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

PHILIPPE DELFINO SARTIN

Possessão demoníaca e exorcismos em Portugal (1690-1760)
(Versão corrigida)

São Paulo
2019

PHILIPPE DELFINO SARTIN

Possessão demoníaca e exorcismos em Portugal (1690-1760)

(Versão corrigida)

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

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Laura de Mello e Souza

São Paulo

2019

ENTREGA DO EXEMPLAR CORRIGIDO DA DISSERTAÇÃO/TESE**Termo de Ciência e Concordância do (a) orientador (a)****Nome do (a) aluno (a): Philippe Delfino Sartin****Data da defesa: 12/11/2018****Nome do Prof. (a) orientador (a): Laura de Mello e Souza**

Nos termos da legislação vigente, declaro **ESTAR CIENTE** do conteúdo deste **EXEMPLAR CORRIGIDO** elaborado em atenção às sugestões dos membros da comissão Julgadora na sessão de defesa do trabalho, manifestando-me **plenamente favorável** ao seu encaminhamento e publicação no **Portal Digital de Teses da USP**.

São Paulo, 07/01/2019

(Assinatura do (a) orientador (a))

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

S249p Sartin, Philippe Delfino
 Possessão demoníaca e exorcismos em Portugal (1690-
1760) / Philippe Delfino Sartin ; orientadora Laura
de Mello e Souza. - São Paulo, 2019.
 278 f.

 Tese (Doutorado) - Faculdade de Filosofia, Letras
e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.
Departamento de História. Área de concentração:
História Social.

 1. Possessão demoníaca. 2. Exorcismo. 3.
Catolicismo. 4. Inquisição. 5. Justiça episcopal. I.
Souza, Laura de Mello e, orient. II. Título.

À minha avó, Florismunda Miranda de Souza (1919-1994), por me ensinar a rezar à noite.

Agradecimentos

Agradeço a Deus (e, sinceramente, à Virgem Maria) e à minha família – mãe, pai e irmão – por evitarem que eu sucumbisse ao escrever esta tese. De modo especial à minha mãe, Jane Aparecida de Souza Sartin, por ter se doado e me apoiado em meu difícil percurso. Sem ela, não haveria uma linha. Agradeço também à Ingrid Miranda, por ter me dado o seu amor, e aceitado o meu.

Agradeço à Prof.^a Dr.^a Laura de Mello e Souza que acolheu minhas expectativas e me deu a oportunidade da minha vida. Sua paciência em me ouvir, ainda que distante, e o seu grande talento em me indicar os caminhos corretos fizeram toda a diferença. Agradeço igualmente ao Prof. Dr. José Pedro Paiva, que orientou minhas pesquisas nos arquivos portugueses e me recebeu com grande atenção e solicitude. Sua participação foi igualmente decisiva em minha formação e na presente tese. Ao Prof. Dr. Adone Agnolin devo as melhores aulas que assisti em toda a minha vida, e uma completa mudança em meu modo de entender a História. Agradeço ainda as suas preciosas indicações durante o Exame de Qualificação. Agradeço igualmente ao Prof. Dr. Bruno Feitler pela diligência em participar do mesmo Exame e por compartilhar de seu notório conhecimento da Inquisição. Agradeço ao professor Rui Luis Rodrigues por aceitar contribuir com sua engenho e agudeza na defesa da tese. Agradeço, por fim, à Prof.^a Dr.^a Ana Paula Megiani, pela generosidade demonstrada ao longo de meu percurso, presidindo o Exame de Qualificação e a Banca Examinadora.

Agradeço à Cátedra Jaime Cortesão, nas pessoas da Prof.^a Dr.^a Vera Lúcia Amaral Ferlini e da Prof.^a Dr.^a Íris Kantor, pelo auxílio financeiro concedido para pesquisa em Portugal. Ao Conselho Nacional do Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), agradeço a bolsa concedida durante 48 meses, o que me possibilitou o sustento material durante o doutorado.

Agradeço aos meus amigos Cláudio Ribeiro, Ana Maria Goulart e Dianari Inácio pelas conversas e por acreditarem em mim. À Cleusa Teixeira, por compartilhar dos dias frios de Coimbra. À Juliana Torres, Marcus Reis e António Ribeiro pelas conversas, debates e trocas de experiência. À Márcia Moisés Ribeiro, pioneira no estudo dos exorcismos em Portugal, por me ouvir com paciência, deixo o meu muito obrigado. Por fim, agradeço ao Prof. Dr. Saul António Gomes, pela oportunidade de conhecer a Sé da Guarda, onde teve início o maior caso de possessão demoníaca registrado em Portugal.

Resumo

SARTIN, P. D. Possessão demoníaca e exorcismos em Portugal (1690-1760). 2019. 278 p. Tese (Doutorado) - Faculdade de Filosofia, Ciências Humanas e Letras da Universidade de São Paulo para obtenção do título de doutor em História, 2019.

Esta tese tem como objetivo analisar os casos de possessão demoníaca e a prática de exorcismos em Portugal, no âmbito da sua história cultural. Baseia-se principalmente em registros inquisitoriais e episcopais, e tem como principal objetivo demonstrar que, no contexto da disciplina espiritual e social, da propaganda religiosa e dos horizontes hagiográficos, floresceram em Portugal casos de possessão demoníaca. Por outro lado, a prática de exorcismos provou ser um fenômeno cultural muito difundido, agindo no contexto do infortúnio e da doença.

Palavras Chave: Possessão demoníaca; exorcismos; catolicismo; Tribunal do Santo Ofício; justiça episcopal.

Abstract

SARTIN, P. D. Demonic possession and exorcisms in Portugal (1690-1760). 2019. 278 p. Tese (Doutorado) - Faculdade de Filosofia, Ciências Humanas e Letras da Universidade de São Paulo para obtenção do título de doutor em História, 2019.

This thesis has the goal of analysing the cases of demonic possession and the practice of exorcisms in Portugal, on the context of their cultural history. It is based mainly on inquisitorial and episcopal records, and its main purpose is to demonstrate that, in the context of spiritual and social discipline, religious propaganda and hagiographic horizons, cases of demonic possession flourished in Portugal. By the other side, the practice of exorcisms has proved to be a very widespread cultural phenomenon, acting on the context of misfortune and malady.

Keywords: Demonic possession; exorcisms; catholicism; Holy Office Tribunal; Episcopal justice.

Abreviaturas e Siglas

AUC – Arquivo da Universidade de Coimbra

ANTT – Arquivo Nacional da Torre do Tombo

BA – Biblioteca da Ajuda

BNF – Bibliothèque Nationale de France

BGUC – Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra

Sumário

Introdução	p. 10
 Capítulo 1 – Mariana das Chagas, possuída do demônio	p. 23
1.1 A possuída	p. 24
1. 2 O mundo interior	p. 32
1. 3 Os primeiros exorcismos	p. 44
1. 4 “Sou demônio, e faço o meu ofício”	p. 56
1. 5 Um manual de possessão	p. 70
1.6 O teatro da possessão	p. 84
1. 7 Na Inquisição	p. 98
 Capítulo 2 – Variações sobre o tema da possessão	p. 108
2. 1 O demônio e o cão estrelado	p. 108
2. 1. 1 A tradição da possessão	p. 112
2.1 2 A retórica da possessão	p. 121
2.2 Demônios em Campolide	p. 124
2. 2. 1 A trama	p. 126
2. 2. 2 “Não era mulher como as outras”	p. 130
2. 2. 3 “O retrato do mesmo inferno”	p. 137
2. 2. 4 O exorcista e seu manual	p. 140
2.3 Com o diabo no corpo	p. 147
2. 3. 1 Deitando-se com o demônio	p.149
2. 3. 2 “Tem demônio sem dúvida”	p. 158
2. 3. 3 O imaginário da Bruxaria	p. 165
 Capítulo 3 – O reverendo prior de Carvalho	p. 172
3. 1 O pároco de aldeia	p. 173
3.2 O exorcismo ao rés-do-chão	p. 179
3. 3 Partindo em busca do prior	p. 187
3. 4 O universo do exorcista	p. 193

Capítulo 4 – O exorcismo em seus limites	p. 198
4. 1 Os exorcismos e a justiça episcopal	p. 206
4. 2 “Uma corte enfeitiçada”	p. 213
4. 2. 1 Ambição e queda	p. 220
4. 2. 2 Exorcismo e luxúria	p. 227
4. 3 O missionário e os maus exorcistas	p. 237
Conclusão	p. 253
Referências	p. 257
Anexo	p. 276

Introdução¹

Com respeito à possessão pelo demônio em Portugal, na Época Moderna, sabe-se ainda muito pouco. À exceção de um artigo recente, e de páginas minguadas em estudos sobre feitiçaria e vida devota, o tema permanece praticamente inexplorado². O mesmo poderia ser dito acerca da prática dos exorcismos, não fosse a pesquisa original de Márcia Moisés Ribeiro (a qual, de modo significativo, não aborda o problema da possessão, preocupando-se, em vez disso, com a repressão inquisitorial aos “maus exorcistas”)³. As razões de tal situação – conceituais, documentais, bibliográficas – não se devem, supostamente, à falta de interesse dos pesquisadores, muito embora alguns aspectos fundamentais do problema – iluminados, nas últimas décadas, por trabalhos realizados para outros contextos, dentro e fora da Europa – careçam, por enquanto, de maior presteza.

Interesse pelo tema, aliás, sempre houve. No século XIX encontram-se bons exemplos: devotados ao pormenor anedótico, e entregues à curiosidade livresca – de que resulta, frequentemente, a caricatura do passado – escritores como Bernardes Branco e Teixeira de Aragão – com suas fábulas da fradalhada, e superstições do vulgo – dão notícia, ainda que ligeira, dos endemoninhados portugueses. Referindo-se o primeiro ao “espantoso embrutecimento” a que tinha chegado o país – antes que o seu herói, o Marquês de Pombal, o botasse nos eixos – informa que, no reinado de D. João V, “os accidentes, convulsões e doenças nervosas eram tidos por obras diabólicas, e contra ellas havia os exorcismos

¹ Tive a oportunidade de apresentar, sob forma de comunicação oral, cinco parágrafos da presente “Introdução”, com ligeiras modificações, na Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra (FLUC), no âmbito da unidade curricular “Novas Perspectivas em História Moderna II”, do 3º ciclo (doutoramento) em História, a convite do Prof. Dr. José Pedro Paiva, a quem deixo aqui, mais uma vez, meus sinceros agradecimentos. O objetivo da comunicação era divulgar os resultados da pesquisa que se estava a fazer.

² O artigo em questão é RIBEIRO, António Vitor. O demónio em carne viva: a pele e a anatomia simbólica da possessão. *Lusitania Sacra*. 23 (Janeiro-Junho 2011), pp. 95-120. A respeito do aparecimento eventual do tema na historiografia, não se conclua a sua irrelevância pela exiguidade: ao contrário, é na bibliografia indispensável sobre espiritualidade, cultura popular, feitiçaria e demonologia em Portugal (e também no Brasil) que encontram-se as únicas abordagens da possessão demoníaca, sem as quais este estudo nem se aventaria. Tais análises, contudo, dispersas em trabalhos de fôlego, reduzem-se a parágrafos, ou capítulos, não constituindo jamais o mote principal da pesquisa. Cf. p. ex., PAIVA, José Pedro. *Bruxaria e superstição num país sem caça às bruxas*. Lisboa: Editorial Notícias, 2002; RIBEIRO, António Vitor. *O Auto dos Místicos*. Mística, religião popular e inquisição. Lisboa: Chiado, 2015, sobretudo o capítulo 7, “O xamã, a pele do lobo e o apelo da noite”, pp. 335-375; SOUZA, Laura de Mello e. *Inferno Atlântico*. Demonologia e colonização: séculos XVI-XVIII. São Paulo: Companhia das Letras, 1993, sobretudo o capítulo 7, “Mentes e corpos: os assaltos do diabo”, pp. 147-159; _____. *O diabo e a Terra de Santa Cruz*. Feitiçaria e religiosidade popular no Brasil Colonial. São Paulo, Companhia das Letras, 1995; TAVARES, Pedro Vilas Boas. *Beatas, inquisidores e teólogos*. Reação portuguesa a Miguel de Molinos. Tese (Doutorado em Cultura Portuguesa) – Faculdade de Letras, Universidade do Porto, 2002.

³ RIBEIRO, Márcia Moisés. *Exorcistas e demônios*. Rio de Janeiro: Campos, 2003. Ainda a respeito dos exorcismos, informações importantes colhem-se, de modo necessariamente sucinto, em PAIVA, José Pedro. “Exorcismo”. In: AZEVEDO, Carlos Moreira de (Org.) *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, pp. 229-232.

acompanhados de chibatadas”, acrescentando, ainda, um comentário maldoso acerca da medicina lusitana⁴.

Aragão vai mais longe em suas ponderações ao tratar dos “costumes, crenças e visões” dos portugueses, reputando-os a “embustes, a fraquezas de espírito e à educação fanática”, sintomas do que define como um “embrutecimento moral”. Metidos num aranzel de “bruxas, feiticeiras, lobishomens, mouras encantadas, vampiros, mascotes, fradinhos da mão furada, sereias”⁵, os possesores representam seja o pitoresco das crendices populares – como nas peregrinações a Cavez, no dia de São Bartholomeu, ou à igreja das Neves, em Fafe⁶ – seja o ridículo dos excessos místicos – como no caso da possessão coletiva das trinas do Rato, na década de 1720⁷. Opinião semelhante, sobeja em azedume, tem Oliveira Martins. Freiras que vomitavam alfinetes, donzelas enfiadas nos conventos (de onde saíam loucas ou energúmenas), possessões, revelações, visões: “casos ridículos ou inverosímeis”, a atestar a “perversão dos instintos, o vazio das inteligências, a maldade imbecil e a carolice piegas e lúbrica”, sintomas de um povo “macilento e inerte, com a cabeça oca, os lábios sempre ocupados a rezar ladainhas e rosários” cujo espírito consumira-se em dois séculos de jesuitismo⁸. Mistura de histeria e decadência cultural⁹.

⁴ BRANCO, Manuel Bernardes. *Portugal na epocha de D. João V*. 2ª Edição. Aumentada com grande número de factos, episódios e novas anedotas, e um appendice com transcrições muito curiosas. Lisboa: Livraria de AntonioMaria Ferreira – Editor, 1886, p. 117. O subtítulo fala por si mesmo. A intenção em aumentar o volume publicado, e rapidamente esgotado um ano antes, era, como escreve o autor, que melhor se conhecesse “a feição chistosa e brilhante do reinado de D. João V”, p. VII, *Prólogo* a edição de 1886. É bastante provável que se referisse, na passagem citada, aos “energúmenos”, ou “endemoninhados”, embora não os nomeie expressamente. É preciso dizê-lo, pois a indicação da prática do exorcismo, como se verá neste estudo, não assinala necessariamente a ocorrência de um evento compreendido como possessão. A respeito da medicina em Portugal, escreve o mesmo autor, servindo-se, para tanto, de uma citação do Bispo do Grão-Pará D. João de São José Queiroz, retirada de suas *Memórias*: “Julgo ser melhor curar-se a gente com um tapuia do sertão, que observa a natureza com mais desembaraçado instinto”, do que com os médicos de Portugal, *Idem*, p. 118.

⁵ ARAGÃO, Augusto Carlos Teixeira de. *Diabruras, santidades e prophecias*, Lisboa, Tip. da Academia Real das Ciências, 1894, p. 1.

⁶ *Idem*, p. 13. Em 24 de agosto, dia de São Bartholomeu, acorriam os possesores à ermida de mesmo nome às margens do rio Tâmega, na vila de Cavez, onde os espíritos malignos faziam “saltar as pobres criaturas com terríveis contorsões, visagens pathéticas e gritos desentoados” seguidos de vômitos e curas, o mesmo ocorrendo nas procissões de Nossa Senhora das Neves, em Fafe, onde “algumas mulheres visionárias imaginando ter o diabo no corpo, tratam de o expulsar tocando com a cabeça no corpo do santo (sic)”. As relações entre a possessão pelo demônio e a iconografia de S. Bartolomeu – com destaque para a tradição portuguesa – foram habilmente exploradas por António Ribeiro, cf. O demônio em carne viva, sobretudo pp. 96-101.

⁷ Trata-se da possessão das freiras trinitárias do Convento de Nossa Senhora dos Remédios, em Campolide, episódio dos mais raros entre os portugueses, e que até hoje não recebeu a atenção que merece da historiografia. Tratarei deste importante evento mais adiante (cf. capítulo 2). Para a descrição de um exorcismo cruento realizado por um curandeiro em Aramar, em 1890, envolvendo a mutilação e morte de alguns animais, cf. *Idem*, pp. 34-35.

⁸ MARTINS, J. P. Oliveira. *História de Portugal*. 4ª edição. Tomo II. Lisboa: Livraria Bertrand, 1887, pp. 98-171.

⁹ MARTINS, J. P. Oliveira. *Systema dos mythos religiosos*. Lisboa: Livraria Bertrand, 1882, p. 325: “O hysterico é o possessor: o nó que sobe do hypogastro é o demônio que presta a sua força àquelle em que entrou, fallando-lhe pela bocca espumante, manifestando-se na insensibilidade da pelle. Chamava-se signal-do-diabo ao ponto em

Não seria exagero afirmar que a negatividade de tais juízos, assim como a ausência de uma clara formulação do problema por parte da historiografia refletem características concretas da realidade documental. As esparsas referências de que se têm notícia a possessões e exorcismos em Portugal padecem, com efeito, de uma dupla deficiência: ora o tom da crítica é por demais severo, ora as menções são tão lacônicas que não se pode ir além da constatação de que “endemoninhados e exorcismos faziam parte do quotidiano português”¹⁰. Quanto ao primeiro ponto, a crítica do jesuíta António Casnedi, qualificador do Santo Ofício, às práticas de um exorcista apresentado à Inquisição em 1713 é lapidar: segundo o douto sacerdote, “a pobreza multiplicava os energúmenos e a ignorância multiplicava os exorcistas”¹¹. Joaquim de Santa Rita, em sua *Academia dos humildes*, afirmava que os portugueses criam com “brutal facilidade” que fossem endemoninhados “todos os homens e mulheres que padecem convulsões uterinas, ou hipocondríacas, ou se fingem endemoninhados, para que os tenham por virtuosos”, recomendando-lhes, em vez de água benta, “pao, e chicote”¹². Nada é preciso dizer acerca das dezenas de exorcistas denunciados à Inquisição por comportamentos supersticiosos e, principalmente, imodestos durante o ato exorcístico¹³.

Quanto à brevidade das menções a possessões e exorcismos – pouco estimulantes, compreende-se, enquanto objeto de pesquisa – é possível atestá-la em fontes importantes tais como o *Santuário Mariano* de frei Agostinho de Santa Maria. Refere o mesmo, por exemplo – e sem mais acrescentar – que na Igreja de Nossa Senhora dos Altos Céus, na Lousã, termo de Castelo Branco, os “endemoninhados, e assombrados do demônio” eram libertos por intercessão da Virgem¹⁴. O mesmo ocorria na ermida de Nossa Senhora de Loreto, em Bragança, onde muitos possuídos eram livres de “tão cruel captiveyro”¹⁵. Em outros casos, há alguns detalhes. O autor da *Arte de furtar* escrevia, a respeito dos ladrões “que roubam com unhas invisíveis”, que, navegando para a Ilha da Madeira, “entrou o demônio no corpo de um

que impunemente o exorcista enterrava uma agulha, prova evidente da possessão demoníaca. Essa condição mórbida em que o homem apresenta faculdades anormais não podia ter outra explicação senão a transcendente : Deus ou o Demônio”.

¹⁰ SILVA, Maria Beatriz Nizza da. “A vida quotidiana”, In: SERRÃO, Joel; MARQUES, A. H. de Oliveira (Dir.) *Nova história de Portugal*, v. 7, MENESES, Avelino de Freitas de (Coord.) *Portugal da paz da Restauração ao ouro do Brasil*. Lisboa: Editorial Presença, 2001, p. 456.

¹¹ PAIVA, José Pedro. “Exorcismo”, p. 231.

¹² SANTA RITA, Joaquim de. *Academia dos humildes e ignorantes*. Dialogo entre hum Theologo, hum Filosofo, hum Ermitão e hum Soldado... t. 3. Lisboa: Ignacio Nogueira Xisto, 1762, p. 278-280. A passagem citada pertence à “Conferencia XXXV” e foi publicada originalmente em 1760.

¹³ Como bem revelou o imprescindível trabalho de Márcia Ribeiro.

¹⁴ SANTA Maria, Agostinho de. *Santuário mariano e história das imagens milagrosas de Nossa Senhora*. E das milagrosamente aparecidas, que se venerão em os Bispados da Guarda, Lamego, Leyria e Portalegre [...] Lisboa: António Pedroso Galram, t. 3 1711, p. 69.

¹⁵ SANTA Maria, Agostinho de. *Santuário mariano e história das imagens milagrosas de Nossa Senhora*. E das milagrosamente aparecidas que se venerão em os Bispados de Porto, Vizeu e Miranda [...] Lisboa: António Pedroso Galram, t. 5 1716, p. 557.

marinheiro”, o qual dez homens não podiam controlar. Fizeram-se-lhe exorcismos e o mesmo descobria muitas “faltas occultas” dos presentes¹⁶. Tais narrativas, de tal modo abreviadas, assemelham-se grandemente aos relatos medievais, nos quais ora registravam-se os milagres desta, ou daquela localidade, ora moderavam-se os costumes, com enredos aterrorizantes¹⁷.

Tal realidade aparece em nítido contraste com o que se conhece atualmente a respeito de tais temas na Época Moderna. As pesquisas apontam, com alguma segurança, que a segunda metade do século XVI – quando recrudesceram as guerras de religião, e quando iniciou-se o mais áspero período de condenações por bruxaria – foi decisiva para a multiplicação de endemoninhadas e exorcistas: no primeiro caso, o grande marco foi o *Miracle de Laon* (1566), episódio em que Belzebú, tiranizando a jovem Nicole Obry, dirige o seu anátema aos protestantes, num palco montado às portas da catedral, para os públicos exorcismos¹⁸. No segundo caso, a publicação, dez anos mais tarde, do *Compendio dell'arte essorcistica*, do franciscano Girolamo Menghi, que palmilhou por décadas o interior da Itália em busca de possessos e feitiços. Ambos, milagre e manual, conheceriam fortuna enorme, inspirando sucessos posteriores, ao longo do século XVII, por todo o mundo católico. Tais realidades, todavia, geravam enorme desconfiança nas autoridades religiosas e, assim como no caso da bruxaria, o fervor conviveu desde cedo com o ceticismo: levantavam-se dúvidas não apenas quanto à realidade de alegadas possessões – o caso mais célebre é o de Marthe Brossier (1599) – mas igualmente a respeito dos limites da atuação dos exorcistas, cujo premente disciplinamento levou à publicação, pela primeira vez na história da Igreja, de fórmulas e instruções oficiais, constantes no *Rituale Romanum* de Paulo V (1614).

Não se tem notícia, com efeito, de narrativas impressas em Portugal nas quais possuídas e exorcistas figurem como personagens principais, a exemplo do que se verifica, no mesmo período, em países como França e Inglaterra. Do mesmo modo, não se encontram manuais de exorcismos compostos originalmente em língua portuguesa, embora circulassem,

¹⁶ VIEIRA, António. *Arte de furtar, espelho de engano, teatro de verdade, mostrador de horas minguadas*. Amsterdã: Martinho Schagen, 1746, p. 301. A autoria atribuída a Vieira, todavia, mostrou-se incorreta.

¹⁷ A respeito de tais relatos, no mundo antigo e na Idade Média, cf. NICOLOTTI, Andrea. *Esorcismo Cristiano e Possessione Diabolica tra II e III Secolo*. Turnhout: Brepols, 2011; CHAVE-MAHIR, Florence. *Une parole au service de l'unité. L'exorcisme des possédés dans l'Eglise d'occident (Xe-XIVe siècle)*. Tese (Doutorado em História) – École doctorale “Sciences humaines et sociales”, Université Lumière (Lyon II), 2004. A respeito de Portugal, há alguns casos de vexados do demônio curados nos regitros de milagres da Colegiada de Nossa Senhora da Oliveira, cf. ROSA, Maria de Lurdes. *Santos e demónios no Portugal Medieval*. Lisboa: Fio da Palavra, 2010, pp. 107-157.

¹⁸ BACKUS, Irena. *Le miracle de Laon. Le déraisonnable, le raisonnable, l'apocalyptique et le politique dans les récits du miracle de Laon (1566-1578)*. Paris: J. Vrin, 1994; FERBER, Sarah. *Demonic Possession and Exorcism in Early Modern France*. New York: Routledge, 2004.

nos séculos XVII e XVIII, algumas traduções¹⁹. Do que se segue, portanto, um aparente e prejudicial paradoxo: como é possível que se tenha tão sucintas referências a possessões e exorcismos e, ao mesmo tempo, uma consciência tão aguda (e tão desfavorável) de uma realidade aparentemente bastante difundida? Estar-se-ia diante de um silêncio propriamente português a respeito de um universo cultural que se descobre, todavia, por indícios escorregadios? Poder-se-ia excluir Portugal, de uma vez por todas, do famoso juízo de William Monter, segundo o qual, “o século XVII foi a era de ouro do endemoninhado”²⁰?

Antes de se proceder a tão peremptório julgamento é preciso verificar o modo específico pelo qual a historiografia tem interpretado tais realidades. Em primeiro lugar, é um fato que as pesquisas acerca dos eventos possessão e da prática de exorcismos na Europa da Época Moderna encontram-se atreladas, desde a sua origem, à historiografia da caça às bruxas. O diagnóstico – e, poder-se-ia dizer, o prognóstico – de sua afinidade temática, bem como de seu discrepante desenvolvimento, emergem do estudo clássico de Robert Mandrou, *Magistrats et sorciers en France au xviiie siècle*, publicado em 1968. Neste as estrondosas possessões coletivas em Aix-en-Provence (1609-1611), Loudun (1632-1637) e Louviers (1642-1647) figuram como notas de rodapé ao estudo do que o autor denomina uma “crise do satanismo”, ou seja, a afirmação de uma tendência cética no interior do sistema judicial francês²¹. Como observa Jonathan Pearl, foi precisamente no momento em que a crença na bruxaria por parte das elites francesas começou a declinar que tais casos de possessão deram novo fôlego ao saber demonológico e à utilização política das acusações dos endemoninhados²². É este o sentido, aliás, da afirmação de William Monter: a partir das primeiras décadas do século XVII, as acusações de malefício na região de Genebra, por exemplo, originaram-se majoritariamente de indivíduos supostamente possuídos²³.

A relação entre bruxaria e possessão demoníaca seria aprofundada no livro de Michel de Certeau, *La possession de Loudun* (1970), invertendo-se, entretanto, a perspectiva de Mandrou: sua abordagem compreensiva e a atenção dispensada ao problema da linguagem atraem o fenômeno de sua posição periférica para o centro de uma investigação sobre a história religiosa da França, com preciosas anotações sobre a espiritualidade mística, o

¹⁹ PAIVA, José Pedro. “Exorcismo”, p. 230.

²⁰ MONTER, William. *Witchcraft in France and Switzerland*. The borderlands during the Reformation. Ithaca and London: Cornell University Press, 1976, p. 60.

²¹ MANDROU, Robert. *Magistrados e feiticeiros na França do século XVII*. São Paulo: Perspectiva, 1979.

²² PEARL, Jonathan. “A School for the Rebel Soul”: Politics and Demonic Possession in France. *Historical Reflections/Réflexions Historiques*, v. 16, n. 2/3, 1989, p. 306.

²³ MONTER, William. *Witchcraft in France and Switzerland*, p. 59-60.

conflito das interpretações (entre exorcistas, médicos e juízes), e a disputa confessional²⁴. Este último tópico seria o mote para as pesquisas de Daniel Walker acerca dos acontecimentos em França e Inglaterra e Erik Midelfort em relação aos alemães: como ficou demonstrado, tais eventos eram estimulados, como forma de propaganda religiosa, nas regiões fortemente marcadas pelos embates entre católicos e protestantes.²⁵

Essa seria, com efeito, uma segunda característica do que se pode denominar – não sem algum exagero – a *abordagem clássica* da historiografia a respeito de possessões e exorcismos. Baseando-se, todavia, em detalhadas e extensas narrativas impressas – a documentação apresentada pelos trabalhos de Mandrou, Certeau e Walker é bastante impressionante – e ressaltando as relações dos casos de possessão ao contexto da bruxaria e da disputa confessional, os trabalhos pioneiros deste campo de investigação sofrem de um profundo enviezamento. A impressão que se tem é a de que, diante da impossibilidade de se elaborarem análises qualitativas e exaustivas a respeito de tais realidades – a exemplo do que já se tentou no caso da caça às bruxas – casos notórios como os do milagre de Laon ou os das possessões conventuais foram erigidos como modelos de um fenômeno extremamente variado, quando definitivamente não é o caso, nem mesmo na França²⁶.

A influência desta abordagem clássica se faz sentir ainda nos trabalhos que dela se distanciam, como é o caso das excelentes pesquisas de Stuart Clark – preocupado em escrever uma história intelectual da bruxaria – e Moshe Sluhovsky – interessado nos critérios culturais de validação e compreensão das experiências místicas, cujo tema por excelência é o *discernimento dos espíritos*²⁷. Enquanto o primeiro permanece circunscrito ao teor das narrativas impressas ao relacionar os pavores escatológicos da Época Moderna ao crime da bruxaria e aos casos de possessão, o segundo, embora intente afastar a compreensão do tema de seu aspecto teatral e propagandístico, termina por confundir a suposta (e não demonstrada) banalidade da possessão demoníaca com a prática imensamente difundida dos exorcismos²⁸.

²⁴ CERTEAU, Michel de. *The possession at Loudun*. Tradução de Michael B. Smith. 2ª edição. Chicago: The University of Chicago Press, 2000.

²⁵ WALKER, D. P. *Unclean spirits*. Possession and exorcism in France and England in the late sixteenth and early seventeenth centuries. London: Scolar, 1981; MIDELFORT, H. C. Erik. Catholic and Lutheran reactions to demon possession in the Late seventeenth century: two case histories”, *Daphnis*, 15, 1986, pp. 623-648; _____. “The devil and the German people: reflections on the popularity of demon possession in sixteenth century Germany”, In: OZMENT, Steve (Org.) *Religion and culture in the Renaissance and Reformation*. Kirksville: Truman State University Press, 1989, pp. 99-119.

²⁶ PEARL, Jonathan. “A School for the Rebel Soul”, p. 300.

²⁷ Para abordagem semelhante a de Sluhovsky, cf. CACIOLA, Nancy. *Discerning spirits*. Divine and demonic possession in the Middle Ages. Ithaca: Cornell University Press, 2006.

²⁸ CLARK, Stuart. *Thinking with demons*. The idea of witchcraft in Early Modern Europe. Oxford: Oxford University Press, 1997, p. 390ss; SLUHOVSKY, Moshe. *Believe not every spirit*. Possession, Mysticism and Discernment in Early Modern Catholicism. Chicago: The University of Chicago Press, 2007, p. 13-31.

Ora, o que se constata a partir de pesquisas originais realizadas em arquivos, sobretudo na Itália, é de que não se poderia estar mais longe da verdade: a prática dos exorcismos era muito comum e destinava-se, principalmente, aos que se sentiam vítimas de malefícios; os casos de possessão, todavia, eram muito mais raros²⁹. A perseguição movida pelos tribunais eclesiásticos aos exorcistas cujo comportamento inadequado ameaçava a imagem da Contrarreforma e, em Itália, Espanha e Portugal, o seu castigo por parte da Inquisição constituem uma realidade conhecida pela historiografia: desde fins do século XVI até meados do século XVIII, condenações de exorcistas por práticas supersticiosas e imposturas sexuais fazem parte de um esforço da Igreja em reformar a cultura popular e elevar o nível moral do clero.³⁰ As inquisições ibéricas não ficaram atrás dos tribunais italianos, muito embora a sua atuação nesse sentido constitua realidade ainda pouco estudada.³¹

Na síntese recente oferecida por Brian Levack, tais realidades são ignoradas em benefício de um enviesamento comprometido com o modelo clássico e assumido de forma consciente. Buscando traçar as fronteiras de uma realidade essencialmente heterogênea, seu recorte exclui de antemão as experiências análogas à possessão ocorridas em ambientes de intensa espiritualidade (desde raptos e visões, até vexações demoníacas no melhor estilo das tentações de Santo Antônio); o recurso aos exorcismos por parte das milhares de pessoas que se sentiam doentes por alguma influência demoníaca e, por fim, o uso da possessão enquanto metáfora para a descrição de um comportamento moral³². Resta muito pouco que fazer, diante de tal perspectiva, senão retornar às velhas narrativas impressas, ao tema da caça às bruxas e à propaganda confessional.

Compreende-se, a partir de tal viés analítico, e de uma clara preferência pelo documento impresso, que tais realidades não se encontrem representadas na mesma escala em Portugal: não houve nestas terras os radicalismos de uma disputa confessional, ou ainda um

²⁹ LEVI, Giovanni. A herança imaterial. Trajetória de um exorcista no Piemonte do século XVII. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000; O'NEIL, Mary R. "Sacerdote ovvero strione: Ecclesiastical and Superstitious remedies in 16th Italy", In: KAPLAN, Steven L (Ed.) *Understanding popular culture. Europe from the Middle Ages to the Nineteenth Century*. New York: Mouton, 1987, p. 53-83; SEITZ, Jonathan. *Witchcraft and Inquisition in Early Modern Venice*. New York: Cambridge University Press, 2011, p. 96-148; GENTILCORE, David. *From bishop to the witch. The system of the sacred in early modern Terra d'Otranto*. New York: Manchester University Press, 1992, p. 94-127.

³⁰ ROMEO, Giovanni. *Inquisitori, esorcisti e streghe nell'Italia della Controriforma*. Firenze: Sansoni Editore, 1990; LAVENIA, Vincenzo. "Tenere il maleficio per cosa vera'. Esorcismi e censura nell'Italia moderna", In BONANI, Vittoria. *Dal torchio alle fiamme. Inquisizione e censura: nuovi contributi dalla più antica Biblioteca Provinciale d'Italia. Atti del Convengno Nazionale di Studi*. Salerno: 2005; ROMEO, Giovanni. *Esorcisti, confessori e sessualità femminile nell'Italia della Controriforma*. Firenze: Le Lettere, 1998.

³¹ Por exemplo, BUIL, Carlos Puyol. *Inquisición y política en el reinado de Felipe IV*. Los procesos de Jerónimo de Villanueva y las monjas de San Plácido, 1628-1660. Madrid: C.S.I.C., 1993.

³² LEVACK, Brian. *The devil within. Possession and exorcism in Christian West*. Yale University Press: New haven and London, 2013, p. 15-19.

movimento de caça às bruxas, os principais gatilhos dessas publicações e, porque não dizer, dos próprios acontecimentos em outros lugares da Europa³³. Era preciso um particular desvelo dos indivíduos do período para que episódios de possessão fossem registrados, e este cuidado não se verifica em Portugal. Para que se tenha ideia concreta do que se está a afirmar, basta dizer que todo o volume documental manuscrito, apresentado na presente tese (na maior parte, constituído de materiais inéditos), entre 1690 e 1760, é bastante inferior à documentação impressa disponível, por exemplo, para o caso de Nicole Obry. Foi preciso, portanto, procurar alhures o interesse em registrar tais narrativas. Os resultados apresentados no presente estudo mostram como o desejo de reforma espiritual das populações em geral e a propaganda religiosa aos próprios cristãos velhos – nem todos “devotos e de bons costumes” – motivaram o registro das poucas narrativas encontradas, nas quais, todavia, um número importante de detalhes permite que se compreendam as diversas intencionalidades e projetos em jogo.

O objetivo presente é, portanto, investigar, documentar e analisar as narrativas de possessão demoníaca e os registros da prática de exorcismos em Portugal, na Época Moderna. Utilizam-se, para tanto, relatos existentes na documentação inquisitorial (autos, processos, consultas, denúncias), livros de devassas episcopais, narrativas isoladas em arquivos, crônicas, sermões, manuais de exorcismo, cartas. A pesquisa não se pretende exaustiva, e nem poderia sê-lo, por um simples motivo: a própria natureza da realidade investigada. De modo diverso dos casos de superstição e bruxaria, por exemplo – seus análogos imediatos – os episódios de possessão e a prática de exorcismos não eram, em si mesmos, considerados crimes por nenhum juízo, secular ou religioso. Isto significa, de modo prático, a inexistência de registros seriais – como autos e processos – a partir dos quais se poderia perceber a presença de tais realidades de modo sistemático³⁴. O único momento em que algo do gênero pode ser tentado foi no terceiro capítulo deste estudo.

É preciso que se diga de antemão, e contra toda a vontade de novidade, que tais realidades – a possessão demoníaca e o exorcismo – tais como encontradas em terras portuguesas, são perfeitamente coerentes com a generalidade dos casos registrados na Europa, ainda que numa escala menor de ocorrência e repercussão e distintas a nível documental³⁵. Tal característica deu origem a duas constatações fundamentais, as quais

³³ Seguindo a mesma escassez de publicações acerca da bruxaria, cf. PAIVA, José Pedro. *Bruxaria e superstição*, op. cit. Daniel Walker sublinhou, a meu ver de modo decisivo, o modo com tais acontecimentos mimetizavam-se na França e na Inglaterra, cf. WALKER, D. P. *Unclean spirits*, p. 30.

³⁴ LEVACK, Brian. *The devil within*, p. 3-5; . WALKER, D. P. *Unclean spirits*, p. 3.

³⁵ A exemplo do que se observa, como salienta a propósito José Pedro Paiva, a respeito da realidade do sabá em Portugal, perfeitamente coerente com as demais realidades europeias, PAIVA, José Pedro. *Bruxaria e superstição*, p. 156.

norteiam as análises propostas. Em primeiro lugar, a necessidade de compreender separadamente os objetivos e apropriações a que estavam expostos os casos de possessão, de um lado – o único interesse de Daniel Walker³⁶, por exemplo – e, de outro, o processo de fabricação da possessão, o que é especialmente possível quando se substituem as narrativas impressas – cristalizadas a partir de uma história que já aconteceu – por um multívoco e descentrado processo inquisitorial. Trata-se, enfim, da tentativa de compreender as razões históricas da possessão demoníaca em Portugal, na Época Moderna³⁷. Em outras palavras, o modo específico pelo qual as diversas e para sempre incógnitas realidades idiossincráticas presentes em cada indivíduo possuído puderam assumir, a partir de um horizonte simbólico definido pela história cultural, a forma tradicionalmente aceita da possessão³⁸.

Alguns historiadores têm-se preocupado, nesse sentido, com o aspecto teatral da possessão demoníaca, herança de reflexões antropológicas dos anos 1950³⁹. Embora essa seja, provavelmente, a melhor metáfora que se propôs a respeito, é preciso que se compreenda como, em determinado momento de suas vidas, tais indivíduos puderam se engajar numa encenação deste jaez. Corre-se o risco, se o *processo* é perdido de vista, de incorrer em petição de princípio: parte-se da premissa que a possessão é um teatro para se concluir – o que tornaria supérflua qualquer investigação – que os indivíduos envolvidos neste, ou naquele evento, comportaram-se com atores. A pertinência de tal problema, claramente teórico por um lado, mas profundamente histórico, por outro, coloca em cena a segunda constatação a que se chega quando se abordam tais temáticas a partir de arquivos regionais, como é o presente caso: a necessidade de se revisar as ideias preconcebidas e de se refinar o uso dos conceitos. Cite-se a este propósito a arguta observação de Jonathan Seitz, segundo a qual, no âmbito da atuação do tribunal inquisitorial de Veneza, a designação de exorcista dada a muitos clérigos deve ser entendida não no sentido litúrgico de alguém que performa um rito específico, mas como sinônimo de “clérigo curador”⁴⁰.

³⁶ “In this book I have concentrated mainly on three aspects of my subject: exorcisms used as propaganda, attempts to have a good possession, connexions with witchcraft” *Idem*, p. 75.

³⁷ Segundo a expressão de RÜSEN, Jörn. *Razão histórica*. Teoria da história: os fundamentos da ciência histórica. Brasília: Editora UnB, 2001.

³⁸ Segundo a abordagem expressa em DE MARTINO, Ernesto. *La terra del rimorso*. Milano: Il Saggiatore, 1976. Aplicando a perspectiva do eminente antropólogo ao contexto da possessão demoníaca na Itália dos anos 1990, cf. o ótimo estudo de TALAMONTI, Adelina. *La carne convulsiva*. Etnografia dell’esorcismo. Napoli: Liguori, 2005

³⁹ Cf. sobretudo o belíssimo ensaio de LEIRIS, Michel. *La possession et ses aspects théâtraux chez les Éthiopiens de Gondar*. Paris: Librairie Plon, 1958; ainda, MÉTRAUX, Alfred. “La commedia rituale nella possessione”. Tradução de Antonietta di Vito. In: *Antropologia*. La possessione. Roma: Meltemi, 2001, pp. 119-138. A respeito da historiografia cf. p. ex. CLARK, Stuart. *Thinking with demons*, op. cit.

⁴⁰ SEITZ, Jonathan. *Witchcraft and Inquisition in Early Modern Venice*, p. 99.

No tocante à possessão demoníaca as dificuldades são bem maiores. Em primeiro lugar pela generalidade de realidades análogas em diversas sociedades ao longo do tempo e do espaço – descritas numa literatura igualmente vasta –, o que exige um recorte comparativo preliminar: trata-se, aqui, da possessão compreendida a partir de uma demonologia propriamente cristã⁴¹, necessariamente agonística e negativa⁴², inserida desde sempre num horizonte terapêutico⁴³ (cujas raízes, todavia, pertencem a um profundo estrato de crenças euroasiáticas, avessas geralmente à invasão adorcística dos corpos, em nítido contraste com os cultos de possessão africanos⁴⁴ e expressas, na cultura clássica, a partir de sua contraposição com o misticismo grego – órfico, dionisiaco, eleusino⁴⁵). Definições interculturais generalistas – “qualquer estado alterado de consciência interpretado em termos autóctones como tendo origem na influência de um espírito externo”⁴⁶, ou “o controle exercido sobre um ser humano por forças ou entidades exteriores (ancestrais, divindades, fantasmas estrangeiros) mais poderosas que ele”⁴⁷ – são, para os propósitos da presente pesquisa, insuficientes.

Em segundo lugar, pelo fato de que o conceito de possessão demoníaca no cristianismo ocidental, e sobretudo na Época Moderna, mostra-se bastante flexível. Um exemplo é suficiente: ao contrário do que se crê normalmente, a expressão preferida pelos autores de manuais e consagrada pelo Ritual Romano de Paulo V para designar o que se entende hoje como um endemoninhado é *obsessus* e não *possessus*. Ainda que se tenha tentado diferenciá-las a partir de uma espécie de fenomenologia *avant la lettre*, permanece o fato de que a nível prático fossem intercambiáveis⁴⁸. Pode-se, para fins de compreensão mútua, traçar um conceito pragmático de possessão, compreendendo-a, para tornar a Levack,

⁴¹ Cf. BOUREAU, Alain. *Satan hérétique*. Histoire de la démonologie (1280-1330). Paris: Odile Jacob, 2004.

⁴² Acerca da negativização histórica das experiências de possessão e da negação das possessões divinas no cristianismo medieval e moderno, cf. o ótimo texto de SLUHOVSKY, Moshe. “Spirit Possession as Self-Transformative Experience in Late Medieval Catholic Europe”, In: Shulman, David; Stroumsa, Guy G. (Ed.). *Self and Self-Transformation in the History of Religions*. New York: Oxford University Press, 2002, pp. 150-172 e, igualmente, CACIOLA, Nancy. *Discerning spirits*, p. 277.

⁴³ A respeito das diferenças entre a possessão no cristianismo e nas demais culturas e da importância de se as diferenciar na análise, cf. DE SARDAN, Jean-Pierre Olivier. Possession, affliction et folie : les ruses de la thérapisation. *L'Homme*, 1994, tome 34 n°131. pp. 7-27.

⁴⁴ HEUSCH, Luc de. “Posesión y chamanismo”, In: HEUSCH, Luc de. *Estructura y praxis*. Ensayos de antropología teórica. Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 1973, p. 254-278.

⁴⁵ SABBATUCCI, Dario. *Saggio sul misticismo greco*. Torino: Bollati Boringhieri, 2006, p. 57-66. Agradeço ao professor Adone Agnolin pela insistente sugestão deste ensaio, ainda que haja pouco espaço para o seu desenvolvimento no presente estudo.

⁴⁶ CRAPANZANO, Vincent. “Introduction”, In: CRAPANZANO, Vincent; GARRISON, Vivian (Org.) *Case studies in spirit possession*. New York: Wiley, 1977, p. 7.

⁴⁷ BODDY, Janice. Spirit possession beyond strumentality. *Annual Review of Anthropology*, Vol. 23 (1994), p. 407.

⁴⁸ Cf. a este respeito o preciso e erudito artigo de RENOUX, Christian. “Du statut de l’obsession chez les démonologues (XVe-XVIIe siècles)”, In: BAILEY, D. M et. alii. *Sorcières et démons* (15e-17e s.) Firenze: SISMELE-Edizioni del Galluzzo (Kindle), 2016, posição 4949-5642.

como “um construto social, baseado numa crença amplamente compartilhada” na possibilidade de que a presença de um demônio no corpo de um indivíduo possa causar uma série de sintomas físicos e psicológicos, assim como alterações comportamentais⁴⁹.

É preciso ter em mente, de todo modo, que o que se entendia com pouquíssimo rigor, na Europa da Época Moderna, como possessão demoníaca denotava um quadro simbólico de possibilidades assinalado num variado espectro de experiências religiosas, destinado a conferir sentido a uma ampla gama de realidades físicas e psicológicas, irreduzível, portanto, ao juízo medicalizante do presente, ou à reificação filosófica⁵⁰. Com o que se levanta uma terceira e última questão de caráter metodológico, capaz de justificar as escolhas realizadas para a presente pesquisa: a necessidade de colocar em termos históricos as próprias categorias da investigação e endereçar as perguntas acerca da possessão e dos exorcismos aos indivíduos que concretamente os vivenciaram, a partir do hiato entre uma angeologia erudita cultivada por demonólogos e mesmo pelos exorcistas, e as expectativas de uma população aterrorizada pela doença e pelo sofrimento, como apontou Adriano Prosperi⁵¹. Com efeito, a historiografia tem caminhado muito timidamente nesta direção, quiçá paralizada pelo excessivo apreço ao “paradigma clássico” representado pelo binômio caça-às-bruxas/propaganda confessional. É tendo em vista o processo de fabricação da possessão e o significado concreto da prática dos exorcismos que esta pesquisa foi levada a cabo.

Retorne-se, portanto, aos limites do presente estudo. Com o duplo propósito de compreender a apropriação e o processo de fabricação da possessão, escreveram-se os dois primeiros capítulos. No primeiro deles, “Mariana das Chagas, possuída do demônio”, analisa-se o principal caso de possessão documentado em Portugal, durante a Época Moderna. Acompanha-se a sua história a partir, sobretudo, de um processo inquisitorial realizado em 1695 para avaliar a sua capacidade, atestando-se, afinal, que a sua possessão era autêntica, segundo os modelos culturais disponíveis. O episódio mobilizou prelados, missionários, leigos devotos e inquisidores, rendendo menções esporádicas 40 anos depois. O objetivo é compreender o modo como a sua possessão pode, enfim, se fabricar no contexto de uma espiritualidade reaquecida pela difusão das práticas piedosas e, igualmente, da transformação progressiva de suas experiências.

⁴⁹ LEVACK, Brian. *The devil within*, p. 16-17.

⁵⁰ LEVACK, Brian. *The devil within*, pp. 1-31; SLUHOVSKY, Moshe. *Believe not every spirit*, p. 2-6. Evitou-se, portanto, utilizar a noção de fenômeno quando se referiram casos de possessão, preferindo o termo “episódio”, ou “evento”, para fugir de um vocabulário objetivista. Cf. a este respeito, AGNOLIN, Adone. *História das religiões*. Perspectiva histórico-comparativa. São Paulo: Paulinas, 2013.

⁵¹ PROSPERI, Adriano. *Tribunali della coscienza*. Inquisitori, confessori, missionari. Nuova edizione. Torino: Giulio Einaudi Editore, 2009, p. 427.

O segundo capítulo, intitulado “Variações sobre o tema da possessão”, consolida o percurso interpretativo, explicitando algumas premissas metodológicas através da análise de mais três casos de possessão: o de uma beata, em Santarém, na década de 1720, às voltas com o simbolismo da ordem dominicana; o episódio da possessão coletiva das freiras trinas de Campolide entre 1722 e 1723, evento raro em Portugal; e, por fim, a possessão de uma religiosa do Convento de Santa Clara de Lisboa, a quem o demônio aparecia, frequentemente, sob a forma imaginária de um antigo amante, a ter pavorosas relações sexuais com a mesma. Neste capítulo ilustram-se a diversa gama de variações culturais a respeito das quais a possessão era uma possibilidade cristalizada pela tradição, mas nem sempre exequível pelos indivíduos envolvidos. Discute-se ainda a importância das relações de gênero e a presença marcante do imaginário da bruxaria em episódios semelhantes.

O terceiro capítulo, intitulado “O reverendo prior de Carvalho” é completamente diferente dos primeiros, baseando-se noutra metodologia, e avaliando-se quantidade de dados relativamente grande. Trata-se de estudar a atuação daquele que se mostrou um dos principais exorcistas portugueses do século XVIII, o padre Sebastião Soares de Eça (1663-1760), a partir de uma visão microscópica, de sua paróquia, localizada no bispado de Coimbra. Os livros de devassas das visitas pastorais atestam a proeminência desta importante personagem, bem como a de exorcismos realizados nos conventos franciscanos, espalhados pelo território da diocese. Revelam ainda a enorme distância entre a prática dos exorcismos, normalmente direcionados a desfazer malefícios, e os casos de possessão demoníaca, podendo-se afirmar, com toda a certeza, que o registro dos primeiros não documenta necessariamente, a presença dos segundos. O que confirma o paralelo entre a realidade portuguesa e, por exemplo, a italiana. Tal realidade justifica que se realize uma separação neste estudo, dedicando dois capítulos à possessão demoníaca e dois capítulos à prática de exorcismos.

Embora o presente estudo não trate, primordialmente, da repressão dos exorcismos em Portugal, buscando, antes, compreender o significado cultural de tais práticas, é preciso ter em conta que boa parte da documentação provém de intuições repressoras. O quarto e último capítulo, intitulado “O exorcismo em seus limites”, analisa a repressão movida pela atuação episcopal e inquisitorial à prática considerada abusiva de alguns exorcistas. No que respeita à primeira, a realização de exorcismos competia-lhe por definição, o que se mostra na maioria das constituições dos bispados em Portugal, nas medidas pastorais de um bispo vigilante, como o foi D. Miguel da Anunciação, bispo de Coimbra e, novamente, nos resultados das visitas pastorais. Nos livros de devassas é possível perceber as práticas abusivas de alguns exorcistas – normalmente associadas a comportamentos sexuais desviantes. Com relação à

atuação da Inquisição, a respeito da qual existe o principal estudo para o caso português – o livro de Márcia Ribeiro, acima referido – entende-se que, à vista dos precedentes capítulos, nos quais estas práticas são realizadas sem maiores suspeitas, devam-se matizar algumas ideias a respeito do sentido de sua repressão.

Uma última palavra precisa ser dita a respeito dos limites da pesquisa. Em primeiro lugar, quanto ao recorte utilizado. Trata-se do período onde tais práticas estão melhor documentadas, indo desde o princípio da possessão de Mariana das Chagas (1690) até o fim da vida do prior do Carvalho (1760), época em que as possuídas e exorcistas caem definitivamente em descrédito em Portugal (como já se viu na crítica mordaz de Joaquim de Santa Rita). Por outro lado, as primeiras seis décadas do século XVIII concentram os registros de exorcistas processados pela Inquisição: à exceção do primeiro, processado em 1654 e do último, em 1796, os demais foram processados entre as décadas de 1710 e 1750 (cf. Anexo I). Um terceiro aspecto indica, ademais, a pertinência do recorte temporal. A publicação de traduções de manuais de não deixa dúvida: há uma concentração entre o fim do século XVII e a década de 1730, percebendo-se um aumento de interesse por exorcismos (ainda que não seja em manuais especializados) após o grande terremoto de 1755⁵². Depois deste período, tais práticas persistiriam sem a mesma evidência de outrora.

Por fim, o presente estudo não procura extrair significados políticos de cada um dos episódios estudados. A possessão e o exorcismo precisam ser compreendidos enquanto realidades culturais capazes de articular as vidas das pessoas, e não como meios para se obter um fim. Um único exemplo é necessário: sabe-se que a maioria dos indivíduos possuídos compunha-se de mulheres (no presente caso, todos os exemplos são femininos). Sabe-se, por outro lado, as condições de inferioridade, muitas vezes estruturais, a que as mulheres eram expostas nas sociedades pré-indutrias (e, de modo diverso, ainda hoje). É possível que o engajamento em episódios de possessão oferecesse a estas mulheres a possibilidade de atuação e protagonismo que não lhes era dado na vida cotidiana. Para muitos, esta correlação é suficiente. Mas surge sempre a pergunta: por que, então, engajar-se como possuídas e não como qualquer outra coisa? Por que não santas, místicas, visionárias, mas possuídas do demônio? Mais uma vez, apenas o estudo de sua história cultural é capaz de fornecer alguma orientação.

⁵² NOYDENS, Bento Remigio. *Practica de exorcismos e ministros da Igreja...* Coimbra: Joam Antunes, 1694; REBOREDO, João Batista. *O exorcista bem instruído com hum methodo perfeytissimo* [...] que escreveu o R. P. João Pedro Pinamonti [...] Lisboa Ocidental: Antonio Pedrozo Galram, 1736; MARIA JOSÉ, Pedro de Jesus. *Coroa serafica meditada, que em obsequio seu muito agradavel inspirou Maria SS. a hum seu devoto, dividida em duas partes* [...] Lisboa: Miguel Manescal da Costa, 1764.

Capítulo 1

Mariana das Chagas, possuída do demônio

O caso que se segue é, provavelmente, o episódio de possessão mais detalhado de que se tem notícia em Portugal, durante a Época Moderna. O seu ápice aconteceu entre os anos de 1690 e 1695, nas cidades da Guarda, Coimbra e Lisboa, e envolveu inquisidores, bispos, teólogos, religiosas, um mestre de música e, naturalmente, vários exorcistas. Típica em sua aparência – uma mulher solteira, contorcendo-se aos brados dos mais ásperos varões –, ilumina aspectos pouco conhecidos, até o presente momento, da circulação de ideias demonológicas em Portugal, bem como a sua relação com as instituições eclesiásticas e o sentimento religioso. Sua história, ou parte dela, surgiu na historiografia com o lançamento de *Inferno Atlântico*, de Laura de Mello e Souza, em 1993⁵³. Em seu estudo sobre o imaginário demonológico presente nas relações luso-americanas, a historiadora brasileira dedicou ao episódio uma análise incisiva, ainda que breve, baseando-se no testemunho (àquela altura inédito) de D. Fr. José Delgarte, bispo do Maranhão.⁵⁴ Menciona o caso de passagem, em sua tese de doutoramento, Pedro Vilas Boas Tavares, aludindo à participação do padre António da Fonseca (condenado por molinosismo, tempos depois) como um dos exorcistas desta “infeliz e badalada obsessa”⁵⁵.

O episódio da possessão de Mariana das Chagas, como a presente pesquisa revelou, conheceria invulgar repercussão naqueles anos em Portugal, sendo objeto de cronistas, pregadores e escritores espirituais⁵⁶. O acesso a importantes pormenores, e notícia mais

⁵³ “O exorcismo de uma energúmena lisboeta na última década do século XVII”, SOUZA, Laura de Mello e. *Inferno Atlântico*. Demonologia e colonização: séculos XVI-XVIII. São Paulo: Companhia das Letras, 1993, pp. 152-159.

⁵⁴ Biblioteca da Ajuda – “Notícia que dá o Ilustríssimo Bispo do Maranhão Dom Frei José Delgarte Padre Vigário da Ordem da Santíssima Trindade, de uma célebre energúmena a que assistiu na Inquisição da Corte de Lisboa”, “Tesouro Encuberto”, vol. I, 51-II-29, pp. 251-294. Pereira da Costa, tratando de um episódio de possessão narrado por Frei Jaboatão (em seu *Novo Orbe Seráfico Brasílico*) referia nestes termos o caso de Marianna, sem contudo ter acesso à documentação: “Pormenores particulares e interessantes sobre esse extraordinario phenomeno deve fornecer, sem duvida, um codice original, que se conserva no Museo Britannico, em Londres, e que somente de titulo o conhecemos: - Notícia que dá...”, COSTA, Francisco Augusto Pereira da. “Folk-lore Pernambucano”, In: *Revista do Instituto Histórico e Geographico Brasileiro*. Rio de Janeiro, t. 52, 1907, p.73. Embora pareça supérfluo agradecer pontualmente à professora Laura, por motivos evidentes, preciso deixar expressa a gratidão por me emprestar uma cópia do documento, de valor inestimável.

⁵⁵ TAVARES, Pedro Vilas Boas. *Beatas, inquisidores e teólogos*. Reação portuguesa a Miguel de Molinos. Tese (Doutorado em Cultura Portuguesa) – Faculdade de Letras, Universidade do Porto, 2002, p. 226.

⁵⁶ BERNARDES, Manuel. “Pam partido em pequeninos, ou pam mystico...” In: Vários Tratados compostos pelo Padre Manuel Bernardes. Reprodução fac-similada da edição de 1737. São Paulo: Anchieta, 1947, pp. 161-163; JESUS MARIA, José de. *Chronica da Provincia de Santa Maria da Arrábida da regular e mais estreita observância da Ordem do seráfico Patriarca S. Francisco*. Lisboa Occidental: Na Officina de Joseph Antonio da

extensa, deve-se, todavia, a um processo inquisitorial levado a cabo no tribunal de Lisboa, entre agosto e setembro de 1695. Além das confissões, assentos e exames de praxe, o material inclui a documentação do tribunal de Coimbra (no qual se apresentara a endemoninhada em 1691) e cópias de três notícias remetidas ao bispo D. João de Melo sobre o período no qual, após sua passagem pelo Convento de Sant'Ana, nesta mesma cidade (1691-1693), ela esteve na residência de Matias de Sousa Vilalobos, mestre de música da Sé conimbricense (1693-1695)⁵⁷.

1.1) A possuída

Nos seus últimos dias como bispo da Guarda (entre meados de 1690 e os primeiros meses de 1691), D. Luis da Silva Teles (1626-1703) deparou-se com uma mulher solteira, beirando os trinta anos, que lhe daria um pequeno embaraço⁵⁸. Seu nome era Mariana das Chagas e, segundo se temia, estaria endemoninhada. Os desmaios e as paralisias (na língua, e na parte esquerda do corpo), que a acompanhavam desde a infância, tornaram-se particularmente agudos havia cerca de dois anos, circunstanciados por uma intensa aversão às coisas sagradas, sobretudo à Eucaristia. “Quando queria comungar”, conforme seu relato, meses depois, à Inquisição de Coimbra, “cahia com accidente” e, em certa ocasião, durante a missa, avistara a hóstia banhada em sangue, provocando grande escândalo. Tais sintomas preocuparam seus confessores, suspeitosos de que se tratasse de “couza do demonio”. Resolveram enviá-la ao bispo, escandalizados com suas confissões, especialmente o prior de S. Pedro, padre Damião da Fonseca, convencido que o caso pertencia ao Santo Ofício⁵⁹.

Sylva, 1737, t. 2, pp. 914-922; SANTA TERESA, Paulo de. *Flagello do Peccado*. Dos damnos que causa, esta fera cruel, e singular. Tomo 2. Lisboa Ocidental: António Pedrozo Galram, 1736, pp. 350-351.

⁵⁷ Inquisição de Lisboa, processo 6101, ANTT/Tribunal do Santo Ofício/Inquisição de Lisboa, processo 6101. Visando a clareza da análise, tal processo será indicado a partir dos diversos documentos que o compõem. AC: Apresentação na Inquisição de Coimbra (1691), fls. 3-18; PL: Processo na Inquisição de Lisboa, o qual inclui os pareceres de exorcistas e teólogos a seu respeito (1695), fls. 18v-95; CN(I): Casos notáveis a respeito da mesma, durante os exorcismos (1693-1695), escritos por Matias Vilalobos, fls. 101-115; CN(II): Casos notáveis a respeito da mesma, e às pessoas da casa, (1693-1695), escritos por Matias Vilalobos, fls. 115v-134v; RV: Relação da vida de Mariana, (1693-1695), escrita por Matias Vilalobos (infelizmente ilegível, na maior parte), fls. 136-156. Agradeço ao professor Bruno Feitler pela recomendação.

⁵⁸ SÃO JOSÉ, Jerônimo. *História chronológica da esclarecida Ordem da SS. Trindade, redempção de cativos, da Província de Portugal*. Lisboa: Officina de Simão Thaddeo Ferreira, 1794, t.II, pp. 290-293. Após presidir a diocese de Lamego (1677-1684), passa à da Guarda, em 1685, permanecendo aí até 1691, quando é eleito arcebispo de Évora. Cf. PAIVA, José Pedro. "D. Fr. Luís da Silva e a gestão dos bens de uma mitra. O caso da diocese de Lamego (1677-85)" in RAMOS, Luís A. Oliveira, RIBEIRO, Jorge Martins e POLÓNIA, Amélia (coord.) *Estudos de Homenagem a João Francisco Marques*. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2001, vol. II, p. 249.

⁵⁹ Inquisição de Lisboa, processo 6101, fls. 7v-8 AC. Anos depois, ao se apresentar na Inquisição de Lisboa, Mariana explicaria que sua visão foi com os seus próprios olhos, e não com a imaginação; que em razão dela

O zeloso Dom Luís da Silva, indeciso quanto à situação de Mariana e, ao que parece, agindo com verdadeira prudência, quis seguir o Ritual Romano: fez com que fosse examinada por uma junta de médicos, para descartar uma enfermidade natural⁶⁰. Embora certamente versados na mais fina demonologia, seu parecer tateante refletia uma vaga inconclusão⁶¹. Julgando que “podia o Demonio valer-se dos humores melancolicos” de Mariana, e que os acidentes podiam ser curados com remédios naturais, fizeram-lhe sucessivamente “doze sangrias e cinco purgas, e outras mezinhas, com que não melhorou das perturbações do Espírito e tentações do Demonio”, segundo a mesma relatou, tempos depois, aos inquisidores de Lisboa⁶². Esta ineficácia da medicina, embora não fosse determinante, indicava uma origem possivelmente maléfica para seus sintomas e deve ter reforçado os sentimentos de Mariana a respeito de sua própria condição.

As evidências acumulavam-se, mas o bispo permanecia em dúvida⁶³. Tratava-se de uma verdadeira possessão, ou de uma rele impostura? Seria Mariana uma mulher de virtude, vivendo a mais extrema das provações? Ou uma enorme pecadora, que se entregara voluntariamente nos braços do Diabo?⁶⁴ Como prelado, tocava-lhe decidir. Sua hesitação não nascia da natureza ambígua do fenômeno, tão somente, mas de preocupações pastorais bastante objetivas: deveria submetê-la a exorcismos, para exemplo e desengano dos cristãos? Ou diluir-lhe a exasperação com uma vida devota? A praça pública ou a clausura? Ambas as opções apresentavam-se naquele fim de século, quando em Portugal se testemunhava uma verdadeira renovação da religiosidade (sobretudo com as missões do interior), na qual o próprio D. Luis tomava parte⁶⁵.

caiu no chão, com tremores e que o grande medo que sentira a fez apresentar-se no Santo Ofício (fls. 25v; 38v PL)

⁶⁰ Nos *prae-notanda* do Ritual de 1614 – o primeiro texto oficial da Igreja sobre o uso dos exorcismos – pode-se ler uma advertência sobre as semelhanças entre a possessão e a melancolia: “In primis ne facile credat aliquem a daemonum obsesso esse, sed nota habeat ea signa, quibus obsessus dignoscitur ab iis, qui vel altra bile vel morbo aliquo laborant”, RITUALE ROMANUM. Pauli Pont. Max. Editio novissima. Paris: Societatem Typographicam Librorum Officis Ecclesiastic., 1623, p. 433. Sobre este rito, a análise mais recente encontra-se em YOUNG, Francis. *A history of exorcism*, p. 131-135.

⁶¹ O estudo de Márcia Moisés Ribeiro demonstrou como havia verdadeira sobreposição dos discursos médico e demonológico nessa época, e por grande parte do século XVIII, em Portugal. Cf. *Exorcistas e demônios*, p. 41-57. Para uma visão sintética desta sobreposição no contexto europeu, cf., por exemplo, SLUHOVSKY, Moshe. *Believe not every spirit*, p. 36.

⁶² Inquisição de Lisboa, processo 6101, fls. 33v-34 PL.

⁶³ Segundo escreve o cronista, de sua “virtude duvidava a prudência do Bispo”. JESUS MARIA, José de. *Chronica*, p. 915.

⁶⁴ Como observa Sarah Ferber, era amplamente aceito, desde a Antiguidade, que os próprios pecados poderiam dar origem a eventos de possessão, FERBER, Sarah. “Possession, Demonic”, In: GOLDEN, Richard M. (Ed.) *encyclopedia of Witchcraft. The Western tradition*. Santa Barbara: ABC-CLIO, 2006, p. 921.

⁶⁵ Era notório em sua liberalidade, despojamento, e “não perdia nunca o costume da Oração Mental, passando nella largo tempo”, SÃO JOSÉ, Jerônimo. *História chronológica*, p. 291.

A solução foi-se aos poucos desenhando, assim como o destino de Mariana. Quando, naquele tempo, pregavam na cidade da Guarda os missionários frei Domingos do Rosário, frei João de São Boaventura e frei Pedro de Alcântara, todos do Varatojo, quis o bispo que este último, que tinha o *discernimento dos espíritos*, examinasse o daquela moça. O que fazendo, “a achou possessa do demônio desde menina de sete annos e que trazia dentro do corpo treze Demonios, e quatro de fora seus ajudantes”, entrando a exorcizá-la e fazendo com que ouvisse os seus sermões⁶⁶. Segundo relatou à Inquisição de Coimbra, Mariana achou algum refresco nos exorcismos de frei Pedro, e andou livre das vexações por alguns meses.⁶⁷ Todavia, o caminho tomado era sem volta. A partir deste encontro Mariana assumiria, pouco a pouco, o papel de endemoninhada, um papel que mudaria por completo as circunstâncias de sua vida.

O primeiro passo, de qualquer modo, estava dado: o recurso ao carisma de frei Pedro – uma habilidade, em termos teológicos e sociológicos, eminentemente pessoal – estabeleceu, por assim dizer, as regras do jogo. A hipótese da simulação – um problema generalizado, naquela época – podia ser descartada: D. Luis servira-se de um missionário, experimentado em anos de pregações e exorcismos, para formar seu conceito de Mariana. Cooperações deste jaez faziam-se com frequência, pois o missionário, deambulando entre bispos e inquisidores, revelava-se uma figura versátil e eficaz, quando se tratava de atingir os corações dos fiéis⁶⁸. O próprio D. Luis da Silva, quando bispo de Lamego, beneficiou-se das pregações e exercícios de frei António das Chagas, ao qual escrevera, em 1677, pedindo que tornasse a “communicar sua doutrina [às populações] porque”, segundo explicava “com ella espero eu possa aproveitar de alguma sorte a vontade que tenho de que todos amemos e sirvamos a Deus”⁶⁹. A presença de missionários nesta história é, com efeito, bastante relevante⁷⁰.

D. Luis, que talvez nessa altura já pensasse em fazê-la freira, retrocedeu: a opinião de frei Pedro confirmara-lhe as suspeitas de que o caso merecia uma averiguação mais detalhada, pois o missionário percebia em Mariana “poucas diligências para se tirar da possessão do

⁶⁶ JESUS MARIA, José de. *Chronica*, p. 915.

⁶⁷ Inquisição de Lisboa, processo 6101, fl. 8v AC. Nove, segundo declarou na mesa de Coimbra. Os números são emblemáticos e imprecisos – típicos de populações iletradas – e revelam o efeito do tempo na organização da memória de Mariana.

⁶⁸ PROSPERI, Adriano. *Tribunali della coscienza*, pp. 568-586; CHÂTELLIER, Louis. *A religião dos pobres. As missões rurais na Europa e a formação do catolicismo moderno*. Lisboa: Editorial Estampa, 1995, pp. 27-52.

⁶⁹ GODINHO, Manuel. *Vida, virtudes e morte com opinião de santidade do Venerável Padre Fr. António das Chagas missionário neste Reyno da Ordem de S. Francisco*. Fundador do Seminário de Missionários Apostólicos da mesma Ordem, sito em Varatojo. Lisboa: Miguel Deslandes, 1687, pp. 201-202.

⁷⁰ Analisando as missões francesas, Châtellier destaca o papel dos missionários em revelar para as populações conteúdos e formas de devoção transformadores, CHÂTELLIER, Louis. *A religião dos pobres*, p. 106. Pode-se dizer o mesmo dos varatojanos no caso de Mariana das Chagas, revelando-lhe o estado de possuída.

Demonio”, e aconselhou ao bispo que fosse enviada à Inquisição. O que finalmente se executou: em julho de 1691, Mariana apresentou-se ao tribunal de Coimbra, crendo que o fazia a título de “romaria”, imaginando o Santo Ofício como destino de sua peregrinação⁷¹. Sua experiência diante dos inquisidores – tanto em Coimbra, quanto em Lisboa – assumiu ares de verdadeira purgação, evidenciando o papel espiritual do tribunal. Após uma confissão não muito extensa, variando de lugares-comuns a revelações desconcertantes, foi absolvida (já no dia seguinte), e tornou para casa, onde se achou livre de seus sintomas, por alguns meses⁷².

Provavelmente nesta altura, D. Luis da Silva, nomeado para a arquidiocese de Évora – cargo que assumiria em novembro daquele ano – contava com a ajuda de outro importante prelado, a partir de então pessoalmente envolvido na história de Mariana: D. João de Melo (1624-1704), naquele tempo bispo de Coimbra. Graças à sua intervenção – e ao dote que lhe dera D. Luís – Mariana passaria, no fim do ano, ao Convento de Sant’Ana de Coimbra (Celas da Ponte), das Eremitas de Santo Agostinho, após tornarem-lhe alguns sintomas do mal que padecia⁷³. Segundo frei José de Jesus Maria, D. João de Melo, menos hesitante que seu colega, pretendeu reformar-lhe o espírito, integrando-a à rotina do convento, e chegou mesmo a crer que os ataques, que Mariana então sofria, seriam provações que o chamamento divino – a uma vida de virtude e abnegação – tenazmente lhe propunha⁷⁴.

Após fracassar o seu propósito – pois após um período de cerca de dois anos, as freiras não mais puderam suportá-la – D. João de Melo deixou Mariana aos cuidados de Matias de Souza Vilalobos, mestre de música da Sé, e pessoa de sua confiança, tendo-lhe dedicado, em 1688, sua *Arte do Cantochoão*.⁷⁵ Estava-se, com boa probabilidade, no ano de 1693. Até meados de 1695, Mariana viveria com Matias e sua esposa, sendo constantemente confessada e exorcizada, tornando-se atração pública, desengano dos pecadores e consolação dos fiéis cristãos. Em agosto desse ano, todavia, cumprindo ordem de frei José de Lencastre, Inquisidor Geral, Mariana foi apresentada na Inquisição de Lisboa, onde sua vida seria metodicamente avaliada, suas ações ponderadas e sua condição – de possessa do demônio – receberia

⁷¹ Inquisição de Lisboa, processo 6101, fl. 8v AC.

⁷² *Ibid.*, fl. 16 AC. Segundo Mariana, seriam 6 meses, tempo outra vez genérico e, de resto, pouco provável, pois em novembro D. Luís assumiria o posto em Évora, e Mariana deixaria de lhe pertencer por jurisdição (muito embora, obviamente, pudesse ainda tomá-la em seus cuidados).

⁷³ “Notícia que dá...”, p. 255.

⁷⁴ De Mariana das Chagas D. João de Melo tinha “formado conceito de ser virtuosa, e ter padecido aquella grande vexação por permissão Divina para o exercício da virtude”, JESUS MARIA, José de. *Chronica*, p. 916.

⁷⁵ “Notícia que dá...”, p. 256. Segundo Barbosa Machado, Matias de Souza Vilalobos, “natural da Cidade de Elvas, Bacharel na Faculdade de Direito Cesareo pela Universidade de Coimbra”, era “Mestre da Capella da Cathedral de sua patria”, o que talvez tenha sido verdade, muito embora não o fosse à época do processo de Mariana. Cf. _____. *Bibliotheca Lusitana*. Histórica, crítica e cronologica... Lisboa: na Officina de Ignacio Rodrigues, 1752, t.3, p. 455. Não consegui encontrar mais informações acerca deste indivíduo no Arquivo da Universidade de Coimbra.

derradeira confirmação. Absolvida de suas culpas por uma grande comissão de inquisidores e teólogos, os quais recomendaram que fosse devolvida ao bispo, Mariana seria condenada pelo Conselho Geral a abjurar em forma, em 27 de setembro de 1695, por dar “culto e veneração ao Demónio”.⁷⁶ Nas Escolas Gerais (onde esteve desde o princípio do mês), foi exorcizada, por “dilatados tempos”. Estes seriam, infelizmente, os últimos lances de sua vida: foi retirada do Santo Ofício e, depois de alguns dias em casa de “um particular”, sofrendo gravemente, “foi preciso remeterem-na para a sua terra, onde brevemente faleceu, nas mesmas vexações e com o mesmo Demónio no corpo, e o mais”, escreve frei José Delgarte, “fica reservado a Deus”.⁷⁷

Confissões e exorcismos, dote e clausura, e por fim um processo: é legítimo concluir que a sua possessão se construiu percorrendo aquilo que Adriano Prosperi denomina os “tribunais da consciência”. Antes, portanto, que as minúcias de sua história sejam analisadas – e que se ouça, tanto quanto possível, o que pensava de si mesma – é necessário destacar a persistente colaboração entre confessores, missionários, bispos e inquisidores nas providências tomadas a seu respeito⁷⁸. Enquanto endemoninhada, pertencia à jurisdição episcopal: competia aos bispos (ou ordinários em exercício) os episódios de possessão (no que se serviam dos visitantes e dos casos reservados, se houvesse suspeita de heresia), bem como o emitir licenças para os exorcistas⁷⁹. Encontrava-se, todavia, na linha de frente dos missionários, preocupados com a “doutrina dos Povos” e em “fazer guerra ao demonio”.⁸⁰ Por fim, dada a gravidade da situação, foi remetida ao Santo Ofício, onde despertou não poucas dúvidas. Pode-se dizer que Mariana, com seus dizeres espantosos e persistentes convulsões, mobilizou as principais forças do campo religioso português⁸¹.

⁷⁶ Inquisição de Lisboa, processo 6101, fl. 61 PL.

⁷⁷ *Tesouro encuberto*, “Notícia que dá...”, p. 288.

⁷⁸ Tratando de um caso semelhante, envolvendo todavia acusação de bruxaria, Prosperi insiste num conflito de poderes, PROSPERI, Adriano. *Tribunali della coscienza*, p. 423. Penso que não seja esse o caso de Mariana, uma vez que os próprios prelados procuraram a inquisição, e vice-versa. Sobre a cooperação de D. João de melo com os demais poderes religiosos, cf. SANTOS, Josival Nascimento dos. *D. João de Melo bispo de Elvas, Viseu e Coimbra (1670-1704)*. Tese (Doutorado em Altos Estudos em História) – Faculdade de Letras, Universidade de Coimbra, 2015, p. 263.

⁷⁹ Cf. a este propósito, os capítulos 3 e 4 do presente estudo.

⁸⁰ São expressões comuns da época. Cf. GODINHO, Manuel. *Vida, virtudes e morte*, pp. 40; 59; 76; 77; 92; 405.

⁸¹ “As missões de interior não foram feitas contra a vontade do poder episcopal. Ao invés, antes com ele se conjugaram e juntamente com a Inquisição constituíram esteios do exercício da disciplina e controlo social efectuados pela Igreja”, PAIVA, José Pedro. “As missões internas”, In: AZEVEDO, Carlos Moreira (Dir.). *História Religiosa de Portugal*, p. 242. O autor retoma e aprofunda esta constatação em outros pontos de sua obra; cf., para o uso do conceito de “campo religioso” – a partir da sociologia de Bourdieu – PAIVA, José Pedro. *Baluartes da fé e da disciplina*. O enlace entre a Inquisição e os bispos em Portugal: 1536-1750. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2011, pp. 9-138. O uso deste conceito é extensivo em PALOMO, Federico. *A Contra-Reforma em Portugal*. 1540-1700. Lisboa: Livros Horizonte, 2006, pp. 17-55.

A presença da Inquisição – que processaria alguns exorcistas, no século seguinte – é menos intuitiva, à primeira vista⁸². Isto é visível no parecer que se tomou, no tribunal de Lisboa, a respeito da condição de Mariana. O documento é inequívoco: “consta por tao evidentes sinaes, experiencias, e testemunhos de Religiozos doutos que a Ree esta possuida do Demonio, [que] não fica ja no tempo presente em termos que se execute nella a jurisdição do Santo Officio; porque a nao tem nos energumenos”, acentuando que “nem o direito, nem o Regimento advertirão que se conhessesse neste cazo”⁸³. Importava aos inquisidores, como soía, a capacidade da ré, dada a evidência de que Mariana “se apartara da Fee Catholica e tivera crença no Demonio dandolhe adoração, e fazendo com elle pacto expresso”. Este fora, aliás, o verdadeiro motivo para enviá-la ao Santo Ofício: embora coubesse aos bispos, num exemplo de foro misto, o crime de heresia, a colaboração com a Inquisição – especialista nesta matéria – foi notória em muitos deles⁸⁴. Tal separação de competências é ainda mais evidente porquanto o responsável pela publicação da Constituições sinodais do bispado da Guarda, em 1621, e do novo regimento, em 1640, foi uma mesma pessoa: D. Francisco de Castro, nesta época Inquisidor Geral. Muito embora o novo texto fosse mais detalhado que o de 1613 – com menções concretas aos crimes de heresia – nada refere, de fato, aos energúmenos, razão pela qual, no assento sobre Mariana, comparou-se o seu caso com aquele dos “doudos”⁸⁵.

Todavia, ao bispo, que dispunha da reserva de casos – e é possível percebê-la operante na história de Mariana – competia não somente a vigilância da vida sacramental (do clero, e dos fiéis), a disciplina, ou a presteza burocrática⁸⁶. Tocava-lhe profundamente (sobretudo após Trento) ser a referência da vida religiosa coletiva, o animador e guia paterno dos fiéis, o protagonista de uma conquista das almas⁸⁷. É, portanto, mais o pastor, e menos o juiz, quem se apresenta no caso de Mariana, visível seja nas providências para torná-a freira, seja no azo

⁸² Segundo a expressão de Márcia Moisés Ribeiro, houve uma “caça aos exorcistas”. Acerca da justeza desta expressão, veja-se o quarto capítulo deste estudo. RIBEIRO, Márcia Moisés. *Exorcistas e demônios*, p. 99-121.

⁸³ Inquisição de Lisboa, processo 6101, fls. 56v-57 PL. O assento é de 14/09/1695.

⁸⁴ É o caso, entre outros, do próprio D. João de melo, cf. SANTOS, Josival Nascimento dos. *A relação entre D. João de Melo, bispo de Coimbra (1684-1704), e a Inquisição*. Dissertação (Mestrado em História Moderna) - Faculdade de Letras, Universidade de Coimbra: 2010.

⁸⁵ “Regimento do Santo Officio da Inquisição dos Reinos de Portugal”, In: SILVA, José Justino de Andrade e. *Collecção chronologica da legislação portugueza. 1634-1640*. Lisboa, F. X. de Souza, 1855, pp. 329-330; 359-361; Inquisição de Lisboa, processo 6101, fl. 57 PL.

⁸⁶ Nas constituições da Guarda, por exemplo, estão entre os casos reservados “Feitiçaria. Convem a saber fazer feitiços ou usar delles. Invocação do demonio”, *Constituições Synodales do Bispado da Guarda Impressas por Mandadodo Il^{mo} e Rev^{mo} Senhor Dom Francisco de Castro Bispo da Guarda e do Conselho de Sua Magestade*, Lisboa: Officina de Pedro Craesbeeck, 1621, fl. 39v. Cf. para uma visão geral da questão, PROSPERI, Adriano. *Tribunali*, pp. 316-399.

⁸⁷ Inquisição de Lisboa, processo 6101, fl. 7v AI. Segundo expressões de Adriano Prosperi. Cf. _____. *Il Concilio di Trento. Una introduzione storica*. Torino: Einaudi, 2001, p. 105. Sobre a pregação e a catequese no Portugal pós-Trento, PALOMO, Federico. *A Contra-Reforma em Portugal*, pp. 58-82.

dado aos missionários. Embora coubesse a D. Luis da Silva e, depois, a D. João de Melo, as circunstâncias de seu destino, foi graças aos varatojanos – em especial, frei Pedro de Alcântara – que Mariana teria a alma domesticada, dando o primeiro passo para arrancá-la das garras do demônio. Este era, aliás, um tema caro aos missinários: levar a sã doutrina às terras de missão – seja aos domínios ultramarinos (onde pululavam idolatrias e gentilidades), seja às “Índias interiores” (onde uma população mal instruída e supersticiosa cobria-se com um fino véu de catolicismo) – significava empreender uma batalha refinada e persistente contra um inimigo invisível, escondido nos corpos dos energúmenos ou simplesmente baralhando a catequese com a cizânia da incompreensão⁸⁸.

Tomem-se os varatojanos como exemplo⁸⁹. Antes mesmo da fundação do seminário, frei António das Chagas – bastante estimado pelos prelados da presente história⁹⁰ – corria os campos a pregar os novíssimos, a enormidade do pecado, as devoções à Paixão de Cristo, e divulgar nos diversos “povos” seu imaginário ascético (feito, todavia, de práticas bastante concretas), derrocando as superstições, os abusos, os bailes e os rancores mundanos com a teatralidade e o carisma que o caracterizavam.⁹¹ Num gesto tipicamente missionário, trazendo guerra ao Diabo e paz às populações, “esconjurava os demonios, mandandolhes como Ministro de Deos, que se fossem para o inferno”, tão logo principiava os seus trabalhos⁹². Godinho acrescenta que, “para que esta sua oração fosse poderosa para lançar demonios dos corpos, e peccados dos animos, lhe ajuntava jejuns a pão e agua”, concebendo a missão, como se vê, como a ocasião de uma batalha espiritual⁹³.

⁸⁸ Cf. o clássico SOUZA, Laura de Mello e. *O diabo e a Terra de Santa Cruz*. Feitiçaria e religiosidade popular no Brasil Colonial. São Paulo, Companhia das Letras, 1995; AGNOLIN, Adone. Jesuítas e Tupi: o encontro sacramental e ritual dos séculos XVI-XVII. *Revista de História*, n. 154, junho, 2006, pp. 71-118; AGNOLIN, Adone. *Jesuítas e selvagens*. A negociação da fé no encontro catequético-ritual americano-tupi (séculos XVI-XVII). São Paulo: Humanitas, 2007, pp. 278-285. Com respeito à América Espanhola, CERVANTES, Fernando. *The Devil in the New World*, pp. 5-39

⁸⁹ Juntamente com os oratorianos, os missionários apostólicos destacaram-se como a família de religiosos das mais importantes na missão dos campos em Portugal, na segunda metade do século XVII, SANTOS, Eugénio dos. Missões do interior em Portugal na época moderna: agentes, métodos, resultados. *Arquipélago*. 4, 1984, p. 38.

⁹⁰ Já se falou de D. Luís; mas sua primeira missão foi em Elvas, a pedido de D. João de Melo. Sobre sua relação com os bispos, escreve Godinho: “Procurou-o o Senhor D. João de Melo para o de Elvas, e Viseu. O Senhor Luis de Sousa para o de Lisboa. o senhor Dom Martim Affonso para o da Guarda. O Senhor Dom Fernando Correia para o do Porto. O senhor Dom Fr. Luis da Sylva para o de Lamego. O Senhor Dom Joseph de Menezes para o do Algarve. O senhor Dom Fr. Alvaro de S. Boaventura para o de Coimbra. O Senhor D. Diogo de Sousa para o de Evora. O Senhor D. Joseph de Lencaste para o de Miranda”, *Vida, virtudes*, p. 78

⁹¹ “O seu modo de pregar, estranhado por alguns, era com um Cristo, que mostrava para mover os fiéis ao arrependimento; dava bofetadas em si próprio; mostrava uma caveira; arrastava e prendia os ouvintes que ficavam suspensos das suas palavras, duas, três, ou mais horas. Descia do púlpito cansado, esgotado”, PONTES, Maria de Lourdes Belchior. *Frei António das Chagas*. Um homem e um estilo do século XVII. Lisboa: Centro de Estudos Filológicos, 1953, p. 191. Cf. PAIVA, José Pedro. “As missões internas”, p. 249.

⁹² GODINHO, Manuel. *Vida, virtudes*, pp. 86-87.

⁹³ *Ibid.*, p. 75.

Manuel de Maria Santíssima descreve em pormenores o modo como os demônios eram esconjurados no princípio das missões, já no século XVIII, “com o mesmo exorcismo, e preceito, que em semelhantes ocasiões de Missão usava o V. P. Fr. António das Chagas”: após descobrirem o Cristo que traziam consigo, levantava-o com reverência o missionário mais antigo,

e cheio de viva Fé [dizia]: Ó demônios malditos, que por vossa soberba fostes, como raios, lançados do Céu, e condemnados por ella a padecer tormentos eternos [...] Eu peccador miseravel, como Ministro do mesmo Senhor, ainda que indigno, e inútil servo seu, em Nome da Santissima Trindade, Padre, Filho, e Espirito Santo, três Pessoas distintas, e hum só Deos verdadeiro; em Nome de meu Senhor Jesu Christo, e da Santíssima Virgem Maria minha Senhora, concebida em graça sem mácula de peccado original; em nome de S. Miguel Archanjo, Príncipe da Milícia Celestial, e Protetor das Missoens de Varatojo [prossegue, numa litania], vos mando, e ordeno para maior confusao vossa, que logo sem demora, nem dilação vos aparteis desta terra deixando livres as almas de seus moradores, que tendes prezas com as duras cadeas dos peccados, para que ellas [...] ouçam attentamente a santa palavra de Deos, que [...] lhes viemos pregar, a fim de que convertendo-se ellas a graça, e amizade de Deos, mereção assentarem-se no Ceo nas cadeiras, de que vós soberbamente cahistes. Amen.⁹⁴

Esta forma de exorcismo – enquanto vulgarização oportuna de uma retórica arcanizada – cumpria um papel a um só tempo esconjuratório e pedagógico⁹⁵. Suas explicações acerca da Santíssima Trindade e a Virgem Maria, bem como a insinuada equivalência entre o pecado e as investidas demoníacas, indicam sua função espiritual e pastoral na economia da missão. Diferentemente do que se veria, nas primeiras décadas do século XVIII, quando uma série de exorcistas perseguidos pela Inquisição revelaria a prática (bastante difundida, na longa duração) do exorcismo enquanto ato mágico, o estilo dos missionários apostólicos (mas também de outras ordens, como os trinitários, presentes na história de Mariana), incluía, para

⁹⁴ MARIA SANTÍSSIMA, Manoel de. *História da fundação do Real Convento e Seminário do Varatojo...* Porto: António Alvarez Ribeiro, 1799, t. 1, pp pp. 270-272. Os varatojanos, “bem exercitados dentro do claustro na prática das virtudes sólidas”, deviam sair depois “como vallentes Guerreiros do Senhor dos Exércitos [...] a pelejar por meio de fervorosas Missoens contra os vícios, contra o homem inimigo, contra o forte armado, e contra o poder das trevas, nao so dentro do Reino de Portugal, e Algarves, mas também em suas vastas Conquistas”, *Idem*, pp. 260-261.

⁹⁵ Uma análise minuciosa sobre a retórica dos manuais de exorcismos (sobretudo do *Thesaurus Exorcismorum*, de 1608), com conclusões, todavia, inaceitáveis, pode se achar em KALLENDORF, Hilaire. The Rhetoric of Exorcism. *Rhetorica: A Journal of the History of Rhetoric*, Vol. 23, No. 3 (Summer 2005), pp.209-237. Segundo a autora, a retórica era importante no ritual pois, “de alguma maneira”, os possuídos compreenderiam o que lhes era lido, ainda que não entendessem o latim. Sobre alguns manuais traduzidos em Portugal, Márcia Ribeiro observa, oportunamente, que “as partes desses livros dedicadas às ladainhas e orações de expulsão demoníaca permanecem no idioma latino [...] o fato de falar com o diabo em língua desconhecida da maior parte das pessoas conferia aos membros do corpo eclesiástico uma posição de superioridade ao mesmo tempo em que reforçava a eficácia do exorcismo como ritual mágico”, *Exorcistas e demônios*, p. 69. Para outros exemplos, cf. SANTOS, Eugénio dos. *Missões do interior*, pp. 45; 65.

além dos paroximos rituais, rudimentos de um itinerário espiritual que se descobria em confissões, oração mental e disciplinas.

Retorne-se, neste ponto, à história de Mariana, considerando-lhe os pormenores a partir da realidade esboçada. Conforme se verá, a possessão não lhe pertencia, nem foi uma maquinação de seu livre alvedrio, mas construiu-se progressivamente à medida em que os missionários, confessores, prelados, exorcistas e inquisidores convenciam-se, e convenciam-na, da realidade daquilo que sofria. Cada uma dessas figuras – movidas por distintas intenções e, todavia, agindo em conjunto – protagonizaram os diversos lances de sua estranha aventura, na qual Mariana tomou parte, representando o papel que lhe tocava. A possessão era muito mais que a mera “convulsão da carne”⁹⁶.

1. 2) O mundo interior

“Huma molher cercada em huma aldea, sem saber ler nem escrever”: assim foi descrita, no torvelinho de suas vexações, Mariana das Chagas⁹⁷. Nascida na Guarda, por volta de 1661, na freguesia de São Vicente, mudou-se ainda criança para Vila Soeiro, termo de Linhares, a poucas léguas da cabeça do concelho⁹⁸. O lugarejo, incrustado entre as montanhas, não teria mais que 120 pessoas no fim do século (ou pouco mais que isso, depois do Terremoto)⁹⁹. Ali cresceu e viveu até seus trinta anos, em casa de seus avós maternos, Jerónimo de Carvalho e Maria Cabral, “christãos velhos devotos e de bons costumes”. Tinha duas irmãs mais novas, Natália e Maria¹⁰⁰. Seus pais morreram muito cedo (Mariana não teria mais que 5 anos), e coube aos avós a educação das meninas, sem letras – como então soía – mas com alguma religião.

⁹⁶ A expressão é de FOUCAULT, Michel. *O anormais*. Curso no Collège de France (1974-1975). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 269. Trata-se de um texto instigante, embora documentalmente superficial, e de conclusões demasiado generalizantes.

⁹⁷ Inquisição de Lisboa, processo 6101, fl. 85v PL. A expressão é de Matias Vilalobos.

⁹⁸ Havia dois locais com este nome, segundo António Carvalho da Costa: “Villa Soeiro da Serra, Curado, que apresenta o Bispo da Guarda. Villa Soeiro do Chão com huma ermida de S. Domingos, Curado annexo a Vigayraria de Mesquitella”, _____. *Corografia Portuguesa e descripçam topográfica do famoso reyno de Portugal*. 2ª Edição. Braga: Typographia de Domingos Gonçalves Gouvea, 1888, t. 2, p. 244. Como coube ao Bispo da Guarda as primeiras diligências a respeito de Mariana, e como Mesquitella pertence ao bispado de Coimbra, creio que se tratasse da primeira Vila Soeiro. Soma-se a isto o fato de que, no século XVIII, as memórias referiam o prior de Misarella como responsável pelo local, e indicavam Sant’Ana como orago, em vez de S. Domingos. Cf. ANTT/Memórias paroquiais, vol. 40, nº 262, p. 1613. Ou isto ou o padre Carvalho da Costa fez confusão entre Mesquitella e Misarella.

⁹⁹ CASTRO, José Osório da Gama e. *Diocese e districto da Guarda: serie de apontamentos históricos e tradicionaes sobre as suas antiguidades...* Porto: Typographia Universal, 1902, p. 273; para os dados após 1755 (130 pessoas), cf. “Vila Soeiro”, In: ANTT/Memórias paroquiais... onde se lê: “A sua situaçam he em hum bayxo e delle se nam divizam algumas outras povoações, por estar rodiada de altos e fraguozos montes”.

¹⁰⁰ Inquisição de Lisboa, processo 6101, fl. 136, RV.

A documentação não deixa clara a origem do sobrenome. Seu pai, escrivão na cidade da Guarda, chamava-se José Fernandes, o *Froes* de alcunha. Sua mãe, Isabel Cabral. Onde lhe viera o Chagas? Usara-o desde sempre? Ou como símbolo de sua “conversão”? Sabemos que na casa de seus avós havia alguns cilícios, o que talvez indique um fervor religioso (se anterior a Mariana, todavia, é impossível dizer)¹⁰¹. Por outro lado, a mudança no nome (se foi isto o que se deu), distintivo típico do clero regular, era usada por muitos leigos que trilhavam o caminho da perfeição (ou que julgavam fazê-lo): juntavam-se títulos marianos, passos da vida de Cristo ou invocações de santos ao nome de batismo, sinalizando a passagem de uma vida mundana àquela devota. Essa dúvida reflete um aspecto muito importante dos testemunhos que se está estudando: produzidos mediante repetidas confissões, exprimem uma temporalidade movediça, deixando-se apenas entrever, nos seus deslocamentos e condensações, os traços vacilantes de uma fugaz fabulação.

É bem verdade que Mariana, de sua parte, jamais julgou-se uma santa viva, e nunca presumiu de sua perfeição. Todavia, conforme se verá, se a sua experiência foi essencialmente demoníaca – ao contrário, por exemplo, de uma Jeanne des Anges – é provável que enxergasse um sentido espiritual em suas provações, experimentando uma transformação em sua identidade. Insiste-se, aqui, no *Chagas*, e é preciso desvendá-lo: sua alcunha chegou a confundir o cronista dos arrábidos, que a tomou por “beata”¹⁰². Além disso, a presença de religiosos (varatojanos, oratorianos e trinitários) a exorcizá-la e confessá-la, somada à menção que fez de frei António das Chagas (num de seus “accidentes”) indicam a assunção, ao menos parcial, de um papel devoto. As chagas de Cristo, presentes no imaginário religioso da época, representavam uma opção pelo sofrimento. São metonímia e metáfora da vida de Mariana, atuantes no horizonte simbólico de sua possessão¹⁰³.

Retorne-se ao início de sua história, às confissões que tanto perturbaram os sacerdotes. O que havia nelas de tão grave? Como chegou-se à opinião de que estivesse possuída? O seu teor impreciso, reflete, como é provável, menos uma estratégia de desculpabilização que uma dificuldade em compreender as próprias experiências. O pouco de religião que tinha não bastava para que advertisse, nos termos da cultura teológica dominante, para o significado “correto” do que lhe acontecia, permanecendo, por muito tempo, às margens de uma

¹⁰¹ Inquisição de Lisboa, processo 6101, fl. 29 PL.

¹⁰² JESUS MARIA, José de. *Chronica*, p. 915. O autor parece ter associado, além da alcunha de Mariana, o fato de que de sua “virtude duvidava a prudência do Bispo” a um suposto papel de beata. Como se sabe a relação entre as beatas e os casos de falsa santidade tornara-se, com o correr dos anos, um preconceito caro aos portugueses.

¹⁰³ Segundo a expressão de DE MARTINO, Ernesto. *La terra del rimorso*, pp. 62-63.

verdadeira possessão¹⁰⁴. Somente após dar conta de sua consciência, e ser examinada por diversos religiosos, foi que, pela primeira vez, enxergou sua vida (ou parte importante dela) sob o signo do diabo. A opinião dos sacerdotes projetou nova luz – ou, se se desejar, uma sombra – sobre o seu mundo interior.

Tudo começou após a morte de sua mãe. Certa noite, quando tinha de seis para sete anos, e já morava com seus avós, desceu à adega em busca de alguns limões, acompanhada de um criado, ambos de vela em punho. De improviso, as chamas se apagaram, sem o menor sinal de vento. Acenderam-nas uma vez mais e elas de novo se apagaram, o que lhes causou estranheza. Foi quando Mariana “vio hum vulto e conheceo que se parecia com sua may ja defunta, mas com roupas brancas, e então não deixou de ter algum pavor, e sentio como se lhe arrepiavão os cabellos”¹⁰⁵. Voltou apavorada para junto de seus avós e sofreu o primeiro ataque de sua vida: uma paralisia na parte esquerda do corpo e um desmaio que lhe durou 24 horas. Tal condição estava destinada a perpetuar-se. Segundo relatou em 1691 à Inquisição de Coimbra, após as primeiras visões do vulto de sua mãe (pois ela lhe apareceria mais algumas vezes),

lhe davão accidentes as vezes dous ou tres no dia e como ficava sem sentindo [sic] nao sabia nem sabe dar rezão do que com elles passava mais que dizerem que *fallava nella espirito*, e isto durou por espaço de sete annos fazendo lhe varios remedios, e como affirmarao dizia *que hera sua may e que devia algumas romarias, e obras pias* fazendo com seu avo Jeronimo de Carvalho [...] ficou dous annos sossegada sem visao nem accidentes¹⁰⁶

O acesso aos espíritos dos mortos era parte importante do imaginário das camadas letradas durante a Época Moderna, e está bem documentado em Portugal.¹⁰⁷ Para além do seu papel nas práticas de cura e adivinhação (mas também nos malefícios), verifica-se a sua presença em casos de possessão popular.¹⁰⁸ Os arquivos do Santo Ofício estão cheios destes episódios. Uma Domingas Ferreira de Abrantes, por exemplo, foi processada em 1683 por fingir “accidentes”, os quais, segundo alegava, eram “cauzados de almas que da outra vida se vinhão metter nella, e fallar pella sua boca”¹⁰⁹. À Rosa Barbosa, da freguesia do Unhão, no arcebispado de Braga, sucedia o mesmo, pedindo as almas “restituições ou sufragios”,

¹⁰⁴ Sobre as possessões malogradas – na falta de um termo menos canhestro – cf. o segundo capítulo deste estudo.

¹⁰⁵ Inquisição de Lisboa, processo 6101, fls. 4-4v AC.

¹⁰⁶ *Ibid.*, fl. 5 AC. Grifo meu.

¹⁰⁷ BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magia*. Feiticeiras, adivinhos e curandeiros em Portugal no século XVI. São Paulo: Companhia das Letras, pp. 148-150; PAIVA, José Pedro. *Bruxaria e superstição*, pp. 137-144.

¹⁰⁸ Cf. RIBEIRO, António Vitor. *O demónio em carne viva*, p. 97.

¹⁰⁹ ANTT/Tribunal do Santo Ofício/Inquisição de Lisboa, processo 6306, fl. 108.

causando escândalos entre os rústicos, como explicou o inquisidor¹¹⁰. Esta gestão sobrenatural das realidades cotidianas se mostra em muitas denúncias presentes nos *Cadernos do Promotor*¹¹¹. Ao norte de Portugal, sobretudo no arcebispado de Braga, estas práticas materializavam-se em curas e adivinhações da parte de indivíduos denominados “corpos-abertos”, cuja presença se faz notar ainda hoje¹¹². Como observa José Pedro Paiva, um dos traços mais evidentes da repressão aos agentes mágicos, a partir de uma releitura dos temas folclóricos, “foi a transformação dos espíritos dos mortos em diabos”, num processo de regulação das relações dos homens com o mundo sobrenatural¹¹³. Enxergava-se nas devoções supersticiosas, nas invocações de almas do outro mundo, ou no culto dado aos defuntos com fama de santidade (sem, contudo, o reconhecimento da Igreja), as astúcias do Inimigo, com suas máscaras e enredos, a iludir o rebanho de Cristo.

Excetuando-se o aspecto mágico da questão – essencialmente ausente de sua experiência – pode-se facilmente verificar essa transformação em Mariana. Na primeira sessão de exame na Inquisição de Lisboa, disse que “lhe apareceo o ditto vulto pelo discurso de dous annos todos os dias, e lhe dizia palavras que ella ouvia, e era que rezasse e fizesse outras obras boas pella sua alma, e que fosse a Igreja”, ressaltando não sentir que entrasse em seu corpo¹¹⁴. Questionada se considerava boa a tal visão, dadas as circunstâncias (e o ensinamento da Igreja a estes respeito, como parece implícito na fala do inquisidor), Mariana confirmou o papel dos sacerdotes na versão diabólica de suas experiências: “no ditto tempo não fazia discurso sobre esta materia, porem *pelo que depois lhe diçerão os confessores entendeo ser couza ma*, e que intentava facilitala a nao ter horror as vizes, que lhe apparecessem depois”¹¹⁵. A intervenção dos religiosos forneceu-lhe o significado teológico e moral daquilo que, a princípio, parecia-lhe benigno. Mariana, com efeito, relatou ouvir do vulto, sussurrando-lhe ao ouvido, “que não tivera receio, que era sua may e que vinha para a guiar”¹¹⁶.

¹¹⁰ ANTT/Tribunal do Santo Ofício/Inquisição de Coimbra, processo 6465, fl. s/ n.

¹¹¹ ANTT/Tribunal do Santo Ofício/Inquisição de Lisboa/Cadernos do Promotor, Livro 222, fls. 650-656; Livro 285, fl. 94; Livro 290, fl. 282-342.

¹¹² Veja-se o caso da curandeira Teresa Mendes de Oliveira, de Braga, que expulsava “verdadeiros batalhões [...] de 30, 50 e até 100 espíritos” de defuntos dos corpos de algumas vexadas, PAIVA, José Pedro. *Bruxaria e superstição*, p. 138. Ou o de duas moças da freguesia de Serpins, na década de 1650, segundo as quais “fallava nellas o Espirito de hum homem ja defunto haveria sinco ou seis annos chamado Manoel Carvalho, çapateiro da Louzam” RIBEIRO, António Vitor. O demónio em carne viva, *idem*. A respeito destas crenças, ainda hoje, cf. MONTENEGRO, Miguel. *Les Bruxos. Des Thérapeutes traditionnels et leur clientèle au Portugal*. Paris: L’Harmattan, 2005, pp. 79-85.

¹¹³ E, “consequentemente, das cerimônias de invocação dos espíritos de defuntos em rituais de invocação do Diabo”, PAIVA, José Pedro. *Bruxaria e superstição*, p. 140.

¹¹⁴ Inquisição de Lisboa, processo 6101, fl. 34v PL, em sessão realizada em 23/08/1695.

¹¹⁵ *Ibid.*, Grifo meu.

¹¹⁶ *Ibid.*, fl. 4v AC.

Antes, porém, que a interpretação demonológica – corroborada por outros pormenores, como se verá – tomasse corpo e se impusesse, deu-se uma primeira e silenciosa fabricação da possessão, alheia à assimetria entre a cultura dos doutos e a dos iletrados (na qual o diabo tem menor relevância). Trata-se de um importante detalhe que escapa das imprecisões entre a apresentação em Coimbra, em 1691, e o processo em Lisboa, em 1695. No mesmo interrogatório, tratando do suposto vulto de sua mãe, Mariana relata que o que vira na adega de seus avós era

branco e sem forma humana [e que] não fez daquilo grande discurso, mas depois tornando lhe aparecer em forma humana, vestida de preto, de molher, e pello dito vestido *conferindo com sua avó Maria Cabral entendia ser ella a ditta sua mãy*, de que não tinha pleno conhecimento por morrer sendo ella declarante de cinco annos; porem pela vox, de que ainda tinha algum conhecimento fazia conceito de ser sua mãy, principalmente por lhe dizer a ditta vizão.¹¹⁷

Em outras palavras, Mariana não avistara, naquela noite fatídica, o *vulto de sua mãe*. Tal interpretação lhe ocorrera após a experiência e, ao que tudo indica, por meio de seus familiares: é compreensível que, tendo perdido a filha havia menos de um ano, seus avós se inclinassem a divisar o seu espírito nos contornos imprecisos das visões de Mariana. Sua primeira possessão – se pudermos desta forma nomeá-la – trazia em si as marcas do imaginário popular, da religiosidade iletrada dos camponeses: o espírito de um defunto a clamar por missas e por romarias para, quem sabe, obter algum alívio na outra vida.¹¹⁸ Tal experiência, bastante medieval, e no fundo tão diversa da que viria mais de vinte anos depois, não surgiu espontaneamente: assim como a outra (demoníaca), foi-se aos poucos construindo, sugerida e sancionada pelas pessoas com as quais convivia.

À exceção de pontuais incongruências, suas confissões, a um e outro religioso, concordam no que Mariana, aos poucos (e instada pelos sacerdotes), julgará como sendo o essencial. Curiosamente, quando em 1695, já em Lisboa, foi examinada pelo frei José Delgarte, esse primeiro episódio não foi mencionado¹¹⁹. Sua ausência é bastante significativa, e sugere que, àquela altura, a experiência perdera relevância, embora tenha sido uma das bases – juntamente com os desmaios, paralisias e aversão ao sagrado – para a construção da possessão. Compreende-se o porquê: pois um novo elemento, à primeira vista inusitado, ocupara o lugar da mãe no domínio de sua experiência, levando-a, por fim, ao Santo Ofício.

¹¹⁷ *Ibid.*, fl. 34v PL.

¹¹⁸ “In asking for masses, prayers, and alms, the dead guaranteed the earthly institutions and liturgies that provided them; in granting their requests, the living gave spiritual succour to the dead, demonstrated their own piety, and helped ease their future journeys into the afterworld”, CLARK, Stuart. *Vanities of the eye*. Vision in Early Modern European Culture. Oxford: Oxford University Press, 2007, p. 206.

¹¹⁹ Ou, naturalmente, Fr. José não lhe dera importância, escrevendo tão somente que “saindo a um quintal ou pomar das ditas casas, lhe apareceram umas sombras negras de que ficou assustada e temerosa”. *Tesouro Encuberto*. “Notícia que dá...”, p. 251.

Após seus primeiros transes e “accidentes”, quando tinha por volta de dez anos, Mariana começou a ter visões de caráter sexual. Segundo relatou à Inquisição de Coimbra, viu o vulto de um parente já defunto, João Nunes, cometendo “actos carnaes e tropezas [sic] com huma sua comadre chamada Maria Rodrigues que tambem era defunta”, o que muito lhe estranhou a princípio; em seguida, todavia, despertou-lhe a curiosidade¹²⁰. Desse dia em diante, “para qualquer parte que voltasse os olhos”, segundo declarou a frei José, “via obscenidades e torpezas”, deixando para trás o seu temor e, aos poucos, passando a desejar este novo gênero de visões.¹²¹ Certa ocasião – após alguns meses de voyeurismo imaginário – os vultos assumiram a forma de um “mancebo gentil homem bem trajado” (vestido à francesa, segundo declarou a frei José), a tratá-la com galas e finezas, chamando-a de sua esposa e prometendo-lhe delícias, o que lhe rendeu totalmente o afeto, tendo com ele, segundo lhe pareceu,

copula mui continuadamente por muitas vezes de dia e de noite e ainda que as vezes estava na cama com sua irma, sentia e tinha com elle os mesmos abraços; e elle lhe dizia que hera todo poderoso, que nao havia inferno, que so a castigaria quando lhe nao obedecesse [...] arrenegou de Deos, da Santissima Trindade e da Virgem Maria dizendo lhe que esta senhora nao concebera senao por obra de varão como as outras molheres.¹²²

Cultivada no segredo de sua intimidade (e defendida por confissões sacrílegas), esta visão fixou-se e permaneceu por toda a sua juventude, e ainda depois de adulta, cessando por escassos intervalos para extinguir-se por completo apenas em 1695. Conforme declarou à Inquisição, “nos dias que tem estado nessa terra nunca o demonio entendeu com ella luxuriosamente”, ressaltando o caráter purgativo (e, por que não, espiritual) do tribunal¹²³. Isto bastou, supostamente, para que frei José se referisse às visões como um elemento de sua infância: tendo-a encontrado apenas em Lisboa, nas *Escolas Gerais*, onde era duramente exorcizada, não chegara a testemunhar um dos aspectos mais veementes de sua estranha condição.

Com efeito, segundo relatou à Inquisição de Coimbra, Mariana parecia obcecada com as visões do mancebo – “que nunca lhe disse que nome tinha” – e com as relações sexuais que julgava experimentar. Apartava-se das demais pessoas a procurá-lo, dia e noite, e mesmo na igreja, durante a missa, “so via aquelle vulto, que se punha diante, e so nelle contemplava por lhe ver as perfeiçoens naturaes e lhe agradar sumamente a vista”. Com o tempo

¹²⁰ Inquisição de Lisboa, processo 6101, fl. 6v AC.

¹²¹ *Tesouro Encuberto*. “Notícia que dá...”, pp. 251-252.

¹²² Inquisição de Lisboa, processo 6101, fl. 6v AC.

¹²³ *Ibid.*, fl. 26 PL. O que confirma mais à frente: “o inimigo a nao persegue depois de estar em esta caza com as torpezas luxuriozas com que a perseguiu e ella tem declarado”, fl. 51v PL.

desenvolveu uma relação de intimidade com o companheiro imaginário, que lhe pedia para comer de sua boca, e lhe dera “hum papelzinho dobrado que a seu parecer tinha quatro ou sinco letras dizendolhe que o guardace muito bem que em quanto o trouxesse lhe não havia de soceder mal”, e que Mariana guardava, antes de o perder, “como se fora a melhor reliquia”¹²⁴. Mas era durante a noite que esta relação de intimidade se consumava nos actos sexuais que, segundo declarou aos inquisidores, “não erão so por imaginação, mas real, e exteriormente”: o vulto que lhe aparecia era

humas vezes quente, e outras frio, e com os mesmos effeitos ficava ella declarante de sorte que mandandolhe o Confessor se deitasse na cama com seus avos elles tinhao o mesmo effeito de quentura em forma que era necessario meter roupa entre ella e elles, e quando o effeito era frio tambem elles o sentião¹²⁵.

Mariana, nessa época, já era adulta. Certa feita, no Convento de Sant’Ana, durante uma violenta relação – na qual o demônio a sujeitou por “espaço de hora e meya com grande furia apertandolhe muito o coração” – sentiu que, diversamente do que era o seu feitio, “entendeo com ella no mesmo tempo por detras, com acto de sodomia com os mesmos meneos, que tinha por deante, sem que pera isso lhe movesse o corpo na cama”¹²⁶. Tal declaração confundiu os inquisidores, que a questionaram, perplexos, como podia ser “comettesse os dittos actos na realidade sem mover o corpo estando de costas e ambos os ditos actos no mesmo tempo”, revelando, simultaneamente, sua pasmada curiosidade, mas também o desejo de arrazoar, nos quadros de uma mentalidade teologicamente arraigada, as possibilidades metafísicas (e físicas) das confissões que ouviam.¹²⁷ Mariana fornecia-lhes a prova: “assim passou na verdade e por esta couza entendeo depois que era espirito Maligno e com effeito se achava em huma e outra parte com humidade que costuma rezultar daquelles actos”, acrescentando que “nenhuma dellas se achou mais larga”¹²⁸.

A história de Mariana assemelha-se às de muitas mulheres acusadas, e convencidas, na Época Moderna, de experimentarem uma relação de proximidade com o demônio. Os conteúdos de sua experiência visionária fazem lembrar dois famosos episódios. O primeiro

¹²⁴ *Ibid.*, fls. 6v-7 AC.

¹²⁵ *Ibid.*, fl. 37v PL.

¹²⁶ *Ibid.* fl. 20 PL.

¹²⁷ A possibilidade de realizar operações concretas no mundo físico, sendo espíritos puros, foi uma das mais prementes questões da demonologia, dependente, na cultura portuguesa, de uma estreita fidelidade ao pensamento de Santo Tomás de Aquino. Cf. PAIVA, José Pedro. *Bruxaria e superstição*, pp. 15-80; 336-340. Em outros contextos da Europa, esta curiosidade metafísica daria origem a tratados demonológicos cf. STEPHENS, Walter. *Demon lovers. Witchcraft, sex and the crisis of belief*. Chicago: University of Chicago Press, 2003 p. 32.

¹²⁸ Inquisição de Lisboa, processo 6101, fl. 41v PL.

deles, o *Milagre de Laon* (1566): Nicole Obry, uma jovem recém-casada, descobre-se possuída após avistar, durante uma visita ao cemitério, o fantasma de seu falecido avô, que lhe pede missas, esmolas e peregrinações para ver-se livre das penas do purgatório. Após o exame de um religioso – o dominicano Pierre de la Motte – concluiu-se que o espírito era na realidade o demônio Belzebú, o qual, em companhia de outros 29 demônios, causar-lhe-ia grande aflição¹²⁹. O segundo episódio é igualmente célebre: trata-se da condenação, por falso misticismo, da madre Magdalena de la Cruz, freira professa no Convento de Santa Isabel, em Córdoba, em 1546, da qual descobriu-se que, desde a idade de sete anos, mantinha “trato familiar” com um demônio de nome Balbán¹³⁰. Ambas foram exorcizadas, muito embora, sua experiência, de um ponto de vista moral, fosse oposta: Nicole, após a tormenta da possessão, voltou para sua família como testemunha dos poderes do demônio mas, sobretudo, do triunfo da verdadeira Igreja; Magdalena, ao contrário, foi condenada pela inquisição.

À semelhança inicial com o caso de Obry seguiu-se o paradigma de Magdalena: o caráter grotescamente sexual de sua experiência tornar-se-ia o elemento central de sua “comunicação e trato familiar com o Demônio”, segundo a expressão habitual dos inquisidores. Mesmo sem jamais admitir a entrega de sua alma, as confissões de Mariana ajustavam-se com perfeição à presunção universal – e particularmente difundida, na Inquisição portuguesa – da realização de um pacto. Muito embora imputado, de preferência, aos responsáveis por supostos atos mágicos – dificilmente cridos, no mais das vezes, pelos inquisidores – a ideia de que a comunicação com “o outro mundo” e a obtenção de efeitos extraordinários no cotidiano, fora das modalidades sancionadas pela Igreja – os sacramentos e os milagres – procediam da ação do Demônio, pairava como uma sombra na cultura teológica da época (ou, segundo a expressão de José Pedro Paiva, na “cultura dos doutos”). Além disso, as cópulas com demônios fazem parte de um complexo de crenças que, em sua variedade histórica e geográfica, cristalizaram-se no mito do sabá¹³¹.

Como disse acima, nada há na experiência de Mariana que se aproxime de uma atividade mágica: não exercera nenhum ofício curativo, divinatório ou maleficiente; não se

¹²⁹ BOULAESE, Jean. “L’abregée histoire du grand Miracle par Nostre Seigneur Jesu Christe en la sainte Hostie du Sacrement de l’Autel, faict a Laon, 1566”, In: _____. *Le Thresor et entiere histoire de la triomphante victoire du corps de Dieu sur l’esprit maling Beelzebub, obtenuë a Laon l’an mil cinq cens soixante six*, Paris: Nicolas Chesneau, 1578, pp. 2-8. Sobre este episódio a bibliografia é vasta. Cf. p. ex., FERBER, Sarah. *Demonic Possession and Exorcism*, pp 21-35 e BACKUS, Irena. *Le Miracle de Laon*, p. 165.

¹³⁰ IMIRIZALDU, Jesus. *Monjas y beatas embaucadoras*. Madrid: Editora Nacional, 1977, pp. 31-62.

¹³¹ Sobre o tema, além de GINZBURG, Carlo. *História noturna*. Decifrando o sabá. São Paulo: Companhia das Letras, 2012, cf. a excelente síntese de DUNI, Mateo. “Le streghe e gli storici, 1986-2006: bilancio e prospettive”, In: CORSI, Dinora; DUNNI, Matteo (Org.) «Non lasciar vivere la malefica» Le streghe nei trattati e nei processi (secoli XIV- XVII). Firenze: Firenze University Press, 2008, pp. 1-1; STEPHENS, Walter. *Demon lovers*, pp. 6-33. Cf. o capítulo 2 deste estudo.

considerava portadora de nenhuma forma de poder. O mesmo criam os inquisidores: embora a condenassem por pacto, não chegaram a julgá-la feiticeira¹³². Contudo, segundo seu relato em Lisboa, lembrando os tempos de sua juventude (antes de 1691), encontrara-se certa feita “compadeçada de huma mulher que padeçia dorez de dentes”, e eis que, subitamente, “lhe apareceu o Demonio e lhe ensinou que com humas ervas nao sabe quais defumasse a dita mulher o que com effeito ella fez e sarou a ditta mulher”¹³³. É o único momento em que afirma algo do gênero. Declarações lacônicas, gratuitas como essa (e destoantes de sua experiência) resultam, todavia, especialmente esclarecedoras: em sua aparente opacidade, são resíduos de uma lenta assimilação, construída ao longo de infindáveis confissões. Trata-se, com efeito, da intrincada relação entre diabolismo e magia, trazida à reboque pela hermenêutica demonológica, que agora era plenamente sua.

O processo de assimilação disto que aqui se denomina, por falta de expressão melhor, *hermenêutica demonológica* – ou seja, um conjunto de elementos mediadores da experiência que supõe a ação concreta e eficaz dos agentes demoníacos no mundo natural – confunde-se, em certa medida, com o processo de fabricação da sua possessão¹³⁴. Uma especialista contemporânea do fenômeno em meios católicos, a antropóloga Adelina Talamonti, insiste na operatividade de tal hermenêutica como meio indispensável para a assunção do papel de endemoninhado.¹³⁵ Sentir-se possuído é o resultado de um crescente convencimento: após suportar, por longos anos, revelações e aflições (aversão às coisas sagradas, desmaios, paralisias, visões e, por fim, o coito com o mancebo) Mariana aceitou finalmente ao modelo que lhe faltava, ou que podia tão somente intuir, um modelo capaz de organizar tais elementos dispersos e concatená-los numa explicação plausível, segundo uma linguagem demonológica¹³⁶. Mas levaria algum tempo até que funcionasse à perfeição.

A pressão desse modelo – imposto numa relação de sentido mas, igualmente, numa relação de força – transparece em suas visões. Já assistimos à primeira transformação: na história que Matias de Souza escreveu de sua vida – com anuência e conferência de Mariana –

¹³² Como observa oportunamente Laura de Mello e Souza, *Inferno Atlântico*, p. 107. Por outro lado, não podemos afirmar que tenha sido vista, “o tempo todo, como um corpo infeliz assaltado pelo Maligno”: o simples fato de constar num processo inquisitorial indica que, como já mostramos, havia dúvidas sobre a sua inocência.

¹³³ Inquisição de Lisboa, processo 6101, fls. 24v-25 PL.

¹³⁴ Para além da possessão enquanto mecanismo hermenêutico como quer Sluhovsky, importa-me o papel de mediação cognitiva na reconstrução da interioridade SLUHOVSKY, Moshe. *Believe not every spirit*, p. 236.

¹³⁵ TALAMONTI, Adelina. *La carne convulsiva*, pp. 139-255.

¹³⁶ CLARK, Stuart. *Thinking with demons*, p. 400-401. Agradeço a sugestão do professor Rui Rodrigues de seguir, neste ponto, a abordagem de Clark, baseada em Michael Lambek, o qual recusa a ultrapassar o nível da linguagem no âmbito da concepção da realidade da possessão. Tal perspectiva, como me foi sugerido, subjaz ao conceito de hermenêutica demonológica, ainda que eu insista que a visão de Lambek é muito radical e não possa ser generalizada indiscriminadamente.

o espírito da mãe já não passava do demônio disfarçado; a explicação dos religiosos substituíra a de seus familiares¹³⁷. O mesmo aconteceria às suas outras visões: apresentando-se em Lisboa, pediu aos inquisidores que lessem o testemunho de quatro anos atrás, feito em Coimbra, quando havia confessado uma visão de Jesus crucificado: “na verdade lhe apareceu o Demonio em figura de Christo Crucificado, e conhecendo que era o demonio, como a tal lhe deo adoração”, segundo emendou.¹³⁸ Dez dias depois, sua história tinha novos detalhes:

na villa de Soeyro onde era moradora lhe appareço em sua caza a figura de Christo crucificado no ar, a que adorou, como se fosse a mesma imagem de Christo, e dizendo ao Padre Damiao Lobo da Fonseca esta vizão, a persuadio a que a não adorasse por nao ser ella merecedora deste favor, mas tornandolhe a aparecer vizivelmente a mesma figura em que reparou ter uma unha do pe mais comprida; porque o confessor lhe diçe fizesse reparo na ditta figura, pela ditta cauza conheceo ella ser o Demonio, e ainda assim o venerou, e adorou como a Demonio, o qual lhe não diçe palavra alguma nem ella lhe falou alguma couza.¹³⁹

Qual a razão destas pequenas discrepâncias? Mariana tinha mesmo a convicção de que adorava o Demônio? Como se sabe, daí a pouco levariam-na a D. Luis da Silva, e seria diagnosticada como possuída. Experiências como essa precipitariam o discernimento. Da mesma forma, pouco antes de se apresentar na Inquisição de Coimbra,

o Demonio lhe appareceu em figura horrivel chea de fogo dizendolhe que pois com elle tinha comettido tantos peccados nao fosse a Inquisição confessalos porque a deviao de queimar, de que ella ficou com grande medo [...] ainda depois do conselho que lhe davão os confessores e de a advertirem ser aquelle vulto espirito maligno, lhe dava a mesma veneração [...] e por dizer aos confessores senao havia de afastar daquelle mal, lhe negavao absolvição, de que seus avós tinham muita desconsolação te que se persuadirão que seria por ella ter pouco entendimento¹⁴⁰.

A sua persistência em entregar-se ao demônio é, para o historiador, oportuna: seu contato inicial com o papel de possuída não significou, de imediato, uma opção moral. Justamente por isso, como vimos, frei Pedro de Alcântara duvidara de suas intenções, e lhe indicara a Inquisição como destino mais provável. Não é possível afirmar com certeza, ademais, se foi esta a primeira ocasião em que sentiu verdadeiro medo do demônio (um medo, todavia, incapaz de dissuadi-la); de qualquer forma, a expectativa de apresentar-se na

¹³⁷ Inquisição de Lisboa, processo 6101, fls. 137-137v RV. Como escreve Matias, “tudo o que nestas noticias se diz, he conferido com a mesma energumena; com a qual se confere *em o tempo que se presume esta pera se poder nestas materias fallar com ella*: o mesmo dizem os seos confessores, por serem homens de letras, prudentes, e de virtude, que de licença da mesma energumena depoem o mesmo”, fl. 136v, grifo meu. Ou seja, entre as sessões de exorcismo, quando tinha algum sossego e lhe permitiam os confessores e exorcistas, Mariana podia explicar sua própria vida.

¹³⁸ *Ibid.*, fl. 27 PL.

¹³⁹ *Ibid.*, processo 6101, fl. 46 PL.

¹⁴⁰ *Ibid.*, fls. 38-38v PL.

Inquisição pesara-lhe sobremaneira no espírito, e a experiência secreta de sua juventude assumira mórbidos contornos. Já em Coimbra, afirmou (instruída por seu confessor, ou em resposta ao inquisidor), que com respeito ao mancebo que lhe tomara por esposa, ainda criança, “nao fazia muito discurso sobre o ditto vulto ser Demonio; antes lhe parecia que nao o hera por ser muito gentil homem e o dito demonio se pintar feio”¹⁴¹. Pois bem: as visões que agora tinha passavam muito longe do pequeno cavalheiro ao qual “se rendeo pella sua muita bizzarria, que nao vio outra semelhante”¹⁴². Era o demônio dos confessores, dos missionários, das pinturas em folhetos e murais – o negro anjo animalesco.

Todavia, não é prudente dar-lhe um crédito ingênuo: a história de sua relação com o demônio é uma fábula que recita a si mesma, cotidianamente; elementos apreendidos em seu presente estruturam experiências do passado, modificando-as. Por outro lado, suas confissões na Inquisição revelam, constantemente, a presença invisível de seus confessores; e aquilo que confessa, o faz com vistas à explicação que assumiu para si mesma. Assim dirá, por exemplo, que desde muito nova era dada a rogar pragas, “dizendo que quantos demonios tinha no inferno a levassem”¹⁴³; que alguns anos depois tentou assassinar sua avó com um fuso, enquanto a mesma dormia (e também a uma criança, pegando-lhe nos braços e apertando-a); que durante uma tempestade, praguejou “que viessem os Rayos, e abraçassem tudo”, e também que derretera a barriga de um menino Jesus (que havia no oratório de seus avós) com uma vela que encontrara¹⁴⁴. Em outras palavras, confessava, num olhar retrospectivo, comportamentos típicos dos possessos (violência, blasfêmia e iconoclastia), fundamentando a identidade que assumira. Novamente, é impossível determinar a real ocorrência de tais eventos. É provável que, de fato, haja uma cadeia de sucessos irrisórios que, agora (convictamente possuída), adquiriam sentido em sua trajetória.

Retorne-se às visões: quando tinha pouco mais de vinte anos, seus avós deixaram-na sozinha em casa por ocasião de uma festa, à qual, em razão de seu penoso estado, Mariana não pode ir. Após a costumada noite em exercícios sexuais com o demônio, viu chegar, pela manhã, “hum clerigo vestido de preto, rostro penitente, algum tanto baixo, cabelo preto crespo”, procurando por seu avô, com alguma urgência. Fê-lo entrar e pediu que esperasse, e este, bastante piedoso, fez uma oração, beijou o chão da casa e começou uma prática – uma espécie de pequeno sermão – diante do oratório da família. Perguntou-lhe se ela costumava fazer “algumas oraçoes e exercicios espirituaes [e] se tinha alguns instrumentos de

¹⁴¹ *Ibid.*, fl. 6v AC.

¹⁴² *Ibid.*, fl. 36v PL.

¹⁴³ *Ibid.*, fl. 5 AC.

¹⁴⁴ *Ibid.*, fl. 25r.

penitencia”, e Mariana foi buscar “dous cilícios das pernas, hum da cintura e humas disciplinas”. Após adverti-la que as mulheres não deviam usar cilícios na cintura, Mariana o deu ao clérigo, e este, em troca, lhe deu um “da perna da largura de quatro dedos de ferro ou arame preto e branco”, dizendo que os costumava dar a pessoas virtuosas. Feito isto, foi-se embora, de improviso, sem que seus avós pudessem encontrá-lo em parte alguma. Mariana, todavia,

ficou tendo aquelle cilicio com grande gosto e sentia com elle mais lembrança do demonio com quem tinha amizade que tem declarado, e dando conta deste successo a seus confessores e das circumstancias que com o dito cilicio passava, entenderão ser do Demonio e assim dizem o tem declarado o Espirito Maligno; e queimandoo o seu confessor o Padre Damião Sancho da Fonseca por ordem do Padre Missionario Frei Pedro de Alcantara sahio do fogo muito mau cheiro de que se entendeu ser couza do demonio, e ella com o ditto cheiro que era como de enxofre, dizendo ella que aquelle cheiro a confortava; como tambem qualquer cheiro de enxofre.¹⁴⁵

O olhar da possuída sobre o seu próprio passado e o exame dos religiosos tiravam sua vida a limpo: tratava-se, com efeito, de uma espécie de confissão geral. Seria o tal clérigo uma visão de Mariana? Ou interpretava em termos diabólicos uma ocorrência real? Os cilícios e disciplinas (embora não se possa afirmar que fizesse uso deles), assim como os objetos da religiosidade familiar (oratório, imagens, velas) e práticas de oração são elementos cênicos de seu drama interior. Mariana caminhava às margens da religiosidade de seu tempo; tais elementos são escolhos de um imaginário ascético – difundido, por exemplo, nas missões do interior – operando, todavia, de maneira atravessada em sua vida. Compõem sua experiência notívaga, secreta, escusa; fomentam o oposto do que deveriam e, em sua imprevista assimilação, permitem entrever a recepção, frequentemente canhestra – ou ainda invertida – de um discurso religioso largamente difundido¹⁴⁶.

Em 1691, após ser diagnosticada como possuída e se apresentar na Inquisição de Coimbra, como foi dito anteriormente, Mariana tornou para a Guarda e lá permaneceu por alguns meses, até decidirem os prelados sua ida para o convento. No dia da viagem, o demônio manifestou-se, tolhendo-a na cama, do que melhorou com exorcismos. Chegando em Coimbra, e antes de entrar no convento, hospedou-se na casa de Matias de Souza Vilalobos, até que se fizessem os preparativos. Após alguns dias,

lhe appareceo na caza o Demonio em figura de homem humano, vestido de secular e cor parda com huma lança na mão, não está certa o que tinha na cabeça, mas parecialhe era como plumas de varias cores, e ameaçandoa o Demonio que lhe havia de pagar; porque o descobrira que era sua [...] e

¹⁴⁵ *Ibid.*, fl. 29r.

¹⁴⁶ Cf. o segundo capítulo deste estudo.

investio com ella [...] que estava deitada na cama e com grande furia a conheceo carnalmente de que ella Declarante teve muito gosto e deleitação no tal acto luxurioso, posto que lhe fazia grande temor ser o tal acto com o Demonio.¹⁴⁷

Outra vez, a experiência temerosa; outra vez a deleitação selvagem, obscura, impossível. O demônio que a ataca envergando uma lança – mistura inconsciente entre o êxtase de Teresa e a batalha do Apocalipse – descobre-lhe os recônditos de uma cultura violenta, cheia de interditos e contradições: do êxtase sancionado à possessão combatida, assistia-se à mesma galeria impressiva de latente sexualidade. Interessa ao presente estudo, todavia, a instauração de um processo: a sequência “espírito da mãe – gentil mancebo – demônio apavorante” representa a progressiva fabricação da possessão. Mariana começava, em seu interior, a trajetória como possuída; assumia, aos poucos, um papel definido, e uma leitura de mundo estruturada. Continuava a exercitar o discernimento que lhe ensinaram: experimentado na casa de Matias a “torpeza na dita forma por cinco ou seis vezes parecendo-lhe cada vez melhor no gesto da pessoa na qual lhe vio as pernas de pao seco no que fez reparo por conselho do confessor”¹⁴⁸. A hermenêutica funcionava.

1. 3) Os primeiros exorcismos

O processo de fabricação da possessão, no qual, como se viu, os sacerdotes tiveram um papel decisivo – seja por meio das confissões, seja pela presteza dos prelados, patrocinando a causa de Mariana – dificilmente se completaria sem a atuação dos exorcistas: a eficácia do ritual em atestar – por meio de uma prova experimental – que estaria realmente possuída, corroborava a narrativa que se construía a partir de uma hermenêutica demonológica¹⁴⁹. Os exorcismos, numa palavra, tornavam visível, para os clérigos, o público e a própria Mariana, a natureza de suas aflições. Uma pausa nos seus depoimentos é mais que oportuna para que se analise este aspecto tão importante de sua história.

A primeira menção aos exorcismos que se fizeram em Mariana refere a presença de D. Luís da Silva e frei Pedro de Alcântara, na cidade da Guarda. É provável, como se disse acima, que nesta altura não se considerasse possuída e, de fato, muitas dúvidas havia da parte dos próprios religiosos. Contudo, fazendo-lhe frei Pedro “os Exorcismos, apresentava-se o Demonio, e a miserável energumena dava gritos tão horrendos como de Leão, e outros

¹⁴⁷ *Ibid.*, fls. 17r-17v.

¹⁴⁸ Inquisição de Lisboa, processo 6101, fl. 18 AC.

¹⁴⁹ YOUNG, Francis. *A history of exorcism*, p. 17; STEPHENS, Walter. *Demon lovers*, pp. 322-342.

animaes ferozes”, ressaltando o cronista que “toda a Cidade andava atemorizada com ella”¹⁵⁰. Pesado o exagero típico deste gênero textual – tendente a enaltecer as aventuras dos biografados, em benefício da família religiosa – é de se destacar o aspecto público de seus exorcismos, uma prática destinada a perpetuar-se ao longo de sua penosa trajetória. Por outro lado – e aparentemente ao contrário do se está argumentando – a prestimosa atuação de Mariana, desde o início, correspondendo às conjurações com estrondos animais. Tornar-se-á a este ponto, daqui a pouco.

O missionário apostólico, como se viu, foi capaz de atestar (servindo-se do seu carisma de discernimento dos espíritos), que estaria, de fato, possuída. Segundo Moshe Sluhovsky, este era um problema central (em termos religiosos, políticos e jurídicos) para as pessoas na Época Moderna: decidir, diante da ambiguidade dos sinais externos, se a comunicação sensível com o sobrenatural procedia, de fato, de uma fonte divina, ou se teria, na realidade, origens naturais (o próprio indivíduo, p. ex. sua imaginação, ou doença), ou preternaturais (o demônio).¹⁵¹ Desde fins da Idade Média que se escreviam regras de discernimento – as mais famosas, por Jean Gerson – as quais, todavia, reconheciam que apenas o carisma (*gratia gratis data*) poderia fornecer um discernimento definitivo.

É enquanto ortoprática, portanto, que é possível encontrá-lo nas vidas de diversas pessoas: onde falhava a teologia, entravam em cena os saberes médicos, a misoginia e – o que muito interessa – a prática dos exorcismos. As mulheres que, naquela época, divulgavam favores espirituais – entre as quais, as famosas beatas – por sua natural debilidade, intelecto inferior, e maior exposição (por razões morais e corporais) aos ataques do demônio, seriam consideradas (de preferência a místicas, ou santas), ilusas, farsantes ou possessas. E o exorcismo seria a forma mais simples de confirmar a presença demoníaca.¹⁵²

Sluhovsky argumenta que, na Época Moderna, assistiu-se à lenta afirmação do exorcismo enquanto técnica de discernimento: as virtudes probativas do rito exorcístico acompanharam o que ele chama de espiritualização da possessão. Em outras palavras, a

¹⁵⁰ JESUS MARIA, José de. *Chronica*, p. 916.

¹⁵¹ *Embodied encounters with the supernatural*, no original, uma expressão, todavia, redutora, SLUHOVSKY, Moshe. *Believe not every spirit*, p. 7. Sobre a presença da ação demoníaca na esfera preternatural, cf. CLARK, Stuart. *Thinking with demons*, p. 151-178. Sobre tal ambigüidade, cf. Barbara Newman, “Possessed by the Spirit: Devout Women, Demoniacs, and the Apostolic Life in the Thirteenth Century,” *Speculum* 73, 1998.

¹⁵² A referência fundamental a este respeito é MORA, Adelina Sarrión. *Beatas y endemoniadas*. Mujeres heterodoxas ante la Inquisición. Siglos XVI a XIX. Madrid: Alianza Editorial, 2003, p. 102-35 (agradeço especialmente ao César Cruz pelo acesso a este livro); SCHUTTE, Anne Jacobson. *Aspiring saints*. Pretense of holiness, inquisition and gender in the Republic of Venice. 1618-1750. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2001, pp. 126-146. CACIOLA, Nancy. *Discerning spirits*, pp. 225-319; SLUHOVSKY, Moshe. *Believe not every spirit*, pp. 169-229; TOLOSANA, Carmelo Lisón. *La España Mental: el problema del mal*. Demonios y exorcismos em los Siglos de Oro. Madrid: Akal/Básica de Bolsillo, 2004, pp. 55-82 (sobre as beatas); para o caso português, cf. SOUZA, Laura de Mello e. *Inferno Atlântico*, pp. 105-124.

ascensão, no contexto das novas práticas espirituais (desde a oração metódica ao que denomina pré-quietismo), da possessão enquanto fábula interior: êxtases, revelações, visões, ou mesmo a quietação substituíam as evidências físicas, e até mesmo a “convulsão da carne” na experiência dos possuídos (o que vimos, parcialmente, no caso de Mariana)¹⁵³. Contudo, ainda que ressalte a persistência de possessões “medievais” (e seus tradicionais indícios) até os dias de hoje, seu argumento esbarra num empecilho lógico: uma vez que se procure “o processo colaborativo” entre a possuída e o exorcista, não se pode utilizar, de nenhuma forma, um “conceito expansivo de possessão”, sem o risco de, naturalmente, perder de vista as etapas de sua construção ou, finalmente, de torná-la um rótulo. Só se pode denominar possessão *stricto sensu* o que os envolvidos consideram como tal¹⁵⁴.

De qualquer modo, o caráter probativo dos exorcismos é evidente. Consultando-se os manuais que se produziram a partir da segunda metade do século XVI – sobretudo na Itália, onde o empenho de Girolamo Menghi pôs em cena uma *arte exorcística* – encontra-se uma semiologia demoníaca de caráter indiciário e experimental¹⁵⁵. Quanto ao primeiro, ao dossiê simbólico de Alberto Castellani (1523) (olhos terríveis, súbitos espasmos, xenoglossia, conhecimento de coisas ocultas)¹⁵⁶, perpetuado no Ritual Romano de Paulo V (1614), mas extensamente utilizado pelos diversos autores, somar-se-iam indícios como cegueira, surdez, emudecimento, aversão aos sacerdotes, sono intenso, desmaios e convulsões¹⁵⁷. O que se percebe, todavia, é que a validade e variedade de tais sintomas – ora de caráter fisiológico, ora

¹⁵³ A expressão, que não é de Sluhovsky, inspira-se, obviamente, em CERTEAU, Michel de. *A fábula mística*. Séculos XVI e XVII. Volume I. Tradução de Abner Chiquieri. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015. A fábula, aqui, representa os “objetos apreensíveis em uma realidade inapreensível”, p. 19.

¹⁵⁴ SLUHOVSKY, Moshe. *Believe not every spirit*, pp. 6; 10. Talvez seja este o maior *senão* deste livro que é, sem a menor dúvida, o mais instigante que se escreveu sobre o assunto: o autor não oferece evidências de que os envolvidos no discernimento se considerassem possuídos, seja pelo Espírito Santo, seja por demônios, mas baseia-se na possessão – “an expansive, rather than restrictive, definition” – enquanto categoria analítica, projetando-a na documentação, ainda que de forma bem intencionada. O mesmo autor relembra, noutro importante ensaio, que muito raramente o termo “possessão” ocorre num contexto positivo (com o sentido de possessão divina), SLUHOVSKY, Moshe. “Spirit Possession as Self-Transformative Experience...”, p. 151.

¹⁵⁵ ROMEO, Giovanni. *Inquisitori, esorcisti e streghe*, pp. 109-144. Sobre os manuais de exorcismo como gênero tipicamente italiano, cf. LAVENIA, Vincenzo. “Esorcismo”, In: LAVENIA, Vincenzo; PROSPERI, Adriano; TEDESCHI, John. (Dir.) *Dizionario storico dell’Inquisizione*. Pisa: Edizioni della Normale, 2010, vol. II, pp. 549-554; YOUNG, Francis. *A history of exorcism*, pp. 124-125.

¹⁵⁶ CASTELLANI, Alberto. *Liber sacerdotalis nuperrime ex libris Sanctae Romane Ecclesie*, 1537, fls. 328v-329r. Uma tradução do opúsculo inserido – neste que é das principais compilações de ritos antes do *Rituale Romanum* – circulou em língua vulgar com o título *Exorcismo mirabile e buono da disfare ogni sorte de malefici e per cacciare li demoni*, Brescia: Damiano da Turlini, 1545 (conhece-se uma versão de 1532).

¹⁵⁷ POLIDORI, Valerio. *Practica exorcistarum ad daemones e maleficia de Christi fidelibus pellendum*, p. 9; MENGHI, Girolamo. *Flagellum daemonum*. Exorcismos terribiles, potentissimos et efficaces, complectens, p. 295; VISCONTI, Zaccaria. *Complementum artis exorcisticae*, pp. 777-779. Tais obras, às quais se junta o *Fuga Satanae*, de Pietro Antonio Stampa, e as segundas partes das obras de Menghi e Polidori, foram organizadas e publicadas conjuntamente naquela que é a mais importante compilação de manuais de exorcismo da Época Moderna, o *Thesaurus exorcismorum*. *Atque conjurationum terribilium...* Colonia: Lazari Zetzneri, 1608. Cf. MAGGI, Armando. *Satan’s rhetoric*. A study of Renaissance Demonology. Chicago: The University of Chicago Press, 2001, pp. 96-136. É praticamente certo que foi lido em Portugal, como veremos mais adiante.

de caráter linguístico e comportamental – dependia amplamente de uma arte exercida a partir da experiência (“*quae practicando invenies*”), não existindo, portanto, um único modelo de possessão a ser admitido.¹⁵⁸

O aspecto prático dos manuais de exorcismo refletia uma histórica negação: o exorcismo não era considerado um sacramento (de absoluta eficácia, *ex opere operato*), mas apenas um sacramental (de eficácia relativa, *ex opere operantis*), requerendo de seu executante as virtudes e a observância necessárias à consecução da liberação, a qual, todavia, dependia da iniciativa divina.¹⁵⁹ Esta intrínseca deficiência, por seu turno, dava grande margem ao imprevisto¹⁶⁰, origem provável dos experimentos probativos: o demônio deveria fornecer sinais de sua presença no possuído quando forçado pela ação do exorcista. Segundo Castellani, um dos indícios de que a pessoa em questão estava verdadeiramente possuída era se perturbar quando lhe fossem lidos os exorcismos. Para os autores do *Thesaurus*, o uso de relíquias, imposição de mãos e preceitos preâmbulos às conjurações deveriam fazer com que se manifestasse, seja por palpitações subcutâneas, espasmos, inchaços ou ingurgitamentos, seja pela boca do endemoninhado, com tartamudeios, impropérios e cavilações até que dissesse, finalmente, o seu nome¹⁶¹.

Retorne-se ao frei Pedro de Alcântara. Como foi visto, as relações entre possessão e exorcismo eram muito mais sofisticadas do que se pensa, à primeira vista. Ser exorcizado não significava, necessariamente, estar possuído. Não é improvável que, junto de seu carisma em discernir os espíritos, recorresse aos próprios ritos exorcísticos como ferramentas para atestar a possessão de Mariana. Na década de 1730, um requisitado exorcista lisboeta foi denunciado à Inquisição por impor a uma mulher, aparentemente saudável, “o preceyto que rinchasse como cavalo e ladrasse como cão [...] e tambem para que falasse em latim”, e logo a mulher “começou com o arremedo dos taes animaes”¹⁶². Não passa de especulação afirmar que executara o mesmo o missionário, fazendo-a urrar como leão; não é, por outro lado,

¹⁵⁸ LEVACK, Brian. *The devil within*. Possession and exorcism in Christian West. Yale University Press: New haven and London, 2013., p. 6. Levack faz um pequeno sumário dos sintomas mais comuns da possessão: os fisiológicos (convulsões, dor, rigidez dos membros, flexibilidade muscular e contorsões, força sobre-humana, levitação, inchaço em algumas partes do corpo, vômitos, perda de funções corporais, perda de apetite) e os comportamentais (falar línguas estranhas, usar uma voz incomum, transe, clarevidência, blasfêmia e aversão a objetos sagrados e comportamento imoral), pp. 6-15.

¹⁵⁹ RITUALE ROMANUM, p. 433. Cf. capítulo 2.

¹⁶⁰ SLUHOVSKY, Moshe. *Believe not every spirit*, pp. 61-95.

¹⁶¹ CASTELLANI, Alberto. *Liber sacerdotalis*, fl. 329r; POLIDORI, Valerio. *Practica exorcistarum*, pp. 38-56 (onde trata dos pré-exorcismos); MENGHI, Girolamo. *Fustis daemonum*. Adjuationes formidabiles, potentissimas, et efficaces in malignos spiritus fugando de oppressis corporibus humanis, pp. 566-568; VISCONTI, Zaccaria. *Complementum*, pp. 927 (sobre o modo correto de utilizar as relíquias). A respeito de tais manuais, cf. capítulos 2 e 3.

¹⁶² “Processo do Padre José de Sousa de Azevedo”, ANTT/Tribunal do Santo Ofício/Inquisição de Lisboa, processo 9159, fl. 17v-18.

impossível. Mais seguro, todavia, é que tenha feito uso de uma relíquia para averiguar-lhe a possessão. Em 1711, quando era guardião no Convento de Nossa Senhora da Conceição de Alferara, frei Pedro depositou no sacrário da capela “huma Reliquia do Santo Lenho, e duas mais, huma pequena lasca da Columna a que Christo Senhor Nosso foi atado e outro pequeno retalho da tunica de sua May Santissima”. O Santo Lenho que ali deixara era uma pequena lasca retirada, décadas antes, do relicário da Matriz de Covilhã, de que logo se fez prático:

Applicando-a a algumas creaturas, que suspeitava estavam possessas do demonio, e elle se nao queria descobrir, logo o corpo notavelmente tremia, e o demonio gritava, dizendo: *Tiray la essa madeyra, que peza muyto*; e em outras, onde se mostrava rebelde sem querer obedecer, com a applicação, e contacto logo obedecia¹⁶³.

Este costume de frei Pedro (servir-se do Santo Lenho) indica que o seu discernimento não era tão somente espiritual, mas incluía procedimentos bem palpáveis. Que aplicara em Mariana a tal relíquia, não há dúvidas, pois a mesma o refere: “vindo huns missionarios confessandose a hum chamado frei Pedro de Alcantara este lançandolhe as vezes o Santo Lenho ficava aliviada”¹⁶⁴. Embora ressalte o carácter lenitivo, e não o probativo dessa ação – polivalente, como os próprios exorcismos – o alívio que sentia era por não “ver o tal vulto nem ter actos maos”, nada referindo ao estado de possuída. Ademais, frei Pedro não foi chamado à presença de D. Luís para expulsar-lhe o demônio, mas para examinar o seu espírito.¹⁶⁵ Segundo é provável, e se disse no princípio deste capítulo, foi esse primeiro contato com o ato exorcístico (com suas benções, relíquias e preceitos) que introduziu Mariana no papel que assumiria, pouco a pouco, até sentir-se realmente possuída. Todavia, é preciso destacar um ponto: reagir furiosamente às conjurações, contorser-se, blasfemar, significava, como acredita Michel de Certeau, alhear-se de sua própria consciência, tornando-se o veículo de uma gramática diabólica, feita de afasias e tartamudeios, grunhidos, latidos ou, ainda, de uma mórbida loquacidade¹⁶⁶. Era esquecer-se de si mesma, perdendo-se no seu *modus loquendi*: Mariana nada recordava do que se passava durante os exorcismos. O seu

¹⁶³ PIEDADE, António da. *Chronica da Provincia de Santa Maria da Arrábida da regular e mais estreita observância da Ordem do seráfico Patriarca S. Francisco, no Instituto Capucho*. Lisboa Occidental: Na Officina de Joseph Antonio da Sylva, 1728, t. 1, pp. 544-545.

¹⁶⁴ Inquisição de Lisboa, processo 6101, fl. 8v AC. Young sublinha o protagonismo dos franciscanos na realização de exorcismos carismáticos e teatrais, em contraposição aos jesuítas, ou dominicanos. YOUNG, Francis. *A history of exorcism*, pp. 124-131. Embora possa ser verdade quanto aos manuais escritos por esses membros de diferentes famílias religiosas, de um ponto de vista prático as diferenças, ao menos no caso português, parecem variar de indivíduo para indivíduo.

¹⁶⁵ “Como pelo trato, que teve com Fr. Pedro, a quem hospedava em sua casa, reconheceo tinha dom de discernimento dos espiritos, lhe rogou examinasse o daquela mulher”, JESUS MARIA, José de. *Chronic.*, p. 915.

¹⁶⁶ CERTEAU, Michel de. *The possession at Loudun*, p. 40.

convencimento era, portanto, mediado: ora deduzia o seu estado pelos efeitos que experimentava (o ausentarem-se as vexações), ora por narrarem-lho os exorcistas.

Mariana seguiu sendo exorcizada e acompanhada por frei Pedro. Em certa ocasião, quando pregava numa igreja, avistou um corvo, o qual, pousando em seu ombro, causou-lhe “um pezo e dor tão grande, que o precisou a proferir em alta voz: *Jesus, Maria e Joseph*”, após o que o corvo voou e pousou sobre Mariana¹⁶⁷. Quando, já no fim de sua história, era exorcizada por frei José Delgarte, referiu o episódio de outra sorte: Mariana “exasperava-se com os sermões dos missionários, e em certa ocasião viu um deles, ao tempo que pregava tinha sobre o ombro esquerdo um corvo, mas o certo é que devia ser a pomba do Espírito Santo”. Este mesmo missionário,

companheiro que foi do servo de Deus Fr. António das Chagas e se chama Fr. João Pinheiro, se hospedou aquela noite em casa de Mariana e vendo-a com os imaginados acidentes, e vista feroz, com que nele fitava os olhos, conheceu e declarou que estava certamente possuída do Inimigo; com fúria diabólica se enviou a ele Mariana, e se lhe não acudiram o afogava¹⁶⁸.

Em seu processo, Mariana menciona, ao invés, um frei Luiz Pinheiro, o qual – juntamente com o padre jesuíta José de Múrcia e frei Baltazar dos Reis – foi seu confessor e exorcista no Convento de Sant’Ana¹⁶⁹. Ao que tudo indica, se este episódio realmente aconteceu, foi na mesma época em que frei Pedro a examinara. Estaria frei João (Luiz?) hospedado na casa do bispo, junto de frei Pedro? Teria D. Luis da Silva abrigado Mariana na cidade da Guarda? Perguntas sem resposta. Apesar das referências imprecisas, o sucesso indica uma atmosfera de crescente ansiedade, da parte dos religiosos, sobre o estado de Mariana. Por um lado, a visão (o demônio-corvo) e, por outro, o seu comportamento violento, acresciam ao conjunto de sintomas (os desmaios, a aversão às coisas sagradas e as turbulentas visões, ora sexuais, ora aterradoras) uma certeza que os exorcismos só iriam confirmar: tratava-se de um (alegadamente) legítimo caso de possessão demoníaca.

“Juntavãose vários Sacerdotes a fazer-lhe os Exorcismos, e respondia: *Não havia de obedecer, senão ao Missionário, onde estivera o corvo, e com efeito só a ele obedecia*”¹⁷⁰. Uma possessão, que desde o início se tornara pública, trazia consigo os traços de uma relação marcada pela pessoalidade: o fato de o exorcistas serem, ao mesmo tempo, confessores,

¹⁶⁷ JESUS MARIA, José de. *Chronica*, p. 916.

¹⁶⁸ *Tesouro encuberto*, “Notícia que dá...”, pp. 253-254. Aliás, na narrativa de Fr. José Delgarte, nenhuma menção, estranhamente, é feita a Fr. Pedro de Alcântara. Talvez por uma divisão que se operaria em 1723, entre arrábidos e trinitários, cf. capítulo 2.

¹⁶⁹ Inquisição de Lisboa, processo 6101, fl. 22 PL. A crônica dos arrábidos refere-se a um Fr. Luiz Pinheiro, da Província de Portugal, o qual instituiu uma ordem terceira em Torres Novas. PIEDADE, António da. *Chronica*, p. 721.

¹⁷⁰ JESUS MARIA, José de. *Chronica*, p. 916.

estabelecia uma cooperação determinante em casos como este. Quanto mais que a sua função – evidente, no caso de Mariana – era mais aliviar, que libertar o possessor: diferentemente dos relatos medievais, quando o santo afasta a presença demoníaca com simples gestos, ou rápidas orações, os exorcistas da Época Moderna não raro repetiam, por muitas horas, e por muitos dias (ou até meses, e anos, como acontecia nas possessões conventuais) as bênçãos e conjurações¹⁷¹. Os exorcismos, muitas vezes, eram ineficazes, ou não funcionavam de imediato.¹⁷² Tal situação devia-se não apenas à espiritualização da possessão, conduzida muitas vezes em regime de direção espiritual, e incluindo vozes, sonhos, revelações e falsos êxtases, mas também a um aspecto central do imaginário moderno: os exorcismos destinavam-se, em sua maioria, não aos energúmenos, mas aos maleficiados. Em obras como o *Compendio dell'arte essorcistica*, de Menghi, ou *Compendium maleficarum*, de Francesco Maria Guazzo – devedoras, em grande medida, do *Malleus maleficarum* – a discussão gira em torno dos poderes do demônio, em cooperação com as bruxas, de provocar doenças e da virtude exorcística em dissipá-las¹⁷³.

A situação inicial, feita de exorcismos, publicidade e aparições, durou pouco. Como vimos, frei Pedro enfadou-se com Mariana, por não ver o seu esforço em libertar-se do demônio. Infelizmente, não se possuem mais informações sobre este período, tampouco sobre os seus dias em Coimbra, onde ficou, pela primeira vez, na casa de Matias de Sousa Vilalobos, enquanto preparava sua apresentação no Santo Ofício, auxiliada por um padre jesuíta¹⁷⁴. Após sua breve estadia, retornou para Vila Soeiro onde, como vimos, passou sem vexações por alguns meses. Sua ida para o convento, após a volta dos sintomas, por iniciativa de D. Luis da Silva e D. João de Melo é instrutiva das soluções complementares, para casos de vexação diabólica, disponíveis em Portugal naquele fim de século. O recurso a estratégias espirituais reflete a confiança dos prelados nas práticas de oração e mortificação: no interior do itinerário ascético, o diabolismo de Mariana poderia ser assimilado sob a forma da *provação*. Adicionando aos exorcismos confissões e recolhimento – ou mesmo substituindo-os pelas práticas ascéticas – esperava-se, certamente, duas coisas: por um lado, evitar escândalos e publicidade (situação que, após sair do convento, se alterou completamente); por outro, aumentar a eficácia dos exorcismos, que não logravam libertá-la.

¹⁷¹ FERBER, Sarah. *Demonic Possession and Exorcism*, p. 70; CHAVE-MAHIR, Florence. *Une parole au service de l'unité*, 273-318.

¹⁷² Menghi já previa, no seu famoso tratado, o malogro dos exorcistas, apontando-lhe, para tanto, várias razões. ———. *Compendio dell'arte essorcistica, et possibilità delle mirabili, e stupende operationi delli Demoni, e dei Malefici*. Con li rimedi opportuni alle infirmità Maleficiali. Venetia: Fioravanti Prati, 1595, pp. 540-550.

¹⁷³ Cf. a este respeito o capítulo 3.

¹⁷⁴ *Ibid.*, fl. 81v; 3r. Infelizmente, não se sabe quem terá sido este indivíduo.

Não é realmente difícil arrazoar tal atitude: em primeiro lugar, ela estaria calcada na própria vida de Mariana. Como se argumentou anteriormente, seu sobrenome era particularmente significativo naqueles anos em Portugal, graças à impactante ação missionária de frei António das Chagas, “o pregador que mais fruto fez nesse Reyno”, segundo o elogio de Manuel Godinho¹⁷⁵. O fato é que, provavelmente, foi o mais famoso, e percorreu o território português de uma ponta à outra. Na Guarda estivera em missão, em setembro de 1677, pregando o de sempre e deixando, como legado, “oração, penitência, e santos exercícios das Terceiras Ordens, Via Sacra, Oração Mental e Terço de Nossa Senhora”¹⁷⁶. Em determinada altura de suas confissões, Mariana refere um sucesso ocorrido durante os seus exorcismos, o qual soube depois pelos confessores (pois, como se viu, nada se lembrava do que sucedia em transe): manifestando-se o “Espírito Maligno”, dizia ter o cilício que dera ao clérigo (referido anteriormente) e também “humã bolça de relíquias, que lhe tinha dado o Padre Missinoario Frei Antonio das Chagas”¹⁷⁷. Uma bolsa imaginária, ou uma bolsa concreta? Sabe-se que frei António distribuía objetos abençoados (como terços e verônicas) em suas missões, e que a sua própria morte despoletou um verdadeiro frenesi de “roubos da Piedade Christã”: além de tocarem-lhe o cadáver com rosários e verônicas, cortavam-lhe a barra do hábito para conservar de si alguma relíquia, “e procurando todos esta dita o puzerão tanto à curta, que aguarentado o Hábito até os joelhos, ficou parecendo Romeiro para ser peregrino em tudo”¹⁷⁸.

Terião possuído os avós de Mariana alguma relíquia de frei António das Chagas? Teria a própria Mariana conhecido o Fradinho (quando por volta de seus 15 anos)? Novamente, é impossível afirmá-lo: não se dispõem de informações que assegurem que o seu contato com o imaginário ascético tenha se dado antes de 1690, ou somente depois, projetando-se numa visão retrospectiva sobre um passado insistentemente rememorado. De qualquer forma, há um importante indício da assunção de um papel devoto associado ao uso de seu sobrenome: durante um primeiro exame na Inquisição de Lisboa, questionada pelo inquisidor se era mesmo batizada, disse que sim, mas que “sendo já creçida pelas perturbações que padecia, entendeu que não seria bautizada e a bautizou segunda vez debaixo de condição o Padre Damião Lobo pouco antes de se appresentar no Santo Officio”¹⁷⁹. Eis o

¹⁷⁵ GODINHO, Manuel. *Vida, virtudes*, p. 32.

¹⁷⁶ GODINHO, Manoel (Org.) *Cartas Espirituaes do Veneravel Padre Fr. Antonio das Chagas*. Primeiro Missionario Apostolico nesse Reyno e fundador do Seminario do Varatojo. Lisboa: Miguel Deslandes, 1687, pp. 58; 85; 108-110; 177-180; 185-186.

¹⁷⁷ Inquisição de Lisboa, processo 6101, fl. 45 PL.

¹⁷⁸ GODINHO, Manuel. *Vida, virtudes*, p. 180.

¹⁷⁹ Inquisição de Lisboa, processo 6101, fl. 31 PL.

fino de seu caso: teria Mariana, por ocasião de seu segundo batismo, assumido o sobrenome Chagas? E, se o fez, foi de sua livre opinião, ou persuadida pelo padre que, como vimos, naquele tempo a confessava, e foi um dos primeiros a tomar notícia dos seus segredos diabólicos? Sabe-se que realizou algumas práticas espirituais à época das primeiras confissões¹⁸⁰. Seja como for, a sua relação com tal imaginário – se não foi como a de frei Antônio, íntima e visceral, desde a sua conversão, e mesmo à hora da morte¹⁸¹ – tornar-se-ia nítida na sua possessão, sobretudo porque, a partir de determinado ponto, estaria engajada num itinerário espiritual.

Em segundo lugar – território descurado pela análise de Sluhovsky – a literatura mística e, de resto, a prática da direção espiritual nem sempre davam espaço para os endemoninhados. Lançando mão de importantes distinções – como a existente entre obsessão e possessão – alguns diretores evitavam exorcismos pois a presença demoníaca devia ser combatida com rigores ascéticos, oração mental e confissões. Referindo-se à *Practica de teologia mistica*, de Miguel Godinez, o padre Manuel Bernardes, em 1696, advertia que um certo gênero de demônios (os quais chamava de *arrimadiços*) perseguia as pessoas “que seguem o caminho da perfeição”. Eles “se arrimão ou encostão a alguma parte do corpo [...] e dalli como desde hum castello [...] dão continua bateria a alma, e a tem de sitio todo o tempo, que lhe dura a licença de Deos”, atormentando o indivíduo dia e noite, com visões e tentações¹⁸². Sitiar alguma coisa, ou sentar-se-lhe à roda, é uma tradução do verbo latino *obsidere* (raiz do assédio, em português), e metáfora usada para tratar da obsessão demoníaca, quando o demônio não entra no corpo do indivíduo.¹⁸³ Bernardes recomendava: “Não use de exorcismos: porque estes valem contra os possuídos do demonio: e este trabalho he outro muy diferente”¹⁸⁴.

¹⁸⁰ “Notícia que dá...”, p. 253. A narrativa de Fr. José é um pouco truncada neste ponto.

¹⁸¹ “Não há carta, não há obra sua em que Cristo e Cristo chagado não esteja, por qualquer modo, presente”, PONTES, Maria de Lourdes Belchior. *Frei Antônio das Chagas*, p. 340.

¹⁸² BERNARDES, Manuel. *Luz e calor*. São Paulo: Anchieta, 1946, p. 16. Sobre o tema, cf. SARTIN, Philippe Delfino. *A tentação e a contemplação*. Manuel Bernardes (1644-1710) e o Oratório de Lisboa. 2013. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de História, Universidade Federal de Goiás, 2013, pp. 180-193.

¹⁸³ A metáfora entre uma cidade invadida (possessão) e uma cidade assediada (obsessão) seria bastante utilizada. Cf., p. ex. CERTEAU, Michel de. *The possession at Loudun*, p. 38.

¹⁸⁴ BERNARDES, Manuel. *Luz e calor*, p. 16. Com efeito, escrevia Godinez: “Contra los posesos instituyó la Iglesia los exorcismos; los cuales non valen contra los demonios obsidentes, porque com ellos se irritan, y atormentan las personas obsesas”, GODINEZ, Miguel. *Practica de la Theologia Mystica*. Lisboa: Oficina de Francisco da Silva, 1741, p. 152. Este tema será desenvolvido no quarto capítulo deste estudo, quando estudaremos o ingrato tópico das violências diabólicas.

As ressalvas de Bernardes quanto ao uso de exorcismos¹⁸⁵ já estavam presentes em António das Chagas. Quando pregava numa missão em Casal Comba, trouxeram-lhe uma Isabel Batista, “noviça que tinha sido no Convento de Saa de Aveiro de Freyras Terceiras do Padre São Francisco”. Esteve doente por dois anos, “e de doença tão mal opinada, que huns a julgavão tentada, outros Energúmena. Taes erão as visagens que fazia, taes os berros que dava, e tal a cara que demudava, que metia medo a quem a via”. Isabel, no auge de seus ataques, e desesperações, “se deitava por terra, se torcia, descompunha”. Após dois anos de cuidados médicos, atinaram para a (provável) origem demoníaca de seus sintomas. Os exorcistas, todavia, não conseguiam decidir se estava endemoninhada. Examinando-a frei António, explicou-lhe “que as suas penas erão tantas que só com as do Inferno podião ter comparação”, sentindo-se, havia dois anos, incapaz de confessar-se, ou ir à igreja. Godinho refere o seu testemunho por meio de uma carta:

Chegando eu ao Padre Fr. António das Chagas me disse, que me não agastasse, que havia de ter remédio e que ainda que eu estava com tantas desconfianças de minha salvação, que Deos me queria muito [...] E também me disse, sem creatura alguma o saber, que eu por muitas vezes fizera diligencias por me matar: e outros pensamentos mãos que não tinham sahido do meu interior. Também me disse, que eu havia de melhorar, *mas não logo como eu queria*, e não podendo eu crer que teria remédio, mo segurava por meyo das confissoes, e communhões a meude como me succedeo, porque à primeira confissão que logo fiz com o Padre Fr. António me senti com melhora, e da segunda conhecerão todos que os meus males estão remediados.¹⁸⁶

Sem recorrer ao exorcismo, mas valendo-se tão somente das benções ordinárias e dos sacramentos da Igreja, Fr. António conseguiu aliviar-lhe os sintomas, fornecendo-lhe uma narrativa como lenitivo: o sofrimento causado pelas vexações demoníacas foi interpretado como um obstáculo a ser pacientemente vencido (“não logo como eu queria”), substituindo as espantosas demonstrações de seu desespero, certamente perpetuadas pela insistência nos exorcismos. Outro ponto a se destacar é que, assim como no caso de Mariana (como veremos mais à frente), Isabel considerava-se uma pecadora: entendia-se perdida pela enormidade dos seus pecados, comportando-se como endemoninhada. A culpabilização excessiva, e a dificuldade para confessar-se eram efeitos inesperados de uma pregação tantas vezes

¹⁸⁵ Tal abordagem, inovadora à época, foi adotada por Jean-Joseph Surin como estratégia para tratar priora das ursulinas. ANGES, Jeanne des. *Autobiografia* (a cura di Mino Bergamo). Venezia: Marsilio, 1986, p. 60; SLUHOVSKY, Moshe. *Believe not every spirit*, p. 157; CERTEAU, Michel de. *The possession at Loudun*, pp. 201-203.

¹⁸⁶ GODINHO, Manuel. *Vida, virtudes*, pp. 117-118.

aterradora, assim como de leituras espirituais¹⁸⁷. No princípio de seu famoso livro (publicado alguns anos depois), Frei Manuel de Deus, escrevendo sobre os motivos para o pecador se arrepender, traz a seguinte meditação: “Ouve os clamores horrendos dos demônios, que estão sobre ti [...] vê a companhia, que te espera para sempre [...] vê os tantos milhoes de condenados [...] metendo-lho os demonios com garfos de ferro [...] as entranha nas farpas”¹⁸⁸. Não por acaso tem-se insistido, nos últimos anos, nas situações de crescente angústia – desencadeadas em contextos de obsessiva vigilância – como propícias para o surgimento de casos de posseção¹⁸⁹.

Como observa Maria de Lourdes Pontes, frei António era desconfiado de favores espirituais, preferindo um ascetismo palpável e abnegado. É provável que a sua atitude no campo demonológico – pouco conhecida, e estudada – siga de perto esta inclinação.¹⁹⁰ Frei António era o típico “apóstolo do antinatural”, segundo conhecida expressão de Jean Delumeau: pregava a penitência – mas também catequizava – com os olhos nos ascetas do deserto, modelo difundido (por falta de outro) pela pastoral pós-tridentina, preocupada com o aprofundamento das devoções e da crença nas populações¹⁹¹. A maneira como lidava com o demônio – espelhando-se nos pavorosos combates dos anacoretas – era, muitas vezes, completamente açodada. Na *Instituição da Escola de Christo*, experimento implantado na década de 1680, em Setúbal, Fr. António deixou a seguinte meditação:

Espíritos das trevas, çujos, baixos e torpes, para sempre condenados ao carcere dos abysmos, aborrecidos de Deos, fracos, e para pouco, dignos de que todos zombem, e escarneção das vossas forças, pois não prestais para nada, nem tendes poder algum mais que o que vos dá quem nas vossas mãos se mette, depois que com as suas mãos se mata; poucos sois todos contra mim, vinde, vinde todos os que estais no inferno, não venhais tão poucos, que gloria tenho de que venhais todos e pena de que não sejais mais. Trazei

¹⁸⁷ Cf. p. ex. DELUMEAU, Jean. *La confesión y el perdón*. Las dificultades de la confesión, siglos XIII a XVIII. Madrid: Alianza Editorial, 1992, pp. 17-28; PROSPERI, Adriano. Tribunali della coscienza, pp. 289-301; sobre o papel da confissão como reforma da interioridade, cf. PALOMO, Federico. *A Contra-Reforma*, pp. 83-90.

¹⁸⁸ DEOS, Fr. Manoel de. *Peccador convertido ao caminho da verdade*. Instruído com os documentos mais importantes, para os observantes da Ley de Deos. Coimbra: Antonio Simoes Ferreyra, 1728, pp. 12-13. Ao exemplo deste célebre varatojano poderiam acrescentar-se um grande número de escritores e pregadores, como o próprio Bernardes.

¹⁸⁹ FERBER, Sarah. *Possession and exorcism*, p. 124; SLUHOVSKY, Moshe. *Believe not every spirit*, p. 246 (mas todo o seu livro é construído a partir desta premissa); segundo Brian Levack, enquanto as possessões em meio protestante relacionam-se, via de regra, à acusações de bruxaria, àquelas ocorridas em meios católicos pode-se reputar o estado de depressiva ansiedade resultante da imposição de uma insuportável disciplina. Todavia, em todas as confissões existia um clima de ansiedade: “It is no coincidence that the age of demoniac was also the age of melancholy and that the both coincided with the age of Reformation”, LEVACK, Brian. *The devil within*, pp. 121-122.

¹⁹⁰ PONTES, Maria de Lourdes Belchior. *Frei António das Chagas*, p. 339-341.

¹⁹¹ DELUMEAU, Jean. *O pecado e o medo*. A culpabilização no ocidente (séculos 13-18). São Paulo: Edusc, 2003, t. 2, p. 239. Tratarei com mais detenção deste tema no quarto capítulo deste estudo. Cf. o estudo imprescindível de BRAKKE, David. *Demons and the making of the monk*. Spiritual combat in the Early Christianity. Cambridge: Harvard University Press, 2006.

todas as vossas armas, todas as tentações, e tribulações possíveis, que contra todos basta, e sobeja aquela graça, com que meu Senhor Jesu Christo me manda vos açoute a todos com o seu nome santissimo. Vinde, espiritos feissimos, não sejais fracos, que nenhum medo me fazeis [...] Chamai ao vosso Lucifer, e aos seus valentoens mayores, que aparelhado estou com o eterno odio que vos tenho, para me deleitar somente na Cruz de Christo¹⁹².

É impossível não pensar que uma meditação deste jaez – um passo adiante em relação a de frei Manuel – pudesse ser interpretada, pelas populações que a liam (ou ouviam ler), de modo completamente diverso do pretendido por Fr. António: atrair a si uma turba de demónios, e depois imaginá-los no próprio corpo não parecem duas ações incongruentes¹⁹³. De qualquer forma, o missionário parecia confiar no itinerário espiritual que a circundava: sete ‘Exercícios’ (de mortificação dos sentidos), uma ‘Escada espiritual’ (com cinco meditações sobre a presença de Deus), três ‘Colóquios para depois da Oração’ (ação de graças, oferecimento e petição), quinze ‘Perfeições’ para servir a Deus, várias meditações para a Comunhão (porquês, modos de comungar, pensamentos para antes, durante e depois da recepção da hóstia), e uma bela oração na qual o leitor, seguindo o sentimento do próprio António, deveria ‘despedir-se de todas as criaturas’¹⁹⁴.

O desafio tresloucado de frei António das Chagas adquire sentido, portanto, a partir das novas práticas espirituais – surgidas, sobretudo, no século XVI – nas quais o ataque demoníaco é indício de eleição, e o martírio progressivo dos ascetas fascina a piedade escrupulosa das beatas e dos frades.¹⁹⁵ Manter-se em sã consciência, ou mesmo na sã doutrina, a partir de tais situações crescentemente angustiantes, mostrou-se um desafio insuperável para muitos indivíduos: provam-no, por um lado, as possessões conventuais (que tendiam a ocorrer em ambientes reformados) e, por outro, o misticismo heterodoxo (acusado, como no caso quietista, de uma afetada passividade aos ataques do demônio).¹⁹⁶

¹⁹² *Obras espirituas do espiritual e venerável padre Fr. Antonio das Chagas*. Primeyro missionario apostolico franciscano nesse Reyno de Portugal, fundador do Seminario do Varatojo. Lisboa: Francisco Borges de Sousa, 1762, pp. 376-377.

¹⁹³ “Era preciso fazer passar uma mensagem a pessoas que, na sua grande maioria, não estavam prontas a ouvi-la”, CHATELLIER, Louis. *A religião dos pobres*, p. 52.

¹⁹⁴ “As Obras Espirituais, embora não representem, quanto ao estilo, o autêntico Frei António das Chagas, representam-no, fielmente, quanto a doutrina. E talvez melhor que as cartas, talvez melhor também que os sermões”, escreve a professora Belchior Pontes, no seu belo e indispensável volume sobre o fradinho português. *A Instituição*, presente no volume, possui ainda um conjunto de treze ‘Obrigações’ (entre as quais conservar e ler uma cópia do documento em igreja onde houvesse a ‘Escola’). Cf. PONTES, Maria de Lourdes Belchior. *Frei António das Chagas*, p. 332; *Obras espirituas*, pp. 366-378.

¹⁹⁵ Por vezes, ultrapassando a barreira da ortodoxia: António Ribeiro refere-se ao incrível episódio, narrado por Jerónimo Gracián, de umas beatas em Llerena as quais “tenían por perfección padecer acceso carnal com el demonio, siendo súcubas”, RIBEIRO, António Vitor. *O Auto dos Místicos*, p. 196.

¹⁹⁶ A análise de Sluhovsky sobre as possessões conventuais é a mais importante já feita. Cf. “The devil in the convent”, In: SLUHOVSKY, Moshe. *Believe not every spirit*, pp. 233-264. Sobre Molinos e o quietismo,

1. 4) “Sou demônio, e faço o meu ofício”

Não se possuem muitas informações sobre os dias que passou no Convento de Sant’Ana e o pouco que é dado conhecer advém das próprias confissões de Mariana. Nada sobre o seu cotidiano, as relações de amizade ou inimizade com as freiras, as práticas espirituais. O que revela diz respeito ao seu papel de possuída e, neste particular, os dois anos que lá permaneceu foram decisivos para a consolidação de seus sintomas e a definitiva construção da possessão. Após seu ingresso no convento, seguiram-se duas semanas de aparente calma: nada de desmaios, visões ou convulsões. Passado esse breve intervalo, na ocasião em que encenavam as freiras uma via-sacra em frente ao Santíssimo, e para a qual se dirigia Mariana,

vindo pello dormitorio nelle vio pello ares grandes lavaredas de fogo de cor azul e como de enxofre [...] depois de ver o ditto fogo se sentio arrebatado pelos ares, e nao deu mais acôrdo de si senao quando se achou deitada na cama e lhe dicerão as dittas Relligiozas que a virão levantar no ar e cair que fez tremer o dormitorio ficando tam assustada que algumas se sangrarao, mas levandoa na consideração que era accidente a despirão e lançarão na cama.¹⁹⁷

Permaneceu enferma por quase dois meses, aos cuidados das freiras e dos médicos (os quais, obviamente, a sangraram muitas vezes). Durante a convalescença “a tornou o demonio a perseguir com as mesmas luxurias [...] quasi todas as noites”, ressaltando, todavia – apesar das deleitações de que desfrutava – que “no conhecimento de ser o demonio e lhe ter algum horror quando tinha a lingua livre gritava e acudindo a Madre Izabel da Conceição e Inez sua criada e algumas Relligiozas botandolhe agoa benta se aquietava”¹⁹⁸. Tempos depois, adoeceu de uma tosse, sentiu febres e pontadas; desenganada dos médicos – o doutor Manuel Freire, da Universidade, tomando-lhe o pulso declarou “que na outra vida se virião” – pediu às freiras (num gesto que soou como delírio) que lhe dessem de comer umas maçãs que havia no convento. Apiedando-se do que julgavam seus últimos suspiros, providenciaram-nas e, ao comê-las, Mariana subitamente melhorou, no que todos entenderam ser um verdadeiro milagre. O demônio, todavia,

lhe appareceo em forma de homem bizarro vestido de soldado, e lhe dice, *aqui me tens, a mi deve a saude, que logras; porque sou poderoso, e ta posso dar, e as mais creaturas*, e posto que conheço ser o Demonio por lhe ter aparecido outras vezes creio o que elle lhe dice, e attribuo a saude que

TELLECHEA IDÍGORAS, J. Ignacio. *Molinosiana, Investigaciones históricas sobre Miguel de Molinos*. F.U.E., Madrid, 1987, pp. 17-64.

¹⁹⁷ Inquisição de Lisboa, processo 6101, fl. 19 PL.

¹⁹⁸ *Ibid.*, fl. 20 PL.

tinha ao poder do demonio consentindo no que elle dizia, e dizendo por palavras baixas *assim he, o que dizes*¹⁹⁹.

Ação demoníaca e doença (ou cura), estreitamente relacionadas, constituíam um traço típico do universo mental de sua época.²⁰⁰ Seu pequeno (falso) milagre, indicava, todavia, a trama preternatural em que estava enredada: Mariana em tudo enxergava a ação do demônio, tudo lhe atribuía. Suas aflições se assemelhavam, após alguns meses de convento, às de muitas noviças, ou seja, o pavor do claustro, o desejo de se ver livre dos muros do convento. Mas eram, segundo ela, outra coisa: quando ia “a alguma janella dezejando que se lhe abrissem as grades pera ser mayor alivio”, fazia-o porque o demônio a perseguia quando “em companhia das dittas religiosas, com as quais vivia com algum sossego”. Nestas ocasiões,

por vinte vezes pouco mais, ou menos lhe apareceu nas arvores ou na cerca vizivelmente o Demonio com corpo muito medonho com lavaredas de fogo grossas e azues despido com cara fea, cornos compridos pera deante, cauda grande e pes tortos e lhe dizia com vozes claras, e distintas que se lhe desse do seu sangue lhe abriria as grades da janella e a levaria pera onde estivesse a seu gosto, e a ameassava muito²⁰¹.

Ainda que confessasse aos inquisidores – ávidos, como então soía, pela confirmação do pacto – que só não lhe dera o sangue “por fazer reparo em que forma lhe daria”²⁰², Mariana não parecia se angustiar por um meio (demoníaco que fosse) que a tirasse do convívio com as freiras. Percebe-se, neste episódio apavorante, que sua experiência estava bem definida: embora afirmasse que “vendo aquella fealdade tinha medo”, insistia “por palavras expressas”, em seus desejos proibidos: “= antes da outra sorte = querendo dizer que lhe aparecesse o Demonio na forma de homem”, como até então lhe aparecera. Mas debalde: as visões eram caleidoscópicas; durante os dois anos em que esteve no convento, o demônio lhe aparecia em seus tradicionais disfarces: “em forma de serpente, de bode, e outras na figura de novilho, de gato, de rato, e em outras em forma de cam, e de sapo, correndo entao na casa em que ella estava de huma pera outra parte”, atordoando a si e às freiras, que custavam tolerá-la. Noutras ocasiões, aparecia como homem, provocando-lhe e com ela copulando “por deante e por detras como tem dito”. Às vezes

a molestava o ditto Espirito Maligno dandolhe muitas bofetadas, e pancadas, e moendoa de sorte que lhe fazia muitas chagas as quais lhe curava com medecinas naturaes pondolhe fios e lançando materias, e nao saravao facilmente porem depois em outras occazioes em que padecia as mesmas

¹⁹⁹ *Ibid.*, fl. 44 PL.

²⁰⁰ RIBEIRO, Márcia Moisés. *Exorcistas e demônios*, pp. 41-57.

²⁰¹ Inquisição de Lisboa, processo 6101, fl. 21 PL.

²⁰² *Ibid.*, fl. 44v PL.

molestias entendendosse que erao cauzadas pelo demonio lhas curava com agoa benta e saravao facilmente²⁰³.

Conforme se está argumentando a possessão de Mariana foi sendo progressivamente construída: a visão de sua mãe é demonizada, as relações com o demônio tornaram-se violentas e aterradoras e o diagnóstico de sua possessão conseguiu agrupar, num único horizonte simbólico, os sintomas físicos (desmaios, paralesias, transes, prostração) e psíquicos (aversão ao sagrado, blasfêmias) de sua condição. Todavia, não se viu, até agora, Mariana descrevendo-se como possuída ou sentindo que o demônio se encontrasse em seu corpo. E, de fato, não o faria antes de relatar seus últimos momentos entre as agostinhas. Cerca de dois meses antes de deixar o convento, pregava às religiosas um certo padre Bernardo, do Varatojo, cujos sermões molestavam-na sumamente. Tolhida e perseguida como então se encontrava, em estado de crescente desesperação (já não cria na misericórdia de Deus), “se lhe manifestou o Demonio *no corpo* em forma que ficando fora de si tornando em seu sentido se achou em huma grade do Mosteiro aonde lhe diçerão a tinhão levado, e fazendolhe exorcismos tornara em si”, e conseguiu confessar-se ao padre missionário. Noutra ocasião, durante um exorcismo, em que sua amnésia (frequente após o transe) não intervieria,

vio vizivelmente cinco Demonio por algumas vezes em figuras horriveis e com cornos e hum delles mostrava mayor imperio entre elles, e por ver [...] que queriao arremessarse a ella furiozamente; mas deitandolhe agoa benta e fazendolhe exorcismos se soverterão na terra.²⁰⁴

O demônio se manifestou em seu corpo: uma frase do notário, ou de Mariana? É impossível decidir: nesta altura das confissões, no Santo Ofício, o mesmo já testemunhara-lhe diversas convulsões. A visão dos cinco demônios, contudo – os quais, mais tarde, receberiam nomes – revela um momento crucial de sua trajetória: conseguir lembrar-se de tal sucesso, ocorrido durante o exorcismo, foi determinante para a definitiva associação entre um rito destinado aos possuídos, e os elementos de sua interioridade. Creio ser possível afirmar que, se antes sobejassem dúvidas, após seus vários meses entre as freiras, a resposta se insinuava agora a todos: o seu estado espiritual inspirava maiores cuidados, e a veemência de suas vexações estrapolava o remédio da clausura. Em outras palavras, completara-se o circuito da possessão: Mariana sentia-se possuída, e os exorcismos aliviavam-na; ao fazerem-no, em contrapartida, confirmavam o estado da possessão, e seu papel de possuída.²⁰⁵ Esta simples

²⁰³ *Ibid.*, fl. 23 PL.

²⁰⁴ Inquisição de Lisboa, processo 6101, fl. 26 PL.

²⁰⁵ FERBER, Sarah. *Demonic Possession and Exorcism*, p. 64, sobre a lógica circular da demonologia. “They postulate the same thing within themselves and behind the corporeal phenomena. It is a tautological affirmation”, CERTEAU, Michel de. *The possession at Loudun*, p. 47.

tautologia, contudo, desenvolveu-se ao longo de um tempo. Custou-lhes – a ela, e aos sacerdotes – dezenas de confissões, e um sem número de exorcismos. Implicou, ademais, a capacidade em manejar uma hermenêutica demonológica. Mariana considerava-se, ao fim de seu período entre as freiras, completamente endemoninhada.

O exercício de substituir a razão religiosa pela razão histórica ou, em outras palavras, de desautorizar o discurso da possessão, procurando-lhe etapas e imaginando-a como um processo, possui duas vantagens: por um lado, não compromete o historiador com realidades indemonstráveis (num espectro que vai de demônios a doenças, passando pelo empoderamento)²⁰⁶; por outro, consegue surpreender (ou assim supõe o historiador) uma realidade que se considera estável sendo aos poucos assumida, sancionada e posta em funcionamento²⁰⁷. Foi preciso, portanto, numa operação historiográfica, manter distância daquilo que, de acordo com Mariana – seguindo a opinião dos religiosos – foi a verdadeira origem de sua possessão: após “vinte annos pouco mais ou menos” passados em “ajuntamentos venereos com o Demonio”, procurando-o “com o dezejo de satisfazer a sua luxuria”, e incorrendo, portanto, em “inormissimas culpas, das quaes nunca se confessou”, encontrou-se finalmente possuída, trazendo o demônio, nas palavras do inquisidor, “voluntariamente em seu corpo”.²⁰⁸ Sua possessão, a exemplo da de Isabel – a possuída apaziguada por frei António das Chagas – “fazia parte de sua auto-compreensão como pecadora”²⁰⁹. Enquanto acreditava que os religiosos, com suas admoestações e, sobretudo, com seus exorcismos, haviam-lhe revelado a sua verdadeira condição, toma-se a mesma, no discurso historiográfico, como um produto da atuação eclesiástica: existe um “se” que permanece implícito em toda causação e, na presente história, atribuir tal papel aos sacerdotes é afirmar que sem a sua intervenção, Mariana não chegaria a considerar-se possuída.

Até agora tem-se recorrido, substancialmente, às confissões de Mariana (ora na Inquisição, ora feitas a frei José), complementando-as com a crônica arrábida. Os limites

²⁰⁶ Sobre os paradigmas, por vezes redutores, presentes nos estudos sobre possessão (“the psychopathological, the sociological-feminist, and the communicative-performative”), cf. SLUHOVSKY, Moshe. *Believe not every spirit*, pp. 4-6; contra o reducionismo, LEVACK, Brian. *The devil within*, p. 28 e CLARK, Stuart. *Thinking with demons*, pp. 390-401. Uma boa introdução sobre os problemas da teoria encontra-se em BODY, Janice. *Spirit Possession Revisited*, p. 407-434.

²⁰⁷ Segundo Ferber, as narrativas demonstram uma verdade “about the nature of possession: that it was an ongoing condition”. Todavia, existe um hiato entre as interpretações contemporâneas e as do historiador. FERBER, Sarah. *Demonic Possession and Exorcism*, p. 42.

²⁰⁸ Inquisição de Lisboa, processo 6101, fls. 74r; 70v; 50v. cf. CERTEAU, Michel de. “A operação historiográfica”, In: _____. *A Escrita da História*. Tradução de Maria de Lourdes Menezes. 2ª edição. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010, pp. 91-93; no mesmo volume, o texto “O que Freud fez da História? Uma neurose demoníaca no século XVII”, oferece um ensaio desta sua perspectiva, particularmente útil, cf. *Ibid.*, pp. 281-300.

²⁰⁹ FERBER, Sarah. *Demonic Possession and Exorcism*, p. 129.

dessa documentação estão inscritos na sua própria possibilidade: fabricadas na *clausura de um discurso*, dependem de um processo que confunde fins e meios – narrar a sua vida e converter-se são a mesma coisa – e a partir do qual está autorizada a falar. Se é inútil, portanto (como pensa de Certeau), procurar a verdadeira possuída para além da mediação de seu discurso é bem verdade que o seu ponto de vista (e a expressão não poderia ser mais adequada) permanece intransponível em termos exorcísticos²¹⁰. O encontro entre as visões e as convulsões – imperfeito, e descurado pelos saberes demonológicos²¹¹ – dependia de uma *performance*, um ato extra-linguístico capaz de assegurar uma linguagem.²¹² Deste modo, embora não possua um discurso, a possuída resiste, necessariamente, ao discurso que a possui: a fala que altera a língua não é a língua alterada.

A partir de agora, lidar-se-á com testemunhos de observadores, menos sutis que o primeiro gênero (no qual o dialogismo é mais visível), e mais próximos das ciências humanas. Sua relação com as confissões de Mariana é evidente: as tortuosas elocubrações de sua anamnese dependiam tanto do seu alheamento durante os exorcismos – período a respeito do qual não dá notícias – quanto do que relatam-lhe as testemunhas. Portanto, embora descurem das visões de Mariana, fixando-se nos sinais externos, é graças a eles que temos os detalhes de uma possessão que, como disse, não pertencia exclusivamente à possuída.

Durante seu período entre as freiras, quando foi “muito perseguida do mesmo inimigo”, Mariana foi exorcizada – provavelmente, pois não revela-o em detalhes – por diversas vezes. Terminou, como se viu, saindo pior do que entrou, convencida da possessão e

²¹⁰ A referência é o famoso texto de Michel de Certeau, “A linguagem alterada. A palavra da possuída”, no qual descrê da possibilidade de encontrar um discurso em tais indivíduos. Contudo, porque centra-se no que diziam durante os ataques – geralmente quando exorcizadas – a sua análise não consegue extrair as consequências do “corte entre o que diz a possuída e o que dela diz o discurso demonológico”, _____. *A Escrita da História*, p. 246. Cf. ainda, sobre o mesmo tema, CERTEAU, Michel de. *The possession at Loudun*, p. 39.

²¹¹ Como aponta Sluhovsky, Girolamo Menghi apresenta, no *Compendio*, uma exposição descontínua: insiste no caráter interior e espiritual da possessão – pois os demônios, todos sabem, são anjos, ou espíritos puros – mas ao tratar do discernimento, atenta-se tão somente aos sinais físicos do ataque demoníaco. Uma ótima abordagem da peculiaridade do cristianismo nestas questões pode ser encontrada em SLUHOVSKY, Moshe. “Spirit Possession as Self-Transformative Experience...”, p. 161. Sintomas como perturbação dos sentidos, e descontrole da imaginação – extremamente subjetivos, e ignorados, via de regra, pelos exorcistas – compunham a experiência das possuídas. Cf. o exemplo de ANGES, Jeanne des. *Autobiografia*, pp. 17; 22; 47. Descrições como as suas – ainda que, como salienta de Certeau, refiram-se a eventos passados, mediadas pelo saber demonológico – são extremamente valiosas: “Geralmente, durante os exorcismos, encontrava-me num estado de enorme perturbação. Os demônios faziam-me participar de seus próprios tormentos, fazendo-me sentir, através de violenta impressão, a infelicidade de uma alma abandonada por Deus, por haver resistido às suas inspirações”, *Ibid.*, p. 40.

²¹² O nexa entre a instituição do sentido – o liame entre as palavras e as coisas – e a *performance*, encontra-se na empolgante análise de Agamben sobre o conceito de juramento. Segundo o autor, nos performativos (vide Austin e Searle), “o nexa entre as palavras e as coisas não é do tipo semântico-denotativo, mas performativo, enquanto, assim como no juramento, o ato verbal efetiva o ser”, AGAMBEN, Giorgio. *O sacramento da linguagem*. Arqueologia do juramento. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011, p. 65. A propósito, citando o exemplo de Brognolo e seu preceito infalível, Sluhovsky enxerga a sacramentalização do exorcismos: um ato capaz de provar infalivelmente – *ex opere operato* – a presença de um demônio. Cf. SLUHOVSKY, Moshe. *Believe not every spirit*, p. 89.

persistindo nas pavorosas deleitações com o demônio. Mas não fora esse o plano: a clausura, os exercícios da comunidade, as orações coletivas deveriam ter apaziguado o seu espírito e, aprofundando uma experiência de conversão (quicá simbolizada pelo “Chagas”), assumido o significado da provação. Como observa Sarah Ferber (centrando-se nos casos franceses), a presença de uma ideologia do martírio como proposta para a vida devota (engajada num ideal de santidade), fornecia um significado espiritual para os percalços da possessão²¹³. Orientar-lhe o sofrimento por meio de um itinerário espiritual era certamente o desejo de D. João de Melo, que a acompanhava no convento²¹⁴. Era preciso, para tanto, dedicar-lhe uma atenção exclusiva, cotidiana e devota. D. João conhecia a pessoa perfeita.

Se o tempo junto das freiras pouco ou nada lhe aproveitou, ao mudar-se para a casa de Matias Vilalobos, Mariana aprofundaria as suas práticas espirituais e veria iniciar-se uma nova etapa de sua vida. A começar pela rotina: recitava o rosário pela manhã, em companhia de Matias, sua esposa e os criados, no oratório que havia em casa. Chegando o exorcista, ainda cedo, confessava-se, recebia a comunhão e era exorcizada até o meio dia. Durante a refeição, após ação de graças, costumava inquietar-se, quebrando alguma louça, mas logo sossegava. No começo da tarde, liam-lhe algum ponto de livro espiritual e era novamente exorcizada, até as seis. Nas segundas, quartas e sextas-feiras, encenava-se na casa de Matias uma *via-sacra*, na qual Mariana participava, para receber, logo em seguida, outra lição de livro espiritual. Recitavam novamente o rosário, e algumas devoções, “como a devoção das cinco chagas de que este maldito muito se molestava” e, após elas, o ofício de Nossa Senhora (em português), seguido das orações de antes de dormir, como a do “Santo Anjo” e o ato de contrição²¹⁵. Iniciara-se definitivamente no programa devocional pós-tridentino²¹⁶.

A vida destes leigos piedosos, abundante em observâncias e orações, refletia a de muitos indivíduos que, não podendo desvenciar-lhe dos compromissos mundanos, adaptavam suas rotinas à mortificação da carne e ao trato familiar com Deus: a virada do século em Portugal foi marcada, no domínio da religiosidade, por um revigorado entusiasmo pelas práticas ascéticas, pela leitura espiritual e, sobretudo, pela oração mental. Pessoas dos mais

²¹³ “For possessed women themselves the traditions of martyrdom, which emphasised internal struggles with devils, increasingly informed understandings of possession”, de FERBER, Sarah. *Demonic Possession and Exorcism in Early Modern France*, p. 104. Cf., p. ex. POLIDORI, Valerio. *Practica exorcistarum*, p. 8, onde arrola entre as causas da possessão o aperfeiçoamento espiritual, comparando o possesso ao modelo de Jó.

²¹⁴ De D. João de Melo, Mariana “tinha repugnância em lhe vir falar”, quando estava no convento. Inquisição de Lisboa, processo 6101, fl. 30 PL. Sobre a espiritualidade do prelado, visível no apoio dado aos oratorianos, e nos retiros do Bussaco, cf. SANTOS, Josival Nascimento dos. *D. João de Melo bispo de Elvas*, pp. 95; 262.

²¹⁵ As informações estão contidas no segundo manuscrito de Matias, destinado a D. João de Melo e copiado para D. João de Lencastre. Seu título é: “Seguem-se os casos mais notáveis que succederam com as pessoas da caza em que esta Energumena tem estado”, (115v-134v CNI). Inquisição de Lisboa, processo 6101, fls. 116v-117 CNI.

²¹⁶ PALOMO, Federico. *A Contra-Reforma em Portugal*, pp. 93-104.

diversos estados, e condições, engajavam-se numa vida devota, disponibilizada, mais do nunca, para a generalidade dos fiéis cristãos.²¹⁷ Entre os principais responsáveis pela renovação espiritual dos leigos estavam os missionários apostólicos (de que já se tratou) e os oratorianos. As conferências espirituais, as práticas públicas de oração mental, as pregações e, claro, a literatura que produziram – grande destaque é Manuel Bernardes, prolífico até perder o juízo – colocam os congregados em destacada posição no panorama religioso português (de fins do século XVII à metade do XVIII).²¹⁸ Homens como Matias Vilalobos são o perfeito resultado desse entusiasmo.

Por outro lado, como hoje é sabido, a presença obsedante de um imaginário ascético, somado às constantes condenações, por parte da Inquisição, de envolvidos em casos de falsa santidade, molinosismo e solicitação, desnudava o efeito inesperado desta difusão espiritual: o caso de Arcângela do Sacramento e António da Fonseca, penitenciados num célebre exemplo de desculpabilização da sexualidade (e, acrescente-se, sexualização da espiritualidade), confirmava a suspeição a que estava destinada a vida devota.²¹⁹ Um teólogo como Francisco da Anunciação – cujo zeloso exemplo daria início à mal fadada jacobéia – podia indignar-se contra aqueles que, assistindo Molinos e Fonseca condenados, criam que todos os devotos eram farsantes, ou diabólicos em seus excessos; ou ainda contra os mundanos que impunham preceitos à virtude, imaginando que se devia ocultar ao tomarem-na, tolamente, por soez afetação.²²⁰ As ironias de Anunciação, todavia, esgrimiam-se em meio à tarefa ingrata de restituir o prestígio aos piedosos, a começar pelo nome: havia muito que o termo beato era sinónimo de embusteiro.²²¹

²¹⁷ Refletindo, entre outras coisas, uma “uniformização do sentimento religioso”, DIAS, José Sebastião da Silva. *Correntes do sentimento religioso em Portugal* (séculos XVI a XVIII). Coimbra: Universidade de Coimbra, 1960, t. 1, p. 451. Cf. o estudo indispensável de TAVARES, Pedro Vilas Boas. *Beatas, inquisidores e teólogos*, pp. 1-28; 147-217.

²¹⁸ A ação oratoriana encontra seu protótipo no fundador do instituto entre os portugueses, padre Bartolomeu do Quental. Numa biografia conservada na Torre do Tombo, podem-se conhecer as práticas espirituais que difundiu entre os leigos, bem como seu ardor missionário, “Vida do Venerável Padre Bartholomeu do Quental”, In: SANTOS, Eugénio dos. *O Oratório no Norte de Portugal*. Contribuição para o estudo da história religiosa e social. Porto: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1982, pp. 329-357. Sobre as missões do interior, *Ibid.*, pp. 245-272.

²¹⁹ TAVARES, Pedro Vilas Boas. *Beatas, inquisidores e teólogos*, pp. 218-310; PAIVA, José Pedro. “Missões, directores de consciência, exercícios espirituais e simulações de santidade: o caso de Arcângela do Sacramento (1697-1701)” in COELHO, Maria Helena da Cruz (org.), *A Cidade e o Campo*. Colectânea de Estudos. Coimbra: CHSC, 2000, pp. 243-265.

²²⁰ ANUNCIACION, Francisco de la. *Vindicias de la virtud y escarmiento de virtuosos en los publicos castigos de los hipocritas dados por el Tribunal del Santo Oficio*. Madrid: Manoel Fernandez, 1742, pp. 93; 177.

²²¹ No *Vocabulário* de Bluteau, por exemplo, encontramos definições reveladoras: “Beata e beato: molher e homem, que vivem com recolhimento, e servem a Deos, com demonstraçoens de singular virtude [...] beato falso: *pietatis simulator* [...] Beataria: affectada demonstração de virtude. Beatice. *Vanae pietatis simulatio* [...] Beato: devoto com simulação e affectação”, BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario portuguez & latino: aulico, anatomico, architectonico...* Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesu, 1712, pp. 76-77.

Em meio a tais excessos e desconfianças, o casal Vilalobos enxergava na presença incômoda de Mariana uma ocasião de penitência e aperfeiçoamento espiritual, especialmente o marido. Não é inesperado surpreendê-lo, em determinado momento, num arroubo: encontrando-se a sós com Mariana, a quem o demônio muito atormentava, começou a recitar-lhe uma passagem do Evangelho, tentando aquietá-la. O demônio de improviso respondeu-lhe: “Idiota tolo maldito etc; se tu nao tens jurisdiçam quem te mete a ser Exorcista, nem tam pouco virtude?”, ao que tornou-lhe o Matias: “Tens muita rezam que virtude nam a ha em mim, nem jurisdiçao, mas tenho poder em ti como Catholico Romano” e, continuando a récita, logrou afastá-lo. Tal combate, travado diariamente pelo casal, mostrava-se futrífero, na maior parte das vezes, resultando no alívio de Mariana, mas igualmente no consolo dos anfitriões. Matias confessa que ao recitar-lhe os Evangelhos, sentia algum tipo de consolação: “me sinto abraçar por dentro, reparando todos em mim que me faço de varias cores [...] na verdade me fas temor e tremor e vendo as mizericordias do Senhor, e ser eu qual sou”²²². Sua relação com a endemoninhada seria de grande proximidade.

O processo de inclusão de Mariana à rotina dos Vilalobos começou pela civilidade: “Veyo esta criatura pera esta caza e trazendo habitos de comer com a mao esquerda, benzerse muito mal, botar um capotinho da parte esquerda sobre a direita”, advertindo-lhe o casal que se comportasse da maneira adequada, e agisse com educação. Mariana (ou o demônio, como depois acreditaram), queixava-se do tratamento: “Nam se pode isto sofrer, he possivel que estive em hum convento e ninguem em tal me reparou e agora nesta caza me reparam em qualquer acção”²²³. O comportamento incivilizado, todavia (traço distintivo dos endemoninhados), era persistente: “tudo quanto a gente da caza tinha algum gosto amanhecia feito em pedaços alem do muito que o maldito quebrava a vista de todos” e, em determinado momento, começaram a desaparecer peças de roupa, e objetos de ouro, e prata, os quais se encontravam depois de preceitos impostos ao demônio²²⁴. Mariana agia como se esperava de uma endemoninhada.²²⁵ E, novamente, a hermenêutica demonológica insinuava-se: ora o pão que se amassava não crescia, e demandava bençãos; as luzes da casa se apagavam, e só acendiam com exorcismos²²⁶; as caixas de tabaco desapareciam dos bolsos dos exorcistas²²⁷; um muro que se levantava à noite amanhecia arruinado²²⁸.

²²² Inquisição de Lisboa, processo 6101, 118v-119 CNIL.

²²³ *Ibid.*, fl. 115v CNIL.

²²⁴ *Ibid.*, fls. 131r-131v CNIL.

²²⁵ Cf. SLUHOVSKY, Moshe. *Believe not every spirit*, pp. 253-254, para essa interessante hipótese.

²²⁶ Inquisição de Lisboa, processo 6101, fl. 131; 123v-125 CNIL.

²²⁷ *Ibid.*, fl. 132 CNIL.

²²⁸ *Ibid.*, fls. 131r-131v CNIL.

No início, tinha muitas dificuldades com as práticas espirituais. Durante as vias-sacras, manifestava-se o demônio com maior força, “botando a creatura de huma parede a outra com tanta violencia, que se fora botada por huma pessoa as maltratara muito”. Nas meditações de cada estação, alegrava-se com os açoites e cusparadas sofridas por Jesus, pejando-se somente quando ouvia dizer que, pelo mesmo sofrimento, fora a humanidade remida²²⁹. A oração mental lhe era quase impossível, não sendo capaz de “ter recolhimento interior”, perturbando-lhe o demônio “os sentidos e potencias com mil embelecos”.

Em outra occaziam estandose fazendo os preparatorios pera a oração, e lendose o ponto disse o maligno spirito: *Ora tambem eu quero ter o meu bocado de oração* e esteve obra de um quarto com grande silencio, e deu tamanha palmada e tamanha rizada juntamente que a todos fes estremesser e rompeo dizendo *Tenho feito a minha oração e o fruto que della tirei foi: Solimao e alvaiade* e outra qualquer peçonha fazem hum rostro muito afidalgado.

Seu comportamento, enquanto possuída, subvertia os elementos da vida ascética (como se viu nos casos dos cilícios): transgredir era seu primeiro e principal ofício. Lendo-se certa feita a meditação de Jesus na cruz, quando diz ter sede, emendou a possuída: “Eu tenho sede dos teus olhos, da tua boca, das tuas maos, dos teus peitos etc. nomeandolhe todas as partes do seu corpo honestas e inhonestas so a fim de comover a criatura a torpezas”²³⁰.

Por fim, os anfitriões começaram a sofrer com os ataques do demônio: Matias tinha cólicas “que a nam entender era couza do demonio senao puderam aturar”, tamanho o sofrimento que lhe causavam. Ajoelhou-se certa feita aos pés da endemoninhada, já sem fôlego, e temendo pela vida, enquanto era exorcizada; o demônio logo inquietou-se e perguntou-lhe se queria que lhe curasse a enfermidade, ao que respondeu Matias “que nao queria a saude pela sua mao, antes morrer, que vinha buscar os remedios da Igreja a quem recorria”²³¹. Noutra ocasião, acudindo Mariana à noite, como soía, “deu huma canelada em huma perna e supposto sentio a dor, nam fes cazo de nada”, ocupado com seu ataque, mas “dispois que a criatura ficou livre olhando pera a perna vio a toda banhada em sangue [...] e fazendolhe hum Evangelho, e lavando a canelada com agoa benta, supposto que o sinal esteve na perna muitos dias nunca mais lhe doeu”²³². Também sua esposa padecia com a ação do demônio, primeiro de uma dor nas costas tão intensa, “que se nam podia ter em pe, senao evaronada a hum pao, ou de gatinhas”, mas fazendo-lhe exorcismos, melhorou. Prostou-se em seguida com uma forte tosse, vômitos e fraqueza, sem melhorar com a assistência dos

²²⁹ *Ibid.*, 122r-122v CNIL.

²³⁰ *Ibid.*, 117r-118 CNIL.

²³¹ *Ibid.*, fls. 120v-121 CNIL.

²³² *Ibid.*, fls. 123-123v CNIL.

médicos, mas somente com a leitura do Evangelho. Como piorava do estômago e sentia febre, Matias suspeitou que estivesse maleficiada, e quis que a exorcizassem. Questionando o demônio, se a doença era obra sua, respondeu

*Deos me deu licença fizesse o que quis a esta maldita, que ahi esta nessa cama, e nem hum cavalo poderia sofrer as dores que ella tem passado, a que a maleficiada respondeu Que se era vontade de Deos que padecesse que se fizesse a sua vontade. E depois de alguns exorcismos foi melhorando a creatura athe que se levantou da cama san. Deos seja louvado pera sempre*²³³.

Matias confessou que, após tantas tribulações, ele e sua mulher passaram a ter maior veneração pelos remédios da Igreja, como os exorcismos, as bençãos e as ladainhas²³⁴. A integração de Mariana ao cotidiano dos Vilalobos e, em sentido oposto, a adaptação do casal (e demais pessoas da casa), à sua presença, construiu-se no decorrer do tempo. No início, “as discordias [...] eram continuas, e de qualquer palavrinha que se dizia [...] se fazia dela peçonha, dezejando comermos huns aos outros”, o que causava na endemoninhada “interiormente grande gosto de nos ver andar desta maneira”.²³⁵ No parecer enviado ao Santo Ofício, frei Manuel da Conceição, principal exorcista de Mariana, ressaltava as dificuldades suportadas pelo casal como indício de especial eleição de Deus: “Estar huma molher velha em huma caza, abstrahida de comunicao de noute, e de dia, sem outro fim mais que levada da charidade assistindo a esta criatura, sem ter medo”, e sujeitando o demônio com orações ordinárias, provava a veracidade de todo o caso, e a boa intenção dos envolvidos”²³⁶. Matias era o mais afetado: numa ocasião, resistindo Mariana a prostrar-se, durante um exorcismo, em honra de Nossa Senhora, chegou-lhe ao ouvido revelando (ao demônio) o que lhe segredara (Mariana) na noite anterior, com que rompeu o demônio ensandecido:

Nam pode haver maior desgraça que chegar esta puta de Esmodeus [sic] esta maldita a ter por confessor hum secular; ora eu lhe cortarei a lingoa pera que nam fale; e levantandose o maldito, disse pera o exorcista e circunstantes Nam vides o Mestre da Capella que so esteve confessando comigo? Ora quero lhe dar a absolviçam, e proferio Ego te absolvo a que promptamente lhe respondeo o mesmo prostrado, Se tem jurisdição, fazeo.²³⁷

Muito se enfureceu com a resposta de Matias, e lançando-se contra o mesmo, “lhe rompeu a cazaca e lhe mordeo hum braço”. Tais agressões, repetidas no caso de Mariana, eram assumidas como uma forma purgação: “Em outras muitas occasioins o tem esbofeteado, mordido e arranhado todo, seja Deos bendito, que assim o permite ou quer em satisfaçam de

²³³ Ibid., fl. 120r-120v CNII.

²³⁴ Ibid., fl. 121 CNII.

²³⁵ Ibid., fl. 119v-120 CNII.

²³⁶ Ibid., fls. 71r-71v PL.

²³⁷ Ibid., fl. 125v CNII.

suas culpas”. Mariana fazia das suas: alta noite pulava da janela, ou intentava lançar-se na cisterna. Em certa ocasião, caindo da mão de Ana a esmola que costumava dar, em dias definidos, aos mendicantes – ação na qual engajaram Mariana, para seu aproveitamento – lançou-se-lhe a endemoninhada enfurecida e, pegando-a pela mão, caíram “pela escada abaixo, e desde o primeiro degrau the o ultimo vieram ambas enoveladas huma sobre a outra”²³⁸ sem, contudo, se ferirem.

Apesar de seu comportamento grosseiro durante as crises (privilégio e distintivo dos energúmenos) Mariana mostrava sinais de arrependimento. O principal deles eram as extensas confissões que fazia, a um e outro sacerdote, mas também aos donos da casa. Em seu parecer remetido à Inquisição, frei Manuel da Conceição, fiando-se nesse ponto, pediu que se procedesse com clemência em seu caso, argumentando que, quanto à confissão, “a fas com [...] verdade, e com mostras tam evidentes assim de verdadeira, como de contrida”²³⁹. Os dominicanos frei António Pacheco e frei Domingos da Encarnação atestavam-lhe a mesma penitência, observando-lhe o “porsse de gíolhos, e fazer repetidos actos com que no uzo, e stylo dos fieis se explica a contrição de huma alma, e amor de Deos”, ou então “fazer alguns actos de humildade no foro exterior, obedecendo a tudo o que neste particular se lhe mandava”²⁴⁰. A compunção de Mariana, segundo frei Manuel, chegava ao ponto de declarar que se os inquisidores a mandassem “com hum sambenito pela cidade confessando as suas culpas [...] de muito boa mente o faria”. Entre lágrimas e desesperações, Mariana executava “heroicos actos de resinação e conformidade com a vontade Divina”²⁴¹. Segundo os jesuítas Afonso da Silveira e Domingos Leitão, Mariana dava “sinais de querer fallar verdade, e fazer tudo o que lhe fosse necessário pelo bem seu espiritual e livrar-se do mau espirito”²⁴².

Uma grande mudança se operava em Mariana: à sua persistência em entregar-se ao demônio, e “poucas diligências para se tirar da possessão” – segundo cria frei Pedro, em 1691 – substituíram-se o arrependimento, e convicção de seu estado: pedia, na Inquisição de Lisboa, já em 1695, um “remedio pera tirar o espirito maligno que entende tem dentro em seo corpo”.²⁴³ Outro sinal de que aos poucos convertia-se, era a repugnância que lhe causavam as cópulas com o demônio. Tanto é verdade que, “depoys que viera apresentarse na Meza do Santo Officio, ficara com tal horror, e aborrecimento aos peccados que comettia com o

²³⁸ *Ibid.*, fl. 105v CNI.

²³⁹ *Ibid.*, fl. 70v PL.

²⁴⁰ *Ibid.*, fls. 65r-65v PL.

²⁴¹ *Ibid.*, fls. 67v-68r PL.

²⁴² *Ibid.*, fl. 63 PL.

²⁴³ *Ibid.*, fl. 26v. Na última sessão de exame, disse algo parecido: pedia “os remedios que a Santa Madre Igreja manda conceder aos que tem a alma preza do demonio e o corpo como lhe dice e entende ella tem”, fl. 49 PL.

Demonio”, segundo depõe Matias de Sousa na Inquisição, “que nunca mais tornou a dar consentimento a que com ella comettesse os actos que costuma de antes”. Embora tomada por tal resolução, os “ajuntamentos venereos” persistiam com tal evidência que, como observavam Matias e sua esposa, Mariana

meneava o corpo, e fazia agitações em forma como se realmente estivesse coabitando com qualquer homem, e no mesmo acto declarava a ditta Marianna das Chagas que sentia nelles os effeitos da deleitação produzida daquelle acto, o que lhe soccedeo por tantas vezes que nao pode reduzir a numeros por ser todos os dias e noites no discurso do ditto tempo, o que vio que continuou sem intromitencia de dias até o tempo que chegou a esta cidade²⁴⁴

Segundo Ana de Carvalho, os tais atos repetiam-se, muitas vezes, diante de várias pessoas, e a própria Mariana, ao movimentar o corpo como se estivesse numa relação sexual, o “dizia, estando no proprio acto”. Durante esse espaço de tempo, alienava-se de seus sentidos e, ao recobrá-los, e contar o que consigo sucedia, demonstrava “muitos sinais de grande aflição e pena que padecia pela violencia que lhe fizera o Demonio”, justificando-se que em momento algum dava-lhe o seu consentimento²⁴⁵. Tal mudança experimentara, segundo frei Manuel, desde sua apresentação em Coimbra, quando fez sua primeira confissão, o que muito importunou o demônio, “porque de entao pera ca comessaraos tormentos as persecuçoes as vizoens horriveis, athe entao tudo erao enganos e caricias”²⁴⁶. O conceito, que todos tinham de Mariana, era muito diferente do de quatro anos antes. A própria possuída enxergava-se com outros olhos. Como se viu, esse era o ponto de chegada de um lento processo, que se chamou de *fabricação da possessão*: a progressiva demonização de sua experiência e a assunção do papel de possuída. No entanto, há mais em jogo aqui.

A estrutura necessariamente espiralada deste estudo – semelhante, a contragosto, às sessões no Santo Ofício – permite uma breve reflexão. O leitor, nesta altura, terá captado a semelhança entre aquilo que aqui se argumenta e o juízo que se formou, já em Lisboa, sobre a possuída. O raciocínio, na aparência, é o mesmo: sua vida pode ser dividida entre antes e depois de suas primeiras confissões. Desde então, Mariana – antes, amante voluntária – foi perseguida duramente pelo demônio e iniciou uma trajetória de penitência e purgação. Afirmá-lo no tribunal, todavia, e fazê-lo aqui, são duas coisas distintas. No primeiro caso, tratava-se de defendê-la: frei Manuel e Matias acompanhavam-na diariamente, conheciam cada mínimo segredo e baseavam suas afirmações naquilo que, para ambos, era uma verdadeira

²⁴⁴ *Ibid.*, fls. 74v-75 PL.

²⁴⁵ *Ibid.*, fls. 78v-79 PL.

²⁴⁶ *Ibid.*, fl. 71 PL.

possessão demoníaca, e uma atestada experiência de conversão. No segundo, nada disso se assume, senão à distância: a explicação do processo, compartilhada por todos – inclusive por Mariana – é precisamente o que o tornou possível. Compreende-se, desta forma, o que se verá a seguir: o uso público da possessão, numa espécie de encenação moral, não reduz-se ao que uma análise dos fins pretende extrair. Faz parte de uma perspectiva que se dispôs, num processo que a incluía: as narrativas moralizantes, ora de Matias de Sousa, ora de frei José Delgarte (ora ainda do cronista arrábido), não descrevem simplesmente os fatos que as antecederam; são, principalmente, a estrutura latente de sua possibilidade, o *drama* tantas vezes repetido pelos pregadores e escritores espirituais do período. Compreendê-lo significa situar a possessão nos limites do que a produziu: entre o seu *espaço de experiência* e seu *horizonte de expectativas* o drama tradicional da possessão atuou como o mediador simbólico das angústias e inquietações, doravante expressas de modo culturalmente eficaz²⁴⁷.

Antes, porém, que se analisem os exorcismos – ponto máximo dos ataques do demônio – é preciso retornar a uma questão, essencial para as discussões que se seguirão, nos próximos capítulos. Em seus depoimentos na Inquisição de Lisboa, Ana e Matias insistiram, como vimos, na inocência de Mariana durante os ajuntamentos com o demônio: sofria-os, pejando-se de não poder evitá-los. Ana de Carvalho explica: “ainda que com elle tenha os actos de luxuria lhe nao dá nenhum consentimento e assim os padece por mera violencia do demonio”²⁴⁸. A expressão não é isolada, e surge outras seis vezes nos depoimentos do casal. Ora, naqueles anos, pesava sobre tal expressão o estigma da heresia: as *violências diabólicas* foram, provavelmente, o aspecto mais exacrado, por diversos teólogos, das proposições atribuídas a Miguel de Molinos, na bula *Coelestis Pastor* de 1687, e podem ser resumidas na seguinte ideia: durante a contemplação (adquirida, ou quietação) a parte superior da alma fixa-se, num ato simples, em Deus; a parte inferior, alheia às deliberações da vontade, fica à mercê dos ataques demoníacos, de caráter frequentemente sexual. Não é preciso impor-lhes resistência, todavia: não havendo consentimento, não haverá pecado²⁴⁹.

Mariana não consentia, e portanto não pecava: era o que diziam Ana e Matias. Sabe-se que, durante seu período entre os Vilalobos, Mariana foi exorcizada por diversos sacerdotes, entre os quais António da Fonseca, mentor de Arcângela do Sacramento (ou seria seu

²⁴⁷ O uso que pretendo, neste estudo, das categorias de Koselleck, é destacar o aspecto processual da possessão: não apenas dá origem à narrativa, mas origina-se numa perspectiva que já é, por si mesma, narrativa. KOSELLECK, Reinhart. *Futuro passado*. Contribuição à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Contraponto/Editora PUC-Rio: 2006, pp. 305-327; DE MARTINO, Ernesto. *La terra del rimorso*, pp. 162-171, sobre o *rito em ação*. Cf. a este respeito o capítulo 2 deste estudo.

²⁴⁸ Inquisição de Lisboa, processo 6101, fl. 79v.

²⁴⁹ TAVARES, Pedro Vilas Boas. *Beatas, inquisidores e teólogos*, pp. 112-114; 347. SLUHOVSKY, Moshe. *Believe not every spirit*, pp. 118-122. Tal assunto será retomado no quarto capítulo deste estudo.

discípulo?), ambos condenados por molinosismo. Depondo em seu processo o Fr. António de Coimbra, também presente nos exorcismos, fazia reparo quanto ao procedimento de padre Fonseca: “sem que nada no cerimonial o mandasse (...) dizia: cachorritos, cachorritos, ide-vos daqui! E estando Mariana das Chagas com os olhos no chão, dizia-lhe: olha para mim, filha, que tenho uma cara de Páscoa!”²⁵⁰. Não é crível que as posturas do oratoriano – para além de seus esdrúxulos exorcismos – possam, de alguma maneira, ter influenciado Mariana e seus confessores, sobretudo porque, como se disse anteriormente, em momento algum julgou-se pessoa de especial virtude, ou declarou ter recebido favores espirituais, como o fizeram aqueles que, a exemplo de Arcângela, foram perseguidas pela Inquisição. Mariana dá mostras, inclusive, de estranhar os procedimentos de padre António, delatando seu modo de exorcizar aos confessores; segundo o mesmo, haveria de libertá-la em poucos dias²⁵¹.

Suas histórias, todavia, assemelham-se em muitos pontos: tal qual Mariana, Arcângela levantou suspeitas quanto às suas virtudes e intenções. Foi examinada por Fr. Pedro de Alcântara, e igualmente reprovada²⁵². Patrocinou-a – e também ao padre António, a fim de criarem um recolhimento para beatas – o zelo pastoral de D. João de Melo, grande promotor da vida devota. Ademais, ambas foram averiguadas pelo Santo Ofício. Contudo, e este ponto é importante, embora possamos enxergar no tema das violências diabólicas o problema de fundo colocado, nos mesmos anos, pela possessão, as diferenças entre Arcângela e Mariana são maiores que as suas semelhanças. A *interioridade* ostentada por Mariana era tenebrosa e desgraçada, e em nada assemelhava-se ao de uma santa viva: não acreditava receber revelações, participar de êxtases, e as chagas que recebia (sinal de eleição, em tantos casos), eram pútridas e demoníacas. A sua *desculpabilização* dava-se, por outro lado, pelo mais destacado sintoma de sua possessão: a convulsão da carne. Mariana não era responsável pelas ações que cometia; Arcângela sim.²⁵³

²⁵⁰ ANTT/Tribunal do Santo Ofício/Inquisição de Coimbra, Processo10318, Maço 6, 1ª Parte, fl. 87v. Cheguei a este documento graças a TAVARES, Pedro Vilas Boas. *Beatas, inquisidores e teólogos*, p. 226. O processo de padre António encontra-se intervencionado pela Torre do Tombo. O trecho que refiro eu o consegui graças aos funcionários que permitiram que o mesmo fosse digitalizado. Agradeço especialmente a Dr.ª Odete Martins.

²⁵¹ Inquisição de Coimbra, Processo10318, fls. 88-88v.

²⁵² A atuação de frei Pedro foi determinante em desmascarar Arcângela, cf. TAVARES, Pedro Vilas Boas. *Beatas, inquisidores e teólogos*, p. 309.

²⁵³ Trata-se de diferentes maneiras de clamar pela inocência: enquanto Arcângela desculpou-se por argumentar que não consentia nas vexações, Mariana demonstrou-o por meio de sua possessão: na superfície de seu corpo, onde os sentidos tornam-se sintomas, a experiência inicial de pecado transforma-se num sofrimento cotidianamente assumido. Cf. CERTEAU, Michel de. *The possession at Loudun*, p. 47. Sobre a ostentação da interioridade, TAVARES, Pedro Vilas Boas. *Beatas, inquisidores e teólogos*, pp. 183; 266.

1. 5) Um manual de possessão

Durante os dois anos em que estive na companhia de Matias de Sousa Vilalobos e Ana de Carvalho, sua esposa, Mariana experimentou, com renovada intensidade, sua condição de possuída. Ao mesmo tempo em que a possessão atingia o seu auge, todavia, intensificavam-se as práticas espirituais, algumas das quais realizadas durante os seus constantes exorcismos. Esta situação aparentemente paradoxal, de um ego dividido entre os impropérios do demônio e o pietismo da endemoninhada, perpetuou a sua triste condição: ao inseri-la num cotidiano em que a possessão adquiria sentido, transformou-a de transitória em permanente. A impressão que se tem, ao analisar este período, é a de que a expulsão do demônio tornava-se, com o correr dos dias, uma realidade distante. A casa de Matias transformara-se num cenário diabólico (preparada para recebê-la, e adaptando-se às suas necessidades) e o demônio, com o tempo, passou a membro da família. “Ordinariamente pela pouca experiencia que tinhamos”, escreve Matias Vilalobos, “estava este maldito falando com a gente da caza persuadindose todos fallavam com a creatura, fallando todos com o demonio, e foi [...] necessario muito tempo e muita experiencia pera nos acautelarmos”²⁵⁴. E muitos exorcismos, é de se notar.

É o momento de conhecer em detalhe os rituais realizados em Mariana. O período em que estive na companhia dos Vilalobos é o melhor documentado, nesse aspecto. Embora possa-se conjecturar, com base nesses dois anos, como teriam sido os exorcismos anteriores, é preciso ter em mente que a sua prática variava de exorcista para exorcista e, segundo se crê, não atingiram, antes de deixar o convento, a frequência e a intensidade de agora. É de se notar que o assunto foi tratado com a maior seriedade, desde o princípio: tão logo Mariana deixou a companhia das agostinhas e se passou para a casa de Matias Vilalobos, D. João de Melo reuniu uma “junta com seus confessores para determinar o modo com que se haviam de fazer os Exorcismos, e o lugar delles”²⁵⁵. Tal preocupação atestou conhecido zelo do prelado em matérias espirituais: por um lado, a necessidade de uma prática regulada e aprovada; por outro, a transformação de sua “terapia” em direção espiritual. Ademais, a ideia de uma comissão formada por exorcistas é em si mesma relevante. Se, como se verá, conferiu ao episódio uma dimensão invulgar, é bem verdade que a situação de Mariana elevava-se ao nível dos saberes teológicos.

²⁵⁴ Inquisição de Lisboa, processo 6101, fl. 116v CNIL.

²⁵⁵ *Ibid.*, fl. 116 CNIL.

Seu principal exorcista foi o frei Manuel da Conceição, religioso da Santíssima Trindade. Tudo leva a crer que seja o mesmo de que faz elogiosa menção o frei Jerónimo de S. José na sua crônica trinitária: filho de Manoel Rodrigues Borges e Isabel Francisca, nasceu em Lisboa, em 1657 e, após seus anos de noviciado, foi Presentado, Mestre e Doutor, lecionando aos trinitários em Coimbra. Tornou-se qualificador do Santo Ofício e Examinador Sinodal do Bispado do Viseu. Foi responsável, juntamente com o Geral da ordem, D. Rodrigo de Lencastre, sobrinho do Inquisidor Geral, pelo resgate de 300 cativos em Argel, em 1696 (um ano após seu envolvimento com Mariana das Chagas). D. José de Lencastre, segundo o cronista, “muito o amava, e fazia delle aquelle conceito, que merecião as suas heróicas acções, e sua louvável vida”²⁵⁶. Tratava-se, portanto – e o seu parecer na Inquisição revela-o – de um sacerdote preparado e exorcista observante²⁵⁷.

Estiveram também presentes, além do famigerado padre António da Fonseca, os franciscanos Fr. António de Coimbra, Fr. António da Cruz e Fr. Bernardo de S. Francisco. Este último, membro do Varatojo, é provavelmente o mesmo que pregava em Sant’Ana de Coimbra, e que tanto perturbou Mariana. Segundo Jerónimo de Belém, “foi nomeado para ir pregar à Universidade de Coimbra, por ocasião de muitas pessoas, que padecião vexações diabólicas, nas quaes fez maravilhas”²⁵⁸. Fr. António de Coimbra, por sua vez, era um célebre missionário, companheiro de Fr. António das Chagas, primeiro Guardiã do Varatojo, e Superior do Convento de Brancanes, após destacar-se na Província da Piedade, da qual foi Custódio. Foi ainda visitador da Província de Portugal. Era muito estimado por D. Pedro II, o qual intentou fazer-lhe bispo.²⁵⁹

Quanto aos outros envolvidos há mais suposições que certezas. Sabe-se que Fr. Pedro de Alcântara tornou a Coimbra, a pedido de D. João de Melo, para confessar Mariana, e lá a exorcizou.²⁶⁰ Segundo Matias de Sousa, o mesmo aparecera, em abril de 1695, na companhia de “Frei Domingos de Souza, Frei João Bautista e Frei João de Lamego, todos religiosos missionarios do Convento de Varatojo”, e lhe mostrara, na casa do bispo, “huma couza em

²⁵⁶ SÃO JOSÉ, Jerónimo. *História chronológica...*, pp. 318-321. Compôs, segundo Barbosa Machado, um “Aviso para os redentores”, “utilissima direção para os Religiozos que forem nomeados Redemptores de Cativos”, _____. *Bibliotheca Lusitana*. Histórica, crítica e cronologica... Lisboa: na Officina de Ignacio Rodrigues, 1752, t.3, pp. 227-228. Sobre o governo de D. José, cf. MARCOCCI, Giuseppe. PAIVA, José Pedro. *História da Inquisição em Portugal (1536-1821)*. Lisboa: Esfera dos Livros, 2013, pp. 284-288.

²⁵⁷ Segundo Fr. José Delgarte, seu irmão de hábito, era um religioso “de grandes letras, e virtude”, *Tesouro encoberto*. “Notícia que dá...”, p. 259.

²⁵⁸ BELÉM, Jerónimo de. *Chronica Serafica da Santa Provincia dos Algarves da Regular Observancia, de nosso Serafico Padre S. Francisco...*, Lisboa: Mosteiro de S. Vicente de Fora, 1753, p. 109. A referência deste texto veio-me por meio de TAVARES, Pedro Vilas Boas. *Beatas, inquisidores e teólogos*, p. 226. O mesmo foi eleito Guardiã do Varatojo em 1702, MARIA SANTÍSSIMA, Manoel de. *História da fundação*, pp. 277-278.

²⁵⁹ *Ibid.*, pp. 521-529.

²⁶⁰ JESUS MARIA, José de. *Chronica*, pp. 917-918.

forma de relicário cuja materia era de ponta de Boy, e dentro de duas vidraças tinha huma cruzinha”. A suposta relíquia (do Santo Lenho) foi-lhe dada por Arcângela do Sacramento, tendo-a recebido de António da Fonseca; porém, segundo a beata, “o effeito do ditto Relicário era incitar a pensamentos luxuriosos, que aquella pessoa a quem com elle tocava persuadia a desejos de luxuria”²⁶¹. Não é possível saber se todos estes nomes – a exceção do zeloso frei Manuel da Conceição – acompanharam-na até Lisboa, para os exorcismos nas Escolas Gerais. Nem se os que lá estiveram – frei José Delgarte e Fr. Daniel (trinos), frei José do Espírito Santo (franciscano) e o padre Diogo Curado (oratoriano) – exorcizaram-na em Coimbra.²⁶² A respeito de outros sacerdotes, como o jesuíta José de Múrcia, o carmelita frei Baltazar dos Reis, e os franciscanos frei Domingos do Rosário e frei João de São Boaventura, presentes no começo de sua história, não se tem qualquer menção.

A respeito do método seguido em seus exorcismos, há informações mais ou menos precisas: os manuais mencionados são, em primeiro lugar, o *Práctica de exorcistas e ministros de la Iglesia* (1660), de Benito Remígio Noydens e, em segundo, o já citado *Fustis daemonum* (1584) de Girolamo Menghi, o que sabemos graças às relações de Matias Vilalobos, com os quais tinha alguma familiaridade. O mesmo menciona um *Maleo*, o qual, provavelmente, era o livro de Kramer, ou o *Malleus daemonum* de Albertini²⁶³. Sobre o *Fustis* – como parte da importante obra de Menghi – é preciso ter em mente as circunstâncias de sua aparição. Suas anotações testemunham a crise do naturalismo aristotélico e a necessidade de provar – por meio de uma prática ortodoxa, mas igualmente de uma límpida doutrina – a realidade dos espíritos malignos e o seu poder sobre os corpos das pessoas (seja por meio de malefícios, seja pela possessão).²⁶⁴ Neste sentido, incorpora as discussões do *Compendio* (1576) em maior extensão que o livro anterior – e mais famoso de seu autor – o *Flagellum daemonum* (1577), do qual é uma espécie de continuação. Menghi dedica, ademais, dois capítulos do *Fustis* a demonstrar que os espíritos possesores não são almas de defuntos,

²⁶¹ Inquisição de Lisboa, processo 6101, fls. 75v-76r PL.

²⁶² *Tesouro encoberto*. “Notícia que dá...”, pp. 259-286.

²⁶³ “Seguense os cazos mais notaveis que nos Exorcismos tem soscedido no discurso de dous annos”, *In* Inquisição de Lisboa, processo 6101, fls. 101r-115r para referências a Remígio (fls. 101r; 106v; 124v; 128v), Menghi (106r) e o ‘Maleo’ (120v).

²⁶⁴ Na versão que tenho citado até o momento – a versão estendida da primeira parte do *Compendio*, publicada em 1595 – Menghi introduziu um primeiro capítulo sintomático (ausente na primeira impressão de 1576), intitulado “Che gi demoni siano realmente, e non fintamente, come alcuni hanno voluto afermare”, _____, *Compendio dell’arte essorcistica*, pp. 5-18. Sobre este tema, o texto indispensável é LAVENIA, Vincenzo. “‘Tenere il maleficio per cosa vera’. Esorcismi e censura nell’Italia moderna”, *In* BONANI, Vittoria. *Dal torchio alle fiamme. Inquisizione e censura: nuovi contributi dalla più antica Biblioteca Provinciale d’Italia. Atti del Convegno Nazionale di Studi*. Salerno: 2005, pp. 129-172 (agradeço ao Prof. Lavenia por gentilmente me enviar uma cópia de seu texto, de difícil acesso no Brasil); cf. ainda ROMEO, Giovanni. *Inquisitori, esorcisti e streghe*, pp. 109-144; e LAVENIA, Vincenzo. “Esorcismo”, pp. 549-554.

tampouco provas da metempsicose – temas discutidos em círculos renascentistas – detendo-se ainda na forma como o demônio costuma aparecer aos endemoninhados (entre as quais, a de Cristo Crucificado).²⁶⁵ Como se viu, o caso de Mariana fundava-se, em parte, em tais aparições; não é preciso imputar ao *Fustis*, ou ao próprio *Compendio* (pois não é possível saber se frei Pedro ou algum confessor os possuía) a origem literária do discernimento, podendo tratar-se de um simples caso de conhecimento difuso (e, de resto, obras anteriores como a de Ciruelo já traziam esta temática)²⁶⁶. Mas não é impossível que os trouxesse consigo algum dos sacerdotes que primeiro a examinaram, dada a difusão de tais obras.

Todavia, embora mencione o *Fustis daemonum*, o exemplo que oferece de seu uso indica uma confusão de Matias: quando, em certa ocasião, esforçavam-se os exorcistas para que o demônio lhes jurasse obediência, e também a Deus, a Maria e aos santos, e fazendo-o, negava prometé-la a São Francisco, disse ao exorcista: “idiota, selvagem, querei insinarme a jurar?”, o qual insistiu “que jurasse pelo seu nome entam jurou dizendo Eu Lucifer [...] na forma que aponta o R. P. Fr. Hieronimo Mengo no seu Fustis demonium (sic)”²⁶⁷. Tal juramento, entretanto, achava-se em outros livros, e não no *Fustis*: pode-se encontrá-lo no *Flagellum* e no próprio manual de Remígio, traduzido em espanhol: tratava-se, numa palavra, de obrigar o demônio a invocar contra si a ira divina, e do próprio inferno, caso desobedecesse os preceitos do sacerdote²⁶⁸.

Com efeito, livros como os de Menghi e Remigio estavam entre os mais populares em circulação, naqueles anos, em território português. Quando escreveu o seu *Brognolo recopilado*, em 1727, frei José de Jesus Maria referiu-se aos métodos então em voga, explicando como os sacerdotes envolvidos na possessão das trinas do Rato – circunstância da composição dessa obra, como se verá no próximo capítulo – determinaram-se “a seguir contra o Demonio não de Mengo, nem ja de Remigio, mas so sim de Brognolo a doutrina”²⁶⁹. O de

²⁶⁵ MENGHI, Girolamo. *Fustis daemonum*, pp. 539-543; 551-553.

²⁶⁶ MENGHI, Girolamo. *Compendio dell'arte essorcistica*, pp. 127-154 (onde o tema é substancialmente aumentado em relação à primeira edição, e ao próprio *Fustis*); CIRUELO, Pedro. *Reprovacion de las supersticiones y hechicerias...* Sevilla: Andres de Burgos, 1547, p. 53r. Sobre este tema, cf. CLARK, Stuart. *Vanities of the eye*, pp. 204-235.

²⁶⁷ Inquisição de Lisboa, processo 6101, fl. 106r.

²⁶⁸ “Ego promito tibi Sacerdoti [...] observare omnia illa quae praeceptis mihi ex parte Dei, et domini Jesu Christi Nazareni crucifixi pertinentia ad honorem ejus, ad liberationem hujus creaturae [...] Quod si in nullo defecto ex his [...] ex nunc invoco ipsum Deum omnipotentem iratum contra me [...] mitat Angelos suos potentes in praelio, qui me ejiciant et expellant ex hoc corpore. Voco similiter Luciferum [...] furis et poenis infernalibus [...] contra me insurgant, e ducant me in profundissimum [...] locum inferni”, MENGHI, Girolamo. *Flagellum daemoni*, pp. 446-447. O mesmo se encontra em NOYDENS, Benito Remigio. *Practica de exorcistas y ministros de la Iglesia...* Madrid: Andres Garcia, 1670, pp. 32-33. Noydens refere o *Malleus* como origem deste preceito, o que, sinceramente, não consegui encontrar. Creio que seja um equívoco de sua parte.

²⁶⁹ MARIA, José de Jesus. *Brognolo recopilado e substanciado com addictamentos de gravissimos Authores*. Coimbra: Joseph Antunes da Sylva, 1727 (dedicatória).

Remígio, inclusive, foi traduzido, pela primeira vez para o português, em 1694, no auge da possessão de Mariana, recebendo algumas reedições e popularizando-se grandemente no século XVIII²⁷⁰. Em si mesmo, nada trazia de original, fiando-se em autores como Nider, Della Torre, Del Rio e o próprio Menghi. Trata das virtudes do exorcista, dos sinais da possessão, das circunstâncias das conjurações, das razões e modalidades de vexação demoníaca e apresenta – como era de praxe, em tais manuais – dezenas de salmos, litanias, esconjuros e preceitos. A arte exorcística italiana transpõe experimentada e completada com a prática do autor, o qual – segundo o juízo de Feijó – era “no sólo Exorcista, sino Maestro de Exorcistas”²⁷¹. Esta é, aliás, uma importante característica da literatura demonológica: oferecer um saber prático – uma arte – fundamentada numa doutrina mais ou menos precisa, cuja emergência – já em fins da Idade Média – verifica-se na redação de tratados específicos a partir de um conhecimento cumulativo²⁷². O aspecto sintético e a popularidade do livro de Remígio (além da sua expressa menção) justificam que se tenha o mesmo em mente ao analisar os exorcismos de Mariana, os quais, em dado momento, pareciam segui-lo à risca²⁷³.

“O exorcismo pode ser considerado um dispositivo simbólico”, escreve Adelina Talamonti, “o qual, a fim de intervir sobre o mal alegado, constrói ritualmente a figura da possuída”²⁷⁴. O momento exorcístico, portanto – e como se tem afirmado ao longo deste capítulo – era essencial para que a identidade da possuída e a realidade da possessão adquirissem o seu caráter experimental, e os procedimentos a seu respeito (a clausura, o cárcere, a praça pública) pudessem ser tomados. Nesse sentido, os exorcismos realizados em Coimbra, após Mariana deixar o convento, inseriam-se na duração de sua trajetória,

²⁷⁰ Cf. RIBEIRO, Márcia Moisés. *Exorcistas e demônios*, p. 269; PAIVA, José Pedro. “Exorcismo”. In: AZEVEDO, Carlos Moreira de (Org.) *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, pp. 229-232. Cf. MACHADO, Diogo Barbosa. *Bibliotheca Lusitana*, p. 360; NOYDENS, Bento Remigio. *Practica de exorcismos e ministros da Igreja...* Coimbra: Joam Antunes, 1694. Consultando esta tradução, não encontrei nenhuma menção a Mariana das Chagas.

²⁷¹ FEIJÓO, Benito Jerónimo. *Teatro crítico universal*. O discursos varios en todos generos de materias, para desengaño de errores comunes. Madrid: Antonio Marín, 1765, t. 8, p. 119.

²⁷² Esta útil definição encontra-se num livro polémico e estimulante: BOUREAU, Alain. *Satan hérétique*, p. 17. Sobre a relativização da demonologia enquanto especialidade, cf. CLARK, Stuart. *Thinking with demons*, p. IX (prefácio). Menghi oferece sem redeios suas referências: “Lega parimenti il benigno Lettore il Precettorio, e il Formicario di Giovanni Nider. Il libro di Tomaso Barbantino, intitolato De universali bono overo de Apibus. Il libro chiamato Martello de’ Malefici. Silvestro Prierio nel libro che ei fa delle mirabili operationi de i demoni, e Malefici. Paolo Ghirlando nel trattato de Sortilegiis. Il Conte Gio. Francesco Pico dalla Mirandola nella sua Strega, e molti altri, gli quali hanno trattato con diligenza di questa materia”, *Compendio dell’arte essorcistica*, p. 80.

²⁷³ Sobre este autor, pouco se escreveu, até o momento. Cf. GARCIA, Arturo Morgado. *Demonios magos y brujas en la España Moderna*. Cádiz: Universidad de Cádiz, 1999, pp.56-61; TOLOSANA, Carmelo Lisón. *La España Mental*, pp. 148-152. Em ambos, pode-se ler apenas um resumo das anotações préâmbulas.

²⁷⁴ TALAMONTI, Adelina. *La carne convulsiva*, p. 139, tradução minha.

consagrando-a no papel que aos poucos assumira. Se, de acordo com a metáfora do teatro – uma das preferidas, entre os historiadores – seus exorcismos podem ser considerados verdadeiros *dramas* (com direito a público, personagens, cenário e roteiro), constituíam fulgurações de um intrincado processo, feito de hesitações, renitências, incompreensões, experimentos e negociações. Nas encarniçadas batalhas entre exorcistas e demônios, quando a violência dos ataques chegava aos seus paroxismos – ora a energúmena mordía o sacerdote, derrubava-o, procurava esganá-lo; ora este a estapeava – assiste-se, de maneira exagerada, física – às vezes exaustiva – o esquema de uma lenta e persistente transformação. Pode-se dizer que tais batalhas, ao passo que conferiam visibilidade – sobretudo, para os próprios envolvidos – a um processo que julgavam compreender, encobriam-lhes os vestígios de sua própria e acidentada teleologia²⁷⁵.

Mariana sofria convulsões. Tinha desmaios repentinos, alterações na fisionomia, nos hábitos linguísticos e na voz. Reagia violentamente à presença de relíquias, imagens de santos, à Hóstia consagrada e, sobretudo, aos sacerdotes. Exorcizando-a frei Pedro, já em Coimbra, rompia em impropérios aos missionários, apelidando-os *estomagueiros*, “alludindo às dores de estomago que S. Francisco padeceo em toda a sua vida”, não podendo mencionar-lhe o nome, segundo explicava o demônio: “Esse nome me não dá o Altíssimo licença para o proferir”²⁷⁶. Teve, ademais, visões de toda sorte: ora travestidas em tons familiares (a mãe), ora sedutoras (o mancebo), ora pavorosas (o demônio, com chifres e fogo azul). Tudo estava previsto nos manuais de exorcismo. Remígio oferecia três categorias de indícios: primeiro, os que fazem suspeitar de possessão (entre os quais “el averse uno ofrecido al demonio”); segundo, os que causam ‘grande conjectura’ (entre eles “vozes, y aulidos desacostumbrados [...] estupor de los miembros”); terceiro, os que oferecem quase evidência – e aqui convém que nos demoremos. Dentre estes últimos, segundo o autor, está “saber repentinamente hablar linguas extraneas”²⁷⁷: ora, neste ponto não havia o que duvidar, pois em

todos os Exorcismos que lhe fizeram varios religiosos de varias nasções falandolhe cada hum na sua lingua, como forao Iberneo, Francezes, Inglezes e hum lhe falou tambem em Arabio, e todos geralmente tambem na lingoa latina a ditta Marianna das Chagas respondeo sempre a qualquer delles com formal intelligencia tudo o que se lhe dizia [...] na obediencia com que se executava o que se lhe mandava e na coherencia das respostas [...] os mesmos exorcistas certificavão ser o mais evidente sinal de que a ditta

²⁷⁵ Como argumenta Michel de Certeau a respeito dos exorcistas de Loudun, _____. *The possession at Loudun*, p. 47.

²⁷⁶ JESUS MARIA, José de. *Chronica*, p. 918.

²⁷⁷ NOYDENS, Benito Remigio. *Practica de exorcistas*, p. 19.

Mariana das Chagas estava possessa do Demonio, e assim vio que o affirmarao todos os religiosos e mais pessoas ecclesiasticas e doutas ²⁷⁸.

Outro sinal evidente, segundo Remígio, era “si quando están libres, y en su juicio, no se acuerdan, ni saben responder a las cosas que dixeron, estando arrebatados”, indício de que não os indivíduos, “sino el demonio por su boca” é que falava.²⁷⁹ Acerca desse ponto não é preciso insistir: basta dizer que, após um violento exorcismo realizado na Inquisição, enquanto depunha, “ficou em seu juízo como dantes, sem se lembrar de nenhuma cousa [do que se passou no exorcismo]”²⁸⁰, deixando evidente aos inquisidores o que quase sempre lhe acontecia. É digno de nota que, neste particular, os intervalos entre os exorcismos eram de suma importância para a transformação que se operava em Mariana. “Costumava o senhor da caza dizer a esta criatura algumas cousas que se passavam nos exorcismos”, como escreve o próprio Matias, “ao tempo que a criatura ficava aliviada dos sentidos”, relatando-lhe como o exorcista fazia com que se prostrasse ao ouvir os nomes de Jesus e da Virgem Maria: “e quando o demonio renite o exorcista lhe fas fazer com o poder da Igreja e o manda prostar e meter debaixo dos pes por ignominia sua, e por abatimento de sua soberba”, o que causava em Mariana grande admiração. Costumavam levar à casa de Matias outra energúmena – cujo nome e história ignora-se – para ser exorcizada pelos mesmos sacerdotes. Chegando certo dia a tal possessa, após acabados os exorcismos de Mariana, “e como a criatura a quem se havia ja feito exorcismos estava ja em seu juízo, pode assistir tudo o que via fazer a outra possessa assim no que falava, como na obediencia ao sacerdote como Ministro de Deos”²⁸¹, adquirindo, pelo exemplo da segunda, uma maior consciência de seu próprio papel.

Último sinal evidente de sua possessão: “si en presencia de las cosas sagradas blasfeman, o no pueden rezar alguna oracion devota, ni sufrir que les echen agua benedita o se les haga [...] el señal de la cruz, o que les digan los Exorcismos”²⁸², o que já se acompanhou em sua história. O método de Remígio conquistava-lhe por completo o ânimo, os gestos e mesmo a personalidade. Em seus primeiros exorcismos, em 1691, ainda na cidade da Guarda, frei Pedro de Alcântara concluiu que “trazia dentro do corpo treze Demonios, e quatro de fora seus ajudantes”. Tempos depois, no Convento de Sant’Ana, teve a pavorosa visão de “cinco Demonio por algumas vezes em figuras horriveis e com cornos e hum delles mostrava mayor imperio entre elles”. Segundo Frei Manuel da Conceição, Mariana tinha sete demônios,

²⁷⁸ Inquisição de Lisboa, processo 6101, fl. 84v PL.

²⁷⁹ NOYDENS, Benito Remigio. *Practica de exorcistas*, p. 20.

²⁸⁰ Inquisição de Lisboa, processo 6101, fl. 24v PL.

²⁸¹ *Ibid.*, fls. 11v-112 CNI.

²⁸² NOYDENS, Benito Remigio. *Practica de exorcistas*, p. 20.

“cinco dentro, e dous ambientes”²⁸³. Em fins de 1695, segundo frei José Delgarte, sabiam-se os nomes de todos: Satanás, Lúcifer, Lusbel, Asmodeu, Mosca, Mosquito e Jumento.²⁸⁴ O processo de nomeação dos tais demônios, como se sabe, era muito importante para a arte exorcística, devido à crença segundo a qual, possuindo-lhe o nome, seria possível dominar o demônio. Ademais, cada nome significava uma característica discernível na possessão; demarcando, no contínuo da experiência, territórios para cada personalidade, fornecia-se sentido para o caos aparente. Assim escreve Remígio: “el nombre que tiene, suele declarar su propiedad, y natural condicion [...] el vicio y pecado que asiste”; conhecê-lo permitiria “aplicar mejor el remedio con la virtud contraria”²⁸⁵.

Belial era soberbo; Belzebú, o senhor dos pecadores; Satanás, adversário; Behemot, besta; Mamon, avaro; e assim por diante²⁸⁶. Entre os que vexavam Mariana, havia, com efeito um líder: “Eu sou Asmodeus demonio da luxuria”, dizia, pela boca da energúmena²⁸⁷. Assim, de fato, era de se esperar: a experiência de Mariana, desde a infância, como se viu, apresentava características fortemente sexuais. Embora não se mencione, em nenhum dos testemunhos, o termo *incubo*, a noção estava implícita: a literatura demonológica a que tinham acesso – por exemplo, Kramer, Del Rio e Menghi – era inequívoca a este respeito²⁸⁸. Remígio escreve: “no lo haze él [o demônio] por sentir algun deleite, sino para que el hombre ofenda a Dios mas gravemente”, uma vez que o comércio com o demônio era uma forma de sacrilégio, ressaltando – o que se aplicava a Mariana – haver “muchos exemplos de los que voluntariamente se dedicaron a este abominable vicio”. Havia, por outro lado, os que padeciam tais violências, durante as provações; para tais, recomendava precisamente o que se fez a respeito de Mariana: orações, jejuns, esmolas, exorcismos²⁸⁹.

Remígio dá um claro exemplo de como proceder contra tal demônio: “a la torpeza de Asmodeo, Demonio de la luxuria, la limpieza, y castidad de la Virgen, y Madre de Dios, o la

²⁸³ Inquisição de Lisboa, processo 6101, fl. 67 PL.

²⁸⁴ *Tesouro encuberto*, “Notícia que dá...”, pp. 260-265. Menciona frei José a Belzebú, por motivos retóricos, segundo creio.

²⁸⁵ NOYDENS, Benito Remigio. *Practica de exorcistas*, p. 43.

²⁸⁶ *Ibid.*, pp. 44-46 e MENGHI, Girolamo. *Fustis daemonum*, pp. 537-539. O texto base para ambos era o Malleus; cf. MACKAY, Christopher S. *The hammer of the witches*. A complete translation of the *Malleus maleficarum*. New York: Cambridge University Press: 2009, pp. 137-139.

²⁸⁷ Inquisição de Lisboa, processo 6101, fl. 110v CNI; *Tesouro encuberto*, “Notícia que dá...”, p. 260. Lyndal Roper pontua, com efeito, que a relação entre o demônio sexualizado (representando a mulher perdida) e a Virgem Maria (representando a pureza da Igreja, e dos sacerdotes) fazem parte de uma teologia do corpo revelada, entre outras coisas, pelos exorcismos, ROPER, Lyndal. *Oedipus and the Devil*. Witchcraft, sexuality and religion in early modern Europe. London/New York: 1994, p. 192.

²⁸⁸ MACKAY, Christopher S. *The hammer of the witches*, pp. 302-314; MENGHI, Girolamo. *Compendio dell'arte essorcistica*, pp. 160-170; DEL RIO, Martin. *Les controverses et recherches magiques...* Paris: Jean Petit, 1610, pp. 184-192; Cf. CLARK, Stuart. *Thinking with demons*, pp. 190-193.

²⁸⁹ NOYDENS, Benito Remigio. *Practica de exorcistas*, pp. 108-109.

del Santo, que en cielo es su mayor contrario”²⁹⁰. De fato, o papel de Nossa Senhora nos exorcismos de Mariana das Chagas é central. A começar pela experiência de conversão: como se viu, quando se entregou ao mancebo, ainda menina, arrenegou de Maria, dizendo (segundo acreditava) que esta “nao concebera senao por obra de varão como as outras molheres”. Já em casa de Matias, Mariana relatou que o demônio lha falara ao ouvido contra a pureza de Nossa Senhora. Manifestando-se,

obrigou o Exorcista a que se desdicesse, e logo disse o maligno spirito obrigado da May de Deos, que a Senhora fora concebida em graça desde o primeiro instante de seu ser, ou de sua conceiçam, e fora Virgem antes do parto, no parto, e depois do parto, e que bem contra sua vontade e dizia, e que ella havia de ser que o havia de botar deste corpo no inferno.²⁹¹

Noutra ocasião, comportando-se o demônio da mesma sorte, blasfemando à Mariana contra a Mãe de Deus, “e fazendo perante ella huma apparencia torpissima sobre este particular”, fecharam-se com ela Matias e Frei Manuel da Conceição no oratório para os exorcismos. Mandou ao demônio o trino que erguesse a perna, depois que se prostasse ao chão, fazendo reverências à Virgem, em sinal da falsidade do que dissera. E logo

“que confessasse que tudo que tinha ditto em a vida passada da criatura no particular da Senhora e tudo quanto lhe podia dizer [...] naquelle corpo, era falso, e que promette a Senhora de nunca mais dizer a creatura couza alguma contra a pureza da may de Deos: [...] Respondeu que tudo quanto havia ditto da may de Deos e podia dizer enquanto estivesse naquele corpo era falso, e que da Senhora lhe não diria mais nada, e pedia penas a mesma senhora se o contrario fizesse; e acabava dizendo Deixame que me queimo que me abraço sentindo a creatura na lingua grande ardor”²⁹².

Mariana socorria-se do amparo de Maria; rezava o terço, a ladainha, o Ofício. Ana de Carvalho conseguia dominar o demônio rezando a Salve Rainha, e a Ave Maria; Matias, com o Evangelho de S. Lucas, *Missus est Angelus*. Certa noite, após uma tranquila via-sacra – feita a custa de cilícios, que começara a usar – apareceu à Mariana, como soía, grande número de demônios, dizendo-lhe “Seguenos e quando nao, te houvemos de levar pera o Inferno”. Mariana ficou suspensa no ar e, enquanto a janela se abria, foi arremessada para fora do quarto, encontrando-a Matias no quintal – após ouvir “latidos de cam preternaturaes” – desacordada e sem camisa. Tomado de inspirada resolução, e com grande confiança, segundo o mesmo, conduziu-a em meio ao silêncio e à escuridão, enquanto o demônio lhe dizia, pela boca da possessa, “todos os demonios vam aqui contigo”. Chegando ao quarto, já com todos acordados, ordenou ao demônio que a colocasse na cama “com toda a honestidade e

²⁹⁰ *Ibid.*, p. 44 PL.

²⁹¹ *Ibid.*, fl. 101v CNI.

²⁹² *Ibid.*, fl. 112v CNI.

compostura [...] per *honestitatem Virginis Maria*”, recitando-lhe “o exorcismo de Nossa Senhora que tras o Padre Remigio como ja em outas occazioins havia feito”. Chegando ao ponto das perguntas – contidas no mesmo exorcismo – “lhe mandou da parte de Deos e pera honra e gloria sua e de sua Santissima May”, que dissesse o porquê de a ter lançado no quintal. Persistindo o demônio em seu silêncio, “se pos o senhor da caza e as mais pessoas diante da senhora rezandolhe a sua ladainha, Salve Rainha e nove Magnificats”, tentando constrangê-lo a responder, até que rompeu dizendo

Eu nao a botei, mas a levei pellos ares com a tenção de a botar na sua sisterna; porem a Maripoza e o Anjo da guarda desta maldita me sahirão ao encontro e me quebraram as foras de sorte que nam pude sahir com a minha; Deixaime malditos que me abraço e enquanto estiver neste corpo nam hei de sessar que sou demonio e faço meu officio.²⁹³

Transparece neste episódio a crença católica, consagrada, por exemplo, na pastoral e nos livros de Grignon de Monfort, segundo o qual, Maria causava mais terror no demônio que o próprio Cristo, pois atormentava-lhe a ideia de ser conculcado por uma pobre menina²⁹⁴. Escrevendo sobre os cuidados espirituais que deviam ter os energúmenos (receber os sacramentos – sobretudo a Eucaristia e a penitência –, ouvir missas, invocar Jesus, Maria, o anjo da guarda e os santos, fazer o sinal da cruz, acender velas bentas, venerar relíquias, recitar jaculatórias, e exercitar a fé) Remígio traz uma oração – sacada de um livro de Juan Eusébio Nieremberg – e tradicionalmente reputada a S. Bernardo (santo de grande tradição mariana): “no se sabe, que ayas dejado sin consuelo, a quien llego a pedirle, que se ha oído jamas dezir, que quien llego a vuestro ojos con miserias, dexasse salir de vuestra presencia si no remediado”²⁹⁵.

Mariana foi, aos poucos, assumindo esta devoção. É curioso notar que, em 1695, quando era exorcizada por frei José, e dava conta de sua vida, afirmou que, no primeiro episódio do mancebo, este a persuadiu a que renegasse de sua fé e de Deus e o adorasse, ao que Mariana aquiesceu. Porém, dizendo-lhe que renegasse de Maria Santíssima, não quis consentir, “por ser muito devota de Nossa Senhora”²⁹⁶. Pudera: naquela altura considerava-se “muito favorecida de Maria Santissima”²⁹⁷. Do mesmo modo, durante suas confissões na

²⁹³ *Ibid.*, fls. 127v-129 CNII. O exorcismo de Maria pode ser visto em NOYDENS, Benito Remigio. *Practica de exorcistas*, p. 170-186.

²⁹⁴ MONTFORT, Luis Maria Grignon de. *Tratado da verdadeira devoção à Santíssima Virgem*. Rio de Janeiro, Petrópolis: Vozes, 2010, p. 55. Sobre o missionário, e depois santo, cf. CHÂTELLIER, Louis. *A religião dos pobres*, pp. 204-211.

²⁹⁵ NOYDENS, Benito Remigio. *Practica de exorcistas*, p. 84-97.

²⁹⁶ *Tesouro encuberto*, “Notícia que dá...”, p. 252.

²⁹⁷ Inquisição de Lisboa, processo 6101, fl. 137v CNII.

Inquisição, era de tal forma perturbada, que os inquisidores deram-lhe uma imagem de Nossa Senhora da Luz, a qual sempre tinha em suas mãos, para seu alívio²⁹⁸.

Assumir a devoção mariana, no decurso dos exorcismos, era corresponder, perfeitamente, ao papel que lhe cabia, enquanto “puta e reputa de Asmodeu”²⁹⁹. Conforme previa Remígio, a pureza de Maria era o trunfo contra o lúbrico demônio. Tal correspondência possuía um valor de prova para os sacerdotes, confirmando a doutrina que seguiam e fornecendo sentido à possessão. Mariana adaptava-se ao manual de diversas formas. Atento para o fato de que, na maioria das vezes, o demônio não seria expulso nos primeiros exorcismos, o autor recomendava – seguindo a linha do *Flagellum* – que o exorcista “mande al Demonio” que, nos intervalos entre os exorcismos, “no inquiete al enfermo, ni haga demonstracion alguna, hasta que buelva a conjurarle, señalándole algun dedo de los pies para su morada”³⁰⁰. Ao final dos exorcismos de Maria, na segunda parte do livro, Remígio aponta o procedimento correto: o exorcista devia ordenar ao demônio que descesse sem demora, “*inter carnem, et cutem, ad partes inferiores corpore*”, sem causar-lhe dor ou lesão alguma; após alguns golpes com a estola no lado direito do endemoninhado, e dizer “*Fugite partes adversae, ite cito ad locum vobis destinatum*”, devia esperar por um sinal de que o demônio havia obedecido, “que suele ser un golpe, que dan con el pie en el suelo”³⁰¹.

Tal procedimento era usado livremente em Mariana: exorcizando-a certa feita Frei Manuel da Conceição, e insistindo o demônio em não se manifestar, ordenou que descesse “no fim do exorcismo pera a unha minima do pee esquerdo, como mandam os autores”, com que rompendo em seu ataque o mesmo demônio, foi conjurado com muito custo³⁰². Segundo Matias de Souza, este era um dos sinais mais evidentes que estava endemoninhada:

depois dos accidentes que lhe davão e das vexações que lhe fazia o demonio, dizia este que deçia a infereor parte daquelle corpo aonde ficava ligado como era na unha do pe esquerdo, aonde disendoselhe que desse sinal de que ali estava tremia o pe em forma que mostrava nao o poder fazer naturalmente, e so parava quando lhe dezia em nome de Jesu Christo que se quietasse³⁰³.

A crença por trás desta ação era a de que o demônio podia mover-se por entre os órgãos do indivíduo, e vexá-lo nesta, ou naquela parte. Quando se manifestava em toda a sua fúria, estaria ocupando a cabeça da energúmena. Por isto o conjuro de Remígio continuava: o sacerdote devia ordenar ao demônio que este não intentasse “*ascendere superius ad caput, vel*

²⁹⁸ *Ibid.*, fls. 16r-25v PL.

²⁹⁹ *Tesouro encuberto*, “Notícia que dá...”, p. 263.

³⁰⁰ NOYDENS, Benito Remigio. *Practica de exorcistas*, p. 35.

³⁰¹ *Ibid.*, pp. 189-191.

³⁰² Inquisição de Lisboa, processo 6101, fl. 105 CNI.

³⁰³ *Ibid.*, fl. 83 PL.

ad membra huius creaturae”, permitindo-lhe “*orare, comedere, bibere, quiscere, et omnia illa agere, quae spectant ad sanitatem corporis et animae illius*”³⁰⁴. O mesmo atestaram os inquisidores: durante uma sessão em Lisboa, Mariana foi possuída e caiu no chão, aos brados; assistindo-a Frei Manuel “pera que descesse o Espirito, feitas algumas deprecações e exorcismos, deo o sinal costumado de bater com o pe esquerdo e abrir a boca [e] ficou soçegada”³⁰⁵.

Por meio de tais episódios, compreende-se como a possessão demoníaca não era o apanágio da possuída. Reduzir seu complicado processo a uma espécie de disputa pelo protagonismo – pois enquanto endemoninhada, podia agir como lhe aprouvesse – é subestimar o estado alterado em que se encontrava e superestimar sua capacidade em iludir dezenas de circunstantes, os quais – ainda que extremamente crédulos – manifestavam dúvidas a seu respeito. Assim como frei Pedro de Alcântara, frei José Delgarte duvidava das intenções de Mariana. Assistindo-a em suas espantosas vexações, ouviu-a excalamar: “antes toda a vida amancebada com o demonio, que um instante nesses tormentos”. Ao contrário do padre Diogo Curado, segundo o qual “se havia, ou podia haver contrição visível, era a de Mariana”, frei José pronunciava-se com suspeição: “eu não entendo, que ela estava tão arrependida, como o Padre Curado imaginava, e cada vez tive mais razões pera entender assim”³⁰⁶. Prefere-se aqui a abordagem de Sluhosky, segundo o qual a possessão deve ser entendida como um processo em que a interação entre a pessoa aflita e o exorcista dão origem a uma narrativa, a partir da qual a primeira acessa uma explicação plausível para seus sintomas, dando ao segundo uma convincente representação da possessão, que lhe seja igualmente plena de sentido, naquilo que denomina uma *confabulação*.³⁰⁷

Deve-se a frei José Delgarte a descrição de um exorcismo típico, na qual esta perperspectiva dialogada e estereotipada faz-se evidente. Tudo começava assim: Mariana colocava-se de joelhos e o exorcista, com o Remígio em mãos, realizava os preceitos probativos, ordenando ao demônio que se manifestasse na língua da possuída, e começasse a falar. Pronunciando o conjuro “*si statis coram me et mihi in omnibus obediat, tanquam Dei Ministro. Recognoscite sententiam vestram, et date honorem Deo vivo*”³⁰⁸, Mariana inquietava-se grandemente. Fechava os olhos, compunha um feroz semblante, o rosto “cor de

³⁰⁴ NOYDENS, Benito Remigio. *Practica de exorcistas*, p. 190.

³⁰⁵ Inquisição de Lisboa, processo 6101, fls. 32r-32v PL.

³⁰⁶ *Tesouro encuberto*, “Notícia que dá...”, p. 263.

³⁰⁷ SLUHOVSKY, Moshe. *Believe not every spirit*, pp. 253.

³⁰⁸ O conjuro para que o demônio subisse à língua da endemoninhada, encontra-se em NOYDENS, Benito Remigio. *Practica de exorcistas*, pp. 147-149, e faz parte das experiências iniciais do exorcismo. Enquanto se encontrasse escondido no corpo da energúmena, não seria possível conjurá-lo.

fogo azul”, rangia os dentes, estendia os braços, abria os dedos e uivava como cão, esgrimindo uma mão contra a outra. E “nesta forma ficava totalmente privada dos sentidos”, durante os seus longos exorcismos (os quais duravam, ao menos em 1695, de duas até quatro horas), “umas vezes de todo mudo, e outras loucas em extremo”. Cansados de tão inglória batalha, opinavam os exorcistas retomá-la noutro dia, “mandando ao demônio que descesse para o lugar destinado que era a unha do dedo mindinho do pé esquerdo”. Por vezes, era necessário conjurá-la novamente, até que obedecesse: “punha-se o missal na cabeça da energúmena e rezava-se o Evangelho do Santo do dia”. O sinal de que descia – refere, candidamente, frei José – era, estando ajoelhada, dar “um coice no missal, que tinha sobre a cabeça”. E com isto serenava: “logo a criatura abria os olhos, mudava o semblante, e tornava em si, como que desperta de um sono, porém muito cansada, porque o demonio obrava [com as suas forças] até onde elas chegavam”³⁰⁹.

Tais eram as batalhas entre o ministro de Deus e o demônio, nas quais exorcistas e possessa confabulavam sua experiência. O seu engajamento na perspectiva exorcística – mediante a cooperação ritualizada, e repetida ao longo dos dias – é responsável por estruturar, segundo Talamonti, a figura da possuída, permitindo às armas rituais e metafísicas operarem com eficácia contra a personificação do mal que as mesmas construíram³¹⁰. A destreza em manejar tais armas determinava a habilidade do exorcista, o qual, como é visível em nossa história, protagoniza a possessão tanto quanto a possuída. Exorcizando Mariana certa feita, ordenou Frei Manuel “ao demonio viesse a lingoa da criatura na forma do Remigio [e] elle esteve rebelde e nam sahio com sinal sensível”. No meio do exorcismo, todavia, Mariana escondeu a cabeça na sobrepeliz do sacerdote, pois lhe apareceram “vizivelmente [...] tres spiritos”, ameaçando-a e causando-lhe grande temor. Frei Manuel não titubeou e “em nome de Jesus Christo, os ligou no ar mesmo, e mandou a creatura lhe desse figas e dissesse opprobios, e que indo ella o fazer disse que ja tinham desaparecido”. O trinitário não desanimou, raciocinando que “podia ser subtraçam das especies pera que nao ficassem viziveis ainda que ali estivessem ligados”, e de novo os conjurou, ordenando aos demônios

nao subtrahissem as species e mandou a criatura as assoutasse em huma figura sua com humas varas de oliveira bentas, e o Exorcista tomando humas varas em nome de Jesus Christo mandou aos spiritos viessem apanhar os açoutes que elle lhe dava [...] e logo o exorcista disse os desligava com cadeias que viessem a ingoa da creatura e de outra sorte os nam desligava, e logo se manifestaram na lingoa da creatura com o accidente e sinal

³⁰⁹ *Tesouro encuberto*, “Notícia que dá...”, pp. 260-262.

³¹⁰ TALAMONTI, Adelina. *La carne convulsiva*, p. 141.

costumado. Isto se escreve para vermos o grande poder que Christo senhor Nosso deu a seus Ministros.³¹¹

Embora entendesse realizar tais ações sem o mínimo abuso, ou mancha de superstição, é inegável a sua semelhança com as prestidigitações da necromancia (a qual, aliás, beneficiou-se, durante a Idade Média, de fórmulas exorcísticas para o seu próprio desenvolvimento enquanto arte)³¹². Ações como queimar o nome do demônio em fogo bento podiam-se encontrar recomendadas em manuais do período³¹³. No *Fuga Satanae*, de Pietro Antonio Stampa, chegou-se mais longe: um dos remédios para desfazer um malefício combinado com possessão, consistia em pintar duas imagens – uma do demônio, outra do feiticeiro – e queimá-las segundo precisas instruções³¹⁴. A fabricação da possessão, portanto – seja num processo demorado, de negociações e repetições, seja durante os rituais – oferecia a contrapartida evidente de atestar – por um modo igualmente experimental, e eficaz – as virtudes sacerdotais e a realidade palpável da parafernália sacramental³¹⁵. A eficácia da água benta era demonstrada, cotidianamente, na possessão de Mariana. Resistindo às investidas do demônio, este lhe fazia diversas chagas “no rosto, peitos e outras partes de seu corpo com que em alguns dias a manhecia lançando dellas humor viscozo, com cor e cheiro de enxofre”, curando-se somente com água benta, às vezes de um dia para o outro (o que nenhum remédio natural conseguiria)³¹⁶.

Constituía, ademais, uma excelente oportunidade para testar relíquias: a lasca do Santo Lenho usada por Fr. Pedro era tida por verídica justamente pelo seu poder junto aos endemoninhados.³¹⁷ Já em Lisboa, quando exorcizada nas Escolas Geraes, realizaram um teste com Mariana: durante a reforma do altar no Convento da Santíssima Trindade, encontraram-se alguns relicários, num dos quais estava escrito “Santo Lenho”. Duvidando que tal fosse, por seu grande tamanho, meteram-no numa escrivantina e, manifestando-se o demônio, ordenaram que o buscasse, sem revelar-lhe a natureza do objeto. E “lançando a mão para pegar nele, se lhe tolheu o braço”, e o outro, da mesma sorte, após ser conjurado, com que então declarou que “ali estava a porção do madeiro ou armas com que o Filho do Altíssimo havia triunfado”. Após dizê-lo, puxou o demônio “a língua da miserável criatura

³¹¹ Inquisição de Lisboa, processo 6101, fls. 106v-107r.

³¹² YOUNG, Francis. *A history of exorcism in Catholic Christianity*. London: Palgrave MacMillan, 2016, p. 74-116. Sobre esta semelhança, cf. cap. 3 deste estudo.

³¹³ Além dos livros de Menghi, cf. NOYDENS, Benito Remigio. *Practica de exorcistas*, pp. 420-421.

³¹⁴ STAMPA, Pietro Antonio. “Fuga Satanae”, In: *Thesaurus exorcismorum*, p. 1247.

³¹⁵ FERBER, Sarah. *Demonic Possession and Exorcism*, p. 34; LEVACK, Brian. *The devil within*, p. 159, ressalta como, na ausência de referências bíblicas, o exorcismo católico desenvolveu-se ao incorporar diversas técnicas de cada cultura em que foi praticado.

³¹⁶ Inquisição de Lisboa, processo 6101, fls. 83; 88 PL.

³¹⁷ PIEDADE, António da. *Chronica da Provincia*, pp. 543-544.

pera a garganta”, sufocando-a, momento no qual, lançando mão de uma lasquinha da relíquia, fez-lhe uma cruz na boca Frei Manuel, dizendo “*in virtute sanctissimi ligni solve linguam creature*”, metendo a língua para fora da boca “mais de um palmo”³¹⁸.

1. 6) O teatro da possessão

Pregando na quaresma de 1708 o Padre Diogo Curado, da Congregação do Oratório, e examinando a passagem do Evangelho na qual Jesus e os fariseus entram em disputa sobre o poder de expulsar demônios (se por virtude de Belzebú, seu príncipe, ou se pelo dedo de Deus), declarou estar diante de uma turba de endemoninhados: não daqueles que trazem o demônio em seus corpos, mas dos que o trazem na alma, por meio dos pecados. “Mais lugar parece que tem”, concluiu, “e vem muyto mais proprio hum Exorcismo, que hum sermão”³¹⁹. A comparação era oportuna; prova-o seu inverso. Durante os exorcismos de Mariana – aos quais, como vimos, esteve presente o oratoriano –, Matias de Souza chegou à conclusão de que “as acçoins deste maligno spirito exprimem mais do que a melhor rethorica”³²⁰. O demônio, com efeito, declarava (pela boca de Mariana), “que pela pouca fee que havia nesta Reino estavam os demonios nos corpos das criaturas”³²¹. Lamentava-se Matias: “conhecemos o miseravel tempo em que estamos pois he necessario mandar Deos pregadores do Inferno que nos alertem do letargo da culpa”³²². E concluía Fr. José Delgarte: “confesso que não li, nem ouvi, Livro, nem Pregador, que tanto me compungece, nem despertace a consciencia”, citando um religioso, que testemunhara os exorcismos, que estes “se devião fazer em público, no Terreiro do Paço”³²³.

A comparação entre exorcismos e sermões – seja no conceptismo de padre Curado, seja na performance da endemoninhada – acrescenta a esta história a presença de um auditório. Com efeito, os exorcismos de Mariana, aos poucos, tornaram-se públicos. Às vezes, Matias abria as portas de sua casa, e uma multidão se espremia para ver a famosa possuída. Outras vezes, era exorcizada nas Igrejas (ora na do Salvador, ora na Sé, ora na da Rainha). Em ambos os momentos, todavia, a função era explícita: exortar os fiéis e desenganar os pecadores, inculcando-lhes a piedade e o arrependimento.³²⁴ Sua publicidade era impactante

³¹⁸ *Tesouro encuberto*, “Notícia que dá...”, p. 262.

³¹⁹ CURADO, Diogo. *Sermões*. Lisboa: António Rossis, 1720, t. 3, pp. 365-367.

³²⁰ Inquisição de Lisboa, processo 6101, fl. 11v AC.

³²¹ *Ibid.*, fl. 106v CNI.

³²² *Ibid.*, fl. 109 CNI.

³²³ *Tesouro encuberto*, “Notícia que dá...”, p. 259.

³²⁴ “A piedade tornando-se publicidade”, segundo SOUZA, Laura de Mello e. *Inferno Atlântico*, p. 154.

na Época Moderna. Os exemplos franceses (mas também alemães), nos quais a eficácia do ritual católico servia de propaganda contra os protestantes, e os demônios – sempre loquazes, pelas bocas das endemoninhadas – declaravam os dogmas da verdadeira fé, confirmando, ademais, o primado papal, evidenciavam a utilidade do fenômeno de um ponto de vista pastoral. Ao mesmo tempo, todavia, expunham-no – em suas ambiguidades e fragilidade epistemológica – às críticas veementes dos protestantes e, não raro, dos próprios católicos (de Erasmo a Feijóo)³²⁵.

Costumavam exorcizar Mariana numa Capela dedicada a Nossa Senhora, na Igreja do Salvador, onde iam “varios Doutores, e Lentes de todas as Religiões”. Certo dia, “estando os Missionários presentes com o Bispo, e os principaes Lentes daquela Universidade”, apresentou-se o demônio e “arrebatoa a energúmena pelos ares”, levando-a junto à Custódia, onde rompeu em blasfêmias contra a Santíssima Trindade, Jesus e a Virgem Maria. No auge de seu desespero, enquanto era exorcizada, dirigiu-se ao Santíssimo, que estava exposto: “Maldito, que estás nessa hostia, tira-me deste corpo pois o podes fazer”. D. João de Melo, diante deste espetáculo, desmaiou, e “o levarão em braços para o seu palácio”. O corpo de Mariana, tomado pelo demônio, “desceo ao pé do altar, e ficou a tremer, dando os gritos costumados de animaes ferozes”. Prendendo-a com a estola o exorcista, e tangendo-a para junto dos demais, conseguiu, a custa de preceitos, que retirasse o que havia dito, pronunciando “Bemdita e louvada seja a Santissima Trindade, Jesu Christo, e Maria Santissima pura e Immaculada em sua Conceição desde o primeiro instante de seu ser”, levando às lágrimas os circunstantes³²⁶.

Matias Vilalobos narra um episódio parecido. Ele e sua esposa esforçavam-se, como vimos, para inserir Mariana em suas práticas devocionais. Certa noite, durante uma novena celebrada na Capela do Santíssimo, na Sé, em presença de “algumas pessoas devotas e doudas, e entre ellas o Vigario Geral do Bispado”, Mariana inquietou-se e começaram os exorcismos.

³²⁵ ROPER, Lyndal. *Oedipus and the Devil*. Witchcraft, sexuality and religion in early modern Europe. London/New York: 1994, pp. 174-180; WALKER, D. P. “Demonic possession used as propaganda in the later 16th century”, In: LEVACK, Brian (Org.) *Articles on Witchcraft, Magic and Demonology*. Possession and exorcism (v. 9). New York/London: 1992, pp. 283-294 (publicado anteriormente em *Scienze, credenze occulte, livelli di cultura*. Firenze: 1982, pp. 237-248); MIDELFORT, H. C. Erick. “The devil and the German people: reflections on the popularity of demon possession in sixteenth-century Germany”, In: LEVACK, Brian. *Articles on Witchcraft...*, pp. 113-133 (publicado anteriormente em OZMENT, Steve (Org.) *Religion and culture in the Renaissance and Reformation*. Kirksville, Sixteenth Century Journal Publishers, 1989, pp. 99-119); FERBER, Sarah. *Demonic Possession and Exorcism*, pp. 21-53; LEVACK, Brian. *The devil within*, pp. 85-93; TAUSIET, Maria. “From Illusion to Disenchantment: Feijoo versus the “Falsely Possessed” in Eighteenth-century Spain”. In BLÉCOURT, Willem de; DAVIES, Owen; *Beyond the Witch Trials*. Witchcraft and magic in Enlightenment Europe. Manchester: 2004, pp. 45-60.

³²⁶ JESUS MARIA, José de. *Chronica*, p. 917. Não me foi possível entrar nesta Igreja, infelizmente bastante vandalizada por estudantes.

O demônio blasfemava grandemente, sobretudo contra o Santíssimo, que estava exposto, dizendo: “Maldito botame daqui fora pois podes”. Após muitos preceitos, conseguiram arrancar do demônio um “Bendito botame daqui fora pois podes”, ao tempo em que buscavam o Bispo, o qual queria testemunhá-lo. Obrigaram que repetisse o demônio o que havia dito, o que fez e, de improviso, virou-se para uma imagem de Nossa Senhora que estava num nicho da capela, dizendo-lhe “*Mulher forte, botame daqui fora, pois podes*”, para admiração dos que estavam presentes. Disse ainda “*Nesta maldita não tenho nada. Venturosa mulher que tem a mulher forte por si e que tenha Deos naquelle corpo pera pagar o que [ele, demônio] tinha feito fazer a esta criatura em tam tenra idade*”³²⁷.

Estes dois episódios, em si mesmos tão semelhantes, trazem consigo um tema caro às narrativas de possessão da Época Moderna: os poderes da Eucaristia nos confrontos com o demônio. Este era, de fato, um trunfo do catolicismo contra a opinião de alguns gupos protestantes (como os calvinistas) segundo a qual a presença de Cristo na Eucaristia não se devia entender senão simbolicamente. As furiosas reações dos endemoninhados à hora da comunhão testemunhavam, de maneira evidente, a transubstanciação, indicando, ademais, que o sacerdote responsável pela consagração das espécies agia verdadeiramente *in persona Christi*: a real presença de Jesus, assim como nos Evangelhos, perturbava grandemente os espíritos malignos³²⁸. Quando, por outro lado, os possesores conseguiam comungar, era sinal de que o demônio perdia, pouco a pouco, o seu domínio. O famoso caso de Nicole Obry é o exemplo mais evidente: o milagre celebrado em Laon foi o da vitória da comunhão – e, portanto, da Igreja – contra os poderes do inferno³²⁹. Ademais, na tratadística do período – desde os livros de Menghi, até o Ritual de 1614 – o uso da comunhão foi enfatizado como remédio contra o poder do demônio³³⁰.

Receber a comunhão, para Mariana das Chagas, foi sempre um problema. Como se viu, um dos primeiros indícios de que estava sobre a influência do demônio – segundo seus confessores, na Guarda, em 1690 – era sua aversão à Hóstia consagrada. Quando a avistou elevar-se ensanguentada, nas mãos do sacerdote, “teve grande medo de sorte que caio no

³²⁷ Inquisição de Lisboa, processo 6101, fls. 107-107v CNI.

³²⁸ FERBER, Sarah. *Demonic Possession and Exorcism*, pp 34-35; LEVACK, Brian. *The devil within*, pp. 85-93

³²⁹ WALKER, D. P. “Demonic possession...”, pp. 287-288.

³³⁰ MENGHI, Girolamo. *Compendio dell'arte essorcistica*, pp. 513-516, onde o autor fundamenta o seu uso contra os que diziam, em eu tempo, que seria pecado – ou o energúmeno não seria liberado – se comungasse durante a possessão. No Ritual de Paulo V, advertia-se – seguindo a linha de Menghi – que o uso da comunhão deveria ser feito durante os momentos em que o posseso estivesse no uso da razão, evitando irreverências (como colocar a hóstia consagrada na cabeça da pessoa), RITUALE ROMANUM, p. 435. O *Flagellum* e o livro de Remígio seguem o *Compendio* neste ponto, quase que literalmente.

cham tremendo” e começou a confessar-se com maior inteireza.³³¹ Já na casa de Matias, ora desejava fazer a hóstia em pedaços, ora o demônio manifestava-se “determinando estrovar a comunham, engrosandolhe a lingua em forma que nam cabia na boca da criatura”, libertando-a após ser conjurado. Em algumas ocasiões, “acabando de comungar ficava muito desconsolada”, sendo necessário confirmar, sob juramento, que comungara, “porque o demonio retirava o sentido com que nao percebia o tacto da particula”.³³² Todavia, não era apenas a sua experiência de possuída que estruturava-se em torno da comunhão; a edificação dos circunstantes dependia grandemente disso. Impedindo-lhe certa feita que comungasse, e sendo conjurado em nome da mesma Eucaristia, o demônio exclamou: “*Maldito, deyxame pedir aquele Senhor, que me bote fora*” e, dirigindo-se à hóstia consagrada, nas mãos do exorcista, “comessou em vos lastimoza a dizer: *Poderozo, que estas ahi em corpo, sangue alma e divindade, botame daqui fora pois podes, que ja nam posso aturar tantas penas, quantas padeço neste corpo*”, o que a todos causava admiração³³³.

Passando por Coimbra, naqueles tempos, uma família de ingleses, alguns dos quais, não havia muito, “tinham abjurado os erros de Martim Lutero, e do preverso Calvino”, resolveram-se a assistir os exorcismos de Mariana. Chegando os estrangeiros à casa de Matias, Frei Manuel não se fez de rogado e foi logo perguntando ao demônio se “a Igreja Romana era só a verdadeira” e se o papa era verdadeiro e detinha “o mesmo poder que Christo Senhor Nosso deu a S. Pedro”. Após alguma insistência, confessou o demônio que sim, “que so a Igreja Catholica Romana era verdadeira, e so nella havia salvação confessando o poder da Igreja no Pontifice e seus predecessores”. Perguntou-lhe mais: “quem fora o que apartara do gremio desta verdadeira Igreja aos Ingleses, Olandezes e todos os mais hereges”, respondendo o demônio que “ele por sua proterezia e maldade”. Obrigou o demônio a confessar

a verdadeira presença de Christo Senhor Nosso com alma corpo e divindade no Sacramento do Altar; e que sem o sacramento da penitencia ou verdadeira contrição, nam havendo Ministro, ninguem se podia salvar, o que tudo confessou com grande consolaçam dos catholicos, e dificaçam dos novamente convertidos e he de reparar que a cada couza que o maligno spirito hia confessando, dezião os que haviaio deixado as malditas seitas, *Louvado seja Deos, que me livrou das garras destes demonios.*

O sermão do demônio não parou por aqui: confirmou o poder do Papa em promulgar indulgências, sancionou a veneração das imagens – “eu por minha inveja persuadi aos hereges

³³¹ Inquisição de Lisboa, processo 6101, fl. 39 PL.

³³² *Ibid.*, fls. 26v PL; 105 CNI; 69v PL.

³³³ *Ibid.*, fls. 109r-109v CNI.

o contrario porque eu ja quizera ser o venerado” – e negou aos protestantes o poder de esconjurar os demônios, nomeando-lhes “os seus sacerdotes”.³³⁴ O aspecto pedagógico dos exorcismos transformava o teatro da possessão num espetáculo piedoso, exprimindo-se numa sensibilidade “marcada pelo primado do visual”³³⁵: “mandoulhe o exorcista que fizesse huma cara tam horrivel que ella de alguma sorte nos representasse o estado em que estavam aqueles malaventurados [Lutero e Calvino] no inferno”, e Mariana (aliás, o demônio) “a fes tam horrivel fingindo no rosto da energumena que parte dos circunstantes botaram a fugir pela porta fora atropelados”³³⁶.

O expediente das caretas revelou-se muito útil aos exorcistas. Na mesma época em que era exorcizada, D. João de Melo inciou em Coimbra um “recolhimento” a fim de que algumas “mulheres peccadoras publicas”, convertidas pela pregação dos missionários, pudessem perseverar “na emenda de suas culpas”³³⁷. Chegaram as enclausuradas ao número de vinte, dando-lhes o bispo “pessoas que lhe assistissem com os sacramentos, e ensinandolhe o caminho da virtude”, e a algumas arranjou casamentos.³³⁸ Muitas dentre as recolhidas assistiam aos exorcismos de Mariana, ora na casa de Matias, ora na capela do recolhimento. Certa feita, durante uma sessão em que esteve especialmente furioso,

o Exorcista lhe mandou por obediencia mostrar com signal sensivel no rosto da criatura a cara que tinham no inferno os que seguindo a sensualidade, se esqueciam de Deos; e no mesmo ponto se virou pera as mulheres e lhes fes tam horrivel cara que todas comessaram a gritar e chorar amargamente e foi nesta occaziam mais horrivel que o que o mesmo maligno spirito fes quando foi no cazo dos ingleses³³⁹.

É difícil, senão mesmo inútil, avaliar as intenções de Mariana em episódios como esses. Por um lado, é bem verdade que “trouxera para a esfera pública a mais horrenda dimensão do seu íntimo”, como escreve Souza, “a fim de que os outros pudessem fazer o caminho inverso”³⁴⁰, enquanto ela mesma, como vimos, iniciara tal caminho: os exorcismos

³³⁴ *Ibid.*, fls. 102r-104 CNI.

³³⁵ SOUZA, Laura de Mello e. *Inferno Atlântico*, p. 154.

³³⁶ Inquisição de Lisboa, processo 6101, fl. 103 CNI. Lembremos que, neste mesmo período (em 1693), D. Catarina de Bragança retornou viúva da Inglaterra, onde era rainha, o que por certo motivou a ida de ingleses convertidos para Portugal. Sobre a presença de ingleses protestantes em Portugal, cf. RIBEIRO, Jorge Martins. “O anglicanismo em Portugal do século XVII ao XIX”, In: RAMOS, Luís A. Oliveira, RIBEIRO, Jorge Martins e POLÓNIA, Amélia (coord.) *Estudos de Homenagem a João Francisco Marques*, pp. 339-353.

³³⁷ JESUS MARIA, José de. *Chronica...*, p. 918.

³³⁸ Inquisição de Lisboa, processo 6101, fl. 109 CI. Trata-se do recolhimento do Paço do Conde, criado em 1690 pelo bispo, para abrigar umas pecadoras arrependidas, às quais “naquella primeira Clauzura, lhes estabeleceu o dito Illustrissimo Prelado o Senhor Bispo Conde D. João de Mello a cada huma a mercearia de quinze tostoens em cada mez para com ella se poderem sustentar”. cf. LOPES, maria Antónia. *Pobreza, assistência e controlo social em Coimbra (1750-1850)*. V. 2 Coimbra/Viseu, CHSC/Palimage, 2000, pp. 506-507.

³³⁹ *Ibid.*, fls. 107v-108v.

³⁴⁰ SOUZA, Laura de Mello e. *Inferno Atlântico*, p. 155.

de Mariana das Chagas são o monumento de sua conversão, confabulada – sob a forma da possessão – com exorcistas e confessores e, ainda que indiretamente, com bispos e inquisidores. Por outro lado, enquanto alienava-se de seus sentidos, alienavam-na os vários interesses (piedosos, que fossem) dos que a assistiam: a religiosidade afobada de Matias de Souza, a espiritualidade de D. João de Melo, a arte exorcística de Frei Manuel da Conceição e a curiosidade dos expectadores, ávidos pelo espiritual desengano³⁴¹. O simples fato de hoje se possuir esta documentação – excepcional, para o caso português – atesta a repercussão do episódio e sua relevância para os interessados em preservar uma memória religiosa. O seu importante valor espiritual e moral – ainda que inoperante na explicação histórica – é a contingência do seu conhecimento³⁴².

Além de pregar a conversão dos protestantes, ameaçando-os com o fogo do inferno, Mariana moralizava os cristãos velhos. As convertidas eram seu alvo preferido: chegando-se uma delas aos exorcismos, rompeu o demônio a dizer “maldittos, quereis tirarme o que he meu, e pera ella Maldita queres me deixar”, referindo-se a Maria Santíssima. Tudo porque a tal convertida, instada pelo exorcista, cortou os cabelos (em sinal de sacrifício) e Frei Manuel pegara uma trança: lançando-se a energúmena ao pescoço, furiosa, até que, a custa de preceitos, retrocedeu, dizendo, com algum ressentimento, “Guardaa que boa reliquia guardas”.³⁴³ Noutra ocasião, diante de outras mulheres, “mandou o exorcista ao maligno spirito dicesse pera honra e gloria de Dos qual era o vicio que mais levava as almas ao inferno”, com que respondeu, após alguns conjuros, “a luxúria”. “Vede o que fazeis”, pregava o demônio, “porque vos digo que senao perseverareis eu hei de ser o vosso fiscal no dia do

³⁴¹ O próprio Fr. José relata que tendo notícia de uma endemoninhada nas Escolas Geraes, ouviu dizer “que obrava coisas fora da ordem natural” e, “levado da curiosidade” quis atestar se o caso era verídico, *Tesouro encuberto*, “Notícia que dá...”, p. 251. “The religious women are alienated by this public way of looking at them, far more than by the devil” segundo concluiu, para o caso de Loudun, CERTEAU, Michel de. *The possession at Loudun*, p. 45. O mesmo escrevem sobre Marthe Brossier, famosa energúmena francesa, DICKERMAN, Edmund H.; WALKER, Anita M. ““A woman under the influence”: a case of alleged possession in sixteenth century France”, *Sixteenth Century Journal*, n. 22, 1991, pp. 535-554 (reimpresso em LEVACK, Brian. *Articles on Witchcraft...*, pp. 183-202).

³⁴² A intenção de Fr. José em escrever a história da possessão de Mariana é fazer o serviço de Deus: “Ele permita, que estes brados da Justiça despertem a tantos pecadores, que descansadamente dormem no sono da culpa [...] Deus nosso Senhor remedeie tantas desordens, e alumie nossos corações, para que não resistamos [...] a tantos avisos, que nos está dando continuamente a sua piedade”, *Tesouro encuberto*, “Notícia que dá...”, pp. 288-290. Também Matias escreve: “Tudo quanto se diz seja em honra e gloria de Deus”, Inquisição de Lisboa, processo 6101, fl. 115v CNII.

³⁴³ *Ibid.*, fl. 107v CNI. Não desejo levar à frente o que parece óbvio neste episódio: Mariana sentia ciúmes de Frei Manuel. Especulá-lo além desta nota nos levaria a hipóteses cada vez mais faltas de verificação. É digno de nota, todavia, o modo pelo qual frei Manuel procedia em seus exorcismos: é provável que lesse com afincos os manuais. O de Bento Remígio aconselhava, para casos de demônios íncubos – o que poder-se-ia extrapolar para casos em que se considerasse a luxúria como o maior pecado – “que en señal de mayor arrepimiento, hagan cortar el cabello, y sus trencillas, y las ofrezcan en la Iglesia”, NOYDENS, Benito Remigio. *Practica de exorcistas*, p. 111.

juízo que o mesmo demonio foi o que vos advertio”. Ao fim dos exorcismos, quis agasalhá-las Matias Vilalobos, para que não tornassem às suas casas antes que seus confessores pudessem escutá-las. Observava uma delas, bastante inquieta, Mariana. Segredou depois ao dono da caza, “que hum demonio vizivelmente estava havera duas ou tres horas osculando e amplexando aquella criatura, e fazendo com ella todas as mais torpezas”, o que declarou, a pedido do capelão, à interessada, para seu grande terror.³⁴⁴

Certo dia, na capela do recolhimento, estando presentes alguns varatojanos, disse o demônio: “Estes estomagueiros vos tirarão do meu poder injustamente; porém ahi estais duas determinadas a sahir [...] outra vez para o Mundo: eu lá estou da parte de fora esperandovos”³⁴⁵. As peripécias do exorcista eram repetitivas: tornava a perguntar qual era o maior pecado, quão feio era um pecado mortal, insistindo para que falasse, pois estava ali a contragosto. Até que explodiu: “Eu sou Asmodeus demonio da luxuria, e quereis deleites passatemplos, alegrias segurovos que este he o meu officio, e aqui ainda estam tres que ainda [...] me nao queiram deixar; e se for necessario eu as nomearei ou lhe porei o dedo”. A impressão que se tem é que Mariana tornara-se um fantoche: neste dia, por exemplo, foi “ao Recolhimento das Convertidas a petição dellas, e de quem as tem a seu encargo, por ordem do Senhor Bispo Conde pera se compungerem mais”. Servia aos propósitos do bispo, ilustrando, com sua identidade demoníaca, as doutrinas que uma pregação moralizante insistia em divulgar. Mariana não tinha conceitos, mas sabia fazer caretas:

Mandouselhe que de algum modo mostrasse huma cara dos que se condenavam ao inferno pelo tal vicio ao que respondeu que era impossivel. E lendo o exorcista a Senhora seu Evangelho: *Missus est Angelus*, no fim delle fes huma cara virandosse pera as convertidas [...] parte de cam, e parte de outros animais, fazendo de tal comossam aos circunstantes e principalmente as convertidas que levantaram [...] desmayos em algumas, e a Energumena ficou desmayada por algum espaço de tempo tornando-se a levantar com grande estrepito e gritos de cam preternaturais.³⁴⁶

Como disse acima, tem-se a impressão de que, em determinados momentos, extinguir-lhe a possessão era um objetivo que se perdia no horizonte. Mariana encaixava-se perfeitamente no ambiente religioso do período; todos queriam o seu momento com a endemoninhada. Certo dia, enquanto celebrava-se o oitavário da Rainha Santa, compareceram à sua Igreja Matias e a família, levando Mariana consigo, para a missa celebrada, muito provavelmente, por frei Manuel da Conceição. E “entrando no dito templo comessou a energumena a demudarse”: chegando-se à comunhão, “se prezentou o maldito espirito com

³⁴⁴ Inquisição de Lisboa, processo 6101, fl. 108 CNI.

³⁴⁵ JESUS MARIA, José de. *Chronica...*, p. 918.

³⁴⁶ Inquisição de Lisboa, processo 6101, fls. 110r-110v CNI.

todo o effeito”, com seu costumado espetáculo de blasfêmias, “desonrando as pessoas da caza, praguejando as e dizendo que nunca lhe aproveitasse o pam, chamandolhe infinitos e mais afrontos”. A igreja estava suspensa. As clarissas, que ocupavam-se no coro em preces à Rainha, quiseram “que levassem a creatura pera junto a sua grade, [a fim de] lhe aplicar o cobertor da Sancta”. Mariana, contudo, não arredava o pé, repetindo, em alta vozes, “Monja, botame daqui fora pois podes”.

Os conjuros eram ineficazes e a platéia murmurava, como quando o ator esquece a sua fala: “poderia haver algumas pessoas que com pouca fee imaginassem podia o demonio alguma couza”, escreve Matias, razão pela qual determinou-se a tomar a frente da situação; representou ao demônio a onipotência de Deus, ordenando-lhe *ad “edificationem populi* e dizendolhe aquele Evangelho *habete fidem Dei*” que fosse ter com as religiosas. Tangendo-a pela estola, que trazia sempre ao pescoço, levou-a, ainda furiosa, mas “com toda a pausa pela igreja abaixo como quem trazia hum jumento a vista de todo o convento”, e entregou-a ao exorcista. Gastou-se longo tempo nas reticências de Mariana, “e lhe foi continuando o exorcismo e aplicandolhe o cobertor da Santa Rainha a que fazia grandes repugnancias e se apostou com elle, a que sahisse daquelle corpo por intercessam da Santa Rainha”, mas tudo em vão. Perguntado pelo exorcista porque não a deixava, deu-lhe uma grande bofetada, respondendo-lhe “Que nao sahia porque nam podia e preguntado porque nam podia, respondeo Porque Deos nao queria, que os porques lhe fossemos perguntar”, descendo após dizê-lo ao dedinho da possuída.³⁴⁷ Este episódio inseria-se perfeitamente no culto à Rainha Santa que D. João de Melo queria fortalecer na diocese, precedendo, em um ou dois anos, a grande festa de trasladação de seu corpo para o novo convento.³⁴⁸ Além disso, pretendia-se atestar a bem-aventurança da monarca, por meio da eficácia de sua relíquia, ao demonstrar-lhe a demoníaca aversão.

É relativamente fácil compreender tais histórias como sequências de erros de comunicação: a diferença entre as demandas da possuída (suas visões, a imaginação desordenada, as vozes, a privação sensorial, o sofrimento físico) e as do exorcista (a tangibilidade do mal, os sintomas corporais, o significado moral) resulta num encaixe frequentemente imperfeito que apenas as relações de força são capazes de ordenar. Contudo, é preciso evitar, como escreve Francis Young, uma visão do fenômeno que privilegie em demasia ora os exorcistas, ora os possesores, sob pena de perder de vista o caráter colaborativo

³⁴⁷ Inquisição de Lisboa, processo 6101, fls. 129r-131r.

³⁴⁸ Pois, em virtude das cheias do Mondego, que por vezes alagavam a igreja, temia-se que o corpo viesse a sofrer algum dano, SANTOS, Josival Nascimento dos. *D. João de Melo bispo de Elvas...*, p. 176.

da possessão³⁴⁹. Se era conduzida pelos mais diversos interesses, é bem verdade que nos interstícios de tal modelo, sua posição era tudo menos passiva. Tem-se visto como a sua performance – e deve-se acrescentar, o seu intenso engajamento – resultava na satisfação das expectativas dos demais: o bispo e sua pastoral; Matias e sua vida devota; as convertidas e sua mudança de vida; os exorcistas, e a sua arte. Quanto aos últimos, é importante observar que, diferentemente de frei Pedro de Alcântara, não consta que frei Manuel da Conceição – o que mais de perto privou com Mariana – tivesse grande experiência nesta área. Quando declara-se “experimentado”, refere-se ao tempo que gastou com Mariana, e não a uma prática de longos anos.³⁵⁰ O que, aliás, pode-se supor com base na sua persistência em seguir à risca o manual de Bento Remígio. Que o bom termo dispensasse a experiência provam-no os êxitos de Matias, o qual, como vimos, metia-se a exorcista, de vez em quando.

Contudo, o contexto em que estava inserida favorecia grandemente o seu papel de possuída: prestavam-lhe atenção aos menores gestos, expressões e palavras; tornavam-na o centro das atenções da parte “douta” da cidade; conferiam-lhe, numa palavra, uma importância que jamais tivera. A sua possessão, e posterior conversão, alçou-a de camponesa incógnita, “cercada em huma aldeia, sem saber ler nem escrever”, ao desengano dos prelados e doutores de Portugal. Além disso, quando sermonava – ainda que alheada, em certo grau (impossível de precisar), pelos demônios – era toda uma visão de mundo que assumia para si: apropriavam-se de suas caretas e convulsões enquanto apropriava-se Mariana de um horizonte que não era o seu. Fazê-lo enquanto possuída era levar, para a esfera íntima, a dimensão pública – e, portanto, inteligível, comunicável – de seus mais intensos horrores.

A partir de setembro de 1695, após apresentar-se no Santo Ofício, esteve nas Escolas Gerais, onde foi exorcizada e conheceu-a frei José. Nesta altura era muito famosa. Pessoas como o abade Jean d'Estrées (1666-1718), embaixador da França (desde 1692) e o núncio apostólico Giorgio Cornaro (1658-1722) – presente em Lisboa de 1692 a 1697 – interessaram-se por ela³⁵¹. Da atitude do segundo sabe-se pouco, apenas que foi prudente: pediu em segredo aos oratorianos que a levassem à sua Igreja, num dia determinado, onde desejava examiná-la.³⁵² O padre Manuel Bernardes é quem dá maiores detalhes deste episódio. “Hum Prelado grande deste Reyno quiz por sua particular piedade fazer o exorcismo

³⁴⁹ YOUNG, Francis. *A history of exorcism...*, p. 28.

³⁵⁰ Inquisição de Lisboa, processo 6101, fl. 70r.

³⁵¹ FLOR, Susana Varela. “A entrada pública do núncio Giorgio Cornaro em Lisboa (1693)”, In: ALESSANDRINI, Nunziatella et. al. (Org.) *Le nove son tanto e tante buone, che dir non se pò*. Lisboa dos Italianos: História e Arte (sécs. XIV-XVIII). Lisboa: Cátedra de Estudos Sefarditas «Alberto Benveniste», 2013, pp. 135-156.

³⁵² *Tesouro encuberto*, “Notícia que dá...”, pp. 280-281.

ao inimigo a sagrada Hostia”, escrevia, anos depois, e não “he facilmente explicavel quaesforão neste passo as furias, e horrores do inimigo: que feamente demudou todas as feyçoens do semblante!”. Intentou o núncio de todas as formas expulsar o demônio de Mariana, sem alcançar sucesso.

porem mandandolhe o Exorcista que decesse ao lugar infimo daquelle corpo vexado, à força de conjuros [...], desceo ao dedo meminho do pe esquerdo, e alli foy amarrado para que deyxasse usar aquella creatura humana de seus sentidos naturalmente. E foy caso em certo modo gracioso, que hum menino de pouca idade, que alli se achou ao tempo que o inimigo hia descendo, seguia de fora o movimento, que no corpo obsesso fazia sensível o espirito maligno, apalpando com sua maozinha; e dizia: Eylo aqui vay já. Eys-aqui tendes hum exemplo bem moderno, e domestico, e quasi palpável, de que se mostra a real presença de Christo no Santissimo Sacramento³⁵³.

O embaixador francês Jean d'Estrées, presente em Portugal (1692-1697) para negociar o apoio na querela da sucessão espanhola, claramente duvidava de sua possessão³⁵⁴. “Ouvindo cada dia contar alguns prodígios” que se diziam de Mariana, por toda a Lisboa, resolveu-se a vê-los, indo com sua família às Escolas Gerais, “com a mesma curiosidade com que podia ir ver hum comédia, ou huns touros”. O episódio pareceu a frei José – que nem era um grande simpatizante de Mariana – de uma grosseria atroz. Mandou aos exorcistas que manifestassem o demônio, o qual não quis dar as caras. Falou com Mariana algumas palavras em francês, confundindo-a ainda com diversas caixinhas, algumas contendo relíquias, outras não: além de não entender o que lhe dizia, tocou nos relicários com a maior naturalidade, “sem temor, nem repugnancia”, para glória do francês, o qual considerou “ignorantes ou leves, aos que persuadião e se persuadião que a mulher estava possuída do Demonio e divulgou por esta corte a história, com grandes rizadas”. O mesmo refere numa carta o secretário do embaixador, o abade Joachin LeGrand, segundo o qual o mesmo deixou o demônio “mudo e confuzo”³⁵⁵.

Mandou Jean d'Estrées que seu médico, também francês, a examinasse, demonstrando suas dúvidas, aliás justificadas, com a medicina portuguesa, e desejando obter maior confirmação de seu ceticismo. “Entrou a tempo que se fazia o exorcismo, e estava o demonio manifesto, e muito furioso”. Sem mostrar que se impressionava, fez alguma “pergunta ridicula em francez ao demonio” e este pegou “huma caldeirinha de bronze antiquissima e muito

³⁵³ BERNARDES, Manuel. Pam partido em pequeninos, pp. 161-163.

³⁵⁴ *Recueil des instructions données aux ambassadeurs et ministres de France depuis le traité de Westphalie jusqu'à la Revolution Française*. Publié sous les auspices de la Commission des Archives Diplomatiques au Ministère des Affaires Étrangères. Portugal. Avec une introduction et notes de Vte. de Caix de Saint-Aymour. Paris: Librairie Germer/Félix Alcan, 1886, pp. 193-209.

³⁵⁵ BNF/ Mss. Clairambault 1023, Correspondence de l'abbé Legrand, Lettres adressées de Portugal au P. Léonard de Sainte-Catherine, augustin déchaussé (1692-1697).. XVIIe siècle, fl. 64.

dobrada, e atirou no cirurgião com tanta violencia que ficou pregada na parede”, e se o acertasse na cabeça com certeza o teria matado.³⁵⁶ A atitude do abade era compreensível por tratar-se de um francês: diferentemente de Portugal, onde episódios de possessão, com a dimensão do de Mariana, eram relativamente raros, o caso da França, com o todos sabem, foi o mais prolífico: além dos mais famosos, onde possuídas como Marthe Brossier dividiam a opinião de médicos e teólogos, temos as possessões conventuais, entre as quais Aix-en-Provence (1609-1611), Loudun (1632-1637), Chinon (1634-1640) e Louviers (1642-1647), responsáveis pela onda de ceticismo que tomou o país, ainda no começo do século XVII³⁵⁷.

Tal ceticismo conquistaria os portugueses apenas em meados do século XVIII, e ainda assim, com muitas reticências³⁵⁸. Segundo os testemunhos, as atitudes céticas a respeito de Mariana desvaneciam desde Coimbra, onde “alguns Doutores desta Universidade e alguns estudantes [...] se foram sepultar em a vida em diversas Religioins”³⁵⁹. Se “antes de verem não crião [...] passarão ao extremo não só de admirados mas de confuzos, porque assistindo ao exorcismo virão e ouvirão, o que só podia obrar e dizer o demonio”. Fizeram-se-lhe, aliás, vários exames, levando-a da casa de Matias à Mesa da Consciência³⁶⁰, concluindo de maneira unânime pela possessão, à semelhança dos pareceres remetidos ao Santo Ofício, como se verá daqui a pouco.

Continuou, em Lisboa, a obrar coisas “admiráveis, mais compreensíveis pelos olhos que pelos ouvidos”: ora sentia ratos passeando sob a sua pele, ora dobrava-se “estando em pé [e] dava com a cabeça no chão”; jogava-se na terra “e reptava como serpente dando assobios”; imitava o cantar do galo, quando se lia a negação de S. Pedro; inquietava-se durante a consagração das espécies e, devido ao estado violento em que se achava, chegaram a amarrá-la. Fazendo outra vez as horríveis caretas, “inchou com grande desformidade o rosto da creatura, trocando ferozmente os olhos, vomitando pella boca fogo azul que se atiava em altíssimas labaredas”, as quais convertiam-se em espumas, que tornavam-lhe grotescamente à

³⁵⁶ *Tesouro encuberto*, “Notícia que dá...”, pp.

³⁵⁷ Entre tantas outras: Lyon (1527), Laon (1566), Soissons (1578), Berry (1582-1583), Annonay (1581), Rouergue (1597), Louviers (1591), Coutances (1613-1656), Agen (1619), Beauvais (1623), Treille (1634), Auxonne (1662), Toulouse (1682). Cf. MANDROU, Robert. *Magistrados e feiticeiros na França do século XVII*. São Paulo: Perspectiva, 1979, pp. 163-254; 425-436; SLUHOVSKY, Moshe. *Believe not every spirit*, p. 233-264; FERBER, Sarah. *Demonic Possession and Exorcism*, p. 138.

³⁵⁸ É de se ressaltar as relações destes franceses com portugueses ilustrados, como Bluteau ou o conde da Eirceira, cf. ARAÚJO, Ana Cristina. *A cultura das Luzes em Portugal*. Temas e problemas. Lisboa: Livros Horizonte, 2003, p. 23.

³⁵⁹ Inquisição de Lisboa, processo 6101, fl. 107v.

³⁶⁰ *Tesouro encuberto*, “Notícia que dá...”, pp. 256-257. Alguns destes sinais estavam presentes nos manuais de exorcismo, como, por exemplo, o rato.

boca.³⁶¹ Percebe-se uma importante diferença entre a narrativa de frei José e as de Matias Vilalobos: embora este último acredite piamente em sua conversão, conhecendo-lhe a rotina e tratando-a, no fim das contas, como pessoa de sua casa, as peripécias que descreve não passam de luzes que se acendem, e de ações que, embora escapem à normalidade, originam-se na própria Mariana. O primeiro, todavia, embora não acredite em sua conversão – crê, pelo contrário em sua “cega e infeliz resolução” – leva ao limite “a questão da causalidade dos fenômenos”³⁶²:

Estado eu sentado em huma cadeyra com sobrepeliz e livro na mão, e principiando o exorcismo, me lançou a mão do livro, e o apertou de sorte que o fez em pedaço, e ao mesmo tempo me agarrou em hum calcanhar, e me levantou por elle no ar, e me vi de cabeça abaixo, e em hum instante sem descompostura alguma, e outra vez sentado na cadeyra, eu não tive tempo para ter medo, por que me parece que isto succedeu em hum instante.³⁶³

Em descrições como esta é possível captar o objetivo de frei José: expôr, através da “pastoral do medo”, os poderes extraordinários do demônio, o terrível inimigo das almas dos pecadores. Contudo, para além do que é mais evidente, o trinitário percebia-se envolvido na intriga diabólica: certo dia quis ver-se livre dos exorcismos, “pois não ha couza que tanto atenuie a nossa miserável natureza como o medo, e eu tinha tanto, que huma mosca que me bulisse na sella, cuydava que hera o Demonio”. Certa feita, começou o demônio a falar de coisas da sua vida, “e todas erão verdade”, escreve frei José, “mas publicava estes defeitos com tal indústria, e palavras tão particulares que so eu as entendia”.³⁶⁴ É preciso ter em mente tais detalhes, ao analisarem-se suas descrições de Mariana, sobretudo no que diziam os demônios. Também neste ponto a escrita de frei José, naturalmente mais elaborada, difere da de Matias; aqui os colóquios são maiores e Lúcifer, quando aparece, demonstra-se um grande orador.

“Eu já não reconheço a minha culpa, reconheço o meu tromento”, dizia, “a que me condenou o Altissimo, como Juiz Tirano e injusto, pois por hum so pecado, e de pensamento, me condenou por toda a eternidade”³⁶⁵. Segundo Laura de Mello e Souza, o que há de mais original no texto de Fr. José “diz respeito ao aspecto metafísico do combate entre Céu e Inferno”³⁶⁶, uma vez que este Lúcifer, mas também Lusbel e Satanás, “não falavão torpezas nem desonhestidades, explicandose com palavras elegantes, por conceitos discretos e subidos,

³⁶¹ *Tesouro encuberto*, “Notícia que dá...”, pp. 275-282.

³⁶² SOUZA, Laura de Mello e. *Inferno Atlântico*, p. 156.

³⁶³ *Tesouro encuberto*, “Notícia que dá...”, p. 264.

³⁶⁴ *Ibid.*, pp. 269; 275.

³⁶⁵ *Ibid.*, p. 266.

³⁶⁶ SOUZA, Laura de Mello e. *Inferno Atlântico*, p. 156.

porque estes tais se acomodavam com seu gênio soberbo”. Muitas vezes, entrava em disputas teológicas com frei José, e corrigia os sacerdotes ao menor erro no latim: quando começavam a conjurá-lo, emendava: “*Exorciso te, seu exorciso vos*”, dizendo, com uma voz medonha, “Idiota, quem te disse que era só hum demônio que aqui estavam, se erão muitos”. Este diabo ciceroniano, por outro lado, além de moralista – pois condenava os bailes, e os vícios – assemelhava-se aos missionários apostólicos, condenando os excessos retóricos de alguns pregadores. A um jovem que saíra havia pouco da universidade, e rendera-se às louçainhas que tanto apreciava o público, disse: “oh idiota ridículo, e ignorante, cuidas que estas no pulpito pregando ramelhetes? para este fim forão os teus estudos, para te achares na hora da morte cheo de terror?”. Porfiou com o tal pregador por vários dias, até que este se emendou, “pregando dahy por diante em estylo missionario”.³⁶⁷

Este Lúcifer “tocava altas materias da Escripura, porem mentia muito, assim nos sentidos que lhe dava, como da repetição de alguns lugares, que trocava, como mestre da herezia”. Metia-se, ainda, a fazer rimas: quando nos exorcismos de Nossa Senhora lhe chamavamos Fortis Judit”, escreve frei José, repondia o demônio com o seguinte verso: “Valeroza Judith que degolastes/la cabeça de Holofernes”, passando a mão no pescoço “em forma de cutello, fazendo a acção de que se degolava”, e acrescentando “son los ojos de Maria/un dulce hechizo del alma/rayos que dan lus al día”³⁶⁸. “Num país tão pouco afeito à especulação filosófica como Portugal”, escreve Souza, “o demônio erudito que habitava essa moça simples é muito mais que enigmático”³⁶⁹. Eis aqui um problema: seria este demônio realmente erudito, ou devemos a sua eloquência à escrita moralizante de Fr. José? Pregar pela boca do demônio, como vimos, mostrava-se bastante eficiente; fazê-lo por escrito não seria menos. Se compararmos tais discursos demoníacos com os que aparecem nas descrições de Matias, a diferença é evidente:

*Senhor He possivel que por hum so peccado me lançaste no inferno, es justissimo, mas esperas a tantos peccadores, es injusto, mas es justissimo; perdoas a hum ladram entre os maiores agravos, es injusto, mas justissimo e outras mais palavras [...] E no mesmo tempo [...] disse Es mui recto tens as balansas muito rectas fasendo açã de pesar com as maos e tornando a repetir que por hum so peccado o botara no inferno [...] E comessando a fallar com a Senhora disse Ha pratinha engraçada como sois disimulada sois mui dulce, muy dulce mas tambem sois muy azeda e tendes muito vinagre. E falando com os sircunstantes disse Aproveitaivos do sangue de Christo que tendes nelle hum grande thesouro, que não sabeis o que nelle tendes.*³⁷⁰

³⁶⁷ *Ibid.*, pp. 260-281. A este respeito, cf. o capítulo 2 deste estudo.

³⁶⁸ *Ibid.* p. 276.

³⁶⁹ SOUZA, Laura de Mello e. *Inferno Atlântico*, p. 157.

³⁷⁰ Inquisição de Lisboa, processo 6101, fls. 109v-110 CNI.

A fala da endemoninhada não tinha nem palavras elegantes, nem conceitos discretos: tratava-se de uma arenga de sentenças de pregadores, confessores, e de livros espirituais que ouvia ler; um muito em voga, naqueles anos, os *Exercícios espirituais* (1686) de Manuel Bernardes, trazia meditações assombrosas sobre a queda de Lúcifer, por um único pecado: “Tens medo de ver hum homem, em quem se sospeyta que assiste o espirito maligno: e não tens medo de meter dentro em ti mesma tantos peccados, bastanto hum para fazer Demonios?”³⁷¹ Mariana apropriara-se da cultura que a acolhera, e que tornara possível a sua possessão: instavam-na para que moralizasse, fazendo caretas e tregeitos de endemoninhada; no processo, creio, passou a moralizar da maneira que podia, falando coisas desordenadas que aos olhos atentos de Matias – e à escrita elaborada e moralizante de Fr. José – compunham um discurso demoníaco, torto, composto com palavras “que a não serem dittas pello demonio edificaram muito, e dittas por elle nos confundem”.³⁷²

Além disso, este Lúcifer elegante dividia o corpo de Mariana com demônios sórdidos das mais soezes possessões: “não morreis de espanto [...] porque vedes huma creatura humana nesta maldita”, explicava-lhe um da baixa casta, pois “o demonio não tem olhos, nem boca, nem ossos nem carne, e o que mais sinto não ter he escremento, para te emcher a boca delle”. Este demônio “chamase Jumento”, explica Fr. José e “era couza admiravel ver, que sendo humano o semblante da creatura, se divizasse nelle por modo incompreensivel semelhanças deste bruto”. Um dos efeitos de seu poder maléfico era causar sono nos exorcistas e circunstantes.³⁷³ De seus companheiros Mosca e Mosquito nada sabemos. Além dos demônios nomeados, todavia, pairava em Mariana a ameaça multívoca do inferno: quando intentaram amarrá-la a uma albarda, “dando horrendissimo aulidos”, disse aos exorcistas que esperassem pelo dia seguinte, “dizendo [que] havia de trazer consigo huma legião”.³⁷⁴

Eis, numa palavra, todo o drama de Mariana: a eloquência luciferina de seu discurso – um *bricolage* da pregação missionária e da literatura espiritual, sancionado pela ação exorcística – mesclava-se à baixeza de outros demônios; o episódio dos excrementos era um clássico nos manuais de possessão, subvertido pela fala de Mariana: aparecendo a Fr. Rufino uma figura de Cristo Crucificado, S. Francisco ensinou-lhe como certificar-se de sua origem. “Apri la bocca, que io te l’empirò di sterco”, devia dizer à aparição, o que fazendo o frade,

³⁷¹ BERNARDES, Manuel. *Exercícios espirituais e meditações da via purgativa...* Primeira parte. Lisboa: Miguel Deslandes, 1686, p. 152.

³⁷² Inquisição de Lisboa, processo 6101, fl. 109v CNI.

³⁷³ *Tesouro encuberto*, “Notícia que dá...”, p. 285.

³⁷⁴ *Ibid.*, p. 282.

fugiu com grande alvoroço o demônio disfarçado³⁷⁵. Mariana posicionava-se precariamente num mundo cultural que não era o seu; atravessava-o, liminarmente, compondo sua identidade demoníaca com fragmentos que encontrava. Despojos, escolhos, restos: às franjas de um ascetismo vulgarizado, habitava a endemoninhada. E era precisamente esta confusão, este não adequar-se a contento, somados às constantes convulsões, que garantiram a sua inserção naquela sociedade. Oferecia aos portugueses, como num auto-da-fé, o espetáculo de uma heresia vencida.

1. 7) Na Inquisição

Em Agosto de 1695, Mariana apresentou-se no Santo Ofício de Lisboa. Havia chegado à corte na companhia de Matias de Souza Vilalobos, Ana de Carvalho e dos padres João Rodrigues (pároco de Salvador, de Coimbra) e frei Manuel da Conceição. Seu testemunho na mesa de Coimbra fora examinado no dia 12, data do primeiro depoimento de Matias. Ana testemunharia no dia seguinte, e passariam todos à casa de Antonio Roiz de Elvas, alcaide dos cárceres da Penitência. As sessões diante do inquisidor João Duarte Ribeiro tiveram início no dia 18, cessando em primeiro de setembro. Matias e padre João foram interrogados dias 25 e 26 de agosto. Os exames realizados pelos teólogos estão datados nos dias 1, 2 e 3 de setembro (podendo, todavia, ser um pouco anteriores). O assento dos inquisidores aconteceu no dia 14, o parecer do Conselho dia 27 e sua abjuração, dia 29. Durante as sessões na Inquisição, teve muitos ataques, razão pela qual frei Manuel a esteve assistindo com seus exorcismos. Isso não era novidade: já em Coimbra, no agora distante 1691, no momento em que confessava um episódio decisivo de sua infância, “se achou inquieta e [...] se sentia molestada e interiormente vexada e com effeito se lhe abrio a boca disformemente por vezes e lhe derão alguns tremores com modo de acidente”.

Este episódio, que de propósito não se mencionou, até o momento, guarda em si uma explosiva possibilidade, embora nos envie a um beco sem saída: “segundo depois soube sendo de pouca idade e teria sete annos seus pais pertenderão ajustar o cazala com hum moço da guarda chamado Jozeph Duarte dos musicos da se da mesma cidade”, o que desagradara o seu avô, e foi esta a razão pela qual “veio com ella e sua may para Villa Soeiro aonde a ditta sua may faleceu”.³⁷⁶ Existe um evento real por trás de seu mundo imaginário? Seria o tal músico o

³⁷⁵ MENGHI, Compendio dell'arte essorcistica, p. 138; NOYDENS, Benito Remigio. *Practica de exorcistas*, pp. 81-82.

³⁷⁶ Inquisição de Lisboa, processo 6101, fl. 5v.

demônio que a acompanhou por toda a vida? Teria imaginado, ainda criança, uma vida de adulta, regida pelas inquietações da sexualidade? Qual a verdadeira razão para a atitude de seu avô? Onde entra o pai de Mariana, nesta história toda? Teriam sido estes os conteúdos de sua vida, doravante expressos no horizonte simbólico de sua possessão?³⁷⁷ Perguntas, especulações, possibilidades. No fundo, isto pouco importa: o caminho que se tomou na presente tentativa de compreender sua história dispensa uma referência ostensiva como esta.³⁷⁸ Prossiga-se com as sessões de Lisboa.

Dezoito de agosto: narrando seus primeiros dias ao retornar da Guarda, livre das vexações com os exorcismos de Fr. Pedro, “dice que lhe subia o Espirito Maligno a cabeça”, ficando com “o braço suspenso sem se poder benzer, e a cor do rosto mudada”. frei Manoel foi chamado e mandou “descer o Espirito Maligno e lhe deitou agoa benta, abrio a Re a boca disformemente e logo disse que lhe descia pera o coração, e dandolhe o ditto Religiozo huma Imagem de Nossa Senhora para que a tivesse comsigo respondeo que ja estava livre”.

Dezenove de agosto: relatando o episódio do fogo azul, no Convento de Sant’Ana, inquietou-se, movendo a cabeça, e “entendeo o Senhor Inquizidor que a ella lhe subia o Espirito Maligno lhe tomou a ditto Imagem e mandou vir ao ditto Exorcista”, que lhe jogou água benta e recitou-lhe um Evangelho. Ordenou que beijasse os pés do inquisidor “e depois de lhe beijar dava com a cabeça no cham”. O inquisidor insistia: “*de oscula pedes meo*, lhe beijou logo o pe esquerdo, e indo pera se levantar lhe dice *de oscula pedem dexterum*, sem dilação lhe beijou o pe direito”, após o que tornou em si. Momentos depois, narrando o seu desespero junto às agostinhas, “largou a Imagem de Nossa senhora da Luz, que tinha nos brassos e bateo o corpo todo no cham de repente dando muitas vozes”. Frei Manuel foi novamente chamado e de novo fizeram-na beijar os pés do inquisidor, e de todos os presentes, e “quase pelos ares beijou os de seis pessoas deixando de beijar os de trez que mais assistião”. João Duarte a desafiava: “lhe disse que se os nao beijassem os iria elle Inquisidor beijar, e querendo o dito senhor beijar os pes aos circunstantes, lhe disse o demonio lho nao, e foi beijar o pe das tres pessoas [...] que faltavão”, com que enfim aquietou-se. Compreende-se o mecanismo aqui presente: assim que relembra os momentos de horror que passou em sua vida (lidos, como vimos, por meio de uma hermenêutica demonológica), o ataque acontecia. Mariana parecia reviver, sob a forma da convulsão, o caminho acidentado que a levava ao Palácio dos Estaús.

³⁷⁷ Retomo, novamente, a abordagem de DE MARTINO, Ernesto. *La terra del rimorso*, p. 57

³⁷⁸ Cf. o segundo capítulo deste estudo a respeito da abordagem proposta.

Esta sessão foi particularmente tribulada. Contado sobre a sua juventude, quando comportava-se grosseiramente, dizendo pragas e desejando a morte de todos, começou a “dar saltos e gritos e mandandolhe o senhor inquisidor que beijasse os pes ao exorcista”, não quis fazê-lo antes que o próprio inquisidor o fizesse. Dava “com a cabeça no cham muitas pancadas, e depois de feitas algumas deprecasoes, [...] e lido alguns Evangelhos mandarão ao Espírito Maligno descesse e deixasse a creatura livre, e sem effeito preternatural”. Já no fim do dia, repassando as confissões, entrou frei Manuel na capela da Penitência, onde era interrogada, e Mariana “ficou de repente espavorida no rosto e maos, e comessou a dar pulos e vozes com que dava a entender sabia ao que vinha o ditto Padre o qual monstrandolhe o Rozario de Nossa Senhora”, que João Duarte queria que lançasse ao pescoço, “deu grandes vozes preternaturaes dizendo forte cadea he essa”. Porfiou longamente o trino para que beijasse o rosário – pois a mesma queria despedaçá-lo – e por fim “fazendo todos os circunstantes deprecção a Nossa Senhora postos de joelhos” deu um grande safanão em Frei Manuel, jogando-o no chão. Após muitos exorcismos, “ficou quieta e sossegada dizendo porem que nao via e pondolhe os dedos nos olhos com agoa benta logo dice que de todo se achava livre”.

Vinte e dois de agosto: durante a Sessão de Crença, chegando à parte do credo onde se diz que Jesus nasceu da Virgem Maria, inquietou-se Mariana, mas “feitos alguns exorcismos ficou a creatura livre depois de dar o sinal que costuma”. Na Salve Rainha, não passou do “nos amostrais; e parando repentinamente tremeo e cahio no cham”, dando “muitos gritos medonhos”. Após alguns preceitos, disse o demônio “Isso nao quero eu, que selhe mostre, e depois de dar altas vozes, e bramidos, diçe quero me ir daqui, que nao hei de escapar”. O mesmo sucedeu ao declarar os Mandamentos. Chegando no sexto – como seria de se esperar – “tornou a ter o mesmo tremor e cahio no cham com os mesmos gritos”, e após ser exorcizada, “lhe perguntou o mesmo senhor Inquisidor o que deixou de dizer, a que respondeo o sexto mandamento que he a fornicação”, e teimando em declará-lo, repondeu ao inquisidor: “se queres que o diga por palavras deshonestas nao faltão pera as dizer, eu principe da luxuria, e levo a muitos por este caminho”.

Primeiro de setembro: após pequenos exorcismos nas sessões dos dias 26 e 27/08, a confirmação da possessão descortinou-se definitivamente aos inquisidores. Durante as confissões, teve alguns desmaios, e porque neles “entre outras cousas que dice fallava algumas palavras latinas, e castelhanas, e mostrava entender as dos Evangelhos, que lhe rezavão, e as mais que o Exorcista lhe dizia”. Segundo o notário João Coelho, “me pareceo estar possessa do Demonio por ser huma molher que nao sabe ler nem escrever, e por nos

mesmos acidentes nao querer confessar o Misterio da Encarnação”, o que fez depois que a exorcizaram, “e dice o referido estando ainda no acidente; porque entenderão todos os assistentes estava o Maligno Epirito dentro na ditta Marianna das Chagas”.³⁷⁹

A experiência com as constantes convulsões de Mariana refletir-se-ia no assento que se tomou a seu respeito, num exemplo de jurisprudência – aliás, bastante valioso – sobre a competência do Santo Ofício para julgar os casos em que houvesse incapacidade. A hesitação dos inquisidores e a sua resistência em condená-la – inspiradas, ademais, pelos pareceres de teólogos experientes – parecem-me bons indícios de que Mariana ultrapassara uma última fronteira: sua possessão era confirmada pelo mais rigoroso dentre os tribunais da consciência.

Os pareceres dos teólogos na Inquisição de Lisboa giravam em torno de uma espinhosa questão: Mariana estava sempre possuída? Ou, nos intervalos nos quais confessava-se, e dava sinais de arrependimento, o demônio encontrava-se ausente? Resolver esta dúvida era fundamental para o Santo Ofício: se o estado de sua possessão fosse apenas eventual, Mariana deveria conhecer os rigores da justiça; suas culpas, de amancebar-se com o demônio, render-lhe culto e veneração e ter com ele pacto, seriam certamente castigadas. Se, todavia, estivesse sempre possuída, os exercícios espirituais que se esforçava em realizar ganhariam uma dimensão heróica. Os pareceristas – convictos, como vimos, de seu arrependimento – foram unânimes em decretar sua perfeita liberdade durante alguns intervalos. A conclusão dos dominicanos António Pacheco e Domingos da Encarnação, baseando-se, como esperado, em Santo Tomás, é exemplar: ainda que esteja sempre possuída do demônio, “humas vezes *presentialiter, seu immediatione supposisti*, outras vezes *extrinsice influendo, seu potestative*, contudo esta em muitas partes do tempo *compos sui, et in sua plena libertate*”.³⁸⁰

Tais distinções são típicas da demonologia. No próprio *Malleus* – secundado por diversos autores, entre os quais Menghi, e demais exorcistas – Kramer adverte que, quando se diz que o demônio está presente numa pessoa, devemos entendê-lo de duas formas: com o seu ser, causando a vexação (ou doença), ou apenas no efeito de sua ação, como quando se diz que habita nas almas dos que estão em pecado mortal.³⁸¹ No seu *Fustis daemonum*, Menghi precisa esta separação: enquanto o demônio encontra-se, em virtude de sua ação, nos

³⁷⁹ Inquisição de Lisboa, processo 6101, fls. 16v-54v PL.

³⁸⁰ Inquisição de Lisboa, processo 6101, fl. 66r.

³⁸¹ “Responsio quod demon praesens sit maleficiato et afflicto hoc potest intelligi dupliciter, vel quo ad suum *esse* vel quo ad suum *effectum*. Primo modo praesens est in principio dum maleficium intromittit. Secundo modo [...] dicunt que non per se, sed per suum effectum”, SPRENGER, Iacobo. *Malleus maleficarum*. Veneza: 1576, p. 327, grifo meu. Cf. MACKAY, Christopher S. *The hammer of the witches*, p. 450. A introdução do autor (pp. 1-58) é bastante relevante, indicando os erros e imperfeições de traduções anteriores, como a de Summers. Existe uma tradução do *Malleus* em língua portuguesa, infelizmente, pouco confiável.

maleficiados, está presente, pessoalmente, nos energúmenos.³⁸² No *Manuale exorcistarum*, após separar possessos de obsessos, Brognolo refere-se, entre os segundos, aos maleficiados nos quais o demônio não está presente em si mesmo, mas apenas por meio de seu poder³⁸³. Raciocínios como esse revelam a relação dos demonólogos com o pensamento de Santo Tomás. Para o aquinatense, a presença de um anjo – e, por extensão, de um demônio – é uma metáfora para a sua ação local: tudo aquilo em que se aplica imeditamente a virtude de um anjo, é o local onde está.³⁸⁴ O que é uma consequência lógica, se pensarmos que, para Santo Tomás, os anjos são espíritos puros. Isto não impediu, todavia, que predominasse uma visão materializada do demônio, seja na teoria seja na prática.

A explicação fornecida pelos dominicanos extrapolava, como é evidente, estas tradicionais distinções; o que afirmaram foi que Mariana, enquanto possuída, nem sempre padecia a presença do demônio, permanecendo, todavia, constantemente sobre o seu poder: “differe muito em huma creatura o ser *possessa a Daemone* (a saber, ter o demonio nella posse); ou o ser *ab illo omnino turbata, seu praeoccupata. Et licet secundum non possit stare sine primo, bene tamen primum sine secundo*”³⁸⁵. Frei Manuel da Conceição, seu principal exorcista, explica-o da mesma forma: “neste cazo de facto, faço diferença de *possessa a Daemone a preoccupata, seu turbata a Daemone*” ou, em outras palavras, os demônios que a possuíam – pois Mariana tinha “*si credendum es dicenti* [...] cinco dentro, e dous ambientes” – muitas vezes não manifestavam-se, obnubilando suas potências ou impedindo sua liberdade.³⁸⁶

Sua argumentação baseava-se não num saber livresco, mas nas repetidas experiências que com ela fizeram. O raciocínio é interessante. Em primeiro lugar, demonstrar que nem sempre se manifestava o demônio era relativamente fácil: os atos e sinais externos de penitência, sublinhados pelos pareceristas, atestam-no de maneira inequívoca. Embora possa-

³⁸² Menghi escreve, com efeito, sobre o “daemon aut praesentialiter, ut in Energumenos, aut potestative, aut in maleficiatos”, _____. *Fustis daemonum*, p. 565. No *Compendio* (publicado em 1576, oito anos antes do *Fustis*) traduzindo o *Malleus*, Menghi já havia explicado a passagem, um tanto obscura: “L’essere poi il demonio presente a qualche maleficiato, overo afflito, si può intendere a due modi, o quanto al suo essere, e presenza; overo quanto alla sua possanza, e effeto. Nel primo modo il diavolo è sempre presente nel principio, quando ei induce il maleficio in qualche persona, overo *quando egli lo introduce dentro del corpo*. Ma nel secondo modo per se estesso, e presencialmente non è presente, ma solamente potestativamente”, *Compendio dell’arte essorcistica*, p. 541, grifo meu (nesta passagem a versão de 1595, acrescentada em outras partes, está igual).

³⁸³ “Maleficiati, facturati, maliati propriem dicuntur, quando daemones per maleficia, nempe cooperantibus maleficis, corpora sunt ingressi; secundum aliquos vero quando daemon non *praesentialiter*; sed *potestative* ins corpore existit”, BROGNOLO, Candido. *Manuale exorcistarum ac parochorum, hoc est tractatus de curatione ac protectione divina* [...] Veneza: Nicolau Pezzana, 1714, p. 339, grifo meu.

³⁸⁴ Segundo a *Suma* (I^a q. 52 a. 2 ad 1) “totum illud cui immediate applicatur virtus Angeli, reputatur ut unus locus eius, licet sit continuum”. Cf. AQUINO, Santo Tomás. *Suma de Teologia*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1990, t. 1, pp. 514-517.

³⁸⁵ Inquisição de Lisboa, processo 6101, fl. 65 PL.

³⁸⁶ *Ibid.*, fl. 67 PL.

se argumentar que o demônio, mesmo a contragosto, fingisse arrependimento em prejuízo de Mariana, a mesma realizava tantos atos de caridade, que fazê-lo ser-lhe-ia repugnante. O rosário é um bom exemplo: Mariana recitava-o cotidianamente e, muito embora, a rigor, o demônio pudesse pronunciar um *Pai Nosso* e uma *Ave Maria*, algumas sentenças destas orações (p. ex. *Ora pro nobis*), eram-lhe impossíveis, “alem de que nao sao ellas tam do seu agrado; que esteja aturando hum roزاریo, e isso tam repetidas vezes”.³⁸⁷ Mariana, portanto, encontrava-se em liberdade. De acordo com os dominicanos, no primeiro exame que fizeram, estando presentes João Duarte Ribeiro (o inquisidor responsável) e Frei Manuel da Conceição, Mariana

de repente se vio preocupada. E disse hum de nos: *ja nao está em si*. E querendo o ditto inquisidor fazer experiencia, lhe disse: *Mariana, dize, Jesu*. Ella pronunciou o ditto nome. O religioso trino levado da experiencia lhe mandou dizer *pequei Senhor, tende misericordia de mim*, immediatamente se enfureceu dizendo: *ó idiota tibi soli peccavi he per vos, e pera mim o malum coram te fecit*; logo por confissão do mesmo Demonio nao he capaz de penas e arrependimento.³⁸⁸

A razão era evidente: o demônio desejava impedir que se convertesse e, por outro lado, não podia pronunciar tais sentenças, pois encontra-se “*in continuo odio Dei*”, segundo explica S. Tomás.³⁸⁹ O contraste entre seus instantes de liberdade e de vexação fazia-se visível durante as confissões. Muitas vezes, pronunciando as palavras preâmbulas ao ato de contrição, “como: pezame, amovos, espero perdão, proponho emmendar-me”, o demônio a impedia “rompendo em gritos, e alaridos e prendendolhe a lingua, para que as tais palavras nao dissesse; e sendo excluido com exorcismos, vimos que continuou a ditto molher a confissão”. Após os conjuros, portanto, Mariana entrava em cena. Todavia – e este era o segundo passo da argumentação – esta sua liberdade não significava completa ausência do demônio. Quando confessava-se, ou fazia “actos de humildade”, “dizia que la no seu interior sentia alguma repugnancia que sem duvida o Demonio lhe influia”. Mariana, exortada a se compungir por tal repugnância, “dizia que nao podia ter a dor, que queria pera Deos Sr. N. lhe perdoar seus grandes peccados, logo estava em sua liberdade pois sentia a renitencia do Demonio, e mostrava pezar de nao ter a dor que devia”³⁹⁰. “Argumentis ab experiencia, sic proba”, escreve Frei Manuel: “muitas vees tenho mandado fazer a esta mulher alguns actos de

³⁸⁷ *Ibid.*, fl. 68 PL.

³⁸⁸ *Ibid.*, fls. 65r-65v PL.

³⁸⁹ *Ibid.*, fl. 67v PL.

³⁹⁰ *Ibid.*, fl. 65v PL.

humildade, oculariter tenho observado alterarse o semblante, e confessar ella mesmo quando sente repugnancia que esta em sua liberdade, pois conhesse a repugnancia”.³⁹¹

Além disso, muitas vezes tratavam com Mariana persuadindo-se que estava em sua liberdade, e na verdade tratava-se do demônio. Frei Pedro de Alcântara, grande exorcista que era, percebeu-o de imediato, ainda em Coimbra. Confessando-a, “e observando que ella se contradizia a si mesma nas palavras, que proferia”, perguntou com imperio o missionário: “Quem falla, o Demonio, ou Marianna das Chagas? Respondeo: Que Marianna das Chagas, e que ella por mutua correspondencia não podia deixar de amar ao Demonio”. Embora tivesse suas dúvidas sobre a virtude de Mariana, a resposta lhe pareceu suspeita mas, “para mais se certificar, lhe mandou que pedisse perdão a Deos de suas culpas, e dandose o inimigo infernal a conhecer, respondeo furioso: ‘Isso não farey eu em tempo algum’. Ordenou Fr. Pedro que “descesse para a unha do pé, onde os Exorcistas costumavão prendello”, o que muito inquietou Mariana, provocando um grande escândalo, “mas à violencia dos preceitos se apartou da língua, e quando desceo para a unha do pe fez tal estrondo, que abalou a Capella, onde estavam, como se cahise hum grande pezo do seu tecto”.³⁹²

O mesmo experimentava frei Manuel da Conceição. Muitas vezes, “estandose fallando com esta mulher em materias pias, chorava”, dando mostras de profundo arrependimento. Porém, para ter certeza de que era mesmo Mariana, e não o demônio, “se lhe dizia: Chore por suas culpas, ou se seccavao as algrimas ou rompia em desconcertados rizados, dizendo *Pera mim nao ha lagrimas, sou obstinado*”. Era, com efeito, o demônio. Mariana, no auge de sua possessão, comportava-se como um possuída profissional: “Muitas vezes tem sucedido (esse argumento me parece efficassissimo)”, escreve o trino, “dizer a mesma criatura a muita gente: senhores, quando eu digo que nao quero alguma obra boa, ou responder alterada, ou mostrar soberba, entendao que he o demonio, e nao se scandalizem, que estou fora de mim”.³⁹³ Isto reflete, como vimos ao longo deste capítulo, a consciência que lentamente adquiriu sobre o estado de sua possessão, inculcada mediante os repetidos exorcismos, mas igualmente pelo convívio com as testemunhas do que fazia e dizia.

A rigor, as provas que os teólogos agora forneciam, demonstram algo diverso do que intentavam: a maneira pela qual a possessão era reconhecida e sancionada na Época Moderna. O que escrevem os autores de manuais, os demonólogos, os escritores espirituais e mesmo os moralistas a respeito dos possessos deve ser entendido como um esforço conjunto para tornar

³⁹¹ *Ibid.*, fl. 69 PL.

³⁹² JESUS MARIA, José de. *Chronica...*, pp. 916-917.

³⁹³ Inquisição de Lisboa, processo 6101, fls. 69-69v PL.

evidente, por meio de indícios palpáveis, os encontros subjetivos com um mundo extraordinário, seja sobrenatural, seja preternatural³⁹⁴. Os elementos probativos do rito exorcístico, o discernimento dos espíritos, a espiritualização da possessão eram recursos mediante os quais perscrutava-se a ação demoníaca por trás dos mais incógnitos indícios: um *modus lonquendi* indetectável, as diversas personalidades diabólicas, a resistência à parafernália sacramental perfaziam, como se tem visto, uma identidade obscura e tenebrosa, a um só tempo apavorante e ridícula, esgrimindo-se sob a pele trêmula e palpitante de corpos femininos contorcidos.

Os pareceres dos teólogos portugueses demonstram mais: a elisão necessariamente inconsciente do círculo tautológico construído por um sistema de pensamento universalista e, por isso mesmo, redutor; como escreve Laura de Mello e Souza, a história de Mariana revela-nos um “mundo em que a alteridade é rejeitada”³⁹⁵: aceitá-la como possuída significou domesticar-lhe o comportamento e, fazendo-o, contemplar-lhe a resistência impertinente, a ambiguidade, as afasias, os intervalos de lucidez e os rompantes diabólicos. A violência característica dos episódios de possessão é ainda algo a se notar no caso de Mariana: como as sessões na Inquisição demonstram – ora atacava os circunstantes, ora esbofeteavam-na, ora ainda faziam-na beijar os pés dos sacerdotes – o corpo diabólico era um corpo rebelde e dominá-lo significava inseri-lo num contexto – frequentemente o ritual – no qual as suas investidas orientavam-se para o reforço de sua nova identidade.

A verdade parecia límpida a todos. O parecer dos inquisidores – entre os quais, personalidades destinadas ao protagonismo, como Nuno da Cunha de Ataíde³⁹⁶ – secundava e esclarecia os argumentos dos pareceristas. Segundo estes, como vimos, Mariana estava sempre possessa do demônio e, todavia, nem sempre este a impedia de agir conforme a sua liberdade, ainda que restasse a sombra de sua incômoda presença (perceptível nas repugnâncias que por vezes experimentava). Não se podia negar, portanto, que existissem instantes em que

os Energúmenos se ponhão em estado de verdadeiros penitentes, e assim tenhão tão bem muitos espessos em que com deliberada vontade, e sem embaraço, ou perturbação do entendimento cauzada pelo demonio, cometão muitos peccados; e [do mesmo modo] pera fazerem verdadeiros actos de contrição com mostras de grande arrependimento; pois quando assim se nao

³⁹⁴ Conforme a interessante proposta de STEPHENS, Walter. *Demon lovers*, pp. 322-342.

³⁹⁵ SOUZA, Laura de Mello e. *Inferno Atlântico*, p. 157.

³⁹⁶ Estiveram presente no assento: Luis Álvares da Rocha, Luis Vieira da Silva, Jeronimo [ileg], Nuno da Silva Teles, D. Nuno Alvares Portugal, Nuno da Cunha de Ataíde, João Munis da Sylva, Fr. Jorge da Madalena, Antonio Pereira da Silva, Joao de Vasconcelos e Soua, Estevão de [ileg] Pereira, Dom Fernando de Almeida, Fr. Gonçalo do Cratto, Dom João de Souza, Manuel Homem da Conceição, Inquisição de Lisboa, processo 6101, fls. 59-59v.

entendesse, fora suppor que os possessos do Demonio erão impecaveis; ou que depois de cahirem em qualquer culpa ficavão impossibilitados pera alcançarem graça; o que se nao pode dizer; porque he contra as doutrinas dos Doutores que escreverão nesta materia.³⁹⁷

As abominações que cometia, durante as crises, assim como as violências, que sofria do demônio (tema incurado pela análise dos teólogos), eram portanto desculpáveis, razão pela qual não podia ser incriminada no tribunal da fé; por outro lado, nem sempre estava privada de sua liberdade, o que se mostra com evidência nas práticas espirituais que realizava (e que os preceitos dos sacerdotes esforçavam-se em garantir). Finalmente, nos momentos em que encontrava-se livre, buscando a salvação de sua alma, o demônio a atacava, por vezes violentamente, como foram testemunhas os próprios inquisidores. Sua decisão a este respeito, como adiantamos no início do capítulo, foi de absolvê-la.

E finalmente fazendose equiparação deste cazo, pera aquelles em que o Regimento dispoem como se proceda com os doudos, não mandando processar, nem condenar os que na Realidade conste que o sejão, muito menos se deve fazer com os energumenos; porque ainda que mostrão terem lucidos intervalos, sempre se prezume que a assistencia do Demonio lhe perturba, e confunde o entendimento pelo que supposto o estado em que a Ree se acha, devia ser remetida ao Bispo a cuja diocesi pertença; pera que disponha o tratarse do Remedio que lhe convenha, pois he ovelha sua; e como constar que a Ree se acha livre da vexação que com o Demonio padesse então podera o Santo Officio ter lugar pera que trate do que conforme o direito lhe paresser conveniente.³⁹⁸

Completava-se, deste modo, o ciclo iniciado no princípio de sua história: a cooperação entre os poderes religiosos, consagrada com Mariana das Chagas, revela-se pacífica nas palavras dos inquisidores: que retorne para sua terra, e que cuide dela o Bispo. Quando estivesse livre de seu demônio – mas isto não aconteceria – voltaria ao Santo Ofício para ser de novo examinada.

Conclui-se por aqui este capítulo. A história de Mariana das Chagas chegava ao seu final, ao menos no que se pode conhecer. Como escreve Fr. José Delgarte, “foi preciso remeterem-na para a sua terra, onde brevemente faleceu, nas mesmas vexações e com o mesmo Demónio no corpo, e o mais fica reservado a Deus”.³⁹⁹ Seus exames na Inquisição demonstram o que se tem argumentado ao longo destas páginas: quando apresentara-se em Coimbra, em 1691,

so confessou unicamente culpas que se julgarão ser de heresia occultas *per accidens*; e com a Ree apresentada sendo reconciliada e absoluta se findava a sua cauza; hoje porem consta por tao evidentes sinaes, experiencias, e

³⁹⁷ Inquisição de Lisboa, processo 6101, fl. 57v PL.

³⁹⁸ Inquisição de Lisboa, processo 6101, fl. 59r PL.

³⁹⁹ *Tesouro encuberto*, “Notícia que dá...”, p. 288.

testemunhos de Religiozos doutos que a Ree esta possuida do Demonio, não fica ja no tempo presente em termos que se execute nella a jurisdição do Santo Officio; porque a nao tem nos energumenos⁴⁰⁰.

A trajetória de Mariana das Chagas, com suas visões, relações sexuais imaginárias, desmaios, convulsões, adquiriu pouco a pouco os contornos de uma possessão demoníaca. O seu contato com a religiosidade áspera e exaltada dos missionários, o pietismo de um prelado cuidadoso, a teologia e os exorcismos de Frei Manuel e o convívio com um leigo piedoso forneceram-lhe a linguagem que estava destinada a subverter.

⁴⁰⁰ Inquisição de Lisboa, processo 6101, fls. 56v-57 PL.

Capítulo 2

Variações sobre o tema da possessão

A possessão demoníaca de Mariana das Chagas foi um evento realmente excepcional em Portugal. O número e a importância das personagens envolvidas, a confluência de diversos saberes e, por fim, a sua capacidade em desempenhar o papel de possuída – ao encontro de tantos e tão diversos interesses – transformam-na, a um só tempo, num modelo e numa extravagância. Se, por um lado, reuniu em si os elementos clássicos da endemoninhada, durante a Época Moderna (os diversos sintomas exibidos, o engajamento num enredo de conversão pessoal, seu papel na propaganda religiosa), por outro, colocou em sua sombra uma série de pequenos episódios, menções esporádicas a possuídas ou ainda – evidência muito frágil – eventuais relatos de exorcismos.

A pesquisa pelas razões históricas da possessão demoníaca, em Portugal, deve ir além de seu exemplo e se questionar acerca do real significado que os diversos elementos atuantes em sua trajetória possuíam no variado espectro da cultura religiosa do período. Propõe-se, no presente capítulo, compreender a sua capacidade em articular a experiência histórica dos indivíduos – as orientações atuantes no seu agir e no seu sofrer – com base tanto no processo de sua “fabricação”, quanto em seu significado prático, apropriável segundo intenções culturalmente assinaláveis. Três casos importantes são analisados, entre os anos de 1720 e 1731. No âmbito da interpretação proposta, todavia, as balizas cronológicas expandem-se até a década de 1750 e recuam até os anos 1690. Interessa, por ora, ressaltar a variedade de temas observáveis nos exemplos analisados, indo-se desde a importância da tradição em tais eventos até as intersecções com o tema da bruxaria e da sexualidade.

2.1) O demônio e o cão estrelado

Conserva-se na Torre do Tombo, em três fólios de apertada letra, num maço pertencente ao Convento do Santíssimo Sacramento de Alcântara, uma curiosa narrativa de possessão demoníaca. O caso deu-se em 1720, na cidade de Santarém. Em 13 de setembro, “antevespera da maravilhoza Imagem de S. Domingos em Suriano”, o demônio pronunciou-se em Antônia de Santa Teresa, “moça donzella, natural da mesma villa”, vexada havia cerca de cinco anos. Sofrendo em dada altura uma espécie de desmaio (um “acidente”, como se dizia na época), o qual lhe durou “quinze horas continuas da meya noite the as tres dadas pelo

Relógio de S. Domingos, em que já principiava a vespera da dita Solemnidade”, declarou o Inimigo “em vos alta, e inteligível”, pela boca da mesma Antônia, “que em vespera de N. Sr.^a do Rozário a havia de deixar totalmente livre”. Os presentes não tiveram dúvidas, como escreve o autor do manuscrito, em atribuir a revelação demoníaca à intervenção milagrosa do “grande Patriarcha S. Domingos, do qual a dita creatura foy sempre muito devota”.⁴⁰¹

Por volta das 5 horas da tarde do dia 5 de outubro, véspera da data assinalada, o demônio arrebatou-lhe outra vez os sentidos. À meia-noite, “dada pelo Relógio de S. Domingos”, começou a falar, constrangido pela intervenção do santo, “sem que a isso o obrigacem com preceito os exorcistas que lhe assistião”. O relato que se segue – o núcleo, por assim dizer, de toda a narrativa – é o registro em primeira mão da palavra demoníaca, atestado seja pelas “desouto pessoas” presentes, entre as quais “tres Religiosos de S. Domingos, que com os exorcismos [...] reprimião as furias do infernal enemigo”, seja, como se verá, pela intermitência de seu discurso, dadas as “grandes repugnancias que fazia ao impulso superior” – as quais explicam, por fim, a possibilidade do registro, “dando tempo a que se escrevece tudo”.⁴⁰² O trecho a seguir revela o tom da arenga, que durou perto de duas horas:

Deixame cam estrellado, que tu me destroes o que eu faço em muitos annos, com o Rozário em poucas horas; ainda que [aqui] não está [presente] nenhum dos que perseverarão nesta devoção [...] Ah Domingos que tu es o meu maior flagello: Ah Religião Dominica, que tu es a columna da Igreja [...] Ah filhos de Domingos, se atendereis bem para o Pai que tendes, como não cuidarieis senão em imitallo. Ah Domingos amores de Maria, disvellos de Maria e de seu Filho: Ah Patriarca dos Patriarcas, tu e teus filhos com a sua pregação e com o Rozário me tem destroido”⁴⁰³.

Os elementos da devoção dominicana – as virtudes do santo fundador, o culto à Virgem Maria, a récita do rosário –, enaltecidos pela parenética de um demônio contrafeito, indicam o intuito propagandístico do evento e do relato, aspecto proeminente dos casos de possessão na Época Moderna (e presente, como se viu, na história de Mariana das Chagas). Era crença difundida que os demônios, constrangidos pela divina providência – mas noutros casos, pelo poder dos exorcismos – faziam-se arautos das mais diversas revelações, confirmando santidades, relíquias e, o que era o mais importante, verdades da fé católica. Soma-se a isto a temporalidade dos eventos – ocorridos às vésperas de duas importantes datas

⁴⁰¹ ANTT/Arquivo das Congregações/Maço 14/Macete 1 - *Fiel e verdadeira noticia de hum prodigio que succedeo na Villa de Santarem bespera da festa de Nossa Senhora do Rosário deste anno de 1720 – a Antonia de Santa Tereza, moça donzella, natural da mesma villa, e moradora na Rua do Conde, à qual o demonio atromentou perto de sinco annos*, fl. 1. Seu autor, provavelmente um frade dominicano, permanece anônimo.

⁴⁰² *Ibid.*, fls. 1; 3v.

⁴⁰³ *Ibid.*, fls. 1-1v.

do calendário da ordem – assinalada pelo “relógio de São Domingos”, o que leva a crer que tudo ocorreu no interior, ou ao menos nas imediações, de um convento dominicano⁴⁰⁴.

As pistas sobre a identidade da endemoninhada concorrem igualmente para a compreensão da narrativa a partir das aspirações dos presentes. Tratava-se, com razoável probabilidade, de uma *beata*. Indica-o, antes de tudo, seu próprio nome: já se aludiu neste estudo à prática corrente, entre os engajados na vida espiritual, da aposição de invocações, topônimos e nomes de santos àqueles de batismo, simbolizando a mudança de vida. Ademais, segundo o autor da narrativa, tratava-se de uma “moça donzella [...] moradora na Rua do Conde”, o que atesta que não era freira, mas acena a possibilidade de um voto de castidade.⁴⁰⁵ Uma terceira pista deve ser tida em conta. Refere-se à endemoninhada o demônio nos seguintes termos:

Ah Domingos como es poderoso que me foste tirar ao Inferno, e me mandaste, sendo eu o mayor: queres que me va? [...] por amor de quem, ae cadella, que a boa pedreira te chegaste; sabe mofina [...] sabe conservar o bem que tens alcançado por meio de Domingos [...] Ah maldita, que todo o teu bem tem nascido daquela Religião, daquela maldita Religião.⁴⁰⁶

Para além da superfície do texto, um pequeno, mas poderoso conceito. A chave de sua interpretação – acessível aos religiosos presentes – encontra-se nos vocativos: no interior do discurso demoníaco, o “cadela” – de valor análogo ao “mofina” e ao “maldita” – não se reduz a vilipendiá-la⁴⁰⁷. Muito ao contrário, delineia uma intrigante virtualidade: um paralelismo inesperado entre Antônia/cadela e Domingos/cão estrelado, inserindo-a no simbolismo dominicano a partir da iconografia do santo. No difundido *Flos Sanctorum* de Fr. Diogo do Rosário (?-1580), por exemplo, lê-se que a mãe de Domingos, quando grávida do mesmo, “vio em sonhos, e parecialhe que trazia no ventre hum cachorro com huma tocha acesa na boca, e que saindo do ventre, dava resplendor a todo o mundo”⁴⁰⁸. Um passo à frente, no mesmo texto, que a sua madrinha “vio em sonhos que tinha o santo minino huma estrela na testa que allumiava todo o mundo com seu resplendor” – emblemas, ambas as anedotas, de

⁴⁰⁴ Havia dois conventos dominicanos em Santarém: um feminino, o Convento de São Domingos das Donas, fundado em 1246 e um masculino, o Convento de São Domingos, de 1222. Cf. a respeito dos dominicanos em Portugal, de modo geral, ROLO, Raul Almeida. “Dominicanos”, In: AZEVEDO, Carlos Moreira de (Org.) *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, pp. 82-88. Acerca das datas, tratar-se-á mais adiante.

⁴⁰⁵ A expressão “moça donzela” não indica, necessariamente, uma jovem sob a proteção dos pais. A possibilidade de que se tratasse de uma beata é corroborada por outros elementos da narrativa, muito embora permaneça o que é: uma possibilidade.

⁴⁰⁶ *Fiel e verdadeira noticia*, fls. 1v-2.

⁴⁰⁷ Em Portugal, o diabo esteve sempre muito associado ao demônio, constituindo-lhe, de resto, um epíteto popular.

⁴⁰⁸ Cito este texto, assim como outros contemporâneos, por serem aqueles aos se tinha acesso em Portugal.

seu destino de pregador. O tema do cachorro, de origem medieval, passou à posteridade, estampado em representações diversas, encontrando-se em versões do próprio *Flos Sanctorum*⁴⁰⁹.

Fica-se face, portanto – e mais uma vez – à questão das diversas modalidades de recepção do discurso religioso: elementos de uma história lida (ou ouvida) foram apropriados e transformados nos signos eficazes de uma possessão demoníaca. O sermão do demônio destinava-a, irreversivelmente, ao seio da ordem: anseava a beata Antônia pelo hábito terceiro? Desejava tornar-se freira? Patrocinava-a algum religioso (o próprio autor do manuscrito)? Seja como for, engajar-se num evento de possessão em que a religião dominicana é exaltada e assinalar-se, assegurada pela palavra demoníaca, como especial favorecida pelas graças de São Domingos configura a sua participação como uma espécie de aspiração oblíqua à mudança de *status*.⁴¹⁰ Suas intenções, deste modo, somavam-se às dos dominicanos, dando origem – razão de ser do evento e de seu registro – à confabulação da possessão: uma complexa espiral de apropriações mútuas⁴¹¹.

Se este conjunto de elementos ilumina a finalidade prática da possessão demoníaca em seu multívoco enredo, configurando-a como estratégia de inserção no campo religioso, pouco ajuda a compreender porque, afinal de contas, tais indivíduos recorreram, com os fins de que dão indícios, a esta precisa estratégia e não a outra (a visões e revelações celestes, por exemplo). Uma vez mais, como se vê, uma abordagem exclusivamente finalista revelaria seus limites. Trata-se, no fundo – e apesar de caminharem sempre juntos – de dois problemas distintos, dos quais se ocupa o presente estudo (e tenha em mente o leitor, uma vez mais, o caso de Mariana das Chagas): de um lado, o complexo problema da fabricação da possessão (os engajamentos que suscitou, os mecanismos de que dispôs); de outro, as circunstâncias específicas que deram azo ao seu registro. No presente caso, a sua apropriação esclarece o segundo problema, mas deixa o primeiro em aberto: como pôde ocorrer, em seu contexto histórico específico, a possessão da beata Antônia?

⁴⁰⁹ ROSÁRIO, Diogo do. *Flos Sanctorum*. Histórias das vidas de Christo S. N. e de sua Santissima May, vidas dos santo e suas festas [...] Lisboa: António Craesbeeck de Melo, 1681, p. 639. Cf. o mesmo passo, com poucas alterações em VARAZZE, Jacopo de. *Legenda Aurea*. Vidas de santos. Tradução de Hilário Franco Júnior. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, pp. 614-615.

⁴¹⁰ Cf. LEWIS, Ioan. Spirit Possession and Deprivation Cults. *Man*, New Series, v. 1, n. 3, pp. 307-329, set. 1966.

⁴¹¹ SLUHOVSKY, Moshe. *Believe not every spirit*, pp. 253.

2. 1. 1) A tradição da possessão

O manuscrito não detalha, infelizmente, a vida da endemoninhada. É impossível determinar, portanto – e para além de suas aspirações sociais e religiosas – as razões individuais de seu engajamento numa história de possessão. Pouco ou nada se sabe, igualmente, sobre os presentes (expectadores e exorcistas). As razões históricas do evento, todavia, deixam-se entrever a partir do cenário apresentado – ao qual é forçoso retornar – mostrando-se igualmente na estrutura retórica da possessão, na qual experiência e representação tomam parte⁴¹². O círculo assim se estabelece: porque houve uma crise, uma história foi contada; porque podia ser contada – porque pairava, esta mesma história, no horizonte cultural da endemoninhada – a crise encontrou sua razão de ser. Quatro elementos concorreram para compôr este horizonte: a *legenda* de São Domingos, a devoção do rosário, os milagres de Soriano e, por fim, um ambiente de intrigas e acusações entre as dominicanas de Santarém. Juntos, tais elementos – permeados, como se verá, por um latente diabolismo – garantiram a expressão cultural para as idiossincrasias – todavia incógnitas – da beata Antônia⁴¹³.

O primeiro destes elementos já foi identificado: o simbolismo do cão e da estrela, bem como a expressão “coluna da Igreja” indicam o acesso da endemoninhada à *legenda* de São Domingos, disponível em diversas fontes no período.⁴¹⁴ Aspecto importante de sua hagiografia – uma herança evidente da *Vita Antonii* de Atanásio, e presente nas vidas de outros tantos santos – são os combates de Domingos com o demônio.⁴¹⁵ Em algumas passagens é possível surpreendê-lo libertando os endemoninhados com o poder da oração. Assim, em Bolonha, um irmão recém convertido teve de ser contido por dez frades, tamanha a veemência com que fora possuído. Conjurando o demônio a que explicasse como e porque o possuía, obteve como resposta que tal se dera quando o mesmo bebera vinho sem autorização,

⁴¹² Acerca desta estrutura retórica, cf. CRAPANZANO, Vincent. “Introduction”, pp. 19-20.

⁴¹³ Ernesto de Martino, escrevendo sobre o simbolismo da tarântula, observa que “não se trata de estabelecer aqui de quais conteúdos críticos a aranha possa ser o horizonte simbólico”, mas de “responder a uma questão preliminar, qual seja, por que cabe à aranha venenosa que morde elevar-se a símbolo de conteúdos conflituais inconscientes, quaisquer que estes sejam”, *La terra del rimorso*, p. 161.

⁴¹⁴ Dois exemplos, em língua portuguesa, de hagiografias de São Domingos, para além das versões do *Flos Sanctorum*: SÃO DOMINGOS, António de. *Começam as vidas de alguns santos da Ordem dos Pregadores tiradas da terçeyra parte do Historial de Santo Antonino*. Coimbra: Joam de Barreyra e João Alvarez, 1552; LIMA, Manuel de. *Agiologio dominico*. Vidas dos santos, beatos, martyres e outras pessoas veneráveis da Ordem dos Pregadores. Por todos os dias do anno. Tomo 3. Lisboa: António Pedroso Galram, 1710, pp. 290-340.

⁴¹⁵ Como escreve um grande especialista na santidade medieval, “colocando o seu poder sobrenatural ao serviço dos homens e, em primeiro lugar, dos menos bafejados pela sorte [...] o santo apresenta-se, antes do mais, como o homem das mediações bem sucedidas. Por intermedio do exorcismo, expulsa os demonios e reintegra nos seus grupos de origem aqueles que vivem a margem”, VAUCHEZ, André. “O santo”, In: LE GOFF, Jacques (Dir.) *O homem medieval*. Lisboa: Editorial Presença, 1989, p. 225.

e sem fazer o sinal da cruz. “Entam entrey nelle em figura de mosquito”, explicou o demônio, sendo logo expulso. Noutra ocasião, apresentando-se um indivíduo possuído por inúmeros demônios, lançou-lhe São Domingos sua estola ao pescoço, com o que de imediato entraram a gritar: “Deyxanos sair, porque nos constringes a ser tam atormentados?”. Exigiu então o santo que lhe afiançassem a definitiva libertação, por intercessão dos mártires locais, obtendo como sinal, como depois se verificou, as suas relíquias reviradas nos relicários.⁴¹⁶

A partir de tais histórias – e, naturalmente, a partir de muitas outras, disponíveis no período – a possessão, os exorcismos, os clamores dos demônios apresentavam-se ao horizonte da beata Antônia. Ouvidas nos púlpitos, nas lições espirituais, nas práticas públicas de leitura, ou mesmo lidas diretamente, tais narrativas podiam ser apropriadas e, no caso da possessão, dramatizadas pelos fiéis. Tal hipótese é ainda mais plausível no âmbito da devoção do rosário (o segundo elemento a que acima se fez menção). No *Agiológico Dominico*, de frei Manuel de Lima – uma compilação e tradução de hagiografias dominicanas – lê-se que o santo, prisioneiro num navio muçulmano assim que começara sua via pública, conjurou uma súbita tempestade, cuja natureza se descobria pelas vozes que saíam do mar: “Ay de nós, que tão infelizmente perdemos essa preza: Domingos nos prenderá com o Rosario. Esta cadeya nos ha de opprimir com insupportavel tormento”⁴¹⁷. Entrando em Tolouse, anos depois, e pregando a devoção do rosário – o qual lhe foi entregue pela Virgem Maria, em milagrosa visão – ouviram-se as vozes dos demônios, queixando-se: “Ay de nós! Ay de nós! Que o Rosario como cadeya de fogo nos arrastra ao abysmo”⁴¹⁸.

O caso mais impressionante, todavia, sucedeu a um pregador albigense, o qual “com fingidos milagres causava lastimosas ruínas naquellas miseraveis almas”. Pedindo o santo à Virgem que intercedesse contra o herege, “permitio o Ceo que quinze mil demonios tomassem logo posse do milagroso predicante”. O endemoninhado delapidava-se furiosamente e foi levado em ferros à presença do santo. Confessaram logo os demônios – à força de conjurações – que o possuíam pela “irreverencia contra a Mãe de Deos, e pelo

⁴¹⁶ SÃO DOMINGOS, António de. *Começam as vidas*, pp. 10-13. Tais narrativas encontram-se igualmente em VARAZZE, Jacopo de. *Legenda Aurea*, p. 619; 623. Para além dos episódios referidos há vários outros em que São Domingos triunfa sobre o demônio. “Do poder sobre os Demonios temos dito muyto, e poderamos dizer de novo”, como escreve Fr. Manuel de Lima, *Agiologio dominico*, p. 328. Fr. Diogo do Rosário dá-se ao luxo de informar o leitor que “Livrou o Santo Varão muytas pessoas atormentadas do demonio, que por abreviar deixo: acharseá na Cronica da Ordem”, *Flos Sanctorum*, pp. 645-646.

⁴¹⁷ LIMA, Manuel de. *Agiologio dominico*, p. 294. “Chama-se este livro Agiologio Dominico”, escreve o autor, em seu primeiro tomo, “para o differençar do Diario Dominico escrito em Italiano, e do grande Anno Dominicano em Francez: porque sendo comprehensão de ambos, tem mais o que elles não podião ter, pelo tempo, e lugares, em que forão impressos”, LIMA, Manuel de. *Agiologio dominico*. Vidas dos santos, beatos, martyres e outras pessoas veneráveis da Ordem dos Pregadores. Por todos os dias do anno. Tomo 1. Lisboa: António Pedroso Galram, 1709, s. n., da seção “Leytor”.

⁴¹⁸ *Ibid.*, p. 298.

desprezo com que ouvira a doutrina de Fr. Domingos”. Seu número correspondia aos mistérios do rosário; mandou então o santo “que declarassem se erao verdades as que elle pregava, e se era util a devoção, que propunha”. Sua resposta – cujo eco se detecta, séculos depois, na endemoninhada de Santarém – foi a seguinte:

Maldita seja a hora, em que tomamos posse de tão infame morada [...] Ouvi Christãos: tudo quanto Domingos, nosso insaciavel inimigo, vos préga, he infallivel verdade [...] Este Domingos he o nosso mais forte contrário; elle nos rouba, e empobrece o Inferno [...] Quem perseverar cordealmente nessa devoção, se segurarà a feliz eternidade: porque o Rosario lhe alcançará a verdadeyra contrição das culpas, e tempo para se confessar dellas⁴¹⁹.

Ponderando este episódio, o padre António Vieira, num de seus trinta sermões dedicados às virtudes do rosário, concluiu que o demônio, entre os pregadores, era “o mais sábio, o mais experimentado, e o mais eloquente”⁴²⁰. Obrigados pelo preceito divino, e pelas orações do santo, descobriam os quinze mil demônios as verdades da fé católica, a poderosa intercessão da Virgem, sua maior inimiga e, por fim, as virtudes do rosário. “Isto he o que disse, a huma voz, toda aquella multidão de Demonios”, escreve Vieira, “os quaes, posto que sejam pays da mentira, e não mereçam credito”, quando os obriga o poder de Deus, “não dizem o que voluntaria e maliciosamente fingirão, senão o que certa e verdadeiramente he”⁴²¹. Era este, como se viu, o fundamento das revelações em Santarém. “Cheguem todos a Domingos”, exortava o demônio em Antónia,

[...] cheguem todos por meio do Rozário [...] ah devoção do Rozário, que tu serves de escada às Almas para o Ceo [...] Ah filhos de Domingos; cuidae na escada que tendes, subi, subi por ella [...] e não so subi, mas fazei os outros que subão; olhae que deveis ser pregadores do Rozário: todos os filhos de Domingos tem isso por obrigação⁴²².

A devoção do rosário, assim como a crença em seus poderes exorcísticos e apotropáicos, estava plenamente difundida em Portugal.⁴²³ O padre Nicolau Dias, dominicano, escreve num de seus livros como certo sacerdote, após exorcizar uma mulher, foi atormentando pelos demônios, os quais lhe diziam “se nam foram esses graos que trazes, tu

⁴¹⁹ *Ibid.*, pp. 298-299.

⁴²⁰ VIEIRA, António. *Maria Rosa Mystica*. Excellencias, poderes e maravilhas do seu rosario. Compendiadas em trinta sermoens asceticos e panegyricos sobre os dous Evangelhos desta Solemnidade. 2ª parte. Lisboa: Impressão Craesbeckiana, 1688, p. 5. Trata-se do 16º sermão.

⁴²¹ *Ibid.*, pp. 23-24.

⁴²² *Fiel e verdadeira noticia*, fl. 2v.

⁴²³ Acerca da devoção do rosário e de sua difusão entre os séculos XV a XVIII em Portugal – por meio de literatura, sermões e confrarias –, cf. MARQUES, João Francisco. “Rituais e manifestações de culto. A renovação das práticas devocionais”, In: AZEVEDO, Carlos Moreira de (Dir.) *História religiosa de Portugal II*: GOUVEIA, António Camões; MARQUES, João Francisco (Coord.) Humanismos e reformas. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, pp. 581-587. PALOMO, Federico. *A contrarreforma em Portugal*, pp. 96-98.

viras o que te faziamos”. Não se fez de rogado e, lançando-lhe o rosário ao pescoço, logrou libertá-la⁴²⁴. Segundo o padre João Rabelo, da Companhia de Jesus, o rosário tem virtude para “espantar e fazer fugir os demonios, e mais phantasmas”, para os deitar dos corpos das criaturas e, por fim, das casas onde se encontram⁴²⁵. O próprio António Vieira, noutro de seus sermões, louvava seus enormes poderes, perguntando-se “Que direy dos Energumenos? Aos quaes não valerão medicamentos, nem Exorcismos, livres pela virtude deste soberano remedio, universal sem exceção?”⁴²⁶. Pois clamava o demônio, pela boca da beata Antônia: “Ah quanto poder, ay quam grande he o teu poder; tu me mandaste para esta creatura, e tu queres que eu me va neste dia em veneração da Senhora do Rozário”⁴²⁷.

Assimiladas ao simbolismo executivo do episódio de possessão, as narrativas da tradição dominicana funcionavam não apenas como o texto a ser dramatizado, mas – levando-se adiante a metáfora teatral – forneciam os elementos do cenário em que o drama era vivido. Acerca do espaço, por exemplo, e conforme já foi dito, tratava-se certamente de um recinto imediato a um convento dominicano. A respeito de seu tempo, todavia – compassado pelo relógio de São Domingos e pelas festas dos frades – convém que se detenha a análise. Com efeito, a primeira revelação do demônio aconteceu na véspera “da maravilhoza Imagem de S. Domingos em Suriano”; a segunda, conformando-se com esta, na véspera da festa de Nossa Senhora do Rosário. Quanto à efetividade desta última no enredo da possessão de Antônia, não há dúvidas. É mister que se procure compreender a primeira – o terceiro elemento do horizonte simbólico da endemoninhada.

Trata-se de uma famosa representação de São Domingos, trazendo “na mão direyta hum livro, e na esquerda huma açucena”, entregue milagrosamente aos moradores do convento de Soriano, na Calábria, no ano de 1530, pela Virgem Maria e pelas santas Catarina e Madalena, segundo a tradição local. Suas propriedades milagrosas despertaram as promessas, romarias e ex-votos dos fiéis das redondezas, e depois de toda a Itália, assim como a generosidade de prelados e monarcas. Contam-se entre os milagres, registrados a partir do século XVII, as curas de diversas doenças e deficiências (paralisias, febres, surdezes etc.), resgates de prisioneiros, fugas em situações de perigo, ressurreições de mortos e, por fim, a libertação dos endemoninhados.⁴²⁸

⁴²⁴ DIAS, Nicolau. *Livro do rosario de Nossa Senhora*. Coimbra: António de Mariz, 1582, pp. 100-101.

⁴²⁵ RABELLO, João. *História dos milagres do rosario da Virgem Nossa Senhora*. Lisboa: Pedro Craesbeck, 1617, pp. 123-133.

⁴²⁶ *Ibid.*, p. 384, 26º sermão.

⁴²⁷ *Fiel e verdadeira noticia*, fl. 1v.

⁴²⁸ LIMA, Manuel de. *Agiologio dominico*, pp. 663-685 (embora não mencione, neste ponto, relatos de endemoninhados). Os relatos originais encontram-se publicados em FRANGIPANE, Silvestro. *Raccolta*

As narrativas são estereotipadas: estes últimos, atormentados havia muitos meses, ou muitos anos, e desenganados pela ineficácia dos exorcismos, eram levados à igreja do convento e colocados diante da pintura, localizada no altar principal e normalmente coberta por um tecido. Quando este era retirado, a crise desencadeava-se, os possessos convulsionavam e os demônios, testemunhando os poderes da imagem e do santo, eram milagrosamente expulsos. Descomposturas, alaridos, pregos vomitados, sacerdotes agredidos eram sinais corriqueiros da libertação. Por vezes, como no caso da soror Margarita Petrucci, de Casaluccio, em 1622 – após espumar pela boca, estirada no piso da igreja – o demônio tomava a palavra: “Nós nos chegamos a este corpo, de onde não nos lançam vossos esconjuros, mas somente o poder de nosso grande inimigo, aqui em Soriano”, abandonando em seguida a freira, e deixando aos que a assistiam um pestífero odor⁴²⁹. O demônio que atormentava Olimpia Provenzano, havia 14 anos, era igualmente loquaz. Levada a Soriano em 1631, apavorou os circunstantes quando colocada diante da imagem. “Eu te odeio, e não suporto vê-lo!”, gritava o demônio, “escondei, escondei o quadro, cobri a imagem! Tu que nasceste na Espanha e morreste em Bolonha, que fazes na Calábria? Que desejas em Soriano?”, sendo em seguida expulso⁴³⁰.

É improvável que Antónia de Santa Teresa, a beata de Santarém, tivesse acesso direto a essas narrativas; mas é possível que fossem conhecidas nos conventos dominicanos da cidade, e mesmo por algum de seus exorcistas. Tratava-se – como o refere o autor do manuscrito – de uma tradição viva em Portugal, àquela época. Em 1672 já havia um sermão impresso sobre a devoção, no qual o dominicano frei António de Abreu louvava os milagres da imagem, glosando o versículo *Vos estis lux mundi* no dia 15 de setembro, data da festividade⁴³¹. Não é impossível que uma pregação deste jaez tenha ocorrido em Santarém às vésperas da festa. Terá servido de gatilho à primeira crise? Meditaram sobre seus milagres

de'miracoli e gratie oprate dall'immagine del patriarca S. Domenico di Soriano. Messina: Pietro Brea, 1634; também LEMBO, Antonino. *Cronica del Convento di S. Domenico in Soriano*. Dall'anno 1510 fin'al 1664. Soriano: D. Antonio Ferro, 1665 e LEMBO, Antonino. *Croniche del Convento di S. Domenico in Soriano*. Nuovamente accresciute sino all'anno 1687. Soriano: Domenico Seminara, 1687.

⁴²⁹ FRANGIPANE, Silvestro. *Raccolta de'miracoli*, pp. 11-12 (da segunda parte).

⁴³⁰ LEMBO, Antonino. *Croniche del Convento*, pp. 320-321. Há diversos elementos de grande interesse para o estudo da possessão demoníaca – sobretudo na Itália – presentes nessas narrativas. Analisá-los, todavia, foge ao escopo deste estudo.

⁴³¹ O qual, sem sombra de dúvidas, conhecia o livro de Frangipane: “Lede o livro de seus milagres, e vereis, que a penas se lhe corre a cortina, quando já todos os necessitados comessão a confessar a clamores, e publicar a vozes os milagres que em si experimentão”, *Sermam que pregou o P. Fr. Antonio de Avreu da Ordem dos Pregadores no Convento de S. Domingos de Lisboa, em 15 de Setembro*. Na festa da miraculosa Imagem de S. Domingos trazida do céu e dada pelas mãos da sempre Virgem Maria aos Religiosos do Convento de Soriano. Coimbra: Tomé de Carvalho, 1672, p. 7. O modo como principia seu sermão (p. 1) indica, ademais, a presença do texto italiano.

Antônia e os exorcistas? O demônio não se enganou em proclamar suas virtudes, ainda que a contragosto:

A devoção de Domingos em Surianno, como agrada a quem a faz a Domingos, e não só a Domingos, mas a Maria, pois basta ella trazella do Ceo [...] mas há de ser feita em contrição de culpas para ter valimento [...] tenham por fe os que fizerem hao de alcançarem o que pedem sendo conveniente⁴³².

É possível ir além. Existe um registro literário que corrobora a relação eficaz entre os milagres exorcísticos em Soriano e as crises de possessão de Antônia. Trata-se de uma passagem num documento já citado, o terceiro tomo do *Agiológico dominico* de Fr. Manuel de Lima, publicado em 1710 e acessível, com grande probabilidade, aos dominicanos de Santarém, e à própria beata (direta ou indiretamente). O cenário é o convento das ursulinas de Loudun, na França, em 1634. “Appareceo naquella terra hum retrato de nosso Padre de Soriano”, escreve Fr. Manuel, à vista do qual exclamou um dos demônios: “Eis ali o retrato de hum homem que na sua vida foy tão ardente ministro de ganhar almas para o seu Senhor, como eu de perdellas”. O demônio de outra possuída, olhando para a imagem, ponderou: “Quando este não fizera outra couza, mais que a instituição do Rosario, fizera muyto”. Um terceiro demônio, possuindo a irmã Blanchart, disse ainda: “Este he o retrato do homem mais humilde, mais puro, mais casto, e mais zeloso da salvação das almas”⁴³³.

A leitura deste texto – cuja passagem é uma tradução do *Année dominicaine* – se afigura mais que provável⁴³⁴. Terá sido através do mesmo que as narrativas de possessão francesas alcançaram a beata de Santarém, cerca de um século depois? Rastrear tais contatos é tarefa ingrata, sobretudo em Portugal, território em que a demonologia francesa conheceu escassa penetração⁴³⁵. Além de ingrata, puramente hipotética. Todavia, a semelhança entre as revelações do demônio pela boca de Antônia e aquelas de Louise Capeau, possuída pelo demônio Verrin, em Saint-Baume, dão azo à interpretação:

Maldito seja, oh Domingos [...] Malditos sejam teus Religiosos. Maldita a tua Ordem. Eu escolheria antes padecer novos Infernos, que verme obrigado a pronunciar os teus louvores [...] Domingos, ainda que tu sejas meu inimigo, o maior de quantos estão nesse Ceo, estou obrigado a intimar ao mundo que

⁴³² *Fiel e verdadeira noticia*, fls. 2v-3.

⁴³³ LIMA, Manuel de. *Agiológico dominico*, pp. 335-336.

⁴³⁴ SAINT VINCENT, Charles de. *L'Année dominicaine*. Ou les vies de saints, des bienheureux, des martyrs, et des autres personnes illustres, ou racommandables par leur piété, de l'un et de l'autre sexe. Amiens: Guislain le Bel, 1702, pp. 602-605.

⁴³⁵ Cf., a respeito desta escassa ou quase nula influência, PAIVA, José Pedro. “La réception au Portugal des traités français de sorcellerie et de démonologie (XVI^e-XVIII^e siècles)”, In: NEIVA, Saulo (Org.) *La France et le monde luso-brésilien*. Échanges et représentations (XVI^e-XVIII^e siècles). Clermont-Ferrand: Presses Universitaires Blaise Pascal, 2005, pp. 173-185.

venere, e ame a tua Religião: porque es o mayor valido e amado da Virgem e o mayor valedor dos homens.⁴³⁶

[...] ah como se há de alegrar aquelle que cuidar em fazer a vontade de a Deos [...] antes eu quizera dous mil infernos do que obrigarem me a dizer o que eu tenho dito contra a minha vontade; obrigarem me ao que tanto vitupero [...] he possivel que eu esteja feito pregador! [...] he possivel obrigado de Domingos!⁴³⁷

Observando-se tais passagens, percebe-se sua flagrante semelhança. Qual terá sido a sua verdadeira relação? Terão bebido na mesma fonte? Ou, como se tem aventado, o fragmento da narrativa provençal foi transmitido – via *Agiológico dominico* – à beata de Santarém? É bastante significativo que precisamente esta história possa tê-la alcançado: trata-se do evento decisivo, em princípios do século XVII, a partir do qual o emprego dos possessos como oráculos (no caso, para a perseguição de feiticeiros) tornou-se assunto do dia entre os círculos católicos. O relato do padre Sebastien Michaelis, um dos exorcistas envolvidos, baseia-se justamente nas revelações das possuídas, culminantes na execução de Louis Gaufridy. Censuras a tal procedimento não deixaram de existir, sobretudo na Itália. Por outro lado, tais eventos conheceriam, nas décadas seguintes, repercussões não menos célebres, em Loudun e Louviers.⁴³⁸

Elementos estruturantes do horizonte cultural da endemoninhada, a legenda de São Domingos, a devoção ao rosário e a tradição de Soriano compõem um itinerário simbólico no qual a possessão, as revelações do demônio e as milagrosas libertações dos endemoninhados possuem eficácia e operatividade, inserindo-se numa ordem prática, dramatizada, performativa⁴³⁹. Sua presença – apropriados pela beata e seus exorcistas no processo de fabricação da possessão – conferiu inteligibilidade ao milagre de Santarém, articulando a experiência dos indivíduos (o enredo vivido, confabulado) e a tessitura do manuscrito (o enredo narrado). Revelam ainda, estes três elementos, o aspecto tradicional da possessão: a

⁴³⁶ LIMA, Manuel de. *Agiológico dominico*, p. 335. No volume do *Année* a que tive acesso (primeira metade de setembro), não pude encontrar tal passagem, arranjada pelo padre Manuel de Lima no mesmo parágrafo das endemoninhadas de Loudun. Trata-se, de qualquer forma, de um extrato dos exorcismos de 1610, presentes na longa narrativa de Sebastian Michaelis: “Maudite soit ta devotion, Dominique, que tu as eu à la vierge Marie, Mere de Dieu, Maudits soient tes Religieux, maudit soit ton ordre, laymerois mieux patir les peines d’Enfer, que de parler à ta loüange, et à la loüange de Bernard. Je vous dicts que les Saints pries por vous, e que Dominique est um des intimes de la vierge, Bernard em est de mesmes: et toy grand Dieu tu me containcts de loüer Dominique mon plus grand ennemy”, MICHAELIS, Sebastien. *Histoire admirable de la conversion d’une penitente, seduite pa um magicien* [...] Paris: Charles Chastellain, 1613, p. 231.

⁴³⁷ *Fiel e verdadeira noticia*, fl. 3.

⁴³⁸ FERBER, Sarah. *Demonic Possession and Exorcism*, pp. 62-78; LAVENIA, Vincenzo. “Possessione demoniaca”, In: LAVENIA, Vincenzo; PROSPERI, Adriano; TEDESCHI, John. (Dir.) *Dizionario storico dell’Inquisizione*. Pisa: Edizioni della Normale, 2010, vol. III, p. 1245.

⁴³⁹ A possessão pode ser entendida, entre outras, como a transformação de metáforas em metonímias. Cf. CRAPANZANO, Vincent. “Introduction”, p. 19.

experiência individual, o pensamento selvagem da endemoninhada remetidos a uma ordem cultural estabelecida, a partir da qual adquiriam legitimidade (e seu valor estratégico, como se disse acima)⁴⁴⁰. Presentes de maneira abreviada e organizada no *Agiolégio dominico* – e traduzidos para a língua portuguesa, o que é importante – tais elementos configuram-no como um elo provável entre as aspirações da endemoninhada e o horizonte de sua possessão.

Mas há um quarto elemento, como o leitor se lembrará, a compôr tal horizonte, conforme mencionado acima. Uma intriga, um enredo demoníaco envolvendo pacto, malefícios e exorcismos no Convento das Donas de Santarém, do ramo feminino da ordem dominicana. O caso foi levado à Inquisição e encontra-se registrado nos *Cadernos do Promotor*. Tudo começou em 1704, quando acusada de alguns furtos no interior do convento, a irmã terceira Francisca Rosa engendrou uma estratégia para se livrar da culpa: forjou um bilhete demoníaco, “em o qual estavam huns signos saimões” e, recorrendo à madre Arcângela Micaela, o enviou à cela da madre priora⁴⁴¹. No seu suposto bilhete o demônio assumia a culpa pelos furtos e advertia as freiras que, se continuassem a molestar a pobre irmã Francisca com falsas acusações, haveria de defenestrá-la do convento. A terceira com efeito se lançou de uma varanda e, apesar do ceticismo das religiosas, uma aura demoníaca lhe foi atribuída.

Treze anos após o ocorrido, Margarida Freire – que serviu como sua criada por muitos anos, junto às dominicanas – recorreu ao Santo Ofício para denunciá-la por bruxaria, acompanhada de sua irmã. Segundo o testemunho desta última, Francisca, motivada pelos ciúmes de suas conversas com o padre António Cardoso, à porta do Convento, teria maleficiado Margarida. Descobriram-se feitiços em seus vestidos e no colchão, e um de seus exorcistas, frei António Castelhana, encontrou algumas linhas ensanguentadas no seu vômito.⁴⁴² De acordo com a própria Margarida, o malefício que recebera de Francisca a inclinava a torpezas, sendo inúteis, neste particular, os exorcismos. Aliás, os próprios exorcistas – frei António de Santo Agostinho e padre Marçal da Silva – “lhe disserão a ella [...] que por lhe fazerem os exorcismos padecem muitos tormentos semelhantes aos que ella padesse no seo corpo”⁴⁴³.

⁴⁴⁰ “A palavra da possuída se constitui relativamente ao discurso que a espera naquele lugar, na cena demonológica”, CERTEAU, Michel de. “A linguagem alterada”, p. 247.

⁴⁴¹ ANTT/Inquisição de Lisboa/Cadernos do Promotor, Livro 281, fl. 26v, testemunho da madre Joana de S. José (06/05/1719).

⁴⁴² ANTT/Inquisição de Lisboa/Cadernos do Promotor, Livro 279, fls. 134-134v, testemunho de Ana da Rosa, irmã de Margarida (19/07/1717).

⁴⁴³ *Ibid.*, fl. 135, testemunho de Margarida Freire (21/07/1717). Segundo a mesma a irmã Francisca costumava deitá-la em seu colo e falar-lhe “desonestidades”, quando ambas dormiam na mesma cela. Após deixar de servi-la e sentir-se maleficiada, associou tal comportamento aos “movimentos naturaes contra a sua vontade”, frutos, segundo cria, dos feitiços de sua antiga senhora.

Em 1719, durante a recolha judicial dos testemunhos – após manifestar desinteresse pelo caso, dois anos antes – depararam-se os inquisidores com novas denúncias de Margarida, segundo as quais a irmã Francisca teria feito um pacto com o demônio⁴⁴⁴. Relutavam a crer nisso as religiosas examinadas, referindo – como foi dito acima – a tramóia do bilhete e o episódio do furto. Segundo a madre Catarina de Jesus, fato era que “a dita Margarida Freire esteve em companhia da dita Francisca Roza e em sua caza lhe principiou o ditto achaque”.⁴⁴⁵ É da madre Maria de São José, todavia, o mais precioso testemunho sobre as circunstâncias da acusação. Segundo relatou aos inquisidores, à “Margarida Freire, por mossas da comunidade, lhe costumavão a dar huns accidentes”, os quais a mesma atribuía, como se tem visto, à Francisca Rosa. Chegando “hum frade capucho” ao convento, “a fazer exorcismos a dita Margarida Freire, ella lhe mostrou hum papel com huns pós, ou terra, e lhe disse: Padre, veja estes pós que achei na minha cama, e o padre aseitou os dittos pós”. Embora não o referissem aos inquisidores, algumas freiras se impressionaram com a suposição⁴⁴⁶.

Escreve-se no relato da possessão da beata Antónia, como a mesma fora atormentada pelo demônio “perto de cinco annos”, e “por repetidissimas vezes desde o S. João the aquelle dia”, véspera de Nossa Senhora do Rosário, quando alcançou finalmente a libertação⁴⁴⁷. Tais informações situam a origem de seus tormentos entre 1716 e 1717, pesadas as possíveis imprecisões. Em outras palavras, na mesma época em que os rumores sobre feitiços e pactos demoníacos circulavam no ambiente dominicano em Santarém, culminando, como se viu, em denúncias ao Santo Ofício. Terá frequentado tais espaços desde então a beata Antónia, ou apenas por ocasião das crises em 1720? Terá sido exorcizada pelos mesmos religiosos? A madre Joana de São José, do Convento das Donas, refere mais dois exorcistas, um dos quais dominicano, empenhados na dissolução dos malefícios que afligiam Margarida Freire. Segundo esta lhe referiu,

[...] lhe tinhão vindo a mão varios instrumentos significativos de feitiços, como era huma capella tecida com cabelos de bode, e da ditto Margarida Freire e do padre Antonio Cardozo, e que isto queimou o padre Fr. Bernardo do Desterro religioso de S. Domingos morador no seu convento de Santarém, e o padre Reitor da Companhia deste convento de Santarém⁴⁴⁸.

Pode-se, enfim, arrazoar a possessão de Antónia a partir de tais eventos? Que papel terão desempenhado na sua fabricação? O aspecto imitativo, inerente a tais ocorrências, não

⁴⁴⁴ Cadernos do Promotor, Livro 281, fl. 12v, testemunho de Margarida Freire (03/05/1719).

⁴⁴⁵ *Ibid.*, fl. 16, testemunho da madre Catarina de Jesus (04/05/1719).

⁴⁴⁶ *Ibid.*, fl. 17, testemunho da madre Maria de São José (04/05/1719).

⁴⁴⁷ *Fiel e verdadeira noticia*, fl. 3v.

⁴⁴⁸ Cadernos do Promotor, Livro 281, fl. 26v, testemunho da madre Joana de S. José (06/05/1719).

deve ser menosprezado. Com efeito, de modo diverso dos elementos elencados – a legenda de São Domingos, a devoção do rosário, a imagem de Soriano – trata-se, aqui, da prática concreta, persistente e acessível dos exorcismos. Sem mediações literárias. Sua proximidade aos dominicanos não deixa dúvidas: algum eco de tais eventos terá ressoado no seu processo de engajamento na possessão demoníaca. Ter ouvido sobre tais eventos, ter refletido sobre o seu significado, ou mesmo, quem sabe, ter podido testemunhá-los nalguma ocasião – hipóteses, não mais que isso – configuram-nos como peça importante no quebra-cabeça que se está montando. O hiato entre o mundo imaginado e o mundo vivido podia ser agora eficazmente superado.

2. 1. 2) A retórica da possessão

A possessão demoníaca de Antónia de Santa Teresa não se compara, em termos documentais, à de Mariana das Chagas (caso realmente único em terras portuguesas). Tudo o que se sabe a seu respeito consta da breve relação do que o demônio, por meio de sua boca, pronunciou na festa do Rosário, ocasião em que finalmente a deixou livre. Compreendê-la a partir de seus detalhes revelou a finalidade prática das apropriações e engajamentos que suscitou e, ao mesmo tempo, a estrutura tradicional que assumiu, encerrando-se no horizonte narrativo e simbólico da ordem dominicana. Todavia, existe um último detalhe, que até aqui se omitiu e que eleva o valor documental do relato: o *modus loquendi* da endemoninhada, registrado pelo autor do manuscrito como um elemento retórico adicional. Em sua sucinta introdução, com efeito, o mesmo explica que o demônio

princiou a fallar por espaço de duas horas na forma seguinte, dando tempo a que se escrevece tudo pella muita repugnancia que tinha para dizer; o que vae riscado são as grandes repugnancias que fazia ao impulso superior, que o mandava e constringia muito contra sua vontade; e aonde vae este sinal etc. he para saber que repetia muitas vezes a palavra antecedente, pela repugnancia que fazia a quem o mandava.⁴⁴⁹

Anuncia-se, portanto, um discurso extorquido, entremeado de silêncios, renitente. Não fala à própria vontade o demônio, mas violentado pela intervenção milagrosa de São Domingos, pelos seus símbolos, por suas festas. Os exorcistas da beata, muito a propósito, desempenham um papel secundário – não é, com efeito, a sua virtude que será provada, mas a predestinação dominicana. Os trechos indicados pelo autor do manuscrito – “o que vae

⁴⁴⁹ *Fiel e verdadeira noticia*, fl. 1.

riscado” – são os protestos do demônio, sucedâneos da palavra alterada, testemunhos de uma devoção às avessas:

Ah cam Domingos: basta já, já não posso, deixame, deixame, mandame para o Inferno, deixame; Ah Domingos! Ah Domingos! Ah filhos de Domingos, que grandes pedreiras tendes no Ceo: não posso, não posso, não posso, tanto poder, tanto poder; Ah Domingos, não posso, não posso Ah Domingos, que bem aventurada se pode chamar aquelle que o tem por valia no ceo; Ah Domingos, deixame, que mal te faço, deixame; tu me mandaste para aqui, a teu mandado vim, e estou agora, não posso⁴⁵⁰.

Há uma razão para o seu registro. A possessão da beata Antónia desenvolveu-se, como foi visto, num horizonte definido e, portanto, tradicional, repetitivo, literário – aquele das narrativas e símbolos dominicanos. Para remediar esta fraqueza estrutural – à qual se destina a estrutura retórica da possessão – o autor do manuscrito viu-se obrigado a registrar, precisamente, o que inexistia em todas estas fontes literárias: os *atos de fala* da endemoninhada ou, em outras palavras, a linguagem empregada como ação, e não como discurso⁴⁵¹. Expressão de intensas e cambiantes emoções – cuja intencionalidade encontra-se evanescida no processo da possessão – tais irrupções traduzem menos uma rede de significados (a tradição) que a presença alarmante, opaca, e por isto mesmo fundadora, do significante (o corpo). São os signos visíveis de uma realidade sensorial, aflitiva, extralinguística. São provas da possessão⁴⁵². Em alguns momentos, com efeito, o discurso parece se perder:

Ah perseguidor, eu: não posso, basta o que tenho dito, basta que tenho dito que fique livre em dia semelhante; já não posso, não posso, deixame Domingos, deixame deixame; e fica livre, he o que basta: não posso, não posso, he possivel, basta, já não posso não posso [etc.] já não posso deixame, deixame, deixame digo, ay não posso, não posso⁴⁵³.

Recurso semelhante verifica-se em textos místicos. Nas transcrições dos êxtases de Maria Maddalena dei Pazzi, por exemplo, os momentos de silêncio são assinalados por travessões, indicando as dificuldades que a santa enfrentava para comunicar suas experiências⁴⁵⁴. No *Diário espiritual* de Santo Inácio de Loyola, do mesmo modo, as lágrimas que acompanham os registros das meditações e locuções do santo (de fevereiro de 1544 a fevereiro de 1545) dominam as anotações a partir de julho, e nada mais é registrado – como se

⁴⁵⁰ *Ibid.*, fl. 1v.

⁴⁵¹ Refiro-me à perspectiva clássica presente em AUSTIN, John. *Quando dizer é fazer*. Palavras e ação. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.

⁴⁵² A respeito da dimensão retórica da possessão, cf. STEPHENS, Walter. *Demon lovers*, pp. 322-342.

⁴⁵³ *Fiel e verdadeira noticia*, fl. 2.

⁴⁵⁴ “Maria Maddalena de’Pazzi”, In: LEONARDI, Claudio; POZZI, Giovanni. *Scrittici mistiche italiane*. Genova: Marietti, 1996, pp. 419-446.

o próprio texto se desfizesse em lágrimas⁴⁵⁵. Já se assinalou as semelhanças formais entre a possessão e a mística, sobretudo no campo da linguagem – a sua alteração é o sinal de uma transformação na identidade (obnubilada, no caso da possessão) por meio da intromissão de um *Outro*, razão de ser da experiência alegada.⁴⁵⁶

As locuções destacadas pelo autor do manuscrito – irrupções da resistência demoníaca – assinalam, além disso, uma recôndita possibilidade: ter-se-á se expressado, nos tormentos do demônio, os sofrimentos da beata Antónia? Compeliavam-na a pronunciar-se – para além dos elementos simbólicos já analisados, e da inspiração nos exorcismos coetâneos – os seus próprios exorcistas? O autor da narrativa se esforça no sentido oposto (bem entendido, da deliberada manipulação): a revelação se dera “sem que a isso o obrigassem com preceito os exorcistas que lhe assistião”, como já se viu. Da mesma forma, graças a tais intermitências, contrárias a revelação que se impunha ao demônio, foi possível registrar o que dizia. Mas cabe perguntar: tratar-se ia de uma grande ironia? Pode-se concluir que, precisamente onde desejou-se encobri-la, a fabricação da possessão foi posta às claras? Anotando a resistência do demônio, registrou-se, sem que assim se desejasse, a resistência de Antónia durante a crise?

Tais hipóteses são bastante sugestivas. Mas a retórica não se esgota em propaganda, e a fabricação da possessão não se confunde com a criação do documento. Provar que se trata de um “Outro” – de seus gestos, palavras e esgares – é experimentá-lo, antes de tudo, em si mesmo, donde a pertinência da observação de Michel Leiris: a possessão é um teatro, de fato, mas um *teatro vivido*. A resistência registrada no discurso – os “não posso”, os “deixa-me”, mas igualmente a sua aflita repetição – é o terreno em que se encontram a possuída e seu demônio, o instantâneo de um emparelhamento, previsto pela arte exorcística: quaisquer que tenham sido as razões de seu clamores – a repetição dos exorcismos, o acidente que lhe duraria “quinze horas continuas, da meya noite the as tres” – estas confundiram-se, no ápice da crise, às “repugnancias” do demônio. Ao historiador, com efeito, é impossível deslindá-las.

Sabe-se por fim que Antónia, como previsto pelo demônio, ficou totalmente livre na véspera de Nossa Senhora do Rosário. “E pera comprovação de que este favor veyo todo do Ceo, no dia de Nossa Senhora comungou a dita creatura na cama”, reunindo forças, após a comunhão, para se levantar, ao contrário do que outras vezes sucedera, quando não se recuperara “senão passados muitos mezes”⁴⁵⁷. O círculo da possessão assim se completava, podendo finalmente converter-se em narrativa (ao contrário do fracasso de Mariana das

⁴⁵⁵ LOYOLA, Inácio de. *Diário espiritual*. Tradução de R. Paiva. São Paulo: Edições Loyola, 2007, pp. 88-99.

⁴⁵⁶ CERTEAU, Michel de. “A linguagem alterada”, pp. 250-259.

⁴⁵⁷ *Fiel e verdadeira notícia*, fl. 3v.

Chagas). Antónia de Santa Teresa, a beata de Santarém, encontrara na possessão demoníaca a expressão para a suas angústias e aspirações e, na tradição dominicana, o horizonte de sua execução. Em contapartida, esta mesma tradição, acessível de diversos modos, encontrara-se com um corpo capaz de a pôr em prática, dramatizá-la. A presença dos exorcistas, mediadores deste encontro, pouco importa ao relato.

2.2) Demônios em Campolide

Em 29 de março de 1730, aos 85 anos de idade, faleceu no Convento de Alferrara, em Setúbal, o frei Pedro de Alcântara, franciscano da Província da Arrábida, após seis décadas dedicadas à pregação e às missões no interior de Portugal, tendo atuado, entre 1681 e 1706, como membro efetivo do Seminário do Varatojo. Nas palavras do cronista, graças ao “animo pacato, sabedoria, dom de conselho”, frei Pedro era frequentemente requisitado por “pessoas de maior distinção”, no púlpito e no confessionário mas, sobretudo, “nas ocasiões, em que se praticava sobre materias de mayor ponderação”⁴⁵⁸. A confiança em si depositada por D. Luís da Silva, bispo da Guarda, e D. João de Melo, bispo de Coimbra, no caso de Mariana das Chagas, já se acompanhou neste estudo. O mesmo pode ser dito acerca do episódio envolvendo a beata Arcângela do Sacramento e seu confessor, o padre António da Fonseca, processados pelo Santo Ofício por molinosismo. Em ambos os casos, foi procurado por ter o dom do *discernimento dos espíritos*.

Descobrir a presença demoníaca, sob formas variadas – no Novo, e no Velho Mundo – foi um tema recorrente entre os missionários da Época Moderna. Tal presença era ubíqua: escondia-se o Inimigo nas idolatrias, nas superstições, nos corpos dos endemoninhados. Mascarava-se na resistência à catequização, nos maus costumes dos cristãos velhos, nas falsas santidades, nos padres solicitantes e, enfim, nas tentações e provações que acometiam, a cada passo da jornada, os próprios missionários. Triunfar das obras do demônio era o seu distintivo e disto estão repletas as crônicas religiosas. Um sucesso acrescia-se ao outro e, no decorrer dos anos, o missionário capacitava-se como especialista na matéria. Foi precisamente o que ocorreu com frei Pedro⁴⁵⁹.

⁴⁵⁸ JESUS MARIA, José de. *Chronica da Provincia de Santa Maria da Arrábida*, p. 915.

⁴⁵⁹ PAIVA, José Pedro. “As missões internas”, p. 249; PROSPERI, Adriano. *Tribunali della coscienza*, pp. 551-599. Cf. o clássico SOUZA, Laura de Mello e. *O diabo e a Terra de Santa Cruz*, pp. 21-85. A respeito da existência de um horizonte demonológico no âmbito da (in)tradutibilidade dos conceitos religiosos durante a missão jesuítica no Brasil, cf. AGNOLIN, Adone. *Jesuítas e selvagens*, pp. 278-285.

Em 1722, a instâncias do patriarca D. Tomás de Almeida, passou-se ao Convento de S. Pedro de Alcântara, em Lisboa, “para assistir aos Exorcismos, que se fazem a humas Religiozas [...] obsessas do Demónio, num mosteiro chamado do Rato”, trabalho em que se empenhou até que ficassem livres⁴⁶⁰. A crônica não dá detalhes de sua participação, mas pode-se inferir que tenha sido efetiva, muito embora, àquela altura, já estivesse bastante idoso. É possível afirmar, com relativa segurança, que o franciscano foi um dos grandes exorcistas de seu tempo; é, além disso, o único remanescente, entre os encarregados de Mariana das Chagas, a reaparecer num caso importante de possessão.

O episódio referido pelo cronista arrábido foi um dos poucos a ocorrer em Portugal, na Época Moderna – ou, ao menos, um dos poucos a se registrar⁴⁶¹. O que se conhece deste importante evento provém de duas crônicas: a *Nobiliarquia Trinitária*, de Fr. Manuel de Santa Luzia⁴⁶², e a *História Chronológica da Esclarecida Ordem da Santíssima Trindade*, de Fr. Jerónimo de São José⁴⁶³. Trata-se, numa palavra, da possessão coletiva das freiras trinitárias do Convento de Nossa Senhora dos Remédios, em Campolide, na cidade de Lisboa (também conhecido como Convento do Rato), ocorrida entre outubro de 1722 e maio de 1723. De modo diverso de outros casos de possessão, apreciados no presente estudo, sabe-se muito pouco a respeito das endemoninhadas, em quase nada se dispondo, neste particular – ainda que distorcidas pelo saber demonológico, e pelo discurso exorcístico – de suas respectivas vozes. As informações disponíveis, todavia, assinalam a presença de vários exorcistas, alguns de grande reputação. O episódio deu origem, inclusive, à tradução de um influente manual de exorcismos, de enorme fortuna em Portugal⁴⁶⁴.

⁴⁶⁰ JESUS MARIA, José de. *Chronica...*, p. 922.

⁴⁶¹ Não consta que no famoso caso do convento do Sacramento de Alcântara, na década de 1740, tenha havido uma possessão coletiva, mas uma trama intrincada de malefícios e alguns exorcismos. Não se pode considerá-lo, portanto, exemplo de possessão conventual. A respeito do episódio, cf. MARCOCCI, Giuseppe. PAIVA, José Pedro. *História da Inquisição em Portugal*, p. 297.

⁴⁶² SANTA LUZIA, Manuel de. *Nobiliarquia trinitaria, catalogo de varões illustres em letras, virtudes, e nascimento, filhos por profissão da Ordem da Santíssima Trindade da Província de Portugal*. Lisboa: Officina de Miguel Menescal da Costa, 1766, pp. 260-292. A crônica, como o próprio título indica, é um elogio dos principais membros da ordem, seja por nobreza de nascimento, seja por reputação de vida virtuosa. O episódio de Campolide se encontra narrado no item “Capítulo XLVIII – Da Religiosissima Soror Ana de S. Joaquim professa no Convento de Campolide”.

⁴⁶³ SÃO JOSÉ, Jerônimo. *História chronológica da esclarecida Ordem da SS. Trindade, redempção de cativos, da Província de Portugal*. Lisboa: Officina de Simão Thaddeo Ferreira, 1794, t.II. A narrativa se encontra sob o título “LIVRO III. Em que se conclue esta mesma Historia, até a presente Epoca. Capitulo I Da Fundação do observantíssimo Mosteiro das Religiosas Trinas do Nossa Senhora dos Remédios de Campolide.” O primeiro tomo havia sido publicado em 1789.

⁴⁶⁴ A respeito deste episódio, escreveu pela primeira vez TAVARES, Pedro Vilas Boas. *Beatas, inquisidores e teólogos*, pp. 362-364. Fiz uma comunicação a respeito deste evento, ainda que de modo não mais que sumário, cf. SARTIN, Philippe Delfino. “Possessão diabólica em Portugal na Época Moderna: perspectivas de estudo”. In: *Anais eletrônicos do XXVIII Simpósio Nacional de História*. Lugares dos historiadores: velhos e novos desafios., 2015. Agradeço as observações dos presentes, em especial do Prof. Dr. Yllan de Mattos.

O tema das possessões conventuais despertou, por muito anos – e ainda desperta – o interesse de muito historiadores. As mais famosas foram, sem dúvida, as ocorridas na França, durante o século XVII. Em tais episódios, como observa Moshe Sluhovsky, percebe-se, quase sempre, a presença de pequenos conflitos no interior dos conventos, ou ainda a resistência das religiosas diante de novas formas de espiritualidade⁴⁶⁵. A presente interpretação em muito se baseará em sua perspectiva. Compreender as razões históricas da possessão em Campolide demandará do presente estudo, por um lado, analisar as circunstâncias da acusação de malefício – o qual, segundo os contemporâneos, esteve na origem da possessão – e, por outro, as diferenças de abordagem a respeito do episódio, revelando um descompasso entre a memória oficial da Ordem e os detentores de um saber exorcístico em constante evolução.

2. 2. 1) A trama

Remetem ambos os cronistas a origem do episódio às disputas pela posse do convento, envolvendo de um lado os trinitários e, de outro, uma influente e persistente *beata* – bem quista por alguns nobres e religiosos de Lisboa –, a *madre* Teresa Maria de São José. As razões do litígio respeitavam à execução do testamento de Manuel Gomes de Elvas, morto em 1620. Pretendera o mesmo, já no fim da vida, o padroado da capela principal do convento da Trindade, onde desejava ser sepultado. Debalçado o seu propósito, por litígio que se lhe opusera, determinou-se, em terras que possuía no lugar de Campolide, a construir um novo convento, destinando-o às freiras trinas, para cujo fim obteve alvará em 1614. Principiou-se a construção do convento em 1633 e, no ano seguinte, obtiveram seus testamenteiros uma Bula de Urbano VIII, na qual o pontífice intitulava o mesmo com a invocação de *Nossa Senhora dos Remédios*.

Continuou a construção a passos lentos; morreram os testamenteiros e, enfim, os sucessores do morgado do falecido Manuel de Elvas descuidaram-se pouco a pouco do convento, que permaneceu desabitado. Concluindo o arcebispo de Lisboa, D. Luís de Sousa (1630-1701), já no fim do século, que o edifício era capaz de receber as trinas, nomearam-se noviças, as quais não professaram por pendências do morgado no foro eclesiástico. Figurava-se o convento útil, entretanto, a diversos fins, no parecer do rei D. Pedro II – empenhado em coibir a proliferação de tais edifícios em Lisboa – destinando-o, num primeiro momento, às franciscanas de Vialonga, cujo mosteiro encontrava-se em reforma. Tempos depois,

⁴⁶⁵ SLUHOVSKY, Moshe. *Believe not every spirit*, pp. 233-264.

considerando-lhe a grandeza e solidez, concedeu-o para o aquartelamento das tropas inglesas, já em 1704, durante a Guerra da Sucessão Espanhola, as quais depredaram o edifício.

Em 1713, após inúmeras dilações, veio o maior dos conflitos. Encontrava-se o corpo de Manuel de Elvas sepulto num convento carmelita, havia quase um século, graças à demora na construção e provisão do edifício em Campolide. A beata Teresa Maria de São José, da ordem terceira do Carmo – cuja fama de santidade arrastava consigo numeroso séquito em Lisboa –, compreendendo a oportunidade que então se figurava, convenceu a sucessora do morgado de Elvas, D. Isabel de Castro, a doar-lhe o edifício, prognosticando-lhe, em suposta revelação divina, um filho homem e um parto feliz. Seria a própria Teresa, de acordo com seus planos, a fundadora do convento e, após obtê-lo em doação, logo “lhe chamou seu, pertendendo [...] tirar-lhe a Cruz Trinitaria, e no seu lugar pôr lhe as armas do Carmo”⁴⁶⁶.

Descoberta a tramóia pelos frades trinitários, recorreram à justiça buscando reaver o convento, com base no testamento original. Os mais empenhados nesta causa foram Fr. Simão de Brito, cronista e Pregador Geral da Ordem, e Fr. José Delgarte – que o leitor já conhece bem – tendo este último, enquanto procurador da causa das trinas, descoberto a bula de Urbano VIII, e o alvará de 1614, àquela altura extraviados. Iniciava-se uma pequena guerra. Dava-se a causa aos trinitários, graças aos documentos; porfiava de sua parte a beata, fiada “no poder, e valimento de muitas pessoas grandes que fallavão por ella”, levando a causa até Roma, arrastando o litígio por cerca de três anos. Em 1716, todavia, decidiu-se “na Sagrada Congregação do Concílio Tridentino que se desse à execução a Bulla de Urbano VIII e que se não tornasse a propor semelhante causa”⁴⁶⁷.

Em 1717, aceitando o governo da futura comunidade ninguém menos que D. Tomás de Almeida (1670-1754), Patriarca de Lisboa, buscou-se nova bula, agora de Clemente XI, para atualizar a primeira, gastando-se nisto não menos que quatro anos. Em 15 de junho de 1721, tomaram posse do edifício, finalmente, as quatro freiras fundadoras, originárias do Convento de Santa Marta de Jesus, da ordem franciscana. Em 2 de julho do mesmo ano, quinze noviças foram aceitas. Aqui é mister que se atente para um dado fundamental: o período de provação das noviças, antes de professarem como freiras da Santíssima Trindade, foi extremamente turbulento, graças aos recursos interpostos pela beata Teresa para reaver o convento. Foi esse ambiente de permanente tensão, como se verá, que antecedeu a posseção demoníaca das freiras recém professas.

⁴⁶⁶ SÃO JOSÉ, Jerônimo. *História chronológica*, p. 346.

⁴⁶⁷ SANTA LUZIA, Manuel de. *Nobiliarquia trinitaria*, p. 268.

Profetizara a madre Teresa que o convento jamais seria da Trindade e assim, em setembro do mesmo ano, entrou com novo recurso, alegando que a causa lhe fora injusta e pedindo que se lho doassem novamente. A sentença lavrada em dezembro, todavia, foi deletéria aos seus propósitos. Em julho de 1722, findo o ano da provação das freiras, recorreu novamente a beata contra os trinitários, fiada, como escreve o cronista “no poder, e valimento dos Grandes, que acreditarão a sua virtude, e a titulo de piedade, a proteção”⁴⁶⁸. Mais uma vez, após consultas no Desembargo do Paço, foi derrotada. As primeiras profissões foram marcadas para o dia 16 de agosto, após a festividade da Assunção. É possível imaginar a expectativa, o nervosismo das noviças; todavia, num último e desesperado lance – e sinal da enorme influência que exercia em Lisboa – madre Teresa de São José conseguiu, por meio de um camarista que lhe tomava por santa, uma audiência com D. João V, na manhã do dia 14, antevéspera das profissões. A custa de muitos rogos, e de sua grande persuasão – a respeito da qual se escreve neste estudo, mais a frente – alcançou com que o rei as suspendesse, até que seu recurso fosse totalmente julgado.

“Tudo aqui forão desmaios”, escreve um dos cronistas “tudo penas, tudo sentimentos, e tudo lagrimas, nas que estavam para professar dahi a dous dias”⁴⁶⁹. Tomando para si a causa das trinitárias, e reunindo-se com frei Simão de Brito, D. Tomás de Almeida enviou ao rei as sentenças exaradas em Roma a respeito do convento, alegando, por meio das mesmas e “conforme o Direito, não haver jurisdição alguma no Juízo Secular, para impedir as profissões das Noviças”. Uma junta de canonistas foi convocada para o dia 18 de agosto, e nesta se decidiu, definitivamente, que o convento pertencia por direito às trinitárias. Professaram estas a 28 de agosto de 1722, assistidas pela rainha, damas e infantas, “e hum numeroso concurso de povo, de ambas as qualidades, Nobre, e plebêo”, além de membros de diversas ordens religiosas⁴⁷⁰. Foi então que tudo começou.

Logo após as profissões, algumas freiras adoeceram e os “remédios da medicina” revelaram-se infrutíferos. “Achavão-se tão iguaes na enfermidade”, escreve um dos cronistas, “que nenhuma deixava de ter febre, quando as outras a tinham, ou de estar aliviada, quando o estavam as outras”. Passaram-se meses sem melhoras e um dos médicos concluiu que a tal doença teria “causa diabolica”. A subpriora do convento, madre Maria de São Felipe, dando fé a tais palavras, determinou-se a verificar a qualidade da doença, lançando mão de um pequeno artifício: encheu dois púcaros de água benta, e sem revelá-lo às demais freiras,

⁴⁶⁸ SÃO JOSÉ, Jerônimo. *História chronológica*, p. 349.

⁴⁶⁹ *Ibid.*, p. 350.

⁴⁷⁰ *Ibid.*, p. 351. Noticiou o evento a *Gazeta de Lisboa Occidental*. Com privilégio de S. Magestade. Quinta-feira, 3 de setembro de 1722, p. 288.

ordenou que fossem dados às doentes, as quais reagiram furiosamente, dando “vozes tão altas, e gritos tão subidos, que todo o Convento se amotinou repentinamente, dizendo ambas, que não querião beber daquela agoa, que era immunda”. Tal episódio de discernimento esteve na origem, por assim dizer, da primeira crise de possessão entre as trinas. Os demônios, com efeito, tomaram a palavra, exclamando “que se fossem todos daquela Convento, que era seu, pois delle tinhão tomado posse havia ja muitos annos, e nelle se lhes tinhão feito muitos serviços”, referindo-se ao período em que as tropas inglesas utilizaram o edifício⁴⁷¹.

Iniciava-se, deste modo, o enredo da possessão demoníaca. Os sintomas – intermitentes e excêntricos – alastravam-se entre as religiosas, numa espécie de contágio. “Saravão, e logo tornavão adoecer: Portavãose com loucuras em algumas horas, e logo entravao outra vez na sua costumada sesudeza”⁴⁷². O convento transformou-se num teatro e um verdadeiro pandemônio instalou-se entre as freiras. “Sentirão as afflictas Religiosas arrastar cadeias, e grilhoes de ferro pello Convento, e seus telhados”, escreve o cronista, ouviam-se “brigas de espadas nuas, vozes de homens, que dentro da clausura metião horror, e de varios animaes, que humas vião, e outras só ouvião sem os chegar a ver”⁴⁷³. Os males físicos, quaisquer que tenham sido a princípio, transformaram-se em males sobrenaturais. As angústias e receios, a prolongada tensão das profissões adiadas e, enfim, o ideal de provação – importante componente do sentimento religioso – encontraram desafoço no horizonte simbólico da possessão demoníaca.

As suspeitas de malefício logo começaram. Primeiro acreditou-se que o feitiço que as endemoninhara encontrara-se num cacho de uvas e numas pêras, comidas num momento de descanso da clausura, na cerca do convento. “Comerão pois as taes Religiosas; como Eva o pomo, e nelle beberão o veneno; porque desde logo principiarão adoecer”⁴⁷⁴. Todavia, no decurso dos diversos exorcismos, revelaram os demônios que a origem da possessão residia num pacto realizado por Teresa Maria de São José, enviando “não menos que doze legioes [...] para que vexando tyranicamente aquellas Religiosas innocentes, ficasse o Convento desamparado, vingando assim o desabono, em que ficara a sua reputação”⁴⁷⁵. A beata, que tanto insistira em tomar posse do convento, figurava-se às freiras endemoninhadas como a maior inimiga; o pacto demoníaco, e a consequente possessão, como elementos de sua

⁴⁷¹ SANTA LUZIA, Manuel de. *Nobiliarquia trinitaria*, pp. 278-279.

⁴⁷² SÃO JOSÉ, Jerônimo. *História chronológica*, p. 353.

⁴⁷³ SANTA LUZIA, Manuel de. *Nobiliarquia trinitaria*, p. 280.

⁴⁷⁴ SÃO JOSÉ, Jerônimo. *História chronológica*, p. 353.

⁴⁷⁵ SANTA LUZIA, Manuel de. *Nobiliarquia trinitaria*, pp. 277-278.

esperada vingança. As narrativas, infelizmente, não oferecem detalhes da acusação dos demônios. É mister que se procure entendê-la algures.

2. 2. 2) “Não era mulher como as outras”

A figura insinuante da beata Teresa Maria de São José, da ordem terceira do Carmo, é de cabal importância para a compreensão do episódio em Campolide. A exemplo do ocorrido em eventos semelhantes, durante a Época Moderna – nos quais um suposto feiticeiro levava toda a culpa – a possessão das religiosas trinas, em 1722, foi atribuída, como se viu, a um pacto realizado pela mesma, tentando “a total destruição desta Comunidade”, como escreve o cronista, por meio dos 150.000 demônios que mandou assediá-lo, segundo os cálculos da época⁴⁷⁶. Os detalhes de sua trajetória, nas três primeiras décadas do século XVIII, são fundamentais para que se compreenda a acusação.

Nascera em 1656 ou 1655, em Vila Ruiva, termo de Beja, filha de Pedro Domingues de Moura e Isabel da Encarnação.⁴⁷⁷ Tomou o hábito terceiro num recolhimento carmelita em Vidigueira e, anos mais tarde, já em Lisboa, vivia nas casas de seus muitos seguidores. Era tida por virtuosa; tinha frequentes êxtases, raptos e visões; pediam-lhe a benção os frades carmelitas, e muitos diretores espirituais buscavam seus conselhos. Estimavam-lhe especialmente a condessa de Valença e, entre outros nobres, o desembargador Francisco Nunes Cardeal. Um de seus sobrinhos, o frei Manuel de Deus, missionário do Varatojo, foi um dos principais pregadores e escritores espirituais de seu tempo. Tudo concorria para a reputação de santidade que se lhe aumentava ao passar dos anos, igualada tão somente pela enorme influência que exercia entre os seus admiradores.⁴⁷⁸ Saiu, por ironia do destino, no auto-da-fé realizado em Lisboa, aos 6 de julho de 1732 – dez anos após o episódio de Campolide – “por culpas de molinismo, praticando ações torpíssimas como boas e meritórias, que como taes persuadia a outras pessoas, e por se fingir santa com favores extraordinários de Deos, e presumpção de ter pacto com o Demónio”,⁴⁷⁹.

As informações a seu respeito provem de sua sentença e de dois processos realizados na Inquisição de Lisboa, um a seu sobrinho, o carmelita João de Santa Teresa e outro a Josefa

⁴⁷⁶ SÃO JOSÉ, Jerônimo. *História chronológica*, pp. 352-353.

⁴⁷⁷ ANTT/“Memórias paroquiais”, vol. 40, nº 256, p. 1585. Segundo a informação das memórias, havia na localidade, na década de 1750, 313 pessoas.

⁴⁷⁸ ANTT/Tribunal do Santo Ofício/Inquisição de Lisboa: processos 2287 (Josefa do Sacramento) e 2288 (João de Santa Teresa). Tais informações encontram-se ao longo dos dois processos.

⁴⁷⁹ “Lista das pessoas que sahiram, condenaçoens que tiveram, e sentenças que se lerão no Auto publico da Fé, que se celebrou na Igreja do Convento de S. Domingos desta Cidade de Lisboa Occidental em Domingo 6 de julho de 1732”, In: *Colecção de listas impressas e manuscriptas*, fl. 448.

do Sacramento, terceira da Ordem do Carmo, e dirigida deste último. Ambos regulavam-se, em sua vida espiritual, pelos conselhos e pelo arbítrio da “madre Teresa” – como era conhecida em toda Lisboa – sendo igualmente condenados por molinosismo. Da sentença do processo de Teresa Maria, extraviado da Torre do Tombo, resta um precioso rascunho⁴⁸⁰. Muito embora já existam processos contra falsa santidade desde o século XVI, o seu caso é paradigmático da perseguição tardia que o Santo Ofício empreendeu, na esteira da difusão da oração mental e do molinosismo, à falsa santidade, aos falsos místicos e contemplativos os quais, segundo o inquisidor António Ribeiro de Abreu, terminavam por “carnalizar o espiritual e espiritualizar o carnal”⁴⁸¹. Na expressão de um de seus adeptos, quando o mesmo tomou conhecimento de seus crimes, tais “cousas [...] parecião como as de Maria da Encarnação”⁴⁸².

Embora tenha sido processada apenas uma década após as acusações das trinas – a respeito das quais o Santo Ofício nada fez – os detalhes de sua trajetória, como foi dito, ajudam a esclarecer estas últimas, ainda que à base de suposições. Sua ambígua relação com o demônio e sua capacidade em influenciar os comportamentos alheios – mudando opiniões e obtendo vantagens – lançam luz sobre as suspeitas que pairavam sobre si.

Em 1731, foi acusada na Inquisição por seu sobrinho João de Santa Teresa e pela beata Josefa como a inspiradora de seus crimes. Estes dois mantiveram, por cerca de seis anos, uma desusada relação. Abraçavam-se e beijavam-se com frequencia, tocavam-se carinhosamente e deitavam-se nus na mesma cama, unidos pelas genitálias. Em tais atos, todavia, como esclareceram aos inquisidores, não havia de nenhuma parte intenção lasciva ou movimento de luxúria. Faziam tudo “pelo amor de Deos”, entoando hinos e orações, persignando-se nas “partes pudendas” e chegando a celebrar, como símbolo de sua abençoada união, um “despozório espiritual”⁴⁸³.

Facilitavam-se para tais atos pela pregressa experiência de frei João com sua tia Teresa. Segundo relatou, “havera vinte e dous para vinte e tres annos”, sendo ainda estudante em Évora, fora ter com a mesma no recolhimento em Vidigueira, padecendo de “huma grande

⁴⁸⁰ Inquisição de Lisboa, processo 16271, “Borrão da sentença da beata Teresa Maria de São José”. Pedro Tavares teve acesso a uma cópia da mesma sentença, presente na Biblioteca Distrital de Braga, cf. TAVARES, Pedro Vilas Boas. *Beatas, inquisidores e teólogos*, p. 362.

⁴⁸¹ Inquisição de Lisboa, processo 2288, fl. 112.

⁴⁸² Inquisição de Lisboa, processo 2287, fl. 38v. Trata-se do padre Estevão de Sá, que morava na mesma casa que a madre Teresa.

⁴⁸³ William Martins publicou um interessante artigo a respeito desta dupla. MARTINS, William de Souza. O casamento espiritual da beata Josefa do Sacramento: Análise de um processo inquisitorial do século XVIII. *Varia história*, 2015, v.31, n.56, pp.451-478. Segundo o autor seria possível arrazoar as práticas de ambos por meio de uma interpretação material da tradição mística.

seção”. Nesta altura (1708/1709), ao que tudo indica, já era reputada por virtuosa. A regente do recolhimento “lhe mandou a capa da dita sua tia para que elle se cobrisse com ella”, o que fez com efeito, melhorando em seguida. Anos depois, tendo recebido as ordens sacras, procurou sua tia novamente – desta vez em Lisboa – “sentindose muyto tentado com estimulos sensuaes”. Pensava, segundo relatou à Inquisição, na “virtude da dita sua tia e do sucesso que teve com a sua capa”, pedindo-lhe que o curasse com o contato de seu corpo. Teresa aquiesceu; deitaram-se nus na mesma cama, por três noites, “e com ella exercitou e practicou ações torpes, e deshonestas e provocativas a luxuria”.⁴⁸⁴

Recomendava-se a madre Teresa, com efeito, intercessora em casos semelhantes: ao mesmo frei João dissera que repetisse, quando tivesse os estímulos sensuais, “minha may Thereza não quer que eu tenha isto, para ella passem estes estimulos”⁴⁸⁵. Muitos procuravam por relíquias suas – como capas e toalhas – e chegavam a vestir suas roupas para combater os movimentos luxuriosos⁴⁸⁶. Seu nome aliviava os pesadelos, espantava animais peçonhentos e atalhava a vexação do demônio⁴⁸⁷. Além de virtudes taumatúrgicas e apotropáicas, criara em torno de si uma aura sobrenatural. De acordo com a beata Josefa, a madre “dava a entender muytas couzas ocultas”⁴⁸⁸. O carmelita António Pires, outro de seus sobrinhos, entendia que a mesma “conhecia as couzas por outro modo e com outro sentido que as gentes lhe não davao”⁴⁸⁹. De acordo com Fr. João, “não era molher como as outras”⁴⁹⁰. A mesma publicava que “nunca tivera o menstro comum a todas as mulheres, que Deos lhe tirara esta penção”⁴⁹¹. E ainda que possuía “o dom da castidade, e nunca teve o menor pensamento lascivo”, conhecendo “os impuros pello fedor”⁴⁹².

Tais características, conhecidas de seus admiradores e “filhos espirituais”, e típicas nas trajetórias de numerosas beatas na Época Moderna, aumentavam-lhe, sem dúvidas, o odor de santidade em que vivia⁴⁹³. Mas retorne-se ao episódio sexual ocorrido entre a madre e seu sobrinho. Um efeito inesperado selaria o seu destino: segundo frei João, após tal episódio – que lhe autorizaria a praticar o referido com a beata Josefa, anos depois – ficara o mesmo, até o presente, “sem erecção alguma no seu membro viril”⁴⁹⁴. No princípio de suas confissões aos

⁴⁸⁴ Inquisição de Lisboa, processo 2288, fls. 19v-20

⁴⁸⁵ *Ibid.*, fl. 24v.

⁴⁸⁶ Inquisição de Lisboa, processo 16271, fl. 9.

⁴⁸⁷ Inquisição de Lisboa, processo 2287, fls. 20; 31v; Inquisição de Lisboa, processo 16271, fl. 3v.

⁴⁸⁸ *Ibid.*, fl. 46v.

⁴⁸⁹ *Ibid.*, fl. 28.

⁴⁹⁰ *Ibid.*, fl. 16

⁴⁹¹ Inquisição de Lisboa, processo 2288, fl. 40.

⁴⁹² *Ibid.*, fl. 5v.

⁴⁹³ MORA, Adelina Sarrión. *Beatas y endemoniadas*, p. 189-316.

⁴⁹⁴ *Ibid.*, fl. 21.

inquisidores – quando persistia na estratégia de desculpabilização – frei João imputava tal efeito à virtude da madre, referindo candidamente que a mesma, anos depois, lhe apalpara a genitália, recomendando que desse graças a Deus “por se achar livre das tentações, sem ereção e sem estímulos da carne”⁴⁹⁵. Vendo-se apertado pela retórica do inquisidor, já preso nos cárceres secretos, manifestou que rezeira ter sido vítima de um feitiço.⁴⁹⁶ A conclusão dos inquisidores foi bastante clara: ficara o padre “sem ereção do membro viril”, encontrando-se “per prodigio [...] frigido e maleficiado, depois de se tratar torpemente com a Madre Thereza”⁴⁹⁷. A impotência sexual, como se sabe, era um dos principais sintomas atribuídos ao malefício, na Época Moderna⁴⁹⁸.

Convertera-se a virtude em feitiçaria. A suspeita universal do pacto – presente nas centenas de processos inquisitoriais relacionados à superstição – haveria de fulminar-lhe a reputação. Mas isto, obviamente, em 1732. Que importa para o que ocorrera dez anos antes? Aqui é preciso ter em mente, uma vez mais, a ambiguidade intrínseca aos sinais da pretensa santidade: as virtudes extraordinárias de madre Teresa, alardeadas por seus seguidores, prestavam-se a interpretações moralmente opostas. Determinar-lhes a origem era, com efeito, a tarefa do Santo Ofício. Do ponto de vista dos inquisidores, e associados à dissolução dos seus costumes – como revela a ortoprática do tribunal, ao longo dos anos – seus poderes e revelações provinham não de sua eleição por parte de Deus, mas de sua associação com o demônio⁴⁹⁹.

Ainda que se surpreenda – o que é comum a tais processos – a pressão dos interrogatórios na confissão final de que “todas as couzas extraordinárias que fez no discurso da sua vida forão obra do Demonio”, fato é que Teresa Maria de São José construiu sua identidade religiosa, como tantas beatas na mesma época, a partir de uma turbulenta relação com o Inimigo⁵⁰⁰. Parecia surpreendê-lo em toda parte. Exorcizava ratos, brigas de rua e tempestades, dizendo a estas últimas “ora Cão, se isto he cauza tua, e não he do tempo, te

⁴⁹⁵ *Ibid.*, fl. 21v.

⁴⁹⁶ *Ibid.*, fl. 81v.

⁴⁹⁷ Inquisição de Lisboa, processo 2287, fl. 113.

⁴⁹⁸ PAIVA, José Pedro. *Bruxaria e superstição*, p. 125; DELUMEAU, Jean. *História do medo no Ocidente 1300-1800*. Uma cidade sitiada. São Paulo: Companhia de Bolso, 2009, pp. 462-522.

⁴⁹⁹ Instavam os inquisidores, durante o seu processo, “que confesasse o pacto tácito ou expresse que se presume tem feito com o Demonio para obrar as couzas extraordinarias de que tem dado conta”, Inquisição de Lisboa, processo 16271, fl. 12v.

⁵⁰⁰ MORA, Adelina Sarrion. Beatas, iluminadas, ilusas y endemoniadas. Formas heterodoxas de la espiritualidad postridentina. MILLÁN, José Martínez (Dir.) *Congreso Internacional Felipe II (1598-1998): Europa dividida, la monarquía católica de Felipe II*. Universidad Autónoma de Madrid, 20-23 abril 1998. Atas... Madrid, 1998, pp. 365-386; FERBER, Sarah. *Demonic Possession and Exorcism*, p. 128.

mando na virtude do Santissimo nome de Jesus [...] que não haja trovoens”⁵⁰¹. Achando-se presente em qualquer cerimônia de exorcismos, ordenava ao demônio que se metesse debaixo de seus pés, “como o mandavão os sacerdotes da Igreja”, e o mesmo lhe obedecia prontamente.⁵⁰² À semelhança do que obrara com seu sobrinho, frei João de Santa Teresa, deitara-se com uma noviça para extirpar-lhe a vexação do demônio, que a buscava para atos lascivos, na figura de “hum negrinho”. Noutra ocasião, aparecera-lhe o mesmo em figura de cabra preta⁵⁰³.

Tais narrativas, repassadas diante do inquisidor, constituíam fragmentos de uma longa memória, e não repugna imaginar que as contasse com frequência, mesmo antes do evento em Campolide. Há histórias, inclusive, de sua tenra infância. Quando tinha sete anos, encontrou-se na casa de um parente, onde havia uma endemoninhada. Descuidou-se certa feita o exorcista e a possessa fugiu correndo, determinada a se lançar num poço. Correu-lhe no encalço a pequena Teresa e, abraçando-se com a mesma, invocou “o soberano nome de Nossa Senhora da Encarnação”, lutando por algum tempo com os muitos demônios que lhe ameaçavam, pela boca da endemoninhada. E nesta ocasião “as vozes forão horrendas e os olivães que estavam juntos parecia que se despedaçavão e vinhão abaixo”, ficando livre a energúmena⁵⁰⁴.

Tal possessão durava-lhe havia muitos anos, pois sendo Teresa não mais que um bebê, colocaram-na sobre a possuída para abrandar-lhe a vexação, razão pela qual a beata gracejava, dizendo que o demônio fora o seu aio⁵⁰⁵. Episódios como este, em que se notam ecos de uma espiritualidade engajada, de uma busca incessante por sinais de santidade, centradas nos violentos combates ao demônio – características de um aventurismo espiritual, na feliz expressão de Pedro Tavares – atestam, por um lado, a atração exercida pelo imaginário ascético-místico e pela figura do exorcista e, por outro, a distância que separava as aspirações religiosas destas beatas dos papéis que lhes eram reservados. A própria Teresa Maria confessa que fugira de obrigações com a família, encerrando-se num recolhimento, e que desejava ter nascido homem, para ser missionário, ou inquisidor⁵⁰⁶. Sendo, todavia, mulher, adentrava em

⁵⁰¹ Inquisição de Lisboa, processo 16271, fl. 8.

⁵⁰² *Ibid.*, fl. 14v.

⁵⁰³ *Ibid.*, fls. 15-15v.

⁵⁰⁴ *Ibid.*, fls. 14v-15.

⁵⁰⁵ *Ibid.*, fl. 15.

⁵⁰⁶ *Ibid.*, fl. 11v.

campo proibido ao fazer-se afoitamente exorcista e virtuosa, terminando, muito ao contrário, como pactária e embusteira.⁵⁰⁷

Que estas narrativas circulassem, à época do evento em Campolide, parece mais que provável, uma vez que as mesmas destacavam um aspecto importante de sua pretensão de santidade, isto é, o seu poder sobre o demônio, invocado por seus muitos seguidores. Tal domínio sobre o espírito maligno – Teresa com efeito jactava-se de o ter “debacho de seos pés” – a expôs, como se tem visto, ao julgamento do Santo Ofício, atribuindo-o ao pacto que este sempre pressupunha. É razoável supor que esta sua pretensão a tenha transformado no alvo das acusações das trinas, uma vez que as mesmas partilhavam – por sua destacada posição social – do mesmo universo cultural de teólogos e inquisidores, no qual a ilusão do demônio pairava onipresente. Há, com efeito, um último detalhe em sua trajetória que ajuda a entender o seu papel na possessão em Campolide.

Teresa Maria, como se viu, era bastante persuasiva. Regulavam-se muitos nobres e diretores espirituais por seus conselhos, tomando-a como oráculo de santidade. Seu desejo de protagonismo no campo religioso verifica-se ainda nas confusões em que se meteu. Segundo as denúncias que se apuraram na Inquisição, a mesma “se introduzia, muitas vezes, no governo de algumas comunidades religiosas com pretexto de reformas, do que sempre se seguirão disturbios e inquietações”⁵⁰⁸. Persuadiu, certa feita, o prelado de uma comunidade – que se presume ser o recolhimento ao qual pertencera, em Vidigueira – a reformá-la, segundo seus conselhos⁵⁰⁹. Houve por bem o mesmo, e assim o determinou. Todavia, duvidando a prelada da comunidade em colocá-la em prática – pois ambas, prelada e Teresa, encabeçavam partidos antagônicos no recolhimento – foi-lhe dito que, se assim permanecesse, “corria grande perigo a sua vida”. E, com efeito, “porque ainda assim a dita Prelada o não quis aceitar”, passado pouco tempo “faleceu de doença extraordinaria, de cujo sucesso resultarão grande agonias”⁵¹⁰.

⁵⁰⁷ Deve ressaltar, todavia, que as suspeitas de embuste e pacto com o demônio não se explicam, universalmente, por questões de gênero. Basta que o leitor consulte, a este respeito, o que se escreve no 4º capítulo, a respeito dos exorcistas processados pela Inquisição portuguesa.

⁵⁰⁸ Inquisição de Lisboa, processo 16271, fl. 6v.

⁵⁰⁹ Não é plausível que se trate aqui, do convento em Campolide, pois não há menção, nas crônicas disponíveis, à morte de uma superiora (o que seria certamente registrado, se houvesse ocorrido). A hipótese de se tratar de um recolhimento baseia-se no uso da palavra “comunidade”, em vez de “convento” – não se supõe no caso, lapso do notário, pois um convento é algo bastante diferente – e pelo fato de estar ao seu alcance, mais facilmente, intrometer-se no governo de recolhidas; como a mesma referiu, “estando no dito Recolhimento dera boa criação às noviças”. É possível ainda que este episódio esteja na origem de sua mudança para Lisboa, pois como relatou ao inquisidor – sem querer dizer o motivo – “fora necessario sahir do dito Recolhimento”, *Ibid.*, fl. 10.

⁵¹⁰ *Ibid.*, fl. 3.

As suspeitas de que tal morte devia-se às ameaças de Teresa espalharam-se pelo recolhimento. Elegendo-se uma nova regente, e recusando-se a mesma a reformar a comunidade segundo os desígnios de Teresa, adoeceu súbita e gravemente, “e não aproveitando os muitos remedios da medicina, se recorreu aos exorcismos da Igreja”, com os quais melhorou das “excessivas dores que padecia, desembaraçandose toda as acções e operações naturaes que estavão impedidas”⁵¹¹. À esta altura não havia volta: Teresa figurava-se às recolhidas como a responsável pelas doenças, sendo acusada de “feitiçaria e maleficio”⁵¹².

Em suas confissões aos inquisidores, relata outro episódio. É difícil determinar se se trata do sucesso das trinas de Campolide; há indícios incertos a este respeito. O fato é que, encontrando-se em Lisboa, “se servirão della certas pessoas para a fundação de hum convento” e disto só colheu “trabalhos e infâmias”, pesando-lhe a acusação de que tinha “enfeitiçado os fundadores do dito convento, com os quais assistira por espaço de outo annos [...] ate se recolherem nelle Relligiozas”⁵¹³. Trata-se do Convento de Nossa Senhora dos Remédios? Sabe-se que o obteve por doação em 1713, e que as religiosas da Trindade nele ingressaram somente em 1721. Assistira com as fundadoras – franciscanas, na origem – por todo este tempo? Tais informações, se corretas, vão de encontro à parcialidade dos cronistas trinitários. Teresa relata, com efeito, que não quis professar com as religiosas, “para não deixar o seu hábito”. Referia-se ao hábito terceiro, tornando-se freira carmelita? Ou ao hábito carmelita – que a mesma já usava, afoitamente – trocando-o pelo trino?⁵¹⁴

Não é possível responder a tais perguntas. Todavia, duas possibilidades, igualmente importantes, permanecem em aberto: ou Teresa engajara-se em fundação semelhante, anterior a que pretendia em Campolide (e, neste caso, as suspeitas de que recorria a malefícios seriam então mais fortes em 1722); ou, de modo diverso, a sua grande proximidade aos próprios trinitários – os quais se viu obrigada a abandonar – reforçam o sentimento de vingança que depois lhe supuseram, culminando nas acusações de enfeitiçar o convento e causar a possessão das freiras⁵¹⁵. Seja como for, é razoável imaginar que boatos a respeito de suas supostas artes mágicas circulassem à época da possessão. Somados tais boatos ao seu ambíguo domínio sobre os espíritos malignos, e à sua grande ambição em protagonizar a cena

⁵¹¹ *Ibid.* fls. 3-3v.

⁵¹² *Ibid.* fl. 3v.

⁵¹³ *Ibid.*, fl. 10.

⁵¹⁴ Com efeito, a “madre” Teresa portava o hábito completo das carmelitas, à exceção do véu. Neste mesmo convento, pintaram-lhe um quadro à título de fundadora, *Ibid.* fl. 10.

⁵¹⁵ O notário menciona outro relato de Teresa – sem contudo detalhá-lo – a respeito de “outra fundação de convento que ela intentou, e não pode conseguir”, *Ibid.* fl. 10v. Teria sido este o convento carmelita que pretendê-la erigir em Campolide?

religiosa portuguesa de princípios do século XVIII, compreende-se como pode ser o alvo das acusações dos demônios.

2. 2. 3) “O retrato do mesmo inferno”

Regresse-se ao convento das trinas, enfermas e vexadas do demônio. Tão logo se suspeitou da origem demoníaca de seus padecimentos, providências especiais foram tomadas. Deu sua benção ao edifício, num primeiro momento, D. João Cardoso Castelo, arcebispo de Lacedemônia, o que de nada adiantou, senão para aumentar as vexações. Ordenou então o Patriarca de Lisboa, e prelado do convento, D. Tomás de Almeida, que exames fossem realizados, para que se concluísse acerca da natureza das enfermidades. Percebe-se, nestas decisões, a prudência requerida pelo *Ritual Romano* e esperada, ademais, num religioso desta casta. Corriam já boatos de que tudo não passava de “hum mero fingimento”, como escreve o cronista, apontando-se “algumas razões totalmente alheias da boa educação daquellas Religiosas”. Foram mandados ao convento os padres Gregorio Barreto – confessor do infante D. António e desembargador da Cúria Patriarcal – e Rafael de Oliveira, reputados pelas boas letras, para investigar a possessão. Um terceiro religioso, o dominicano frei Fernando de Abreu, lente de teologia e qualificador do Santo Ofício, examinando as mesmas freiras, concluiu, com os primeiros, que a possessão era autêntica⁵¹⁶.

Diante destas conclusões, decidiu-se o prelado e os primeiros exorcistas foram enviados ao convento. Entre estes encontravam-se dois carmelitas descalços e três franciscanos do Convento de São Pedro de Alcântara, os frades Tomás da Cantuária, José de Jesus Maria – cuja participação será pormenorizada, mais à frente – e o custódio da mesma comunidade, que não era outro senão o frei Pedro de Alcântara, do qual o leitor estará lembrado⁵¹⁷. Esta primeira “equipe” de exorcistas não se convenceu totalmente da veemência das vexações, comparecendo ao convento de maneira intermitente, e duvidando, ao cabo, se se tratava de uma verdadeira possessão. Tomando o encargo de exorcizá-las o pregador geral dos trinos, frei Simão de Brito, “sujeito virtuoso, e experimentado nesta matéria”, e levando

⁵¹⁶ SANTA LUZIA, Manuel de. *Nobiliarquia trinitaria*, pp. 280-281. A respeito do falecimento de Gregório Barreto, escreve-se na *Gazeta de Lisboa Occidental*. Com privilégio de S. Magestade. Quinta-feira, 27 de janeiro de 1729, p. 32. José Seabra da Silva refere-o como um dos jesuítas que “infestavam e forão successivamente infestando a corte do Senhor Rey D. João V”, *Deducção chronologica e analytica*. Parte Primeyra [...] Lisboa: Manuel Menescal, 1763, pp. 479-480. Acerca do terceiro, escreveu frei Lucas de Santa Catarina um extremado “Elogio do P. Fr. Fernando de Avreu, da Ordem dos Pregadores”, lido em 13/03/1727 e depois publicado na *Colecção dos documentos e memórias da Academia Real da História Portuguesa* [...] Volume 7. Lisboa Occidental: José António da Silva, 1727, s/ n.

⁵¹⁷ JESUS MARIA, José de. *Chronica...*, p. 922.

consigo o frei Luis da Conceição, exorcista igualmente experiente, encontraram logo “sinaes evidentes de vexações diabolicas; por mais que o Demonio pertendeo occultar-se, como tinha feito aos outros Exorcistas”⁵¹⁸. Este é um detalhe importante.

A possessão demoníaca, como se tem insistido neste estudo é, acima de tudo, uma confabulação. Exorcistas e possuídas enredavam-se mutuamente ao fabricá-la, a partir de um horizonte definido. A exemplo do que se intentou com Mariana das Chagas (inserida sem sucesso na devoção à Rainha Santa) e do que se verificou com a beata de Santarém, também em Campolide as possessões circunscreveram-se ao universo hagiográfico. Deste modo, embora se ocultassem aos demais exorcistas, revelaram-se os demônios à dupla trinitária, cuja primeira intervenção se dera “na tarde do dia do nosso Patriarca S. Felis, em que o demonio tinha dito havia de deixar de affligir a huma Religiosa, a quem barbaramente tyrinizava”⁵¹⁹. Tal ocorrera, de acordo com o cronista, pois assim “como o mesmo teve na sua vida imperio sobre todo o Inferno, permittio ficassem as doentes mais aliviadas”⁵²⁰. Ter-se-à denunciado, nesta convergência – de símbolos, tradições e intenções – o malefício da beata?

Tudo indica que sim. Estava-se, nesta altura – festa de São Félix de Valois (1127-1212), um dos fundadores da Ordem da Santíssima Trindade, juntamente com São João de Matha (1160-1213) – no fim do mês de novembro. O teatro demoníaco revelava-se com toda a intensidade. Confissões diárias e exorcismos que duravam muitas horas exigiam dos encarregados – franciscanos, carmelitas e trinitários – que se revezassem na assistência às religiosas. “Todo o Convento andava em contínuos sustos”, escreve o cronista, “vião-se horrorosas figuras de medonho aspecto, tudo erão gritos, alaridos, e clamores”. As religiosas inquietavam-se, “humas se levantavão, outras cahião, e nenhuma descansava” e as que se achavam livres mortificavam-se nos cuidados dispensados às enfermas⁵²¹. A priora do convento, soror Isabel das Montanhas, já idosa e achacada, batia-se com os demônios, e “os affugentava com o cordão, ou mostrando lhe a mysteriosa Cruz, que sobre o seu peito trazia”⁵²². Uma procissão solene, ordenada por D. Tomás de Almeida, terminou em confusão:

⁵¹⁸ SÃO JOSÉ, Jerônimo. *História chronológica*, pp. 253-254. Frei Luís da Conceição – não confundir com o autor da *Practica de conjurar*, também trinitário – era “Exorcista de grande nome, obrando nesta matéria, com o poder Divino, prodígios manifestos”, *Ibid.* p. 422.

⁵¹⁹ SANTA LUZIA, Manuel de. *Nobiliarquia trinitaria*, p. 282.

⁵²⁰ SÃO JOSÉ, Jerônimo. *História chronológica*, p. 354.

⁵²¹ SÃO JOSÉ, Jerônimo. *História chronológica*, p. 354; SANTA LUZIA, Manuel de. *Nobiliarquia trinitaria*, pp. 283-284.

⁵²² SÃO JOSÉ, Jerônimo. *História chronológica*, p. 354. A biografia desta religiosa, escrita em 1690 pelo padre João de Lima, e na qual baseia-se o relato de Jerônimo de São José, é um paralelo interessante à de Teresa Maria de São José. Assim como esta última, soror Isabel notabilizou-se em ferozes batalhas com o demônio, o qual exorcizava frequentemente. Todavia, de modo diverso da beata Teresa, não se viu envolvida em escândalos sexuais, o que a eximiu de quaisquer suspeitas. Cf. *Ibid.*, pp. 363-375.

“as quedas erão a cada passo”, as velas “se fizerão em mil pedaços”, as religiosas atropelavam-se e o padre, que portava o hostensório, “pelos empuxões, que lhe davão”, por pouco não deitou ao chão o Santíssimo Sacramento. Enfim, segundo o cronista, tomado como estava pelos demônios, “não era outra cousa este Convento, mais que o retrato do mesmo Inferno”⁵²³.

Apesar de todo este empenho, pairavam muitas dúvidas a respeito do real estado das religiosas. A revelação de um dos demônios – em fins de dezembro ou princípios de janeiro – punha às claras a divisão existente entre os trinitários e os demais exorcistas. “Que se fossem os Branquinhos”, era o que gritava, referindo-se aos freis Simão de Brito e Luís da Conceição, entre muitas gargalhadas, “que já lá não havião de tornar, porque assim se tinha determinado na junta, que fizera o alto com os arrastados”, como costumava chamar os exorcistas de outra ordem, que duvidavam da possessão⁵²⁴. Este é, com efeito, um detalhe importante do episódio, referido a contragosto pelos cronistas. O próprio D. Tomás de Almeida manifestava suas reticências. Numa consulta realizada em outro convento – provavelmente o de São Pedro de Alcântara, por parte dos franciscanos, como se verá mais adiante – determinou o Patriarca que o melhor remédio era suspender os exorcismos, entregando as religiosas aos cuidados de alguns padres jesuítas, designados para unicamente as ouvir no confessional, “e quando não aproveitassem os Conselhos, as prendessem, e castigassem”⁵²⁵.

“Com esta noticia se absterão os nossos padres de ir ao dito Convento”, escreve o cronista, com amargura, “pararão os exorcismos, prenderão-se as Religiosas doentes, fez-se a vontade ao demonio”. Tal situação manteve-se por todo o mês de janeiro, sem que os sintomas das freiras amainassem. Todavia, o seu engajamento no enredo de possessão – inteiramente acolhido pelos exorcistas trinos – mostrou-se maior que o ceticismo e, à custa de muitos pedidos, e da intervenção do arcebispo de Lacedemônia, os exorcismos foram novamente permitidos. A libertação final se afigurava. Estava-se em fevereiro, a três dias da festa de São João de Matha, quando a fonte do convento secou. Suspeitando os exorcistas que seria por obra do demônio, “lhe mandarão em virtude do nome Santíssimo de Jesus, e para maior honra do Patriarca São João da Mata” que desfizesse o embaraço. Quando soou a prima, disse o demônio pela boca de uma das freiras: “Vão ver a fonte como corre, porque assim o manda o Mata”. A água, com efeito, tornara a correr desimpedida.

⁵²³ SANTA LUZIA, Manuel de. *Nobiliarquia trinitaria*, p. 284.

⁵²⁴ *Ibid.*, pp. 284-285.

⁵²⁵ SÃO JOSÉ, Jerônimo. *História chronológica*, p. 354; SANTA LUZIA, Manuel de. *Nobiliarquia trinitaria*, p. 285.

A possessão coletiva entrou numa descendente, como esperado, passados os três dias, na festa do santo, dia 08 de fevereiro. Três das quatro freiras mais vexadas melhoraram, mas numa delas o demônio renitia. Celebravam-se missas e preces eram entoadas a São João de Matha pela libertação desta última. Os exorcistas, de sua parte, “apertavam o demonio, mandando-lhe por honra do mesmo santo deixasse de molestar aquella enferma”. Num dos dias do oitavário da festa, começou o demônio a falar em sua boca: “Sou mandado pelo Mata que diga da parte de Deos em como todas hão de sarar, e melhorar deste trabalho, que para maior gloria de Deos se tem padecido, e esta amanhã ha de sarar como as outras trez.” Falou ainda no “velho das barbas brancas” (São Félix de Valois) que lhe mostrava “o Escapulario com a Sagrada Cruz”, e noutros santos que intercediam pelo convento, “como erão São Francisco, Santa Clara, Santa Teresa de Jesus”. E com efeito, no dia seguinte, encontrou-se a possuída livre. Os frades da Trindade celebraram a vitória sobre o Inimigo com procissão solene, cânticos e sermões.⁵²⁶

A exemplo do episódio em Santarém, a possessão das trinitárias de Campolide desenvolveu-se segundo um roteiro tradicional, atingindo o seu ápice entre 20 de novembro de 1722, dia de São Félix de Valois e 08 de fevereiro, dia de São João de Matha, os fundadores da ordem da Trindade. Seria um grave reducionismo, todavia, remeter tais episódios à retórica dos cronistas. Ao contrário: o horizonte da possessão parecia entregar-se, uma vez mais, aos símbolos e ritmos tradicionais. Apropriavam-se as religiosas de narrativas assimiladas durante seu primeiro ano no convento, como noviças; patrocina-as o zelo dos trinitários, comprometidos com a reputação de sua ordem. Convetiam-se, finalmente, as angústias e incertezas – de uma profissão que se adiara, da doença que as acometia – nos sintomas doravante expressos (inseridos na ordem do pensável) segundo esquemas consagrados pela tradição⁵²⁷. Foi precisamente esta congruência entre, de um lado, a história a ser narrada e, de outro, a história vivida que erigiu tal episódio como um monumento na memória dos trinitários.

2. 2. 4) O exorcista e seu manual

Não é possível determinar ao certo o número das possuídas. É razoável supor que nem todas tenham sido exorcizadas e que, dentre estas últimas, algumas se encontrassem com

⁵²⁶ SANTA LUZIA, Manuel de. *Nobiliarquia trinitaria*, pp. 288-289.

⁵²⁷ BOURGUIGNON, Erika. “World distribution and patterns of possession states”, In: PRINCE, Raymond (Org.) *Trance and possession states*. Canada: R. M. Bucke Memorial Society, 1968, pp. 3-34.

sintomas de malefício, e não de possessão. Os cronistas, muito oportunamente, jamais as designam como “energúmenas”, “possessas” ou “endemoninhadas”, mas apenas como enfermas, ou doentes. Se, por um lado, isto é o reflexo de um decoro natural – condizente com os objetivos laudatórios dos relatos – por outro, é mais um indício da imprecisão vocabular que dominava estes temas, durante a Época Moderna. Da mesma forma, não se possuem informações detalhadas a respeito dos exorcismos realizados. Sabe-se, todavia – e já é alguma coisa – o método utilizado pela maior parte dos exorcistas: o *Manuale Exorcistarum* de frei Candido Brognolo. Graças ao bom fruto de sua aplicação, como o reconheceram os exorcistas envolvidos, o mesmo foi resumido, acrescentado e traduzido para o português em 1725, pelo arrábido José de Jesus Maria⁵²⁸.

A dedicatória deste último a D. Tomás de Almeida, cheia de humildades e encarecimentos, não deve induzir seu leitor ao erro. Muito embora não se considere o autor deste “pobre livrinho”, e “entre companheyros tão graves, tão Religiosos, tão doutos” tenha-se pelo “mais inerte, e mais humilde”, fato é que a sua atuação como exorcista em Portugal, naqueles anos, capacitava-o como experimentado na matéria. A ideia para esta obra, segundo o mesmo refere, deu-se em meio a possessão em Campolide, quando “nos expuzemos todos os Exorcistas a seguir contra o Demonio não de Mengo, nem já de Remigio mas so de Brognolo a doutrina”⁵²⁹. Atender ao contexto da tradução deste importante manual – cujas repercussões ver-se-ão no quarto capítulo deste estudo – é oportuno para que se entendam as hesitações e reviravoltas no tratamento às freiras da Santíssima Trindade.

O livro de Candido Brognolo – franciscano de Sarnico, província de Bergamo, nascido em 1607 – foi um sucesso editorial, desde a sua primeira publicação, em 1651, razão pela qual foi reeditado em 1683, 1702 e 1714, levando seu autor a complementar suas ideias, expostas de um modo pragmático, por obra especulativa, o *Alexicacon* de 1668.⁵³⁰ Dois anos após ser traduzido para o português, foi colocado no *Index*, a exemplo de muitos manuais de exorcismo. Resultado de uma “curiosidade Religioza”, a tradução de José de Jesus Maria

⁵²⁸ A edição que consultei, em razão de sua melhor legibilidade, é do século XVIII, BROGNOLO, Candido. *Manuale exorcistarum ac parochorum, hoc est tractatus de curatione ac protectione divina* [...] Veneza: Nicolau Pezzana, 1714; a versão em língua portuguesa é MARIA, José de Jesus. *Brognolo recopilado e substanciado com additamentos de gravissimos authores*. Coimbra: José Antunes da Silva, 1727.

⁵²⁹ *Ibid.*, s. n., da “Dedicatória”.

⁵³⁰ Cujo título completo é *Alexicacon, hoc est opus de Maleficiis, ac Morbis maleficis*. Sobre a obra de Brognolo, cf. NICOLLI, Ottavia. “L’esorcista prudente. Il *Manuale Exorcistarum ac Parochorum* di fra Candido Brugnoli da Sarnico”, In: PROSPERI, Adriano (Org.) *Il piacere del testo*. Saggi e studi per Albano Biondi. Roma: Bulzoni Editore, 2001, pp.195-196. Além deste excelente artigo, que de perto seguirei, cf. BIONDI, Albano. “Tra corpo e anima: medicina ed esorcistica nel Seicento (l’*“Alexicacon”* di Candido Brugnoli)”, In: PENUTI, Carla; PRODI, Paolo (Org.) *Disciplina dell’anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna*. Bologna: Il Mulino, 1994, pp. 397-416.

visava atender a demanda por tais livros em Portugal – alheia às condenações de Roma – facilitando a vida daqueles que não tinham “promptos tostoens que lhe não sejam para outras cousas mais precizamente necessarios”. O arrábido, com efeito, faz notar “o muyto que esta doutrina foy aceyta”, e a “prodigiosa utilidade” que verificou em sua própria experiência como exorcista⁵³¹.

Seu livro divide-se em quatro partes, contendo uma “Instrucção aos Exorcistas”, uma “Instrucção aos Enfermos que houverem de ser exorcizados”, uma recolha de fórmulas, intitulada “De todo o genero de Exorcismos” e uma última parte contendo “Bençaons”. Por fim, um “Appendix” completa o volume, espécie de mosaico da obra original de Brognolo, seguindo-lhe o essencial, alterando-lhe a ordem das passagens e suprimindo toda a segunda parte, de pouca utilidade prática.⁵³² As fórmulas exorcísticas e os diversos “preceitos” a se impor ao demônio foram mantidos em latim, como ocorria noutros manuais do período.⁵³³ Sua existência testemunha a importância do episódio em Campolide e a dimensão que estas práticas alcançaram em Portugal, no princípio do século XVIII.

Preocupado com o crescimento das ações supersticiosas e dos muitos abusos no seio da arte exorcística de sua época, frei Candido havia optado pela via da prudência.⁵³⁴ Não se devia, segundo seu manual, exorcizar a qualquer custo, sem a efetiva certeza de que se estava face a uma ação eficaz do demônio. Apesar dos numerosos indícios que fornece, tanto de posseção, quanto de malefício, apenas a palavra do exorcista, agindo *in persona Christi*, por meio de seus preceitos probativos, seria capaz de atestá-la de uma vez por todas. As diversas provas e exames aos quais o paciente devia ser submetido, antes que se procedesse à execução do rito, testemunham a busca por clareza, objetividade e eficácia, no interior de uma empresa destinada a destacar, no amplo espectro de atuação dos médicos, a esfera dos exorcistas.⁵³⁵ O próprio Jesus Maria faz notar, ainda na dedicatória, que na doutrina de Brognolo se escrevia “contra o que quase todos os Exorcistas até agora escreverão”. Sua maior aceitação em relação ao “Mengo” e ao “Remigio” – autores de que o leitor se lembrará, bastante presentes

⁵³¹ MARIA, José de Jesus. *Brognolo recopilado*, s. n., do “Prólogo ao benevolo leytor”.

⁵³² Jesus Maria, com efeito, critica a edição que se vendia à época em Lisboa, à qual não teve acesso. Encontrava-se a matéria do manual dividida “em tres diversos tomos (e não sey se com alguma confusão) escriptadiffuzamente em lingua Latina, e Italiana explanada, sendo so hum dos tais Tomos em que a pratica existe para os exorcistas a mais precisa, e este so não se vende senao o jogo inteyro”, *Ibid.*, s. n. A obra original de Brognolo divide-se em três partes: “De Exorcista”, “De aegroto” e “De Remediis”. Com efeito, a segunda parte de sua tradução e compilação, “Instrucção aos Enfermos que houverem de ser exorcizados”, é composta, primordialmente, de excertos da terceira parte da obra original.

⁵³³ Márcia Ribeiro observou esta particularidade em todos os casos de tradução de manuais de exorcismos em Portugal. Cf. RIBEIRO, Márcia Moisés. *Exorcistas e demônios*, p. 69.

⁵³⁴ NICOLLI, Ottavia. “L'esorcista prudente”, pp. 197-203.

⁵³⁵ *Ibid.*, pp. 212-215.

no caso de Mariana da Chagas – marcaria uma nova fase na prática dos exorcismos em Portugal.

Fruto de experiências pessoais – como a maioria dos manuais desta época – o livro de Brognolo oferecia uma alternativa eficaz aos procedimentos considerados supersticiosos (e todavia concretos, operantes no contexto ritual, como interrogar o demônio, aplicar remédios naturais, tocar os corpos das exorcizadas etc.): o alargamento dos poderes do exorcista⁵³⁶. Fundava-se a sua proposta inovadora no paralelo estabelecido entre a eficácia do exorcismo, um sacramental, e aquela dos sete sacramentos: assim como estes últimos, o ato exorcístico procedia, segundo o franciscano, e em virtude do sacramento da Ordem, *ex opere operato*, ou seja, com poder absoluto e imediato.⁵³⁷ Competia ao exorcista convencer a pessoa exorcizada da infalibilidade de sua palavra, razão pela qual o autor recomendava que se realizassem muitos exames a este respeito.⁵³⁸ Percebe-se, nestas soluções, um domínio efetivo das situações rituais da parte do franciscano.

No âmbito desta sacramentalização do exorcismo, segundo a expressão de Moshe Sluhovsky, a palavra do sacerdote era infalível e o uso dos preceitos indispensável. Brognolo define o preceito como sendo “uma ordem que eficientemente constringe o demônio, por meio da virtude divina exercida pelo exorcista, enquanto ministro de Cristo, e da Igreja, a ser-lhe obediente”⁵³⁹. Dentre as suas várias formas, uma em particular se destinava a verificar se o indivíduo se encontrava realmente possuído, ou se sua possessão era imaginada, ou fingida: o *preceito probativo*, no qual se exigia do demônio, se estivesse realmente presente, que se manifestasse eficazmente (“*signum evidens*”) movendo os humores do corpo do indivíduo da maneira costumada, segundo a permissão divina. Na ausência de tal sinal, não se devia crer na possessão⁵⁴⁰.

Não é possível saber se algum dos exorcistas em Campolide foi o introdutor do manual durante a possessão das trinas, ou se a maior parte deles já o conhecia. Não deixa de ser significativo, contudo, que José de Jesus Maria, um dos arrábidos presentes no convento, se tenha encarregado de traduzi-lo. Recorde-se o leitor que estes primeiros exorcistas

⁵³⁶ A respeito desta importante particularidade no manual de Brognolo, cf. SLUHOVSKY, Moshe. *Believe not every spirit*, p. 89; LAVENIA, Vincenzo. ‘Tenere il maleficio per cosa vera’, pp. 150-153.

⁵³⁷ MARIA, José de Jesus. *Brognolo recopilado*, pp. 51-56.

⁵³⁸ BROGNOLO, Candido. *Manuale exorcistarum ac parochorum*, pp. 254-256 (*Quomodo instruendus sit Vexatus de spectantibus ad Exorcistam?*); MARIA, José de Jesus. *Brognolo recopilado*, pp. 105-108.

⁵³⁹ “*Preceptum est ordinatio, seu mandatum, quo efficaciter astringitur daemon virtute divina ad Exorcistae, ut ministro Christi, et Ecclesiae, prestandum obedientiam*”, BROGNOLO, Candido. *Manuale exorcistarum ac parochorum*, p. 265.

⁵⁴⁰ BROGNOLO, Candido. *Manuale exorcistarum ac parochorum*, pp. 250; MARIA, José de Jesus. *Brognolo recopilado*, pp. 98-99. Sobre o caráter probativo dos exorcismos, cf. ainda YOUNG, Francis. *A history of exorcism*, p. 140; PROSPERI, Adriano. *Tribunali della coscienza*, p. 425.

chegaram a duvidar da possessão das freiras, e que a mesma só atingiu o seu ápice depois que os religiosos trinos – frei Simão de Brito e frei Luís da Conceição –, dispostos a se engajar em seu enredo, entraram em cena, já na festa de São Félix. A tradução do livro de Brognolo – em batalha aberta com a superstição e a credulidade – dois anos após o episódio, por um dos exorcistas hesitantes, abre uma possibilidade interpretativa bastante interessante.

Retorne-se ao convento, em fevereiro de 1723. As narrativas dos cronistas trinitários, de modo previsível, acentuam a intervenção milagrosa dos santos fundadores, situando o paroxismo da possessão entre as suas festividades. Que esta inserção corresponda a experiências concretas e não se reduza à retórica oficial, já foi dito acima. Todavia, de seu funcionamento ideal, num horizonte simbólico definido, não se segue, de maneira alguma, que a possessão funcione necessária ou continuamente. É possível que os eventos em Campolide se tenham dividido em duas fases distintas. A primeira delas já se narrou: as noviças professaram em meio às tensões com madre Teresa, sentiram-se doentes por alguma razão (a qual é impossível determinar) e manifestaram sintomas de vexação demoníaca. Realizaram-se exames variados; concluiu-se pela possessão. Após a hesitação dos exorcistas céticos, os trinos intervieram, começaram as revelações e a acusação de malefício foi formulada. O convento transformou-se num pandemônio e as freiras, por fim, foram libertadas por intercessão dos patronos da ordem.

A segunda fase do episódio, como aqui se propõe, começou após as festividades de fevereiro. Referem os cronistas, não sem algum constrangimento – e remetendo tudo à falta de fé das religiosas – que a possessão, após o júbilo das quatro libertações, na festa de São João de Matha, teimou em continuar, “e erão poucas as que senão sentiao ameaçadas”. Faziam-se “Novenas, recorria-se a Procissões devótas, promettião-se jejuns, e penitencias, e o Ceo sempre de bronze”. Os exorcistas muito se empenhavam, mas não logravam libertá-las. As dúvidas a respeito das endemoninhadas, entretanto, se avolumavam, e muitos iam ao convento “fazer exames, e não obstante as evidencias, e signaes expressos, sahião com a sua teima”, troçando das freiras e dos padres. “Durou este conflictio quasi tres mezes”, escreve o cronista, “sendo o mais do tempo Inverno, que com chuvas, e distancia fazia mais penosa a jornada, da Trindade ao Mosteiro”.⁵⁴¹

A possessão não parecia ajustar-se, como antes, ao enredo tradicional, circunscrita ao horizonte hagiográfico. É aqui, precisamente, que se deve procurar o início da proeminência do manual em relação aos outros métodos. Por dois motivos principais. O primeiro deles é o

⁵⁴¹ SÃO JOSÉ, Jerônimo. *História chronológica*, p. 355.

emprego contínuo de práticas consideradas ilícitas por Brognolo, na primeira fase da possessão. Segundo o mesmo, muitas vezes o demônio procura “individualar e dar o nome do sogeito que fez, e do que mandou fazer, ou deu ocasião ao maleficio”, o que nunca deve consentir o exorcista, “evitando assim o escandalo”, e a infâmia de terceiros⁵⁴². O que se fez, acusando-se Teresa Maria de São José. É ilícito, segundo o manual, que se interroge ao demônio qual santo mais o atormenta, qual dia há de deixar o endemoninhado⁵⁴³. O que provavelmente se executou, inserindo a possessão no calendário da Ordem. É ilícito ainda perguntar o número de demônios a vexar os endemoninhados⁵⁴⁴. O que certamente se fez, chegando a cifra de doze legiões.

É possível que nesta altura já se utilizasse o manual de Brognolo, ignorando-lhe, contudo, as proibições? A resposta é sim, naturalmente. Retorne-se, entretanto, ao mês de dezembro, quando em reunião num outro convento, decidiu-se por suspender os exorcismos. Mencionou-se acima que o tal convento poderá ter sido o de São Pedro de Alcântara, dos religiosos arrábidos, local onde, três anos depois, seria traduzido o manual. Ter-se-á, já naquela ocasião, decidido por abordagem mais prudente à possessão das trinas, para além dos interesses dos religiosos da Santíssima Trindade? Ter-se-à sugerido – por obra do próprio Jesus Maria, quiçá – a utilização do manual de Brognolo, o “exorcista prudente”, segundo a expressão de Ottavia Nicolli? Os detalhes disponíveis sobre a trajetória do arrábido talvez iluminem a sua participação no evento em Campolide.

Num documento posto às claras, há alguns anos, em artigo de Luiz Mott, lê-se a confissão de um José de Jesus Maria, religioso arrábido, que havia “composto na materia” dos exorcismos, sobre algumas atitudes imodestas que esta prática lhe havia dado azo, entrando em “brincos deshonestos” com algumas mulheres, sendo falsamente delatado por outras.⁵⁴⁵ Que este mesmo arrábido seja o tradutor do manual de Brognolo não há dúvidas. Escrevendo sobre a sua atuação na Bahia – para onde passou-se, após malfadada missão em São Paulo, em 1726 – informa o cronista dos arrábidos (seu homônimo) que este, entre pregações e conversões, “se ocupava em fazer Exorcismos, curando a muitos vexados do Demonio, de que já em Lisboa tinha muita práctica”, acrescentando ainda que nesta área “compoz hum tratado, que deo ao prélo, e teve tão boa aceitação, que varias veze se tornou a imprimir em poucos

⁵⁴² MARIA, José de Jesus. *Brognolo recopilado*, pp. 86-87.

⁵⁴³ *Ibid.*, pp. 68; 72.

⁵⁴⁴ *Ibid.*, p. 70.

⁵⁴⁵ ANTT/Inquisição de Lisboa/Cadernos dos Solicitantes/Livro 26, fls. 143-144v. cf. MOTT, Luiz. “A Inquisição em Ilhéus (1574-1774)”, In: _____. *Bahia. Inquisição e sociedade*. Salvador: EDUFBA, 2010, pp. 173-191.

annos”⁵⁴⁶. Na ocasião de sua confissão ao Santo Ofício, em 1748, tinha 63 anos, tendo nascido, portanto, em 1685. Dizia ter tido “30 annos de exercicio” na prática dos exorcismos, a qual havia abandonado, por conselho do inquisidor Felipe Maciel, havia 16 anos. Donde se conclui ter praticado exorcismos publicamente desde o ano de 1707 (pesadas as naturais imprecisões), quando, provavelmente, recebera as ordens menores, aos 22 anos, mais ou menos⁵⁴⁷. Contava, portanto, com 15 anos de experiência na prática dos exorcismos quando foi mandado a Campolide por D. Tomás de Almeida.

É o próprio Jesus Maria a referir o modo cético pelo qual abordava as pretensas vexadas que o procuravam, e o uso dos preceitos recomendado por Brognolo a título de discernimento. Sendo “algumas vezes chamado, e outras mandado pello Prellado a algumas cazas ou vindo algumas [mulheres] a Portaria” a buscar seus exorcismos, concluía que “mais de 3 partes em número [de 4?] não tinhão nada, o que eu observava com preceitos probativos”⁵⁴⁸. O lapso do exorcista não permite que se tenha a proporção exata da clientela dispensada dos exorcismos, mas tudo leva a crer que fosse a grande maioria. Refere outro episódio no qual foi mandado ao Mocambo, em Lisboa, a examinar uma mulher “a ver se estava endemoninhada ou enfeitçada, como se supunha, pondo preceitos probativos, e vendo não rezultava delles sinal algum”, recomendou que se confessasse e procurasse um marido⁵⁴⁹.

A hipótese que se pode levantar a respeito de tais procedimentos – aparentemente em sintonia com o previsto no manual – é a de que iam de encontro ao engajamento dos exorcistas trinos no evento em Campolide. As reticências inspiradas pelo manual, a confiança ilimitada nos preceitos probativos, a exigência de inúmeros exames para a realização de exorcismos concorriam como um obstáculo às intenções das freiras e dos religiosos que as patrocinavam em seu enredo de possessão. Tal prudência ajudaria a explicar o ceticismo inicial dos arrábidos. Passado, todavia, o tempo forte das festividades – durante o qual as possessões e exorcismos chegaram ao paroxismo – e perdendo alguma força, como é de se supor, o horizonte hagiográfico em que se tinham inscrito, afirmou-se, talvez por sugestão de Jesus Maria, o método de Brognolo, seguido agora por todos. O “não de Mengo, nem já de Remigio” reforçaria, no interior desta interpretação, a decisão tomada por parte dos exorcistas.

O trabalho dos religiosos, nesta segunda fase da possessão, foi bastante árduo. Passavam muitas horas no convento, onde os exorcismos duravam até a noite. Tratava-se,

⁵⁴⁶ JESUS MARIA, José de. *Chronica*, p. 895.

⁵⁴⁷ Cadernos dos Solicitantes/Livro 26, fls. 143-143v.

⁵⁴⁸ *Ibid.*, fl. 143.

⁵⁴⁹ *Ibid.*, fl. 143v.

afinal, de “doze Legiões de Demónios”, recorda o cronista, “e se ajudavam huns aos outros, dando muito que fazer aos Exorcistas”, os quais seguiam, como o mesmo explica, “a doutrina de Bronólogo”. Explicam-se estas dificuldades em razão da transição de um horizonte tradicional – hagiográfico, litúrgico, e circunscrito à Ordem – àquele do poder dos exorcistas, delineado segundo o método de Brognolo? Ter-se-á interferido na confabulação da possessão pela ênfase dada ao método? Embora não se possa responder a tais questões, sua colocação não deixa de ser pertinente. Infelizmente, de qualquer modo, não há muito detalhes acerca deste período. Sabe-se que as religiosas foram, pouco a pouco, recuperando-se das alegadas vexações, enquanto o método exorcístico empregado revelava a sua eficácia. Tentou-se, já no ocaso do episódio, nova propaganda das virtudes de São João de Matha, tocando, com uma das mãos de sua imagem, o braço inchado de uma das freiras, e “logo desinchou o braço, moverão-se os dedos, e ficou a Religiosa de todo sã”. Aos 22 de maio, véspera da solenidade da Santíssima Trindade, os exorcistas deixaram o convento, após oito meses de trabalho, por ordem de D. Tomás de Almeida⁵⁵⁰.

O episódio ocorrido em Campolide é relevante por uma série de razões. Percebe-se, por meio dele, em primeiro lugar, as disputas pelo protagonismo no campo religioso, os diversos poderes em exercício e as divergências na abordagem de realidades como a possessão demoníaca. Em segundo lugar, não há indícios, como foi dito, de que as acusações sofridas por madre Teresa – responsável, segundo as endemoninhadas, por sua possessão – tenham sido sequer consideradas pela Inquisição, tribunal competente em tais assuntos. O ceticismo dos inquisidores afirmava-se em tais matérias naquela mesma época e, de resto, um pouco por toda a Europa, havia muito que se não levava a juízo as confissões do demônio. Por fim, tal episódio circunstanciou a tradução do manual de Candido Brognolo, o mais influente deste gênero nas décadas seguintes, em Portugal.

2. 3) Com o diabo no corpo

“Vistes alguma hora pintada, ou esculpida a Imagem do Archanjo São Miguel?”, perguntava frei Paulo de Santa Teresa (1669-1742), num de seus sermões sobre o pecado. “Vereis huma Imagem muyto fermosa, resplandecente, e bella; e a seus pés hum monstro

⁵⁵⁰ SÃO JOSÉ, Jerônimo. *História chronológica*, p. 356. O cronista refere os oito meses e a solenidade da Trindade como indicativos temporais. Mas é possível estabelecer-se a data precisa do fim dos exorcismos consultando-se a primeira Gazeta de Lisboa de junho daquele ano, segundo a qual a Procissão do Corpo de Deus se tinha celebrado na quinta-feira da semana anterior, ou seja, 27/05/1723. Uma vez que a Santíssima Trindade se celebra no domingo anterior ao *Corpus Christi*, sua data, em 1723, foi 23 de maio. Cf. *Gazeta de Lisboa Occidental*. Com privilégio de S. Magestade. Quinta-feira, 3 de junho de 1723, p. 194.

horrível, negro, feyo, e tisonado, que espanta e causa medo só o velo pintado”. Tamanha feiúra, como explica, devia-se ao pecado. “Ponderay agora comigo”, continua o pregador, “se hum pensamento de soberba foy bastante para fazer tão feyo, imundo, e horrendo hum espirito tão bello”, transformando o resplandecente Lúcifer no demônio monstruoso aos pés do arcanjo, “quão horrenda, immunda, e feya estará a alma do peccador, não maculada com hum so peccado, mas com muytos, e milhares de peccados?”⁵⁵¹ Não era este, como se sabe, um tópico original. O pregador, todavia, esforçava-se para demonstrar a sua pertinência. “Pellos anos de mil seiscentos e noventa e cinco”, prosseguia em seu sermão, “estava na Cidade de Coimbra hum Religioso do meu Seminario exorcisando huma energumena”. O passo é um pouco longo, mas vale a pena referi-lo:

E succedeo acharem-se hum dia naquelle Oratorio duas molheres meretrices: mandou o Padre ao Demonio, que no rosto da creatura, que vexava e possuia, debuxasse a fealdade de huma alma manchada com as immundicias da luxuria: no mesmo instante foy tal a fealdade, e monstruosidade, de que ficou vestida aquella creatura, que as duas meretrices, que estavam presentes, cahirão por terra desmayadas, e sem sentido. Isto succedeo vendo hum retrato, e pintura: e que será vendo a realidade?⁵⁵²

Tal episódio já foi analisado neste estudo, segundo as versões de Matias Vilalobos e do cronista arrábido. A energúmena referida por frei Paulo, como o suspeita o leitor, não é outra senão Mariana das Chagas; o religioso de seu seminário, com razoável probabilidade, o frei Pedro de Alcântara, de quem certamente ouvira a história. O apelo dirigido aos sentidos do expectador, a retórica visceral e o impressionismo visual de seu sermão, não negam suas origens. Frei Paulo professara no Varatojo em 1695, mesmo ano do sucesso referido no texto, quando seu colega de seminário exorcizou Mariana – uma vez mais – a pedido do bispo de Coimbra, D. João de Melo⁵⁵³. A presença deste mesmo episódio, já na década de 1730, testemunha, para além do potencial parenético da possessão demoníaca, explorado por muitos pregadores, a repercussão do acontecido ao longo dos anos, quando o tema parecia estar na ordem do dia em Portugal.

Frei Paulo de Santa Teresa, de muitas pregações em Lisboa e Coimbra, notável por seu conhecimento e apreço pelos livros, e estimado pelo próprio D. João V – a se crer em seu

⁵⁵¹ SANTA TERESA, Paulo de. *Flagello do Peccado*. Dos danos que causa, esta fera cruel, e singular. Tomo 2. Lisboa Ocidental: António Pedrozo Galram, 1736, pp. 350-351. Trata-se do 11º sermão, intitulado “Dos danos do peccado. Em que se mostra como este monstro priva a alma de sua belleza, e fermosura”.

⁵⁵² *Ibid.*, pp. 354-355.

⁵⁵³ Frei Paulo de Santa Teresa, no século Manuel Proença, era natural da Guarda e formou-se médico, antes de tomar o hábito no Varatojo. Publicou o *Flagello do Peccado* em três tomos (1734, 1736 e 1738). Cf. MACHADO, Diogo Barbosa. *Bibliotheca lusitana*. Historica, critica e cronologica [...] Tomo 3. Lisboa: Ignacio Rodrigues, 1752, p. 534; MARIA SANTISSIMA, Manuel de. *Historia do Real Convento*, pp. 107-134.

biógrafo – provavelmente tinha em mente outra endemoninhada, ao escrever sobre a história de Mariana, àquela altura conhecida nos meios religiosos. Em agosto de 1731, o franciscano fora ao Convento de Santa Clara, em Lisboa, por ordem dos inquisidores, a fim de examinar a capacidade de soror Antónia Máxima, alegadamente possuída pelo demônio. Examinou-lhe no confessionário quanto à crença, sem maiores perturbações. Todavia, ao mencionar os pecados dos demônios, “attados pela omnipotencia de Deos com cadeyas de fogo”, manifestaram-se os que a vexavam, “deixando a creatura sem sentidos e como morta”. Impôs-lhe o missionário muitos preceitos “e o rebelde espirito, elevando o corpo da creatura em alto, tirou com ele repentinamente no chao”, dando cabeçadas no pavimento, e logo correu para o interior do mosteiro. Tornando ao confessionário, instantes depois, perguntou ao frade: “a que vem? Que te manda ca? Os inquisidores? Nem de ti, nem delles tenho medo”⁵⁵⁴.

O franciscano não titubeou em reputá-la endemoninhada, parecer comum dos que em diversas ocasiões a examinaram, desde princípios de 1727. O interesse do Santo Ofício em seu caso, à semelhança do ocorrido com Mariana das Chagas, residia em determinar se, não obstante os evidentes sinais de sua possessão, restava-lhe capacidade para sofrer um processo. Soror Antónia Máxima, com efeito, denunciara-se repetidamente à Inquisição, aconselhada por seus confessores, em razão dos pactos que firmara com o demônio – ao qual entendia entregar-se sexualmente – acusando feiticeiros e relatando sua insatisfação com a vida no convento. Examinar sua história, no presente estudo, significa aprofundar alguns dos temas mais importantes da possessão demoníaca em Portugal: a proeminência do componente sexual; a questão da alteração da consciência; e, por fim, a sua proximidade com o imaginário da bruxaria. Através de sua história, outras – de mulheres endemoninhadas, ou não – virão à luz.

2. 3. 1) Deitando-se com o demônio

Nascera Máxima Antónia em Lisboa, filha de Manuel Pegado de Carvalho, contador da Contadoria Geral, e Ana Maria da Silva, em 1688⁵⁵⁵. Professara no Convento de Santa Clara da mesma cidade em 1715, aos 27 anos de idade, quando alterou seu nome. Os detalhes de sua biografia são especialmente valiosos para a compreensão de sua alegada possessão. Desde os 15 anos de idade, conforme relatou ao deputado da Inquisição de Lisboa, frei

⁵⁵⁴ ANTT/Tribunal do Santo Ofício/Inquisição de Lisboa, Processo 7624, fls. 76-76v.

⁵⁵⁵ Ibid., fl. 13v. Foi batizada em 09/02/1689. Cf. ANTT/Paróquia de Anjos/Registos de batismos (1617-1911)/Livro de registos de batismos (1678-1690), fl. 217v.

Miguel Barbosa, sentia-se vexada do demônio. Experimentava, com alguma frequencia, ao retirar-se no oratório que havia na casa de seus pais, “que alguém a movia e retrahia para sahir do dito Oratorio, sem ver pessoa alguma que a movesse”. Não tardou em reputar tais empurrões à intervenção demoníaca. Tempos depois, já com 19 anos, quando um seu parente encontrava-se apertado e Antónia muito aflita por não conseguir ajudá-lo, “lhe apareceo de repente hum negrinho [...] e se lhe offeresseo, que lhe valeria em tudo o que quizesse”. Assustou-se com esta aparição, persignou-se e ordenou que o negrinho desaparecesse, o que fez com efeito⁵⁵⁶.

A exemplo do que se observou na análise da possessão de Mariana das Chagas, é mister que se tenha em mente o aspecto criativo destas memórias: uma vez que se entendia endemoninhada, Antónia recapitulava os incidentes que, em sua vida, atribuía à ação manifesta do demônio. Relatados no confissão ao deputado da Inquisição, tais episódios já teriam sido, àquela altura, revisitados muitas vezes em seus próprios pensamentos, junto de seus familiares e, sobretudo, de seus confessores e exorcistas. Como esperado, o negrinho continuou lhe aparecendo, de tempos em tempos, oferecendo-se para ajudá-la em quaisquer necessidades, logo entendendo a futura freira “que era o demonio que a perseguia por aquelle caminho”⁵⁵⁷. Um ano após estas visões, realizara seu primeiro pacto.

Encontrava-se Antónia, aos vinte anos de idade, grávida de seu primeiro filho. O pai da criança, José de Vasconcelos Sotomaior, homem fidalgo, não podia desposá-la, impedido pela família (a qual a jovem jamais conheceria). Figurava-se-lhe o aborto como a única solução, “dezejando occultar a sua falta de sorte, [e] que seu Pai a nao soubesse nem prezumisse”. Apareceu-lhe, então, o negrinho de outrora, “com os mesmos offercimentos, para o effeyto de que ella dezejava”. Na situação em que então se via, não duvidou em aceitar-lhe a ajuda, e este “lhe deu huma bebida, que ella tomou” e, logo no mesmo dia, conseguiu “lançar fora della o feto, sem que para isso fizesse mais outra diligencia alguma”. Meses depois, persistindo Antónia em sua “comunicação illicita”, tornou a engravidar e a buscar, por meio do negrinho, a bebida abortiva. Desta feita, todavia, tal auxílio lhe custou caro: exigiu o negrinho “hum escrito com o seu sangue”, no qual deveria constar “que elle tinha tanto poder como Deos e que por tal o havia de reconhecer e adorar”.⁵⁵⁸

Face a tais elementos, o historiador vê-se obrigado a escolher um caminho. Em primeiro lugar, é possível que estas narrativas correspondam a eventos reais de sua trajetória.

⁵⁵⁶ Inquisição de Lisboa, Processo 7624, fls. 5v-6.

⁵⁵⁷ *Ibid.*, fl. 6v.

⁵⁵⁸ *Ibid.*, fl. 6v-7.

As visitas pastorais do período, por exemplo, atestam um grande número de relações irregulares, extraconjugais, que competia ao poder eclesiástico vigiar e normatizar⁵⁵⁹. Era realidade comum: desiludida com seu romance mal fadado, Antónia ter-se-à recolhido, perto dos trinta anos, como freira de Santa Clara. De outra parte, quanto tais relações geravam frutos indesejados, a prática do aborto – para a qual se procuravam curadores e feiticeiras – se fazia presente e não repugna pensar que, em tais situações, se recorresse ao diabo⁵⁶⁰. Ao fim, mesmo uma hipótese esdrúxula se afigura: não é impossível que Antónia, vendo-se desamparada, e mãe solteira, tenha buscado um curador africano – dos muitos atuantes em Lisboa – para obter um aborto⁵⁶¹. O que explicaria o “negrinho” de suas narrativas.⁵⁶²

Tal interpretação, embora não de todo impossível, empobreceria o episódio (além de destoar deste estudo)⁵⁶³. Em carta enviada ao Conselho Geral em 2 de dezembro de 1727, os inquisidores de Lisboa, após examinar pela segunda vez o conteúdo de suas confissões, concluíam – com excessão dos pactos – ser todo ele imaginário, inclusive no tocante ao referido José de Vasconcelos.⁵⁶⁴ Duvidava igualmente “da verdade desse individuo” o deputado Miguel Barbosa, como o refere em parecer remetido aos inquisidores, em 11 de abril de 1729: “dezejando eu ver se pudera verificarse, lhe perguntei onde [o tal José] morava”, com o que Antónia, até então solícita, emudeceu repentinamente, e “começou a alterar-se com huns rancos [...] fazendo varios remechos e movimentos com o corpo”, com o que se recorreu ao exorcista. Segundo o deputado, a freira andava “muito illuza do demonio”⁵⁶⁵. Este ceticismo tinha lá sua razão de ser. Antónia relatara, desde a primeira confissão, que o tal José de Vasconcelos entrava com frequencia no convento de Santa Clara, não sendo visto por nenhuma pessoa senão por ela mesma (um testemunho, com efeito, sem valor de prova).

⁵⁵⁹ CARVALHO, Joaquim Ramos; PAIVA, José Pedro. A evolução das visitas pastorais da diocese de Coimbra nos séculos XVII e XVIII, *Ler História*, n. 15, p. 35.

⁵⁶⁰ Trata-se de um tema que se ressenste de um estudo sistemático. Cf. a seu respeito, PAIVA, José Pedro. *Bruxaria e superstição*, pp. 96-103; BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magia*, pp. 86-89; WALKER, Timothy D. *Médicos, medicina popular e inquisição*, pp. 70-71.

⁵⁶¹ A respeito da magia de origem africana em Lisboa, veja-se CALAINHO, Daniela Buono. *Metrópole das mandingas*, pp. 69-112. Embora a autora não refira em seu estudo práticas mágicas abortivas, a figura do negro feiticeiro como último recurso em situações de aperto fazia-se presente no imaginário português da época.

⁵⁶² A tentação de remeter as representações dos inquiridos a realidades concretas, acometeu Carlo Ginzburg em seu livro sobre os benandanti, quando levantou a hipótese de que o sabá talvez fosse a elaboração simbólica de reuniões festivas efetivamente ocorridas, perspectiva que abandonou em *História noturna*, anos depois. Cf. GINZBURG, Carlo. *Os andarilhos do bem*, pp. 182-184.

⁵⁶³ O negrinho, muito provavelmente, tem a ver com a literatura espiritual à qual teve acesso, em que o mesmo representava o demônio cf. BRAKKE, David. *Demons and the making of the monk*, p. 163.

⁵⁶⁴ Inquisição de Lisboa, Processo 7624, fl. 44.

⁵⁶⁵ *Ibid.*, fls. 68v-69.

A análise que aqui se propõe, na linha da historiografia mais recente, aproxima-se da opinião dos próprios inquisidores (embora se afaste, necessariamente, de seus pressupostos). Não se trata, evidentemente, de substituir a “ilusão do demônio” por mecanismos neuróticos ou por qualquer patologia.⁵⁶⁶ Trata-se, de modo diverso, de compreender as razões pelas quais Antónia Máxima, em dado momento de sua vida e, sobretudo, quando denunciou-se à Inquisição, acreditava estar possuída pelo demônio e ser frequentemente visitada, de modo prodigioso, por seu antigo (e suposto) amante. Assim como se viu com Mariana das Chagas, o componente sexual não atuava, no horizonte de sua possessão, como um simples adereço simbólico. Muito ao contrário, configurava-se como elemento estruturante de sua experiência, razão pela qual buscar-se-á compreender o significado deste amante imaginário no enredo que tecera a si própria.

Antónia remetera, por meio de seus confessores, seis cartas ao Santo Ofício, entre 1727 e 1728 e foi examinada cinco vezes, entre abril de 1727 e abril de 1729, ora no confessionário, ora na grade do mosteiro. Nestas ocasiões confessou e, sendo inquirida, confirmou seis pactos realizados com o demônio. O primeiro, como se viu, celebrou por ocasião de seu aborto. O segundo foi no tempo de seu noviciado, por volta de 1715, quando “apparecendolhe varias vezes o demonio em forma e figura de negrinho, e em algumas vezes em figura do dito Jozeph de Vasconcellos, com ela teve copola”⁵⁶⁷. O terceiro pacto fê-lo duas semanas antes de se apresentar ao Santo Ofício, quando apareceu-lhe em sua cela José de Vasconcelos “acompanhado de demonios em varias figuras”, instando que o acompanhasse em seu cortejo infernal⁵⁶⁸. O quarto pacto teria sido feito em meados de outubro de 1727, para que o demônio a levasse consigo do convento⁵⁶⁹. O quinto pacto foi em março de 1728, sentindo-se muito oprimida pela falta de exorcismos e insatisfeita com sua vida na clausura⁵⁷⁰. O sexto e último pacto quando José de Vasconcelos, disfarçado com “trages de trabalhador”, entrara à noite no convento, à sua procura⁵⁷¹.

A exceção do penúltimo, os supostos pactos relacionavam-se, de uma maneira ou de outra, com seu antigo amante. Buscava-a o mesmo, com efeito, desde a sua profissão, e não hesitava em invadir o convento, jamais sendo visto por outras freiras. Experimentava-o muitas vezes em sua cela, à noite. Em tais ocasiões, quando a procurava para relações sexuais, “apparecião humas figuras que entendia serem demonios” e estes a imobilizavam,

⁵⁶⁶ Cf. a este respeito, as críticas já citadas de LEVACK, Brian. *The devil within*, p. 28.

⁵⁶⁷ Inquisição de Lisboa, Processo 7624, fl. 9v.

⁵⁶⁸ Ibid., fl. 19v.

⁵⁶⁹ Ibid., fls. 38-38v.

⁵⁷⁰ Ibid., fl. 45.

⁵⁷¹ Ibid., fl. 66v.

constrangendo-a “a ter coppula com elle”. Violentavam-na, igualmente, “as taes figuras do demonio, que lhe paressiao ser homens e outras vezes animais irracionais”, deixando-a com dores⁵⁷². Em algumas ocasiões, o demônio a buscava para as tais cópulas na figura de José de Vasconcelos; noutras, o próprio lhe aparecia “em carne”, reparando ainda a freira que, quando isto sucedia, o mesmo “tinha os cabellos muito mais asperos”⁵⁷³. Fosse qual fosse a sua pregressa relação, fato era que, aos olhos de Antónia, a mesma continuara – prodigiosamente, diabolicamente – no interior do convento. Examinando-a frei Bernardino de Santo António, em 1731, afirmou-lhe que “tinha feito pacto com o demonio com quem tratava havia muytos annos e com quem communicava, como marido e mestre”⁵⁷⁴.

As similaridades entre o “mancebo gentil homem bem trajado” de Mariana das Chagas e o amante demoníaco de Antónia – um fidalgo “de estatura alta [...] alvo de rosto, olhos verdes”, com criados, carruagens e cabeleira – são flagrantes⁵⁷⁵. É tentador imaginá-los como substitutos de amores impossíveis, emblemas de uma sexualidade reprimida, sintomas de uma castidade indesejada. Histórias como essas não eram raras. Em 1699 a madre Isabel de São Miguel, do Mosteiro de Jesus, em Ponta Delgada, denunciou-se à Inquisição por manter relações sexuais com o demônio, com o qual firmara um pacto. O mesmo lhe aparecera, pela primeira vez, havia 15 anos, vestido de franciscano, para acalmá-la por conta de um atraso em seu dote. Desde então a visitava com frequencia, às vezes em “figura de Christo Crucificado, outras do Minino Jesus, outras de um mancebo, outras de hum estudante, e muitas vezes tinha coito com o Inimigo, sabendo que o era”. Andava no convento à cata de botões e moedas, os quais considerava prendas de seu infernal amante, “e nestas occasiões vinha muitas vezes o demônio ter com ela”⁵⁷⁶. Por conta de seus “acidentes”, recebia constantes exorcismos⁵⁷⁷.

Uma Antónia da Trindade, de Teixoso, apresentada no tribunal de Lisboa em 1725, relatou como, após um aborto espontâneo, fruto de um amor ilícito de sua juventude, sentiu-se assombrada pela alma de seu amante, recém falecido. Repreendida asperamente pelo

⁵⁷² *Ibid.* fl. 8v.

⁵⁷³ *Ibid.*, fls. 19v-20. Antónia explicou aos inquisidores, em carta de 05/06/1727, as razões que possuía para entender que se tratava do próprio Vasconcelos, e não do demônio. “[...] suposto eu seja vexada do demonio e se possa entender que este tomara a sua figura assim como toma outras em que se me representa, comtudo eu me persuado e me parece que posso afirmar com certeza que nao he figura do demonio mas sim o mesmo homem na realidade, pois diz o credo, beija a imagem de hum crucifixo que tenho a cabaeceria o que não quer fazer o demonio quando na figura do dito homem me aparece; tão bem conheço essa diferença no tacto sendo diferente a especie que se me imprime quando ele importunamente me toca, do que percebo quando me toca o demonio e na primeyra denunciação que fiz declarei outras diferenças que agora nao tenho experimentado”, *Ibid.*, fl. 34. Nada disto, todavia, convenceu os inquisidores de que se tratava de uma pessoa real.

⁵⁷⁴ *Ibid.* fl. 75.

⁵⁷⁵ *Ibid.*, fls. 7v-8.

⁵⁷⁶ ANTT/Tribunal do Santo Officio/Inquisição de Lisboa, Cadernos do Promotor, Livro 278, fls. 94-94v.

⁵⁷⁷ *Ibid.*, fl. 114v. Os tais botões e moedas funcionavam como verdadeiros gatilhos para as experiências de madre Isabel, que oferecia ao demônio, em tais ocasiões, seus pêlos pubianos e o sangue que deitava do nariz.

confessor, que a despediu sem perdão, exclamou enfurecida que só se confessaria novamente se fosse ao próprio demônio. Encontrou-o, com efeito, na manhã seguinte, esperando-a à porta de um convento, disfarçado de frade franciscano. Este a confessou, e logo mantiveram relações sexuais. Duvidava Antónia da natureza do tal frade, por lhe sentir um peso extraordinário durante as relações e o mesmo lhe pedir que o adorasse como a Deus. Anos depois, revelou-se finalmente, buscando arrastá-la consigo ao inferno, fracassando neste intento pela intervenção da Virgem Maria.⁵⁷⁸

Em outros casos, o elemento autoerótico é mais evidente. Condenada pelo Santo Ofício em 1718, soror Joana Maria de Nazaré, professa no Mosteiro das Flamengas de Alcântara, firmara um pacto com o demônio para que o mesmo lhe trouxesse um amante de cuja falta se ressentia⁵⁷⁹. Anos depois, apresentando-se novamente ao tribunal, confessou que, invocando o demônio durante a masturbação, o mesmo “a penetrara, com venerea deleitação”, perdendo “a natural clauzura e integridade de seu corpo”⁵⁸⁰. Caso similar é o de Mariana Joana da Conceição, filha dos condes de São Miguel, apresentada à Inquisição em 1732, aos 13 anos de idade. Certo dia, enquanto se masturbava, “disse alguns carinhos ao demonio” prometendo-lhe a alma se o mesmo “lhe apparecesse em figura de homem e tivesse acesso com ella”. Logo em seguida, talvez inesperadamente, “sentio no acto mayor deleitação do que a que costumava ter, mais profunda penetração, algum ardor que estranhou, e como que a apertavao pela cintura, e lhe parece que sentio algum pezo sobre sy”⁵⁸¹.

Não é possível identificar com certeza as origens de tais experiências (no fundo, tão semelhantes). Difundiam-se, boca a boca, entre as religiosas; ouviam-nas, quiçá, das freiras mais velhas, preocupadas em botar medo às recém professas. Faziam parte, enfim, de uma cultura conventual de interditos e fantasias sexuais.⁵⁸² Sabe-se, todavia – efeito inesperado – que o próprio discurso moralizante terminava por disseminar tais histórias. Um bom exemplo, neste particular, é um clássico da literatura espiritual de fins do século XVII, *Armas da Castidade*, do padre Manuel Bernardes, escrito com “diligencias para eviar, ou remediar, os danos da luxuria, e adquirir, e conservar as riquezas” de tal virtude. Quanto à masturbação, escreve o oratoriano, tratava-se de um vício “contra a Graça Divina, mas também contra a natureza humana”. Os danos desta prática eram muitos: “dissipa as forças, embota o engenho,

⁵⁷⁸ ANTT/Tribunal do Santo Ofício/Inquisição de Lisboa, Processo 11631, fls. 16-30v.

⁵⁷⁹ ANTT/Tribunal do Santo Ofício/Inquisição de Lisboa, Processo 8281, fls. 112-114v.

⁵⁸⁰ ANTT/Tribunal do Santo Ofício/Inquisição de Lisboa, Processo 8281-1, fl. 38.

⁵⁸¹ ANTT/Tribunal do Santo Ofício/Inquisição de Lisboa, Processo 15914, fl. 13v.

⁵⁸² Segundo Schutte, tais fantasias – atualizadas por meio da masturbação – atuavam como substitutos para as religiosas, impedidas de renunciar os votos e dar saída da clausura, sobretudo aquelas originalmente forçadas a tomar o hábito, SCHUTTE, Anne Jacobson. *Aspiring saints*, pp. 119-120.

cega o juízo, desabilita a vista, afemina o ânimo, encurta a vida”. Em outras palavras, “he andar, em certo modo, amancebado com o demonio”⁵⁸³.

A respeito deste último tópico, Bernardes tinha histórias aterrorizantes. Uma delas, sacada de Jerónimo Gracián, tratava de uma “donzella, que se entretinha em maus pensamentos”, o que motivou o demônio a tentá-la. E “disfarçado na figura de um certo mancebo galhardo, em quem ella empregava os olhos, entrou pella meya noute no seu aposento, e della teve o que quiz”, tornando-a bruxa, após frequentes visitas⁵⁸⁴. A semelhança entre as que se entregavam ao demônio e as possuídas parecia-lhe evidente. Segundo Bernardes, o pecador contra a castidade “comsigo traz o demonio encasado em seu corpo (ainda que não dominante em suas potencias, e membros, como succede aos endemoninhados)”⁵⁸⁵. E, ainda a respeito da masturbação, “o miseravel que serve a este vicio”, escreve, “mete ao demónio dentro em seu corpo, porque este he cousa sua, pois o venceo: e nelle monta, e brinca a seu gosto, melhor do que costuma fazer hum picador sobre hum cavallo”⁵⁸⁶.

Para além da literatura moral, as relações estabelecidas entre a sexualidade feminina e a ação eficaz do demônio da parte dos demonólogos – ou teóricos da bruxaria, na expressão de Walter Stephens – são bastante conhecidas e acerca das mesmas não convém insistir. Fruto de esquemas mentais profundamente arraigados (e cultivados) e, ainda, do projeto sistemático de estabelecer indícios materiais da interação entre os indivíduos e o mundo espiritual, a demonização da sexualidade, especialmente feminina, durante a Época Moderna, prova-se mais complexa – e, historicamente, mais significativa – que a mera expressão dos sentimentos misóginos por parte de uma elite econômica e intelectual⁵⁸⁷. Com efeito, mesmo entre os céticos com relação ao mito da bruxaria – o vôo noturno, as metamorfoses animais, o sabá – acreditava-se que o demônio, ilusionista astuto, conseguia modificar as espécies visuais e causar visões imaginárias, perdendo as almas das pecadoras pelo caminho da luxúria.⁵⁸⁸ A figura do demônio amante difundiu-se entre os escritores do período, estabelecendo-se como

⁵⁸³ BERNARDES, Manuel. *Armas da Castidade*, pp. 162-163.

⁵⁸⁴ Ibid., pp. 127-129.

⁵⁸⁵ Ibid., p. 190.

⁵⁸⁶ Ibid., o. 164.

⁵⁸⁷ Este é, com efeito, o sentido das críticas de CLARK, Stuart. “The gendering of witchcraft in french demonology: misogyny or polarity?”, In: LEVACK, Brian (Org.) *New perspectives on witchcraft, magic and demonology*. Gender and witchcraft. Volume 4. New York/London: Routledge, 2001, pp. 54-63.

⁵⁸⁸ CLARK, Stuart. *Vanities of the eye*, pp. 204-235. ROMEO, Giovanni. *Inquisitori, esorcisti e streghe*, p.80. A respeito do paradigma ilusionista, originária da interpretação primordial do *Canon episcopii*, para Portugal, cf. PAIVA, José Pedro. *Bruxaria e superstição*, pp. 336-340. Cf. ainda, DELUMEAU, Jean. *História do medo no Ocidente*, pp. 379-385, acerca das ‘decepções diabólicas’.

elemento operante no horizonte das práticas mágicas, da aspiração à santidade e, por fim, da possessão demoníaca.⁵⁸⁹

Este é, com efeito, um ponto fundamental no presente estudo, a respeito do qual se tem insistido: embora a demonização da sexualidade feminina represente um aspecto proeminente do discurso religioso na Época Moderna – aprofundando uma longínqua tradição de características ascéticas – a sua mera imposição não é capaz de explicar experiências como as descritas acima. É preciso, com efeito, repensar a relação. Não se trata, simplesmente, de uma demonização da sexualidade, mas de uma sexualização da experiência religiosa – de um lado do espectro, as metáforas sexuais presentes na literatura mística; na outra ponta, a interação corporal com os demônios pela via da sexualidade, experiência capaz de estruturar – como se viu com Mariana das Chagas – a possessão demoníaca. Sentir-se penetrar por um demônio e sentir-se possuída pelo mesmo constituíam experiências cuja *semelhança de família* é por demais flagrante.

Veja-se, a título de exemplo, o caso de frei Bartolomeu da Visitação, do Convento de Xabregas, apresentado à Inquisição de Lisboa em 1732. Confessou ter sido adepto, desde o princípio de sua juventude, da prática da masturbação, na qual persistiu depois que tomara o hábito de São Francisco. Paralelo a tais “torpezas”, sentia-se tentado pelo demônio a cometer desacatos, blasfemando contra a pureza da Virgem Maria, cuspiendo nas imagens e quebrando-as, quando tinha oportunidade. Para se eximir dos trabalhos no convento, costumava fingir-se endemoninhado, “e diante dos religiosos, como endemoninhado, alguns desprezos fazia as Imagens de Nosso senhor Jesus Christo”.⁵⁹⁰ Apertado pelo inquisidor, confessou que “algumas vezes, estando dormindo, lhe parecia que o Demonio o penetrava pelo vaso posterior”, e que na sua cela se tratava torpemente com uma mulher.⁵⁹¹

Compreende-se, a partir de tal relato, como a interação sexual com o demônio e a experiência da possessão relacionavam-se no imaginário e nas práticas de tais indivíduos. O fato de se tratar de um homem vem muito a calhar. Experimentando um ato sexual considerado análogo ao feminino – ou seja, sofrendo o que considerou, na altura, uma penetração – e comportando-se como um possuído, o exemplo de frei Bartolomeu é capaz de iluminar os de Antónia Máxima e Mariana das Chagas, mas ainda Jeanne des Anges, Jeanne de Féry e com elas tantas mulheres possuídas na Época Moderna. A experiência sexual da penetração – considerada tipicamente feminina e vivenciada num contexto de

⁵⁸⁹ CLOSSON, Marianne. Violée par le diable. *Le Verger*, n. 4, pp. 1-14.

⁵⁹⁰ ANTT/Tribunal do Santo Ofício/Inquisição de Lisboa, Processo 6289, fl. 4. A respeito do “fingir-se endemoninhado” cf. mais adiante.

⁵⁹¹ *Ibid.*, fl. 21.

disciplinamento, repressão e demonização – oferecia, aos horizontes de tais indivíduos, realidades análogas às experimentadas na possessão: invasão, dominação, corporeidade. Levando-se a sério tal argumento – o que ainda não feito pela historiografia – estar-se-ia em condições de repropor uma das mais óbvias conclusões acerca da possessão demoníaca: a predominância absoluta de mulheres entre os indivíduos alegadamente possuídos⁵⁹².

Com efeito, ao contrário do que ocorria no contexto da bruxaria, no qual as mulheres em *acusadas*, entre outras coisas, de participar de rituais mágicos, oferecer-se ao demônio e serem transportadas ao sabá, entre as possuídas a experiência era, sobretudo, uma *alegação*, visível, quando não em palavras, em seu comportamento e nos sintomas que exibiam. A confabulação da possessão, que se tem proposto neste estudo – ou seja, a interação dialógica entre possuída e exorcista – inseria tais alegações num contexto ritual, domesticando-lhe os sintomas, conduzindo-a, progressivamente, ao horizonte da tradição. Portanto, não é ao nível do *discurso* acerca das mulheres que a sua predominância em tais episódios deve ser compreendida, mas no modo com algumas delas conseguiam traduzir uma série de crenças e expectativas – que as mesmas compartilhavam, é preciso ter sempre em mente – numa realidade extralinguística, concreta, visceral. O elemento sexual, em tais contextos, atuava como uma espécie de mediação, fornecendo às possuídas a evidência de que um *Outro* se fazia presente em seus corpos e, ao exorcistas, de que esta alteridade era indubitavelmente demoníaca. A sexualidade, bem entendido, era a forma mais simples de convulsão da carne.

O vínculo entre possessão demoníaca e sexualidade não era absoluto. Em episódios como os da beata de Santarém, ou das freiras de Campolide, o componente sexual não estava presente. Na maior parte dos casos todavia – é a experiência de frei José de Jesus Maria, tradutor de Candido Brognolo – tal associação era evidente (acrescente-se, para além do discurso moralizante do mesmo). “O que neste particular avaluo por mais certo com a experiência, e opinião de Doutissimos Exorcistas”, escreve o arrábido, é que os demônios “com o peccado da lascivia mais particularmente perseguem as creaturas vexadas”, sobretudo as mulheres, “e com facilidade se não acharão muytas”, acrescenta, “que não confessem e digam ser pelo Demonio com o peccado da lascivia muyto atormentadas, e combatidas”⁵⁹³. Muitas delas, segundo o autor, sofriam-no contra a própria vontade, “porque antes do tal acto faz o Demonio que a tal mulher não possa fallar, nem moverse, nem forcejar, ou obrar de si

⁵⁹² Tive a oportunidade de abordar este tema, de um ponto de vista antropológico em SARTIN, Philippe Delfino. Gênero, possessão e história: uma abordagem teórica. In: ANAIS do XIII Seminário do Núcleo de Ensino, Pesquisa e Extensão em Ciências da Religião e Soter Regional, Religiões em Reforma: 500 anos depois, 2017, p. 32-39.

⁵⁹³ MARIA, José de Jesus. *Brognolo recopilado*, p. 19. Segundo Brognolo, a possessão por demônio íncubo era das mais difíceis de extinguir, Cf. BROGNOLO, Candido. *Manuale exorcistarum ac parochorum*, pp. 285.

alguma ação”⁵⁹⁴. Declarações como esta – semelhantes às alegadas por Antónia Máxima – seriam mal recebidas no contexto da repressão ao molinosismo, fazendo com que o livro de Brognolo, inclusive, posto no *Index*, em 1727, fosse mal visto em Portugal em razão de defender o tema das “violências diabólicas”⁵⁹⁵.

2. 3. 2) “Tem demonio sem dúvida”

Em 8 de abril de 1727, Manuel Rodrigues Ramos, o notário do Santo Ofício responsável por recolher, juntamente com frei Miguel Barbosa, as confissões de Antónia Máxima, remeteu ao tribunal uma breve descrição do que testemunhara, nas grades do convento. Importava aos inquisidores estabelecer, como se tem dito, a qualidade de sua possessão. Em outras palavras, decidir se a mesma permitia, pela presença de “lúcidos intervalos”, que a freira respondesse judicialmente por seus crimes. O testemunho do notário não deixava espaço para dúvidas: “vi que a dita Relligioza estava endemoninhada, e na primeyra sessão de sua confissão lhe derão quatro ou sinco accidentes em que mostrava tirarlhe o demonio os sentidos”. Nas outras duas sessões (de genealogia e crença), “cahio com tres accidentes privada totalmente dos sentidos”, e ouvindo o notário uma grande pancada na grade do convento, explicou Antónia que era “huma bofetada que o demonio lhe dera”, o que muito o convenceu “porque a dita Re estava no tal tempo quieta e sem fazer movimento algum visivel, ouvi a tal pancada e logo cahio a dita Re com accidente”. Acodiram-na em tais ocasiões a abadessa do convento e o seu confessor e exorcista, frei Faustino de Santa Rosa, segundo o qual “a tal freyra estava havia dous annos emdemoninhada (sic) e desde o tal tempo athe o prezente momento se lhe forão feytos muytos exorcismos”⁵⁹⁶.

Diante de tais informações, o Santo Ofício decidiu não perder mais tempo com madre Antónia, mandando que ouvisse a sua abjuração na grade do convento, em 9 de abril de 1727⁵⁹⁷. Após sua sentença – impondo-lhe não mais que penitências espirituais – denunciou-se muitas vezes, por meio de seus confessores, declarando os pactos e entradas do demônio/amante em sua cela. Aos inquisidores não restavam dúvidas: apesar de suas confissões, determinou-se, em 3 de dezembro de 1728, a suspensão dos interrogatórios, pois

⁵⁹⁴ MARIA, José de Jesus. *Brognolo recopilado*, p. 21.

⁵⁹⁵ A este respeito, cf. o quarto capítulo deste estudo, quando se tratar da obra de Frei Afonso dos Prazeres. Não tenho a informação, que se verifica no edital a ser referido, da Real Mesa Censória, acerca da ligação entre a sua proibição e as violências, cf. LAVENIA, Vincenzo. “‘Tenere il maleficio per cosa vera’”, pp. 167-168.

⁵⁹⁶ Inquisição de Lisboa, Processo 7624, fls. 22-23. O título do documento, anexado ao seu processo, demonstra a convicção do impressionado notário: “Certidão de que consta que a Re está endemoninhada”.

⁵⁹⁷ *Ibid.*, fl. 29v.

resultava-lhes “notorio, que he possessa ou obsessa do demonio”. Temiam os mesmos causar “reparo que o Santo Officio continue com tanta repetição com huma mulher que se acha naqueles termos nos quais se nao costumam processar pessoas que padecem semelhantes vexações”, permitindo, na sequência do parecer, que o seu confessor a absolvesse no foro interior⁵⁹⁸. O Conselho Geral, todavia, ordenou um último exame. Informando-se no convento com a “Abbadessa, confessor, e exorcista, que lhe assiste, para [...] alem de experiencia propria”, frei Miguel Barbosa, responsável pela diligência, achou “assentarem em que ella tem demonio sem duvida”, o que levantava muitas dúvidas sobre a sua capacidade⁵⁹⁹. Decidiu-se, enfim, pela suspensão do processo⁶⁰⁰.

Um consenso se formara a seu respeito, entre o inquisidores: Antónia encontrava-se, de fato, possuída do demônio e não cabia ao Santo Ofício – a exemplo do que se viu com Mariana das Chagas – insistir em conduzir um processo a respeito de seus crimes, considerados – ainda “os escriptos que tem confessado fizera, ou lhe dera o demonio e ella assignara” – todos ilusões resultantes de sua mesma possessão⁶⁰¹. Em 1731, todavia, foi novamente denunciada pelo já referido frei Benardino de Santo António, franciscano da Província de Portugal, após lhe fazer diversos exorcismos e confessá-la, por ordem de seu superior. Segundo a mesma lhe informara, estaria possuída havia mais de sete anos. Fazendo-lhe “algumas instruções e perguntas, que recomenda o padre Candido [Brognolo], previas ao exorcismo”, mostrou-se convicta de sua relação com o demônio, que “lhe assiste em forma de mancebo galhardo e ricamente vestido”, dizendo-lhe mais tarde “que nao queria exorcismos, porque nem o demonio a queria deixar, nem ella queria deixar ao demonio”. Frei Barnardino a exorcizou por cerca de quatro horas, julgando, ao cabo, que a freira encontrava-se “pior do que nunca esteve”. Segundo as religiosas do convento, não frequentava o coro, não rezava nem mesmo um rosário e havia muito que não assistia à missa⁶⁰².

Em agosto do mesmo ano, foi a vez de examiná-la frei Paulo de Santa Teresa. “Que te manda ca? Os inquisidores? Nem de ti, nem delles tenho medo”, perguntou ao missionário durante os exorcismos, como o leitor estará lembrado. “Signal evidentissimo de ser o demonio o que fallava”, concluiu na ocasião, “porque nenhuma creatura sabia, nem podia saber isto” senão o próprio⁶⁰³. Havia nove anos, como explicou aos inquisidores, soror Antónia referiu-lhe durante uma confissão que o demônio muito a ameaçava, “signal certo de

⁵⁹⁸ *Ibid.*, fls. 60-60v.

⁵⁹⁹ *Ibid.*, fl. 68.

⁶⁰⁰ *Ibid.*, fl. 73, por decisão do Conselho Geral em 26/0/1729.

⁶⁰¹ *Ibid.*, fl. 60.

⁶⁰² *Ibid.*, fls. 75-75v, em carta remetida ao Santo Ofício em 18/07/1731.

⁶⁰³ *Ibid.*, fl. 76v.

que a re entao esta possuida”, segundo o manual do “padre Candido”, pelo qual se orientava. “Que esta religioza seja e viva *possessa a daemone* o tive, e tenho por certo desde aquelle tempo. O mesmo julgarão alguns Padres que lhe assistirão e outros que transeuntemente a exorcizarão”, segundo explicou aos inquisidores”⁶⁰⁴.

O testemunho de frei António da Expectação, qualificador do Santo Ofício, e último sacerdote presente no processo a examiná-la, mostrava-o impressionado e convicto. Examinou-a três vezes, e “tanto que lhe falava em couzas de espirito, e de Deos, e na sua conversao, logo o demonio a privava do sentidos, mostrando que gorgolejava na garganta”, onde se lhe applicava uma relíquia do Santo Lenho. E “logo o demonio passava da garganta a hum hombro fazendolhe nelle hum tumor”, e logo ao seu peito, fugindo do contato com a relíquia. Falava ainda “palavras em latim e mostrava entendia o mesmo latim com que elle lhe fallava e respondia aos preceytos que elle particular mente lhe punha em segredo”, sinais evidentes, segundo o religioso, de que estava possuída, oferecendo-se o mesmo a assisti-la com exorcismos⁶⁰⁵.

A exemplo do que se observou no episódio de Mariana das Chagas, o máximo que se duvidou foi de sua determinação em ver-se livre do demônio, mas jamais de sua possessão. Exorcistas, inquisidores e teólogos concordavam – com base em seus manuais e tratados espirituais – quanto ao essencial, segundo os indícios que então verificavam (assinalados num variado formulário semiótico). Mas e Antónia? Como poderia entender-se possuída do demônio? Que o seu comportamento, no contexto confabulatório da possessão, se adequasse progressivamente às expectativas da arte exorcística, de seus confessores e diretores e ainda daqueles que, de modo geral, a reputavam endemoninhada (no convento e na Inquisição), não pode haver dúvidas, segundo o modelo interpretativo que se tem proposto neste estudo. Além disto, como se sugeriu no último tópico, as experiências de carácter sexual que julgava praticar com o demônio atuavam, no horizonte de sua possessão, como elementos mediadores, traduzindo a seus sentidos as crenças a respeito de si mesma.

Um segundo elemento, todavia, mostrou-se decisivo em tal contexto, indo ao encontro das opiniões dos religiosos. Durante os exorcismos, ficava Antónia “sem sentidos e como morta”; lhe impedia “o inimigo immediato todas as operações e os sentidos todos”; davam-lhe “accidentes em que mostrava tirarlhe o demonio os sentidos”. Em outras palavras, tinha crises nas quais desmaiava, ou entrava em estados de alteração da consciência (os famosos “accidentes”), motivadas, muitas vezes, por menções ao demônio, ou a “couzas de espirito, e

⁶⁰⁴ *Ibid.*, fls. 76v-77. Em carta de 28/08/1728.

⁶⁰⁵ *Ibid.*, fls. 80-82v, em sessão no tribunal de 29/10/1731.

de Deos”, a exemplo do que se viu no capítulo anterior, a respeito de Mariana das Chagas. De modo diverso desta última, todavia, não consta que Antónia experimentara qualquer espécie de comunicação com os mortos ou se tenha engajado em manifestações culturais nas quais se verificassem estados de transe em que pudesse ter-se inspirado.

Um parêntese, nesta altura, se faz necessário. Entre os antropólogos dedicados à ingrata tarefa de conceituar a possessão por espírito, verificada em muitas culturas, ao redor do mundo, sobrevive um debate com implicações diretas para o presente estudo. Trata-se da pertinência (ou não) de uma separação entre a realidade objetiva dos sintomas e episódios experimentados durante a possessão (ou seus análogos, como os transe e êxtases) e a sua descrição culturalmente condicionada, capaz de estruturar tais experiências. Antropólogos como Erika Bourguignon, Georges Lapassade e Emma Cohen, de um lado, sustentam que uma interpretação baseada tão somente na dimensão linguística (sócio-cultural) de tais realidades deixaria escapar, pela via do relativismo cognitivo, as suas bases biológicas evidentes⁶⁰⁶. Outros, como Vincent Crapanzano, Janice Boddy e, sobretudo, Michael Lambek, consideram, por outro lado, que semelhante realismo iria de encontro à pluralidade de experiências descritas, numa variedade de culturas e de um modo puramente pragmático, como possessão por espírito⁶⁰⁷. Os historiadores, em geral – já se mencionou neste estudo – tendem-se a alinhar com a segunda opinião.

Este é, com efeito, um terreno mais que escorregadio, sobretudo a estes últimos, limitados pela natureza de seu material empírico. O objetivo de identificar e, tanto quanto possível, compreender os horizontes históricos da possessão demoníaca em Portugal, tem conduzido este estudo a separar, de um lado, o processo de fabricação da possessão e, de outro, os significados e apropriações a que mesma se prestava, no contexto de seu progressivo desenvolvimento. Quaisquer que tenham sido suas relações históricas, para cada caso analisado, ambos os momentos baseavam-se em recortes num amplo espectro de realidades

⁶⁰⁶ BOURGUIGNON, Erika. “A Framework for the Comparative Study of Altered States of Consciousness”, In: BOURGUIGNON, Erika (Org.) *Religion, Altered States of Consciousness, and Social Change*. Columbus: Ohio State University Press, 1973, pp. 3-38; _____. “The Self, the Behavioral Environment and the Theory of Spirit Possession.” In SPIRO, Melford (org.) *Context and Meaning in Cultural Anthropology*. New York: Free Press, 1965, pp. 39-60; LAPASSADE, Georges. *La transe*. Paris: PUF, 1990, pp. 9-34; COHEN, Emma. “What is Spirit Possession? Defining, Comparing, and Explaining Two Possession Forms”. *Ethnos*, n. 73, v.1, 2003, p. 3. A mesma perspectiva se vê em GOODMAN, Felicitas D. *How about demons? Possession and Exorcism in the Modern World*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1988.

⁶⁰⁷ CRAPANZANO, Vincent. “Spirit possession”, In: ELIADE, Mircea (Ed.) *The Encyclopedia of Religion*. Volume 14. New York: Macmillan, 1987, pp. 12-19; BODDY, Janice. Spirit possession beyond strumentality. *Annual Review of Anthropology*, Vol. 23 (1994), pp. 407-434; LAMBEK, Michael. “From disease to discourse. Remarks on the conceptualization of trance and spirit possession”, WARD, Colleen A. (Ed.) *Altered States of Consciousness and Mental Health. A cross-cultural perspective*. Newbury Park: Sage Publications, 1989, pp. 36-61

culturais a respeito do qual a possessão demoníaca representava o modelo cristalizado pela tradição, em oposição aberta à santidade e à piedade dos fiéis cristãos (quando não a sua completa inversão), mas, ainda, assinalando a sua distância a comportamentos e crenças de tal modo excêntricos que os saberes das elites intelectuais, sobretudo a teologia, não alcançavam individuar senão pelo viés do pacto demoníaco, da apostasia e da heresia.

Isto já se verificou com as mulheres mencionadas acima, as quais alegavam manter relações duradouras, e de caráter sexual com o demônio. À exceção de Isabel de São Miguel, nenhuma delas sentiu-se possuída, ou foi assim considerada pelos que então as conheciam. Muito embora um traço específico de suas crenças e comportamentos tenha-se encontrado plenamente atuante nas possessões de Mariana e Antónia, não se pode de modo algum afirmar que fosse exclusivo a tais episódios, razão pela qual se falou em *semelhanças de família*. Pode-se com razão imaginar que, à diferença das possuídas que se tem analisado, em tais mulheres a possessão não figurava enquanto realidade cultural capaz de elaborar simbolicamente, de um modo eficiente, as suas respectivas idiossincrasias. Faltava-lhes, com efeito, a capacidade de experimentar estados de alteração da consciência, ou manifestar comportamentos análogos ao transe, ou à dissociação.

Nos mesmos anos em que Antónia Máxima era examinada em seu convento, pelos inquisidores de Lisboa, foi processada uma Catarina Fernandes, no tribunal de Coimbra, por realizar pactos com o demônio, dando-lhe gotas de seu sangue e “tratandose com elle lasciva e torpemente” por muitos anos, desde a sua juventude⁶⁰⁸. Aparecera-lhe o Inimigo pela primeira vez “nada idade de sete para oito annos” – como era tradicional nestes casos – em figuras de animais diversos, mas também de homem, de anjo, padre e mesmo como Cristo crucificado “com pes de cabra ou com cornos pequenos na cabeça”⁶⁰⁹. Pedia-lhe o demônio, em tais ocasiões, que lhe desse a alma, culto e adoração; aquiescia em tudo Catarina, picando a mão esquerda e oferecendo-lhe o sangue, do qual o mesmo “lhe chupara duas ou tres pingas [...] e que por espaço de duas horas, lhe ficara a mao ardendo, e o braço entorpecido”⁶¹⁰. De suas relações sexuais com o demônio, “parira de cada vez hum monstro, sem forma nem figura humana, de grandeza de hum cachorro”, o qual “sempre enterrara em lugar immundo”⁶¹¹.

As similaridades entre ambas as processadas, Antónia e Catarina, são evidentes: pacto, relações sexuais com o demônio, gravidezes, aparições pavorosas. As diferenças são

⁶⁰⁸ ANTT/Tribunal do Santo Officio/Inquisição de Coimbra, Processo 7235, fl. 136.

⁶⁰⁹ *Ibid.*, fl. 136v.

⁶¹⁰ *Ibid.*, fl. 137.

⁶¹¹ *Ibid.*, fl. 137.

igualmente acentuadas: Catarina era uma pobre camponesa, repudiada pelo pai por roubar pães dos vizinhos. Fugira de casa na adolescência, vagando pelo interior da Beira, mendigando e cometendo pequenos furtos. Um detalhe de sua biografia, contudo, importa ao presente estudo: Catarina Fernandes alegara, em diversas situações, estar possuída do demônio. Segundo o padre João Paes da Costa, de Santa Comba Dão, onde a mesma se encontrava em 1727, Catarina dizia a todos “que trazia em si Lucifer”. Fazendo-lhe o mesmo os exorcismos, todavia, “lhe pareceo que tudo nella hera fingimento”⁶¹². Na freguesia de Treixedo, exorcizou-a o padre João Henrique, por seis vezes, concluindo que a mesma “se fingia de ossessa sem o ser”⁶¹³. Depois de ser presa, confessou, diante dos inquisidores, “se costumaba fingir endemoninhada, pellas terras em que andava, nao o sendo verdadeiramente, nem em nenhum tempo o foi”⁶¹⁴. Fingir-se endemoninhada era, com efeito, um meio de sobrevivência, pois, como explicou ao inquisidor António Ribeiro de Abreu, “munta gente como tal tratava della, a levavão aos exorcismos e lhe davão de comer”⁶¹⁵.

Examinando-se detidamente as confissões de Catarina enxerga-se, todavia, como a possessão não era, nem de longe, um comportamento linear. Embora se apresente, aos olhos do historiador, como uma forma sofisticada de mendicância – uma aposta nos interstícios de um modelo cultural, e uma aposta perdida, pois a mesma foi parar na Inquisição – é preciso compreendê-la para além de suas finalidades práticas, como se tem insistido. Pois no exato momento em que revela o seu suposto embuste, encobre, com o mesmo gesto, uma pequena excentricidade. Catarina explicou aos inquisidores que em tudo o demônio regulava-lhe a vida, dirigindo-lhe em todas as ações. Quando os que a hospedavam, por caridade, levavam-na à igreja, para assistir à missa – o que de modo algum permitia o demônio – fazia “terramotos e inquietassoens em forma que nem ella ouvi amissa, nem a deixava ouvir aos outros, e assim era reputada por endemoninhada, e lhe fasiao os exorcismos da Igreja, mas ella nao sabe que fosse endemoninhada”. Durante os exorcismos, “ladrava como cão, urrava como burro, e berrava como cabra, e desiam que ella cuspiu em Christo Senhor Nosso, e o desprezava”⁶¹⁶.

Catarina apresentava todos os sintomas de uma possuída, mas por tal não se entendia. Qual a razão de sua hesitação? A mesma confessou que, “no tempo que se fazia e fingia endemoninhada por concelho do Demonio”, difamava muitos padres e as almas dos defuntos,

⁶¹² *Ibid.*, fl. 10v.

⁶¹³ *Ibid.*, fl. 19.

⁶¹⁴ *Ibid.*, fl. 99v.

⁶¹⁵ *Ibid.*, fl. 102.

⁶¹⁶ *Ibid.*, fls. 72v-73.

as quais metiam-se em seu corpo. Confessou que “o demonio tambem a persuadia que fizesse todos os desacatos que pudera às imagens dos Santos”, e ainda “fes com ella para que assoutace a imagem de Christo Senhor Nosso posto na cruz”⁶¹⁷. Em Teixoso, fazendo-se “endemoninhada sobia ao pulpito, de donde fazia varias descomposturas a que a obrigava o mesmo demonio” nomeando uma mulher impenitente⁶¹⁸. Segundo seu confessor e os médicos da Inquisição, a mesma dizia que foi o “demonio que lhe aconselhou se fingisse endemoninhada”. Muitas vezes, ao se confessar, “o demonio lhe entorpecia a lingua e lhe apertava a garganta de maneira que nao podia proferir palavra alguma”⁶¹⁹.

Iconoclasmo, blasfêmias, revelações de segredos, comportamento violento e, por fim, coito com o demônio: o que faltava a Catarina para que a mesma se considerasse endemoninhada? A resposta se afigura evidente, lendo-se o seu processo. Catarina não sofria os tais “accidentes”, não perdera jamais os seus sentidos durante as crises de possessão. Retorne-se aos pareceres a respeito de Antónia Máxima: em todos a alteração da consciência é sinal evidente da possessão demoníaca. Veja-se o caso de Mariana das Chagas, de Antónia de Santa Teresa, a beata de Santarém, ou das freiras de Campolide. Durante os seus exorcismos, todas desmaiavam, ou entravam em transe, ou dissociavam. A presença de elementos estruturantes, tais como o horizonte hagiográfico ou as relações sexuais com o demônio variava de episódio a episódio. A alteração da consciência não. Talvez exatamente por isso, pela sua incapacidade em atuar conforme às expectativas de exorcistas e circunstantes, pela sua dificuldade de experimentar um transe, ou dissociação, Catarina Fernandes não tenha tido a competência cultural necessária para engajar-se num enredo de possessão.

Salientar tal aspecto da possessão demoníaca em Portugal parece, à primeira vista, invenção do historiador. Perder o controle do próprio corpo, sentir-se coagido e se esquecer dos próprios atos não são, com efeito, os sintomas mais intuitivos da possessão? De fato, e foi exatamente o que se pôs em relevo com o exemplo de Catarina Fernandes. Assinalá-lo, todavia, significa compreender, para além do senso comum, a posição ocupada por tal realidade num espectro bastante amplo de práticas e crenças, muitas das quais preteridas no histórico de escolhas culturais do Ocidente cristão. Assim como as alegações de possessão pelo Espírito Santo, como se mencionou neste estudo, foram sucessivamente negadas, em fins da Idade Média, por um saber teológico preocupado em hierarquizar o acesso à experiência

⁶¹⁷ *Ibid.*, fls. 104v-106.

⁶¹⁸ *Ibid.*, fl. 108v.

⁶¹⁹ *Ibid.*, fl. 137v.

religiosa, e predominaram, a partir de então, os diagnósticos de possessão demoníaca, pode-se afirmar que, ao menos em Portugal, durante a Época Moderna, tais diagnósticos excluía experiências nas quais realidades análogas ao transe não se verificavam.

O que responde, em segundo lugar, ao dilema proposto acima, acerca da conveniência em separar as realidades físicas e psicológicas experimentadas pelos indivíduos, de sua interpretação cultural. Embora tal separação não se verifique, por princípio, em nenhuma sociedade – mas esta é uma premissa tão somente analítica – pode-se afirmar que, no âmbito do presente estudo, pesadas as suas limitações documentais, a experiência aceita como possessão demoníaca não pode ser reduzida, pelo historiador, a um mero construto linguístico. Sua veracidade encontrava-se atrelada, aos olhos dos indivíduos que se está acompanhando, à experiência específica da alteração de consciência, ou do transe.

Outro ponto a se destacar diz respeito ao problema do fingimento. Aqui se assume, retomando a etnografia francesa da década de 1950 – sobretudo Métraux e Leiris – e sua burocrática recepção pela historiografia contemporânea, que tais episódios incluem sempre, e necessariamente, alguma dose de *fingimento*. O conceito de *teatro vivido* – cuja processualidade histórica quis-se recuperar, neste estudo – descreve precisamente a aparente contradição entre o pleno engajamento no papel do espírito possuidor e a consciência velada de que a possessão é uma espécie de comédia, representada segundo um roteiro estilizado. Tal processualidade, como se tem proposto, desenvolvia-se mediante uma confabulação. Deste ponto de vista, indivíduos como Catarina Fernandes e Bartolomeu da Visitação (o qual, o leitor estará lembrado, alegava uma possessão fingida) terão posto às claras, com sua própria inadequação, os contornos de uma prática e os mecanismos de seu engajamento. Sua possessão abortada, falha e infrutífera, lança uma preciosa luz sobre às demais, vivenciadas a contento.

2. 3. 3) O imaginário da bruxaria

Denunciando-se repetidamente à Inquisição por seus muitos pactos demoníacos, soror Antónia Máxima confessou ter participado de cerimônias análogas ao sabá. Haveria dois ou três anos, segundo confessou ao inquisidor, ainda em 1727, apareceram-lhe muitos demônios em figuras variadas – e entre estes encontrava-se José de Vasconcelos – “tolhendolhe as acçoens de sorte que ella nem se podia mover, gritar ou ainda fallar”. Meteram-lhe na cela, nesta ocasião – enquanto a mesma encontrava-se paralisada – “huma meza redonda, a que chamavao conciliablo (sic), a que ella havia de chegar, e que havia de dar adoração a hum dos

que estavam no congreço, sentado em assento mais levantado”⁶²⁰. No fim do mesmo ano, adicionou novos elementos ao estereótipo da bruxaria: o vôo noturno e a profanação das hóstias. Segundo relatou à Inquisição por meio de seu confessor, estivera na casa de um criado de José de Vasconcelos “visivelmente o tempo de sete ou oito dias, sem se achar menos no dito mosteyro, por tomar o mesmo demonio a forma della dita relligioza”. Tempos depois, “o demonio a arrebatara fora do convento”, obrigando-a a furtar uma hóstia no sacrário da Igreja⁶²¹.

As relações históricas entre a possessão demoníaca e o mito da bruxaria – visíveis no presente caso – mostraram-se bastante importantes durante a Época Moderna, sobretudo no contexto das possessões conventuais, quando, via de regra, um elemento exterior (um padre ou freira desajustada) era indigitado como feiticeiro responsável por maleficiar e causar a possessão das freiras⁶²². Aliás, como explicavam os autores de manuais de exorcismos, o malefício e o pacto com o demônio figuravam entre as causas mais veementes da possessão demoníaca. Os próprios exorcismos – como se verá, nos próximos capítulos – primordialmente direcionados aos endemoninhados, foram muito utilizados para desfazer feitiços, e mesmo nas acusações de feiticeiras. Assim, o contexto da caça-às-bruxas, nos séculos XVI e XVII, testemunhou um número crescente de relatos de possessão, maior do que em qualquer época da história, quando o medo, a insegurança e os horizontes culturais – dos letrados, bem entendido, mas igualmente das populações, no geral – atuavam com o propósito de atribuir sentido aos infortúnios e ameaças, individuando a ação concreta do demônio, por vezes, nos corpos das infelizes criaturas⁶²³.

Em Portugal, desde as pesquisas de José Pedro Paiva, sabe-se que, embora conhecido pelos doutos, e presente num ou noutro processo da Inquisição, o mito da bruxaria jamais alcançou a repercussão que teve nas regiões centrais da Europa, não se traduzindo nem num movimento editorial dedicado ao tema, nem numa verdadeira caça-às-bruxas⁶²⁴. Tal peculiar situação, aliás – somada a outros fatores – talvez ajude a compreender o escasso entusiasmo dos portugueses em escrever narrativas de possessão (encontradas, neste país, a muito custo) e, no limite, a menor presença de eventos desta natureza (ou, ao menos, de episódios interessantes ao ponto de se registrar com especial cuidado). As notícias e debates que a

⁶²⁰ Inquisição de Lisboa, Processo 7624, fl. 17.

⁶²¹ *Ibid.*, fls. 39-39v.

⁶²² SLUHOVSKY, Moshe. *Believe not every spirit*, pp. 233-264; FERBER, Sarah. *Demonic Possession and Exorcism*, pp. 57-61.

⁶²³ LEVACK, Brian. *The devil within*, pp. 191-214.

⁶²⁴ PAIVA, José Pedro. *Bruxaria e superstição*, pp. 15-80. A respeito do sabá em Portugal, cf. *Ibid.*, pp. 149-159; SOUZA, Laura de Mello e. *Inferno Atlântico*, pp. 160-180; BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magia*, pp. 193-200.

perseguição às bruxas gerava nos territórios que tomava como palco, e mesmo a divulgação de anteriores episódios de possessão, atendendo à mesma demanda literária, contribuíam para a disseminação de tais eventos, o que, repita-se, não se verifica em Portugal.

Retorne-se a Antónia Máxima. O que se constata, em suas confissões ao Santo Ofício é, de um lado, o ceticismo dos inquisidores quanto às fantásticas alegações de viagens fora do convento e da realização de um congresso noturno e, de outro, a ligação entre a sua obsessão pelo pacto demoníaco, os estados alterados de consciência e o mito da bruxaria. Há um caso notável que lhe faz paralelo, neste sentido, e a sua menção ajudará a compreender não apenas o exemplo de Antónia, mas a ligação entre estas realidades. Ocorreu em Torres Novas e suas adjacências, entre 1755 e 1759, e envolveu três irmãs, duas das quais solteiras e leigas (Ana Joaquina Lobo Pereira e Maria Madalena da Gama Leite) e uma religiosa (Mariana de São Bernardo). O que se conhece de sua história consta da correspondência mantida entre um comissário local do Santo Ofício, o prior de Santiago, Luis Xavier de Melo de Sampaio e o tribunal de Lisboa, através da qual se remetia a este último as confissões das irmãs, escritas por seu exorcista, o padre Manuel Álvares Fragoso, e se conferia ao primeiro a faculdade de absolvê-las no foro interior (a exemplo do que se viu com Antónia Máxima)⁶²⁵. Embora tenha demonstrado pouco interesse no episódio – sinal de que o ceticismo de décadas anteriores tomava conta do tribunal – os inquisidores se depararam com uma profusão de pactos supostamente realizados por estas irmãs.

Havia-os para todas as ocasiões: para que não conseguissem confessar, para os demônios tomassem a forma dos confessores e pervertessem as pessoas da freguesia, para tirar hóstias de sacrários, para cometerem suicídio, para não ficarem livres da possessão, para não se entregarem ao Santo Ofício, para que os sacerdotes morressem etc. Segundo Ana Joaquina, um de seus pactos consistia em “ligar nesta freguesia [...] tantas legiões de Demonios quantas são as pessoas della, para nellas executarem quantos damnos pudessem” e, outro deles, em entregar sua “alma aos Demonios, e alem dos sete que ja disse me possuem dei poder a outros sete e com todos elles fis esses pactos”⁶²⁶. Confessavam ainda participarem de sabás nos quais crucificavam cães e gatos, em cujo sangue banhavam as imagens de Cristo e da Virgem Maria, em cujas festas “se crucificavão algumas crianças [...] dipois se despedaçavão e parte se lançava aos caens, parte se guizava e se comia”, e às vezes “se pillava e fazião pasteis que depois se davão as pessoas para ficarem maleficiadas”. Outras vezes

⁶²⁵ ANTT/Tribunal do Santo Ofício/Inquisição de Coimbra, Processo 18004. Não é possível que se aprofunde a análise deste documento (aliás, inédito) no presente estudo, pois a sua individuação levaria muito longe, tanto em relação à temática, quanto em relação à extensão.

⁶²⁶ *Ibid.*, fls. 5-5v.

matavam sacerdotes e “se lhe cortavão as partes verendas, as lingoas, especialmente aos exorcistas [...] huas vezes se lançava aos caens, outras se guizava e se dava a comer com pactos para luxuria”⁶²⁷.

As confissões das três irmãs repetiam-se num atropelo sem fim, ao longo de muitas cartas e em suas apresentações ao prior de Santiago, em cujo *horror vacui* se detectam consciências obcecadas pelo mito da bruxaria. Segundo uma delas, Maria Madalena, tudo começou aos sete anos de idade, quando estava em seu quarto, a trocar de roupa e apareceu “hum rapaz, que mostrava ser algua couza mais velho [...] e lhe brochou o colete”, dando início a uma relação duradoura de carinhos e sexualidade que culminou com o pacto demoníaco – numa narrativa bastante tradicional – e deu, enfim, na sua possessão. A relação desta última com o imaginário da bruxaria é posta às claras em carta do prior encarregado aos inquisidores, em 20 de maio de 1756, explicando que a apresentação de Ana Joaquina fazia-se impossível “por se achar a dita apresentada possessa, e tão vexada do demônio, que so a força de exorcismos e preceitos declarava alguma cousa, e se consumirão muitas semanas” para o texto que na ocasião remetia, escrito por seu exorcista⁶²⁸. O que confirma que as muitas confissões, realizadas por estas irmãs, aconteciam no contexto de sua possessão.

Esta convergência, igualmente presente – ainda que de modo mais sóbrio – nas confissões de Antónia Máxima, abre espaço à pergunta: quais as relações entre a possessão demoníaca, tal como vivenciada na Época Moderna, e as experiências relacionadas ao sabá (o vôo noturno, as metamorfoses, as orgias sexuais, as profanações)? Esta é, com efeito, uma questão ainda pouco explorada pelos historiadores. Naquela que é a mais controversa, mas igualmente a mais desafiadora das teorias a respeito do sabá, Carlo Ginzburg descarta a relação entre as experiências de transe, durante as quais a alma viajaria ao mundo dos mortos (base de sua proposta interpretativa, desde o estudo dos *benandanti*), e a possessão, ressaltando-lhes a diferença estrutural e, mesmo, a distribuição geográfica⁶²⁹. Tentativas mais recentes de substituir a problemática questão proposta pelo italiano, a respeito da ligação entre as viagens noturnas e as raízes do xamanismo europeu, por uma variedade de possessão européia, tem sido criticadas, com base em sua fragilidade metodológica⁶³⁰.

⁶²⁷ Ibid., fls. 16-17.

⁶²⁸ Ibid., fls. 73-74.

⁶²⁹ “O xamã domina os espíritos; o possuído é presa dos espíritos, é dominado por eles. Por trás desse contraste bem marcado, percebemos uma diferenciação cultural presumivelmente muito antiga”, GINZBURG, Carlo. *História noturna*, p. 267.

⁶³⁰ O tema da possessão européia, como alternativa ao xamanismo de Ginzburg, tem como principal representante Giovanni Piza (ao qual gostaria de agradecer, por me enviar, muito gentilmente, um exemplar de seu livro), cf. PIZZA, Giovanni. *La vergine e il ragno. Etnografia della possessione europea*. Lanciano: Rivista Abruzzese, 2014, sobretudo o capítulo 5, “La possessione europea” (pp. 181-202). As críticas ao modelo

Seja como for, a sua presença simultânea nas mentes e comportamentos de alguns indivíduos – pense-se, além de Antónia e das irmãs de Torres Novas, que se está acompanhando neste estudo, num caso como o de Jeanne de Féry – ilustra, uma vez mais, a importância de se compreender os mecanismos de fabricação da possessão. Durante o seu processo, com base no que se tem denominado de confabulação, a possuída assumia, progressivamente, o comportamento esperado enquanto tal, reforçada, para além de sucessivas confissões, pelos muitos exorcismos, ocasião em que o seu papel se construía, aos próprios olhos e aos olhos do exorcista, de modo eficaz, concreto, material. Assim como alegadamente as bruxas, no sabá, comportavam-se de maneira invertida às normas sociais e religiosas (profanando hóstias e entregando-se aos demônios) também as possuídas desempenhavam um papel de inversão durante as suas crises, quando assumiam a identidade ritual que se esperava delas. As referências, por parte destas endemoninhadas, a sabás e feiticeiras, atuavam, assim como outros elementos – o coito diabólico, a alteração da consciência – no horizonte de sua possessão como instrumentos de sua fabricação e operatividade.

Retorne-se ao caso de Antónia. Não somente os pactos, as orgias, os congressos demoníacos, as saídas do convento ou a profanação da hóstia aproximavam sua possessão do mito da bruxaria, mas ainda a denúncia de terceiros envolvidos. Além de José de Vasconcelos e de seu criado, Antónia denunciou ao Santo Ofício em dezembro 1727 a madre Maria Eufrásia, sua companheira no convento de Santa Clara. Avistara a mesma, segundo relatou ao Santo Ofício, no princípio do mês, “embuçada em hum manto, das nove para as dez horas da noute, com huma vella aceza amarela em huma cousoeira de huma porta”. Encontrava-se a madre, na dita ocasião “voltada para a parede [...] como que rezando” e disse, segundo Antónia Máxima, “que as ordens de Sua Santidade deitava ella para tras das costas”, o que lhe pareceu “sortilegio ex vana observancia”⁶³¹. Não há informações adicionais acerca de sua relação com a religiosa, ou se Antónia lhe atribuía, de algum modo, a sua possessão.

Tal denúncia, assim como todas as outras que fez aos inquisidores, não foram levadas a sério. No último assento do tribunal de Lisboa se lê, com efeito, que “não ha noticia das pessoas que diz lhe leva ao Convento e a traz a caza dellas, tirando a do mesmo Convento, o que tudo he iluzao”, assim como “os escriptos que tem confessado fizera, ou lhe dera o

proposto pelo mesmo (mas também a Ginzburg e a Giordana Charuty) ficam por conta de ERMACORA, Davide. Sulla costruzione della possessione europea (I): il ragno. A proposito di um libro di recente di Giovanni Pizza. *Quaderni del Ramo d'Oro* (on-line), n. 6, pp. 161-194.

⁶³¹ ANTT/Tribunal do Santo Ofício/Inquisição de Coimbra, Processo 17892, fl. 1 (trata-se de uma única folha, nomeada como processo pelos funcionários da Torre do Tombo).

demonio, e ella assignara”⁶³². Tal como no caso de Campolide, ou das irmãs de Torres Novas – as quais enviaram ao Santo Officio várias listas contendo feiticeiras cúmplices – processar por bruxaria um indivíduo denunciado pela endemoninhada, no contexto de seus muitos exorcismos, sequer passou pela mente dos inquisidores, bastante céticos nesta matéria⁶³³. Sobretudo diante das circunstâncias vividas por Antónia no interior do convento.

Retorne-se aos pactos confessados: o penúltimo destes, como se disse, foi realizado no contexto de sua insatisfação com a clausura. Sabe-se que a vida para Antónia Máxima não era das melhores. Sua fama de endemoninhada custara-lhe a boa opinião que poderia ter de suas colegas do convento. Por conta de “discordias graves que tinha com varias relligiozas”, segundo relatou a frei Miguel Barbosa, tratavam-na sempre “com muyto desprezo, chamando a ella Re o demonio, e as suas irmans, as irmans de demonio”⁶³⁴. Entretanto Antónia pedia angustiada por auxílio. Em novembro de 1727 denunciou aos inquisidores o padre Miguel de Santo Tomás, posto no convento pelos seus prelados para lhe “fazer exorcismos, e assestir com o sacramento da penitencia”. Segundo a mesma, o exorcista, “dentro do sacramento da penitencia”, dissera-lhe algumas “palavras amatorias”. Pedia aos inquisidores, ressentida de seus prelados, um “religioso grave e exprimentado na queixa que padeço, de vexação dos demonios”, indicando para tal fim “o Padre Mestre Jubilado Frey Antonio de São Boaventura, Qualificador do Santo Officio e assistente no Convento de S. Francisco de Thomar, por ser relligiozo grave, e com experiencia de exorcismos”⁶³⁵.

Quando, em 1728, um padre visitador foi ao convento, procurando reformar os costumes das freiras, restringiu à Antónia “a hora e tempo de confessionario e exorcismos, limitandose huma hora de menha e outra de tarde para o dito effeyto”, com o que a mesma se sentiu totalmente desamparada⁶³⁶. Isto foi para a mesma uma triste derrota e motivou, segundo acreditava, o novo pacto que fizera. No ambiente inóspito do convento, hostilizada pelas freiras, em meio às “graves dissensoes e discordias que, he notorio, entre ellas tem havido”⁶³⁷ – como observou o deputado responsável, frei Miguel Barbosa – suas relações com os supostos demônios e com o imaginário José de Vasconcelos, reforçavam-se a cada dia.

⁶³² Inquisição de Lisboa, Processo 7624, fl. 60.

⁶³³ Já no fim de 1727, consideraram os mesmos que, segundo as opiniões dos autores, “se nao deve dar credito, a semelhantes representações porque podem |como ordinariamente sucede| serem todas iluzes do demonio”. E ainda que as saídas do convento, embora possíveis, no limite, segundo “a melhor, e mais moderna opiniao, contudo sempre para se proceder contra as pessoas representadas se devem presumir fantasticas, como as ditas translações parece que forao”, *Ibid.*, fl. 44.

⁶³⁴ *Ibid.*, fl. 20.

⁶³⁵ *Ibid.*, fl. 42.

⁶³⁶ *Ibid.*, fls. 47v-48.

⁶³⁷ *Ibid.*, fl. 68v.

Não espanta que, em 1731, quando foi examinada pelos três últimos exorcistas, um deles a achou “pior do que nunca esteve”.

A possessão de Antónia Máxima construiu-se, portanto, na relação entre os detalhes de sua vida aos quais não conseguiu dar resolução satisfatória, por meios ordinários (uma relação amorosa frustrada em sua juventude, a clausura talvez indesejada e, por fim, o ambiente hostil do convento no qual se encontrava) e uma realidade cultural em que a possessão demoníaca figurava-se como possibilidade de engajamento. A sua fabricação processou-se a partir de uma série de elementos mediadores (o transe, a sexualidade, o mito da bruxaria) que a tornaram palpável, experimentável, a si e aos demais. Pode-se surpreender tal mecanismo atuante nas vidas das mulheres que se analisou neste estudo. Muito pouco se sabe, e muito pouco se saberá acerca de suas trajetórias, a não ser a partir do que uma análise densa, e a contrapêlo, pode revelar acerca de suas motivações e experiências.

Um última observação. Antónia, a exemplo de Mariana das Chagas – e ao contrário da beata de Santarém, e das freiras de Campolide – não considerava a possessão como uma prova especial da parte de Deus, nem se viu às voltas com projetos de santidade (nem de sua parte, nem da parte de seus confessores e exorcistas). Isto explicaria o porquê de ambas não figurarem em narrativas de sabor hagiográfico, como as demais? Ou, ao contrário, o fato de Antónia de Santa Teresa e das trinas de Campolide protagonizarem narrativas de caráter laudatório fez com que os detalhes “sórdidos” de suas experiências não tenham jamais vindo à luz? Embora não se possa responder, de uma vez por todas, a questões como estas, colocá-las, ao fim deste capítulo, serve de balanço ao percurso interpretativo que se tem tentado.

Capítulo 3

O reverendo prior de Carvalho

Algumas semanas após a festa de São João de Matha, entre meados de fevereiro e fins de maio de 1723, quando deu-se início a uma segunda fase na possessão demoníaca das freiras trinas de Campolide, chegou em Lisboa, por ordem de D. Tomás de Almeida, “o Prior do Carvalho [...] peritissimo Exorcista, e reputado por homem de grande espírito, e singular virtude nesta matéria”, com o intuito de auxiliar os encarregados. Entre as religiosas, seis já se encontravam curadas, nesta altura. Logo deu mostras de sua grande experiência e, examinando uma das freiras ainda possuídas, comunicou aos demais exorcistas “que não lhe parecia serem efeitos do demonio, mas sim invenções de mulheres”⁶³⁸. Esta primeira impressão, entre cética e desdenhosa, compartilhava-a, como o leitor estará lembrado, com os religiosos de São Pedro de Alcântara, reticentes face ao entusiasmo trinitário.

Examinando-as todavia, com maior cuidado – e a instâncias, poder-se-ia supor, dos frades trinos encarregados, e do próprio Patriarca –, mudou de opinião e teve por certa a possessão coletiva. O referido exorcista parecia, com efeito, pouco à vontade com o que se passava em Lisboa, determinando-se logo a ir embora. Assim, “vendo praticar aos Religiosos os Exorcismos, conforme a doutrina de Bronólogo, a quem elle também seguia, e não a Remigio, approvou tudo quanto se achava feito, e expressou não ser ali preciso”.⁶³⁹ Referem os cronistas, todavia, que assim que os exorcismos foram suspensos, às vésperas da Santíssima Trindade, em 22 de maio, e os religiosos deixaram o convento, permaneceu ali o prior, encarregado da última freira na qual a possessão persistia⁶⁴⁰.

As crônicas trinitárias, infelizmente, não oferecem maiores informações a respeito do “peritissimo Exorcista”. A sua função, no interior das narrativas, é bastante clara: tratava-se de afiançar a verdade das possessões através da opinião de especialistas. E o prior do Carvalho – é a tese a se defender no presente capítulo – foi um dos maiores em Portugal, durante a primeira metade do século XVIII. Mencioná-lo significava *demonstrar um ponto*, em matéria de exorcismos. Em carta de 10 de setembro de 1755, o prior de Santiago em Torres Novas, responsável por examinar as irmãs possuídas (como se viu no capítulo passado), escrevia aos inquisidores, informando que as mesmas eram “vexadas ha annos, [e]

⁶³⁸ SANTA LUZIA, Manuel de. *Nobiliarquia trinitaria*, pp. 289-290.

⁶³⁹ SÃO JOSÉ, Jerônimo. *História chronológica*, p. 356.

⁶⁴⁰ *Ibid.*, p. 356; SANTA LUZIA, Manuel de. *Nobiliarquia trinitaria*, p. 291.

os exorcismos nunca tiverão effeito, ainda sendo feitos pello Prior de Carvalho, porque ellas se nao dispunhão como devião”⁶⁴¹. Quem seria, com effeito, esta enigmática figura?

3.1) O pároco de aldeia

Chamava-se Sebastião Soares de Eça, filho de Diogo Soares Brandão e Maria dos Anjos de Figueiredo, nascido na freguesia de Vinhó, termo de Gouveia, em fins de 1663 ou janeiro de 1664⁶⁴². Foi ordenado sacerdote, com duzentos mil réis de patrimônio e vinte mil de rendimentos anuais, por D. João de Melo em 13 de agosto de 1693, quando estava prestes a completar 30 anos de idade⁶⁴³. Em 04 de fevereiro de 1707, requereu à Câmara Eclesiástica de Coimbra as diligências *in genere* que se lhe haviam feito, perdidas, segundo alegou, por lapso do escrivão. Nesta altura, havia sido apresentado por Jerónimo Casimiro de Ataíde, o 9º Conde de Atouguia, para o priorado da igreja de Nossa Senhora da Assunção da Vila de Carvalho, função que exerceria de março de 1707 até maio de 1760, aos cujos 24 dias faleceu, contando 97 anos de idade⁶⁴⁴.

Não se sabe exatamente quando terá começado a praticar seus famosos exorcismos. Uma das primeiras menções de que se tem notícia a esta prática encontra-se na visita pastoral realizada na freguesia de Coja, aos 8 de setembro de 1718, no Arcediagado de Seia, distante mais de trinta quilômetros da paróquia do Carvalho⁶⁴⁵. Na ocasião, António Marques, trabalhador casado de 25 anos, denunciou ao visitador uma Isabel Cardoso por maleficiar Ana Correia, esposa de José de Almeida. Concluía serem feitiços “porquanto indo esta ao lugar de Carvalho, vindo de la, vio elle testemunha que se lhe despejara os cabessais e fronhas, e queimandose, selhe achou munta erva e sementes”. Durante a queima do malefício – gesto típico e bastante difundido – estava “hum clerigo dando com huma espada como tinha

⁶⁴¹ Inquirição de Lisboa, Processo 18004, fl. 34.

⁶⁴² ANTT/Registros Paroquiais/Vinhó/Livro de Registros Mistos, fl. 74v. Sebastião foi batizado em 31 de janeiro de 1664. Demais informações acerca de sua genealogia encontram-se em seu processo de ordenação, cf. AUC/Cúria Diocesa de Coimbra/Ordenações Sacerdotais/Sebastião Soares de Eça, III-1ªE-17-4-2.

⁶⁴³ *Ibid.*, s. n. Sua ordenação foi aprovada em 30 de agosto de 1694, após as diligências de limpeza de sangue e averiguação de seu patrimônio.

⁶⁴⁴ Sabe-se exatamente as datas de sua primeira e última assinaturas nos livros de registro da paróquia do Carvalho: 05/03/1707 (casamento) e 07/02/1760 (um óbito). Cf. AUC/Registros Paroquiais/Paróquia de Carvalho-Penacova 1593-1887, Mistos (1700-1751), III-2ªD, fl. 118v e AUC/Registros Paroquiais/Paróquia de Carvalho-Penacova 1593-1887, Mistos (1748-1805), III-2ªD, fl. 140. O prior anterior chamava-se Rodrigo de Almeida de Castelo Branco, morto em 18/11/1706, cf. Paróquia de Carvalho-Penacova 1593-1887, Mistos (1700-1751), III-2ªD, fl. 196. O registro de óbito do prior encontra-se em Paróquia de Carvalho-Penacova 1593-1887, Mistos (1748-1805), III-2ªD, fl. 142v.

⁶⁴⁵ O bispado de Coimbra, no período estudado, encontrava-se dividido nos arcediagados de Seia, Vouga (onde localizava-se a paróquia do Carvalho) e Penela. A respeito de sua organização, cf. CARVALHO, Joaquim Ramos; PAIVA, José Pedro. A diocese de Coimbra no século XVIII. População, Oragos, padroados e Títulos dos párocos”, *Revista de História das Ideias*, n. 11, pp. 175 - 268.

aconselhado o Prior de Carvalho”, pois, segundo o mesmo, quando se cortasse o ar com a tal espada, “quem tivesse dado os feitissos se havia de queixar e gritar e a predita no tal tempo gritou muito”⁶⁴⁶.

É a única ocasião em que um gesto tão extravagante – o uso da espada, de sabor claramente mágico – é referido a seu respeito. Por outro lado, a distância percorrida pela maleficiada, quando partiu em busca de seus exorcismos, indica que, àquela altura – aos 45 anos de idade, cinco anos antes de ser chamado à corte pelo Patricarca – já devia ser bastante conhecido. Com efeito, a vila de Carvalho, encrustrada “na falda de huma alta Serra [de mesmo nome], em hum como braço, que este faz entre dois vales” – como o mesmo prior a descreveu, nas memórias de 1758 – é, ainda hoje, local de difícil acesso⁶⁴⁷. Contava, à época do Terremoto, com 684 moradores⁶⁴⁸. Era cabeça de concelho e tinha termo próprio⁶⁴⁹. Limitavam sua freguesia as de Trezoi, ao norte, Luso ao noroeste, Sazes de Lorvão ao oeste, Penacova ao sul e Cercosa ao leste. Palmilhar as estradas do século XVIII – sobretudo quando se estava doente – em busca de um único indivíduo, cortando matos e serras, não era viagem que se fizesse sem um bom motivo.

Em 1724, o prior de Azinhaga, no termo de Santarém, padre Manuel Rodrigues Dias, disse aos inquisidores de Lisboa que, havia 4 ou 5 anos, após desavenças com um freguês que o mesmo excomungara, começou a se sentir doente “de humas sezoas muyto repetidas, dandolhe vertiges, flatos melancolicos, e accidentes de prelezia”. Fracassando os remédios da

⁶⁴⁶ AUC/Visitas Pastorais/Devassas do Arcediagado do Seia/Livro 52, fl. 190. Há uma passagem no segundo volume do compêndio de Menghi onde se lê que um indivíduo ameaçou um demônio que possuía uma donzela com uma espada, obtendo sucesso, MENGHI, *Compendio dellarte essorcistica* [...] Parte 2. Veneza: Georgio Varisco, 1601, p. 325. Todavia, o que reputo por mais provável é ter o padre Sebastião improvisado um ritual com base ou no vocabulário beligerante dos manuais de exorcismos, nos quais a palavra do sacerdote é o *gladium Dei*, ou nalgum livro de magia, como o de S. Cipriano, no qual a espada é utilizada em cerimônias mágicas.

⁶⁴⁷ ANTT/Dicionário geográfico de Portugal, Tomo 9, C 2, Carvalho, Coimbra, fl. 1109. Gostaria de expressar meu profundo agradecimento ao Prof. Dr. José Pedro Paiva, grande conhecedor da história e da geografia do bispado de Coimbra, pela visita que realizamos, ambos – e graças à sua diligência – à Vila de Carvalho, em março deste ano de 2018. Como o mesmo me referiu, em nossas conversas, o topônimo “Carvalho” é bastante comum em Portugal (em razão de sua antiga vegetação natural). Há quatro freguesias em Portugal com este nome, segundo o *Diccionario Geográfico* do Pe. Luis Cardoso: Carvalho de Egas, no concelho de Vilarinho da Castanheira, Torre de Moncorvo; Carvalho de S. Miguel, em Celorico de Basto; Carvalho de Rei, no concelho de Gestaço, comarca de Vila Real, todas no Arcebispado de Braga e, por fim, a freguesia do Carvalho (atualmente no concelho de Penacova), bispado de Coimbra. *Diccionario geografico, ou noticia historica de todas as cidades, villas, lugares... que escreve, e offerece ao muito alto... Rey D. João V nosso senhor o P. Luiz Cardoso, da Congregação do Oratorio de Lisboa....* - Lisboa : na Regia Officina Sylviana, e da Academia Real, 1747-1751. - 2 t. em 2 vol, pp. 489-495.

⁶⁴⁸ ANTT/Ministério do Reino (1736-1910)/Negócios Eclesiásticos (1751-1811)/Informações de jurisdição eclesiástica (1754-1829)/Informações dos párocos de diversas regiões do país relativas às consequências do terramoto de 1755, s. n. A informação foi redigida pelo próprio Sebastião Soares de Eça.

⁶⁴⁹ Infelizmente, não sobreviveram registros notariais da vila de Carvalho anteriores ao ano de 1775, quando o prior já havia falecido. Cf. AUC/Notariais/Cartório Notarial de Carvalho, Livros de notas (1775-07-27/1835-02-09). Nos registros de Penacova, não consegui encontrar nenhum registro do prior. Cf. AUC/Notariais/Cartório Notarial de Penacova, Notas para escrituras diversas (livros 002 a 010).

medicina, foi a Coimbra, onde o exorcizou o jesuíta Luís Álvares, dando por certo serem malefícios do freguês excomungado a causa de seus padecimentos. Procurou então “o padre Sebastião Soares Desa, prior da Igreja do Carvalho [...] muyto practico na dita materia de exorcismos”. Fez-lhe o prior na ocasião “algumas experiencias”, perguntando-lhe em seguida se algum padre já o exorcizara. Diante da resposta de padre Manuel, concluiu que “já então não tinha sinais de malefícios”⁶⁵⁰. Referências esporádicas como esta – confrontadas, mais adiante, com dados sistemáticos – permitem compreender o modo como era requisitado o famoso prior.

Imagem 1. Vila de Carvalho, Portugal, 2018. No detalhe, a Paróquia de Nossa Senhora da Conceição. Fotografia de José Pedro Paiva.

Em maio de 1727, por ordem do vigário capitular da sé vacante de Coimbra, José Freire de Faria, foi convocado ao convento de Sant’Ana das agostinhas, nesta mesma cidade, para examinar uma freira doente⁶⁵¹. Chamava-se Mariana Luísa de Lima, sobrinha do prior da Bemposta, doente havia seis anos de mania hipocondríaca, segundo o parecer dos médicos.

⁶⁵⁰ ANTT/Inquisição de Lisboa/Cadernos do Promotor, Livro 285, fls. 417-419.

⁶⁵¹ AUC/Processos de saída de clausura, mç.35, doc. 39, fl. 8. Determina o vigário capitular “em virtude de obediência”, que o prior compareça a Coimbra em no máximo 3 dias, prometendo-lhe liteira da parte da priora do convento. Cheguei a este documento por meio de um artigo sobre as saídas da clausura, cf. SILVA, Ana Margarida Dias da. Sair da clausura: único remédio para a salvação. *Boletim do Arquivo da Universidade de Coimbra*, XXV [2012], p. 202. Tive a oportunidade de examinar toda a série de processos ocorridos nos anos correspondentes ao priorado de Sebastião de Eça, não encontrando, infelizmente, novo recurso a exorcistas ou menções a seu nome.

Durante a noite, a mesma “se despedaçava, estando preza de pés e mãos, perturbando a comunidade com os gritos que dava” e fugia pelo convento, deixando as freiras horrorizadas, sobretudo depois que os médicos, incapazes de tratá-la, aconselharam que “se recorresse aos remédios da Igreja, que são os exorcismos”, os quais se revelaram inúteis⁶⁵². Segundo a carta enviada ao vigário, o prior a considerou “totalmente douda, sem que por meyo dos ditos exorcismos, e outras diligências [...] mostrase ter couza alguma de malefício”, o que parecia presumir, na maioria dos casos. Os exorcismos não lhe deram “remédio, nem alívio algum, antes permaneceu sempre no mesmo estado, e com as mesmas fúrias e loucuras”. Diante de sua respeitada opinião, o vigário convocou uma junta de médicos, a qual por fim concluiu que Mariana sofria de “mania melancólica uterina”⁶⁵³.

Já se deu a conhecer, no presente estudo, alguns exorcistas igualmente reputados, e bem quistos de prelados, como o foram, por exemplo, frei Manoel da Conceição, frei Pedro de Alcântara e frei José de Jesus Maria. Todavia, enquanto estes últimos pertenciam a ordens religiosas (um trinitário e dois franciscanos), tem-se, no caso do prior do Carvalho, um padre secular, isolado no interior da Beira, na ponta de uma serra. Some-se a isto, conforme ficará evidente no próximo capítulo, a existência de uma assimetria nas denúncias e condenações de exorcistas por parte dos poderes episcopal e inquisitorial: processou-se, em sua grande maioria, padres seculares e, apenas raramente, membros de ordens religiosas. O que era compreensível: ao contrário destes últimos, cujo comportamento inadequado submetia-se de modo imediato aos superiores, podendo, além disto, escudar-se na importância social de suas ordens, os seculares encontravam-se naturalmente mais expostos, recorrendo aos exorcismos, muitas vezes, como estratégia de sobrevivência material.

O mesmo não se pode dizer do padre Sebastião de Eça, cujos rendimentos decuplicaram após ser investido no priorado⁶⁵⁴. Sua vida na freguesia do Carvalho, todavia, não começou sem dificuldades. Em novembro de 1709, na primeira das 17 visitas que a freguesia recebeu, enquanto nela residiu, como prior, foi denunciado por 6 pessoas por amancebar-se com Isabel Soares – a “Isabelinha estanqueyra” – que lhe entrava frequentemente em casa, e às vezes lá dormia. Tal fato causava reparo nos moradores, pois, segundo Manuel Nunes, trabalhador de 30 anos, a mesma não era sua criada e tinha casa

⁶⁵² *Ibid.*, fl. 2.

⁶⁵³ “Como por tantas e tão repetidas vezes se tem feito à religiosa Mariana Luiza os exorcismos da Igreja, e ultimamente pelo Reverendo Prior do Carvalho, e com elles não conseguisse melhora alguma, nem mostrasse por modo algo padecer malfício, mas sim demência conhecida”, determinou que se fizesse a junta. Cf. *Ibid.*, fls. 10-11.

⁶⁵⁴ Tinha 200 mil réis de rendimento, segundo declarou nas memórias de 1758. Cf. Dicionário geográfico de Portugal, Tomo 9, C 2, Carvalho, Coimbra, fl. 1109.

própria na vila⁶⁵⁵. Segundo António de Oliveira, lavrador de 40 anos, o prior tinha “ama de mayor idade, que já o foy ao prior passado”, o que excluía a necessidade da continuada assistência⁶⁵⁶. Viam-na, algumas vezes, brincando com o prior, arremessando-lhe ao rosto pequenos tufos de lã⁶⁵⁷. Na pronúncia da visita, foi admoestado “para que em sua caza não admitta Izabel, a estanqueyra”, e a que a mesma lá não tornasse, sob pena de “se lhe haver por provada a culpa de concubinato”⁶⁵⁸. Na terceira visita, de setembro de 1713, foi outra vez denunciado, desta vez por uma única testemunha, segundo a qual uma “Maria da Conceição, viuva do lugar da Azenha”, comparecia “muitas vezes, a casa do Prior Sebastiam Soares Deça, a fallar com elle”, o que lhe parecia suspeito⁶⁵⁹.

Não se pode afirmar, ao certo, se o prior se terá amancebado com as tais mulheres ou se as tais denúncias ter-lhe-ão resultado de intrigas que vivenciara, assim que tomara posse como prior na freguesia. Se o mesmo se tiver determinado a seguir o que as constituições do bispado exigiam dos priores, é certo que o seu zêlo terá causado algum incômodo. De acordo com estas, além da residência obrigatória na paróquia – da qual se não poderiam ausentar sem licença por mais que 15 dias – deveriam os priores (assim como os curas, de maneira geral) cuidar especialmente da confissão e da assistência aos enfermos (sem sobrepor seus coadjutores), zelar pelo comportamento dos fiéis em missas e festas (impondo-lhe multas, se preciso fosse) e ensinar-lhes a doutrina⁶⁶⁰. A respeito da obrigação de residência, não resta dúvida: consultando-se os livros de registros de batismos, percebe-se a sua assinatura sem grandes intermitências, o que indica que permanecesse em Carvalho a maior parte do tempo. Só se nota a presença de um coadjutor a partir de 1720, e a sua maior frequência ao livro de registros entre 1724 e 1732⁶⁶¹. Ora, este período é, com efeito, o da maior atividade exorcística registrada. Dever-se-ão tais ausências ao grande número de exorcismos praticados?

⁶⁵⁵ AUC/Visitas Pastorais/Devassas do Arcediado do Vouga, Livro 60, fl. 290.

⁶⁵⁶ *Ibid.*, fl. 292. De acordo com as constituições diocesanas, o clérigo não podia ter “consigo das portas a dentro mulher alguma, que não seja de sincoenta annos de idade para cima, e de tal vida, e costumes, que se não possa ter della má sospeyta”, *Constituições synodales do bispado de Coimbra* [...] Coimbra: Real Colégio das Artes, 1731, p. 162.

⁶⁵⁷ *Ibid.*, fl. 290.

⁶⁵⁸ *Ibid.*, fl. 295.

⁶⁵⁹ Devassas do Arcediado do Vouga, Livro 64, fl. 80v.

⁶⁶⁰ *Constituições synodales do bispado de Coimbra*, pp. 94-116. O título de prior não era algo excepcional, na diocese de Coimbra. Corresponhia a 23% dos títulos, atrás apenas da designação de ‘cura’ (35%), em 351 paróquias. Cf. CARVALHO, Joaquim Ramos; PAIVA, José Pedro. A diocese de Coimbra no século XVIII, p. 236.

⁶⁶¹ Observando-se os registros paroquiais, percebe-se a predominância das assinaturas de seu coadjutor, o cura padre António Vaz da Conceição entre fevereiro de 1724 e dezembro de 1732, tendo sido responsável, durante o período, por mais de 50 batismos. Cf. Paróquia de Carvalho-Penacova 1593-1887, Mistos (1700-1751), III-2ªD, fls. 49-66.

Enquanto tal pergunta não é respondida, o exame aos livros de devassas das visitas pastorais à paróquia do Carvalho trará mais informações acerca da realidade deste indivíduo⁶⁶². O primeiro dado relevante diz respeito ao número de denúncias de malefício (de cujas suspeitas resultava, como se verá, o recurso aos exorcismos): apenas 5, na devassa de 1721, todos contra uma Maria Gomes pelo fato de a mesma ter “matado” a muitas pessoas e cegado outras. Tais denúncias se afiguravam muito vagas, e compreende-se que o visitador, ao cabo, as tenha tomado por contraproducentes. Isto indica que, durante os seus 53 anos à frente da paróquia de Carvalho, os seus fregueses não se sentiam realmente ameaçados pelas artes mágicas de bruxas e feiticeiros e que, possivelmente, estes últimos indivíduos não consideraram proveitoso tentar a vida à sombra de sua autoridade. Apenas dois curadores foram denunciados, ainda no princípio de seu priorado: uma Catarina solteira, na devassa de 1711 e, na devassa de 1713, um Manuel Martinho, por curar “com bençãos e com palavras, as pessoas a que se lhe desmanca (sic) alguma mao, pee, braço, ou dedos ou se lhe desconjunção”⁶⁶³. Não há, igualmente, nos 17 livros de devassas, menções a práticas de exorcismos.

A maioria das denúncias, de um total de 392, ao longo de 48 anos, envolveu (como, de resto, se verifica para o território da diocese em sua globalidade, durante o século XVIII), delitos de carácter sexual, sobretudo amancebamentos (34,7%), seguidos de embriaguez (23,7%), má língua (19,4%) e usura (13%). O restante (9,2%), ficou por conta de sacrilégios, incúria de padres, jogos e faltas à missa⁶⁶⁴. A quase ausência de denúncias de magia e feitiçaria – quando se percebe um aumento geral destes delitos, entre os anos de 1707 e 1740 – é um detalhe a distinguir a paróquia do Carvalho das freguesias adjacentes⁶⁶⁵. Isto se verifica, por exemplo, na comparação com a paróquia de Penacova, sua vizinha ao sul, ou Figueira de Lorrão, a pouca distância (e com densidade demográfica semelhante), ambas com média de denúncias entre 1,5 e 2,5 por visita⁶⁶⁶. Tal panorama pode ser explicado pela presença do famoso exorcista? Embora tal fator não deva ser desprezado, há uma lógica

⁶⁶² Devassas do Arcediagado do Vouga, Livros: 60 (17/11/1709), fls. 289-295; Livro 61 (23/01/1711), fls. 51-57; Livro 64 (23/07/1713), fls. 80-89; Livro 65 (26/10/1715), fls. 173-180; Livro 67 (28/08/1718), fls. 199-212; Livro 69 (21/02/1721), fls. 391r a 396v; Livro 71 (17/11/1724), fls. 170-193v; Livro 75 (09/07/1730), fls. 450-454v; Livro 78 (30/08/1734), fls. 361-364v; Livro 80 (09/10/1736), fls. 717/726; Livro 82 (05/09/1738), fls. 582-584v; Livro 84 (23/12/1741), fls. 382-386v; Livro 89 (22/05/1748), fls. 44-50; Livro 90 (09/02/1751), fls. 391-396v; Livro 93 (21/12/1753), fls. 325-335v; Livro 96 (18/08/1755), fls. 60-69v; Livro 99 (24/12/1757), fls. 36-40.

⁶⁶³ Devassas do Arcediagado do Vouga, Livro 61 e Livro 64, fl. 80.

⁶⁶⁴ Cf. a este respeito, CARVALHO, Joaquim Ramos; PAIVA, José Pedro. A evolução das visitas p. 35.

⁶⁶⁵ A respeito dos ritmos das acusações de práticas mágicas na diocese de Coimbra, cf. PAIVA, José Pedro. *Bruxaria e superstição*, pp. 214-216.

⁶⁶⁶ Ainda que a densidade populacional não corresponda, necessariamente, à distribuição das acusações. PAIVA, José Pedro. *Práticas e crenças mágicas*, pp. 247-249.

inversa em tais realidades, pois o grande número de denúncias poderia, igualmente, ter motivado a prática exorcística, em determinadas regiões.

3. 2) O exorcismo ao rés-do-chão

A maior parte das menções a exorcismos realizados pelo prior Sebastião Soares de Eça encontra-se nos livros de devassas referentes às visitas pastorais no território da diocese de Coimbra, durante o seu período à frente da paróquia de Carvalho (1707-1760). Consultaram-se todos os livros disponíveis para a região do bispado onde estava localizada a sua residência, ou seja, o arcediagado do Vouga, e aqueles referentes aos demais arcediagados, Seia e Penela, para os anos nos quais se verificou a maior incidência de casos de exorcismos. Há, num universo de 143 menções a práticas de exorcismos, 28 menções ao prior do Carvalho, a maioria das quais na década de 1720 (21) e em territórios do arcediagado do Vouga (19). Só se pode compreender o impacto deste números avaliando-se a oferta exorcística no geral.

Tabela 1 – Oferta de exorcismos no bispado de Coimbra (1707-1760)

Exorcistas mencionados	N. de menções
Franciscanos do convento de Serem (Aveiro)	32
Sebastião Soares de Eça, o prior de Carvalho	28
Franciscanos do convento de Santo António de Olivais (Coimbra)	7
Franciscanos do convento de Santo António (Cantanhede)	4
Franciscanos do convento de Santo António (Penela)	3
Franciscanos do convento do Espírito Santo (Gouveia)	2
Franciscanos do convento da Madre de Deus (Vinhó)	1
Franciscanos do convento de Santo António (Vila Cova)	1
Franciscanos do convento de Santa Cristina (Tentúgal)	1
Outros (menções esporádicas e imprecisas)	61
Total	143

Fonte: AUC/Visitas Pastorais/Devassas do Arcediagado do Vouga, Livros 59 a 104 (1707-1760); Devassas do Arcediagado de Seia, Livros 47 a 64 (1709-1743) e Devassas do Arcediagado de Penela, Livros 53 a 61 (1708-1741).

Registra-se aqui, advertidamente, o número de menções à prática de exorcismos por indivíduos ou famílias religiosas conhecidas, e não o número de exorcismos praticados, o que é impossível precisar. Muitas vezes o indivíduo recorria mais de uma vez aos exorcismos. Por outro lado, o fato de um mesmo exorcista ser expressamente mencionado significa que o seu nome foi considerado importante no contexto da denúncia e da melhora do mal de que se padecia. Observando-se tais dados, percebe-se como, apesar de figurar na segunda posição em número de menções, o prior do Carvalho é o único sacerdote secular em meio a uma clara preferência das populações da Beira pelos exorcistas franciscanos. Os dados apresentados pelas pesquisas de Seitz para o território abarcado pela Inquisição de Veneza são coerentes com esta predominância de exorcistas franciscanos, embora ligeiramente inferiores (23, num universo de 61 menções a membros de ordens religiosas)⁶⁶⁷.

Tal situação se compreende se se tem em conta a relativa expansão experimentada pela ordem franciscana em Portugal, desde fins do século XVII⁶⁶⁸. A multiplicação dos conventos e o fato de circularem, de dois em dois, entre as populações das vilas e povoados, colocava os franciscanos como a fonte mais acessível de exorcismos diante de uma demanda perene. Some-se a isto a tradição, existente entre os mesmos, da prática de exorcismos: basta dizer que alguns dos principais autores de manuais de exorcismo (como Girolamo Menghi, Valerio Polidoro e Candido Brognolo) eram franciscanos. Um quarto elemento constituiu-lhes pequena vantagem, em relação ao prior: ao contrário deste último, os “fradinhos” exorcizavam animais.

Entre os indivíduos que recorreram a exorcismos, conhece-se o nome de 110, dos quais 22 (20%) buscaram alívio para seus porcos, bois e bezerros. Tome-se o exemplo dos capuchos de Santo António de Serem: em cinco oportunidades, foram consultados por camponeses para evitar que a sua criação, supostamente maleficiada, se perdesse⁶⁶⁹. Numa delas o padre Manuel Moniz, cura da paróquia de Aguada de Cima, relatou como, após recusar o milho que pedia a uma Natália Ferreira, “logo os seus boys se fizeram tão bravos e desencaminhados, que não havia quem delles mão tivesse, the que os levarão a Serem a exorcismar, donde logo se ficara presumindo que ella lhe fizera o mal”⁶⁷⁰. Em outros casos,

⁶⁶⁷ SEITZ, Jonathan. *Witchcraft and Inquisition in Early Modern Venice*, p. 106.

⁶⁶⁸ Acerca da expansão franciscana em Portugal, cf. VIEIRA, Maria do Pilar S. A. “Franciscanos”, In: AZEVEDO, Carlos Moreira de (Org.) *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, pp. 271-281. Cf. ainda, sobre as fundações das províncias da Soledade (1673) e Conceição (1705), além do Seminário do Varatojo (1679), CONCEIÇÃO, Apolinário da. *Claustro Franciscano*, pp. 20-23.

⁶⁶⁹ Devassas do Arcediagado do Vouga, Livros: 70, Devassa de Alquerubim (09/07/1721), fl. 135 e Devassa de Castanheira (22/08/1721), fl. 312; por fim, Livro 95, Devassa de Alquerubim (17/11/1755), fls. 500v e 503.

⁶⁷⁰ Devassas do Arcediagado do Vouga, Livro 64, Devassa da Agoada de Cima (26/08/1713), fl. 256v.

eram os filhotes dos animais que paravam repentinamente de mamar, ou ficavam mirrados e a ponto de morrer.

Compreende-se que a demanda por exorcismos desta natureza fosse bastante importante para as populações rurais do século XVIII⁶⁷¹. As doenças inexplicáveis, o desespero pela perda de suas poucas fontes de renda e a presença de indivíduos indesejáveis gerava a suspeita do malefício, para cujo remédio – revelando-se incapazes os benzedores e curadores – recorria-se rotineiramente à prática dos exorcismos⁶⁷². Os manuais deste período traziam, via de regra, bençãos para os animais, além de exorcismos contra pragas⁶⁷³. Cerimônias a este respeito se registravam, um pouco por toda a parte, em Portugal. Em Santarém, em 1740, contra o pulgão, executou-se uma procissão pela cidade, ao fim da qual os párocos saíam “a benzer, e exorcismar os campos”⁶⁷⁴. Na cidade de Elvas, em 1756, ainda temerosos pelo terremoto, saíram os religiosos de S. João de Deus a exorcizar uma praga de gafanhotos que invadiu a zona rural, devastando as plantações⁶⁷⁵.

A grande demanda por exorcismos em Portugal, durante o século XVIII, todavia – o que se mostra sistematicamente no bispado de Coimbra – provinha da sensação de se estar maleficiado. A situação típica pode ser resumida pela seguinte denúncia, de uma Maria solteira de 31 anos, da freguesia de Oia, em 15 de setembro de 1713, contra Maria da Cruz. Após negar a esta última um dinheiro emprestado, “logo succedeo daremlhe humas pontadas no coração, e ter tantas dores que não era senhora de si”. Falharam-lhe os remédios da medicina e Maria decidiu-se a procurar “os fradinhos de Serem, sendo levada por tres homes”. Melhorou com os exorcismos, e tornou para casa. E “revolvendo o cabeçal da cama, queimarao muita mexericada que nelle acharao, assi como lhe disserao os fradinhos”⁶⁷⁶. A prática de exorcismos, neste caso, estrutura a acusação de malefício, razão pela qual a denúncia deve ser lida ao contrário: o fato de a doença ter sido curada por meio de exorcismos é que fundamentava as suspeitas iniciais contra tais indivíduos. O circuito se completava com a busca por indícios concretos de malefício, geralmente bonecos, cabelos, grãos variados e ossos de animais⁶⁷⁷.

⁶⁷¹ Para exemplos da diocese de Coimbra, cf. PAIVA, José Pedro. *Práticas e crenças mágicas*, pp. 119-123.

⁶⁷² As constituições do bispado, a este propósito, são claras em proibir os curadores: “mandamos que nenhuma pessoa benza gados, cães, ou outra couza qualquer, uzando em as ditas benções de especie alguma de feytiçaria”, *Constituições synodales do bispado de Coimbra*, p. 389.

⁶⁷³ NOYDENS, Benito Remigio. *Practica de exorcistas*, pp. 388-399.

⁶⁷⁴ *Gazeta de Lisboa Occidental*. Com privilégio de S. Magestade. Quinta-feira, 14 de abril de 1740, p. 180.

⁶⁷⁵ *Gazeta de Lisboa Occidental*. Com privilégio de S. Magestade. Quinta-feira, 10 de junho de 1756, pp. 183-184.

⁶⁷⁶ Devassas do Arcediagado do Vouga, Livro 64, fl. 492v.

⁶⁷⁷ PAIVA, José Pedro. *Bruxaria e superstição*, pp. 126-127.

A presença do malefício e a cura de feitiços constituíam domínios significativos na globalidade das práticas e crenças mágicas em Portugal, na Época Moderna. Tais realidades não se relacionavam, a princípio, com o imaginário da bruxaria, sem que se perceba, na generalidade dos casos, menções ao demônio, a pactos, e muito menos a sabás⁶⁷⁸. Recorria-se, no domínio do malefício, a poções, a cerimônias escusas, ao toque físico e à magia simpática, entre outras coisas. No âmbito das menções à prática de exorcismos, todavia, era a força da palavra, da ameaça e da maldição o que se verifica como a forma cultural predominante de se causar mal a terceiros⁶⁷⁹. Em quatro casos dispersos no tempo, e no espaço, tais ameaças (sempre femininas) eram feitas segurando-se as barbas do ameaçado, pronunciadas junto de seu rosto⁶⁸⁰. Tais situações explodiam a partir de rivalidades entre vizinhos, disputas a respeito de casamentos, e foi resumida de maneira exemplar pelo secretário da devassa de Vide, em 1743, a respeito de uma Ana Marques: “quando tem duvidas ou pelejas com algumas pessoas, logo as ameaça dizendolhe ‘hao de pagar’ e, depois disto, sucede adoeecerem as tais pessoas e sararem somente por meio de exorcismos, imputandose as ditas enfermidades a referida”⁶⁸¹.

Embora seja tentador enxergar em tais mulheres uma parcela mais carente da população, cujas ameaças e maldições funcionavam como agressões simbólicas e estratégias de sobrevivência, a partir do medo dos vizinhos, não se pode afirmar, como bem observa José Pedro Paiva, que fossem necessariamente marginalizadas⁶⁸². Em muitas situações, apesar das ameaças sofridas, os denunciante relataram que continuavam a aceitar comida e bebida dos acusados, como se a situação de tensão não alterasse profundamente os costumes mais arraigados. Frequentavam os mesmos ambientes, cerimônias religiosas e festividades.

É preciso ter em mente a representatividade dos registros destas práticas na documentação episcopal. Embora bastante superiores às verificadas nos tribunais inquisitoriais, as acusações de práticas mágicas, em relação à globalidade das denúncias (na maior parte, por delitos de caráter moral) chegavam, numa estimativa pontual realizada por José Pedro Paiva, a irrisórios 1,3%. Deste total, se o percentual dos processos inquisitoriais serve de base, menos de 30% corresponderia a acusações de malefício (0,39% do total), dos

⁶⁷⁸ *Ibid.*, pp. 354-356.

⁶⁷⁹ PAIVA, José Pedro. *Práticas e crenças mágicas*, pp. 143-154.

⁶⁸⁰ Devassas do Arcediagado do Vouga, Livro 69, Devassa de Covões (29/12/1720), fl. 204; Livro 80, Devassa de Agueda (15/07/1736), fl. 148v; Devassas do Arcediagado de Seia, Livro 64, Devassa de Salgueirais (30/08/1743), fl. 31v; Devassas do Arcediagado de Penela, Livro 58, Devassa de Sobal (17/09/1729), fl. 687v.

⁶⁸¹ Devassas do Arcediagado de Penela, Livro 64, Devassa de Vide (10/12/1743), fl. 599v.

⁶⁸² PAIVA, José Pedro. *Bruxaria e superstição*, pp.277-330.

quais um número menor ainda contem menções a práticas de exorcismos⁶⁸³. Tal escassez relativa de registros explica-se por sua natureza episódica: embora constituíssem uma prática rotineira, apenas quando estruturantes nas suspeitas de malefício, por meio de sua verificada eficácia, é que os exorcismos seriam registrados. O mesmo se verifica para o que se verá no próximo capítulo: apenas quando acusados por práticas abusivas é que os tribunais eclesiásticos ou a Inquisição se interessavam pelos exorcistas.

É bastante provável, então, que os exorcismos fossem executados com um ritmo e volume muito superiores ao que a documentação deixa entrever. Embora não se disponha de estimativas concretas, quando se suspeitava da presença de malefícios o recurso aos exorcismos está melhor documentado em comparação com o recurso aos curadores, seguramente inferior (poder-se-ia dizer episódico)⁶⁸⁴. Uma questão importante de imediato se coloca: corresponderia a realidade documental à realidade vivida? Em outras palavras, os camponeses do bispado de Coimbra terão preferido os exorcismos, quando havia suspeitas de malefício?

O que se pode afirmar, com base na documentação disponível, é que a eficácia dos exorcismos, extinguindo a ação dos malefícios, não apenas confirmava a natureza do mal que então se padecia, e as suspeitas a respeito de seus possíveis autores, mas conferia aos acusadores a confiança necessária para acusá-los diante do visitador. Embora em apenas 9 acusações de malefício, na documentação consultada, refiram-se suspeitas de pacto diabólico, em todas estas os exorcismos são utilizados (domínio no qual as virtudes dos curadores de pouco valeriam). Parecia então existir a percepção de que os exorcismos, quando se tratava de males inexplicáveis e doenças misteriosas (para os quais os demais remédios não surtiavam efeito) constituíam o recurso mais poderoso, executados com a chancela e autoridade da Igreja. A impressão que se tem é que, tanto quanto estivessem disponíveis, seriam normalmente utilizados.

Não se pode afirmar, por exemplo, que fossem necessariamente o último recurso diante das enfermidades. Uma Isabel Gomes, de 42 anos, do Zambujal, aconselhava a todos que se sentissem enfetizados que buscassem exorcismos no convento de Santo António de Olivais. Os franciscanos, provavelmente pela sua frequência ao convento, deram-lhe um

⁶⁸³ Minhas estimativas baseiam-se nos dados disponíveis em PAIVA, José Pedro. *Bruxaria e superstição*, pp. 207-229 e PAIVA, José Pedro. *Práticas e crenças mágicas*, pp. 251-253. Infelizmente, não me foi possível realizar uma estimativa global, no âmbito da documentação consultada, para a relação entre o número de malefícios denunciados e os casos específicos nos quais recorreu-se a exorcismos.

⁶⁸⁴ *Ibid.*, pp. 107-118. A análise de José Pedro Paiva, deixando de fora o recurso aos exorcismos – devido ao recorte utilizado – baseia-se em exemplos os quais, embora representativos da cura de feitiços, não integram o mecanismo da denúncia com a mesma solidez que o recurso aos exorcismos da Igreja. É preciso frisar: refiro-me, com tal avaliação, apenas à cura de feitiços, e não à generalidade das curas que se fazia.

papel, contando algumas fórmulas exorcísticas⁶⁸⁵. Certo dia, uma Francisca Gomes, a Regra de alcunha, “lhe meteo a mão no seio sem proposito algum”, e lhe tomou o tal papel, pondo-lhe em seguida a mão em seu ombro esquerdo, “no qual lhe ficou pezo tal, que se não pode mover sete semanas, nem dormir”, só melhorando com exorcismos. A Regra, tratando com ela normalmente, “lhe estranhava fosse a Santo Antonio, por qualquer leve cauza, buscar remedio”⁶⁸⁶.

Alguns curadores pareciam até mesmo ciumentos com tal realidade. Um Geraldo Henriques, Parrico de alcunha, relatando-lhe Manuel João, lavrador casado de 53 anos, que este queria ir a Serem, levar um bezerro que não queria mamar, “não consentiu que elle o levasse aos exorcismos da Igreja e lhe fes alguma benção verbal, com que o bezerro logo mamou”⁶⁸⁷. Outros, a exemplo de Maria Machado, parteira e curandeira da freguesia da Marmeleira, indicavam expresamente os exorcismos. À Maria Simões, viúva de Cercoza, que se queixava de muitas dores pelo corpo, disse esta última: “isso não he outra cousa senao males que vos fazem; ide a Carvalho a benzervos”⁶⁸⁸.

Constituindo um recurso estável ao longo da primeira metade do século XVIII, atestado nas denúncias por malefício de uma centena de indivíduos – porção seguramente ínfima da prática cotidiana – pode-se afirmar, com alguma segurança, que se dá por provada a confiança que as populações depositavam nos “remédios da Igreja” (tanto quanto o exemplo do bispado de Coimbra possa ser generalizado)⁶⁸⁹. O que terá contribuído, segundo a tese de José Pedro Paiva, para a ausência de episódios de pânico com relação a bruxas e feiticeiros em Portugal, durante a Época Moderna. Mostrando-se regularmente disponíveis, gratuitos e eficazes, os exorcismos ocupavam parcela importante no universo simbólico das terapias tradicionais e um papel destacado no sistema de crenças da população portuguesa, atenuando as tensões e angústias geradas pelo medo do feitiço. Deste modo, não se pode compreender a afirmação de Timothy Walker, segundo o qual, na cura de feitiços, “só um agente da magia” era capaz de obter êxito⁶⁹⁰.

Outro ponto que se pode provar, sem quaisquer dúvidas, é o abismo existente entre a prática dos exorcismos e os episódios de possessão demoníaca. A distância entre estas realidades – aparentemente contraituitiva – pode-se explicar, naturalmente (e mais uma vez)

⁶⁸⁵ No próximo capítulo se verá um parecer a respeito de papel semelhante.

⁶⁸⁶ Devassas do Arcediagado do Vouga, Livro 65, Devassa de Cadima (22/09/1715), fls. 233-233v.

⁶⁸⁷ Devassas do Arcediagado do Vouga, Livro 96, Devassa de Alquerubim (17/11/1755), fl. 508v.

⁶⁸⁸ Devassas do Arcediagado do Vouga, Livro 69, Devassa da Cercoza (21/02/1721), fls. 388v-389r.

⁶⁸⁹ Esta era, com efeito, a impressão de José Pedro Paiva a respeito de tais práticas a partir de suas vastas pesquisas, nas quais me tenho amplamente baseado. Cf. PAIVA, José Pedro. *Bruxaria e superstição*, p. 64 e PAIVA, José Pedro. *Práticas e crenças mágicas*, p. 116.

⁶⁹⁰ WALKER, Timothy D. *Médicos, medicina popular e inquisição*, p. 70.

pela qualidade da documentação. É possível que, nos casos em que as pessoas se sentissem possuídas e não atribuíssem tais sintomas às ações maléficas de terceiros, os exorcistas fossem consultados normalmente, sem que esta ação gerasse um registro no livro de visitas⁶⁹¹. Na documentação episcopal consultada, para o período em consideração, há apenas três casos nos quais se recorreu a exorcismos por suspeita de possessão.

O primeiro deles foi referido pelo padre Manuel Martins, de 47 anos, cura da paróquia de Aguada de Cima, em 1715. Tratava-se de uma moça chamada Cecília, solteira, filha do capitão mor José de Abrantes Teixeira, à qual, no ato da confissão, o sobredito cura fez exorcismos, por lhe parecer que estava possuída. Segundo a mesma lhe referiu, sofria “sem remedio, esta vexação, de nove annos a esta parte”. Havia feito um voto de castidade aos sete anos de idade, sofrendo sempre a perseguição do demônio, “que a vexava com acçoens impuras”. Parecendo ao cura que Cecília teria “alguma falta essencial no batismo”, referiu o mesmo ao visitador da visita passada, que lhe aconselhou “batizala debaixo de condição, como com effeito fez”. A similaridade com o caso de Mariana das Chagas, como o leitor estará lembrado, é flagrante. Após o batismo *sub conditione*, Cecília melhorou das vexações, embora o demônio ainda a perturbasse com “veehementes tentações e persuaçoens de violar-lhe a castidade”, fazendo-a “beber e tomar couzas ascarozas, e lansar de si couzas sobrenaturaes”. Só conseguia comungar a partir de preceitos, e por se achar acamada não podia declarar suas suspeitas (contra uma Maria dos Reis, que supostamente a enfeitiçara) na visita⁶⁹².

O segundo caso é curioso e mostra como tal distância – entre possessão e exorcismos – teimava em se alargar. Como referiu ao visitador, aos treze anos de idade, Maria Domingues (solteira, na altura com 50 anos), fizera um voto de castidade, que jamais violou. Por volta dos 46 anos, “lhe naceo, em o lado esquerdo, huma sombra preta, que a tomava per aquella parte, dos pes athe a cabeça”. Em função deste estranho acontecimento, foi “a ter com frades de Santo Antonio de Villa Cova”, para que os mesmos a exorcizassem, mas os franciscanos, estranhamente, se recusaram e “lhe aconselharão que em sua caza tivesse agoa benta e a tomasse trez vezes no dia”. Voltando para casa, e encontrando-se “em sua cama, sendo por horas de meia noute, vio ao pe de si huma figura de estatura de homem baixo”, que reputou por anjo, o qual mandou que se levantasse. Desde então, passou a ter visões do céu e do inferno, adivinhar coisas perdidas e curar de achaques variados⁶⁹³.

⁶⁹¹ Contrastando com esta possibilidade, veja-se as conclusões do quarto capítulo deste estudo.

⁶⁹² Devassas do Arcediagado do Vouga, Livro 66, Devassa da Aguada de Cima (12/12/1715), fls. 180-181.

⁶⁹³ Devassas do Arcediagado de Seia, Livro 55, Devassa Covas (13/11/1722), fls. 118-121v.

O terceiro caso de possessão, igualmente lacônico, foi descrito em 1729. Trata-se de uma jovem, Maria, filha de Simão Rodrigues, a qual, encontrando-se junto de “algumas mossas” que recebiam exorcismos na casa do padre João Rodrigues, foi exorcizada pelo diácono Manuel Dias, e “pella sobredita dizer que nam podia ver huma vestimenta que ali estava, ou cazula, o dito padre, por atormentar mais o espirito que atromentava, lhe fizera vestir a dita cazula”⁶⁹⁴. Como se nota nessas três narrativas, excepcionais no interior da documentação consultada, a ligação entre os exorcismos e as supostas possessões é bastante tênue. Em nenhum dos casos se diz que a pessoa esteja possessa, energúmena ou endemoninhada. Tais palavras não aparecem nos 73 livros de devassas consultados. Um segundo ponto a se destacar é a eficácia de ações alternativas aos exorcismos: o batismo, no caso de Cecília; a recusa dos exorcismos e o uso da água benta, o que terá mudado o destino de Maria Domingues; e, por fim, o recurso açodado à casula do exorcista.

Registram-se, todavia, episódios análogos à possessão, nos quais não se verifica a presença de exorcismos. Trata-se de casos nos quais, alegadamente, as almas dos mortos “falavam pela boca” deste, ou daquele indivíduo (geralmente mulher), uma crença bastante difundida em Portugal (como o leitor estará lembrado). Uma Maria Jerônima, de Casal de Bouças, pedia tarefas aos parentes das almas que se encontravam em seu corpo, para as mesmas a deixarem livre, fazendo, em tais ocasiões, “terremotos com a boca e lingoa”. Foi, em razão do escândalo que gerava, repreendida pelo vigário⁶⁹⁵. Uma Esperança Rodrigues, de Sobral, na qual falavam “alguns spiritos do outro mundo”, era consultada por muitas pessoas que se sentiam doentes, ou mesmo assombradas pelas almas dos defuntos. Nestas ocasiões, “fazia vizagens e estreboxava”, e aos seus clientes aconselhava missas e romarias, pedindo ainda algumas restituições⁶⁹⁶. O padre José Duarte, de Verride, recusou-se, certa feita, a celebrar umas missas a Nossa Senhora do Pranto, encomendadas por conselho de uma Maria Rodrigues, na qual falavam “as almas do outro mundo”. Chegando em sua casa, adoeceu subitamente⁶⁹⁷. Alguns indivíduos tornavam-se especialistas em tais assuntos. A Maria Mendes, de 45 anos, da freguesia de Outil, costumava curar por meio de umas orações que recitava “pra tirar spiritos maos”. Tudo, aliás, atribuía à presença de espíritos, desde dores de dente ao choro de crianças⁶⁹⁸.

⁶⁹⁴ Devassas do Arcediagado de Penela, Livro 58, Devassa de Cumieira (26/11/1729), fl. 2049v.

⁶⁹⁵ Devassas do Arcediagado do Vouga, Livro 69, Devassa de Maiorca (02/12/1720), fl. 104.

⁶⁹⁶ Devassas do Arcediagado de Penela, Livro 54, Devassa de Paião (07/08/1713), 54v-59.

⁶⁹⁷ Devassas do Arcediagado de Penela, Livro 57, Devassa de Verride (17/05/1725), fl. 149v.

⁶⁹⁸ Devassas do Arcediagado do Vouga, Livro 81, Devassa de Outil (14/08/1738), fls. 343v-344v.

O único caso em que os exorcismos foram mencionados deu-se 1733, na devassa de São Silvestre – mas de um modo totalmente pitoresco. Refere-o Esperança, de 26 anos, filha de Manuel de Melo, que, em certa ocasião, encontrando-se sua mãe bastante adoentada, procurou, por conselho de uma vizinha, certa curadora “em quem fallava hum espirito que lhe declarava tudo”. Passados alguns dias, declarou-lhe a referida que “as suas queixas erão feitissos, e que se fosse a Santo Antonio, que logo se havia de achar boa”. Dito e feito: indo a sua mãe “por duas vezes ao convento de Santo Antonio de Quantanhede, em companhia da sobredita, lhe fes hum religioso os exorcismos”, com que melhorou totalmente de sua enfermidade⁶⁹⁹. A possessão, neste caso, não foi objeto de exorcismos, mas o meio pelo qual estes últimos foram aconselhados.

A proeminência verificada da prática de exorcismos a pessoas que se sentiam maleficiadas e, em menor grau, aos seus animais (bois, carneiros, leitões), contrastada com as escassas menções à possessão demoníaca e com a presença marcante da comunicação com as almas dos mortos (nas quais se verifica uma espécie de ‘transe mediúnico’), revela um universo em que a crença nos poderes extraordinários de certos indivíduos prescindia da presença do demônio. A exemplo do que foi dito anteriormente, a ideia segundo a qual o poder de maleficiar provinha de uma aliança pecaminosa com o Inimigo é praticamente irrelevante no universo documental consultado. Os exorcismos destinavam-se, segundo se depreende dos depoimentos daqueles que os buscavam, a curar de feitiços, e não a extirpar a ação demoníaca⁷⁰⁰.

3. 3) Partindo em busca do prior

O panorama descrito acima, a respeito da prática de exorcismos no bispado de Coimbra, verifica-se sem maiores alterações nas referências ao prior do Carvalho. Alguns pormenores são, todavia, relevantes. Em primeiro lugar, como já foi mencionado, não há registros dos exorcismos realizados a seus fregueses, o que não quer dizer que não os fizesse. Em segundo lugar, não consta jamais que tenha exorcizado animais, ou endemoninhados, mas apenas pessoas que se sentiam vítimas de malefícios. Em terceiro lugar, as informações a seu respeito indicam que era sempre procurado na vila de Carvalho, provavelmente na igreja de

⁶⁹⁹ Devassas do Arcediagado do Vouga, Livro 77, Devassa de S. Silvestre (03/07/1733), fl. 110v.

⁷⁰⁰ O que corrobora as informações anteriores de José Pedro Paiva, segundo as quais, embora não se possa afirmar que a crença no diabo seja totalmente ausente das populações rurais de Portugal, resulta pouco operante no horizonte das práticas e crenças mágicas. Cf. PAIVA, José Pedro. *Bruxaria e superstição*, pp. 149-159; e PAIVA, José Pedro. *Práticas e crenças mágicas*, pp. 158-182.

Nossa Senhora da Conceição, pela qual era o responsável, ou ainda na capela de São Sebastião, que existia nas imediações⁷⁰¹. Não consta que tenha exercido atividade itinerante, permanecendo na paróquia à exceção das ocasiões em que era convocado por alguma autoridade para dar préstimos de sua arte. As 28 menções que lhes são conhecidas, no âmbito da documentação utilizada, correspondem a 16 indivíduos de 12 freguesias diferentes, presentes em 5 dos 45 livros de devassas consultados nos quais existem menções à prática de exorcismos⁷⁰².

Com relação às menções à sua procura, uma observação de imediato se impõe. A sua ocorrência, como foi dito anteriormente, concentra-se na década de 1720 e, em segundo lugar, na década de 1730, quando há uma brusca queda no número de acusações de malefício no interior do bispado. Tal período corresponde, segundo José Pedro Paiva, ao período de vacância do mesmo, quando os resultados das devassas foram pouco frutíferos, de modo geral⁷⁰³. Um aspecto interessante a se notar é que todas as menções aos exorcismos do prior do Carvalho foram feitas entre o último ano do bispado de D. António de Vasconcelos e Sousa (1706-1717) e o primeiro ano do bispado de D. Miguel da Anuniação (1741-1768). Durante o governo do primeiro, quando cresceram os resultados das devassas e, com eles, as acusações de malefício, é possível que a fama do prior não estivesse bastante estabelecida ao ponto de ser buscado por indivíduos de outras freguesias. A partir de 1741, quando assume D. Miguel o bispado de Coimbra, percebe-se uma queda vertiginosa nas acusações de malefício, o que certamente explica o fim das referências ao prior. A partir deste período, como se verá no próximo capítulo, as práticas de exorcismos seriam melhor disciplinadas.

Há informações paralelas que corroboram a frequência de menções ao exorcismos do prior, durante o mesmo período. Nos *Cadernos do Promotor* da Inquisição de Coimbra, foi possível encontrar mais 9 menções, correspondentes a 5 diferentes pessoas. Embora sua regularidade seja menor, as circunstâncias de seu registro são as mesmas: denúncias de práticas de malefício, cujos sintomas dos acusadores somente melhoraram após a ida a Carvalho. Registram-se, nesta documentação, as maiores distâncias percorridas pelos maleficiados em busca do famoso exorcista. Um João Lopes, da freguesia de Valpaços (à

⁷⁰¹ ANTT/Dicionário geográfico de Portugal, Tomo 9, C 2, Carvalho, Coimbra, fl. 1109. Em visita recente à localidade, acompanhado do Professor José Pedro Paiva, pude verificar que as mesmas invocações permanecem nos edifícios. Na igreja paroquial, percebe-se a reforma feita no século XIX. Na capela de São Sebastião, completamente reedificada segundo uma moderna arquitetura, percebe-se a difundida devoção a Nossa Senhora de Fátima.

⁷⁰² Freguesias do Vouga: São Miguel de Liceia (1720), Covões (1720), Sepins (1721), Cercoza (1721), Alquerubim (1721), Troviscal (1730), Agadão (1736). Freguesias de Seia: São Martinho de Cortiça (1717) e Coja (1718). Freguesias de Penela: Sobral (1729), Epínhal (1729) e Alvorge (1741).

⁷⁰³ PAIVA, José Pedro. *Bruxaria e superstição*, p. 214-216.

época, da Arcebispado de Braga), denunciou uma Comba Gomes, em 1739, pois a mesma ameaçara sua esposa. Desde então, “não se entendendo os surgeoens e medico com a sua enfermidade, foi elle com ella ao Prior o Carvalho, junto de Coimbra, e lhe leo os exorcismos e ficou sam”⁷⁰⁴. Esta viagem, passando-se por Vila Real, Lamego e Castro Daire, corresponde a mais de 200 km. Outra denúncia diz respeito a uma Maria Ribeiro, a qual ameaçou “Maria de Mattos, molher de Manuel Ruiz Viegas do lugar do Barreiro, e logo se achou mal, e foy necessario ir a Carvalho, e logo se achou melhor”⁷⁰⁵. Tal viagem, passando-se por Leiria e Santarém, daria mais de 260 km⁷⁰⁶.

Quanto às circunstâncias da ida à vila de Carvalho, em busca dos exorcismos do prior, sabe-se que a menor distância percorrida, pelos habitantes do bispado de Coimbra, foi de 4km, por Maria Simões, da freguesia de Cercosa, no arcediagado do Vouga, em 1721, e a maior de 41km, por Manuel Martins e seu pai, da freguesia de Alvorge, no arcediagado de Penela, por volta de 1739⁷⁰⁷. A média percorrida por seus clientes foi 24,4 km, o que indica que a viagem durava alguns dias. Os enfermos viajavam normalmente acompanhados, e o trajeto se revelava, muitas vezes, desafiador. Em 1720, suspeitando que Teresa Gomes, da freguesia de São Miguel de Liceia, havia maleficiado o próprio filho, a família de sua nora o levou ao prior, “indo com elle mais alguns homens para que não fugisse”⁷⁰⁸. Em 1721, levou-se à vila de Carvalho uma Maria Dias, nora de Antónia Marques, infamada de feiticeira, juntamente com outra Maria, filha de Domingos João, todas da freguesia de Alquerubim, e “pelo começo não querião as bestas caminhar e passarão pelos caminhos muitos trabalhos”⁷⁰⁹. Muito embora o modo como as populações camponesas – mas, do mesmo modo, aquelas urbanas – se apropriavam dos exorcismos aproxime o significado destes últimos aos atos mágicos de caráter popular, como bençãos e curas, não é impossível que as dificuldades da viagem se revestissem de valores espirituais, aproximando-as de peregrinações. O que, sem dúvida, a nível simbólico, concorria para a sua eficácia.

Acerca do significado espiritual dos exorcismos, as menções a respeito do prior do Carvalho incluem a referência – a qual lhe é quase exclusiva, nos livros de devassa – à

⁷⁰⁴ ANTT/Tribunal do Santo Ofício/Inquisição de Coimbra, Cadernos do Promotor, Livro 375, fl. 168.

⁷⁰⁵ Ibid., fl. 128. Infelizmente, a série de Cadernos do Promotor da Inquisição de Coimbra encontra-se quase que de todo indisponível à consulta, no Arquivo Nacional da Torre do Tombo. De mais de 40 livros que solicitei, tive acesso a 6, nos primeiros meses de 2018. Os livros que contém referências ao prior são: 359, 366, 375 e 377. Algumas delas, infelizmente, não contêm data.

⁷⁰⁶ Os cálculos baseiam-se nos mapas disponíveis via *Google Maps*TM. Não se sabe a distância no século XVIII.

⁷⁰⁷ Devassas do Arcediagado do Vouga, Livro 69, Devassa da Cercoza (21/02/17210), fls. 388v-389; Devassas do Arcediagado de Penela, Livro 61, Devassa de Alvorge (25/09/1741), fl. 448. Tais médias baseiam-se em projeções para deslocamentos em linha reta, o que indica que a distância real terá sido sempre maior.

⁷⁰⁸ Devassas do Arcediagado do Vouga, Livro 69, Devassa de S. Miguel de Liceia (15/12/1720), fl. 155v.

⁷⁰⁹ Devassas do Arcediagado do Vouga, Livro 69, Devassa de Alquerubim (09/07/1721), fl. 130v.

realização de uma novena (junto à igreja de Nossa Senhora da Conceição, como é de se presumir). Frutuoso de Oliveira, o esposo de Maria Dias, de Alquerubim, referiu que, após os primeiros exames do prior, permaneceu “com sua mulher, os nove dias aos exorcismos”. Deste período, segundo a própria Maria Dias, não se lembrava de nada, “porque não andava em seu juízo”⁷¹⁰. O mesmo período passado em Carvalho refere Maria Jorge, casada com Manuel Francisco, da freguesia de Serpins, enfeitiçada pela sogra⁷¹¹. Há registros de apenas outros dois exorcistas com práticas semelhantes: um padre da freguesia de Paranhos, no bispado do Viseu, e o diácono João Ribeiro, da freguesia de Angeja, no arcediagado do Vouga⁷¹². Não há referências desta natureza com relação aos franciscanos.

Os sintomas dos que buscavam os exorcismos em Carvalho pertenciam ao variado quadro das doenças de feitiço da época⁷¹³. Alguns demonstravam comportamento aberrante, como o filho de Teresa Gomes, que vagava pelos pinhais, fugindo das pessoas⁷¹⁴. Ou o filho de Manuel Franciso, o qual, ameaçado por Maria Simões, da freguesia de Troviscal, “endoudeceu e andava solto nos outeyros, dormindo fora de caza”⁷¹⁵. Em outros casos, tais comportamentos vinham acompanhados de outros distúrbios, como Manuel Rojana, moleiro da freguesia de Sobral, no arcediagado de Penela, o qual, após jogar, por brincadeira, um punhado de farinha em Paula de Andrade, uma fina feiticeira, começou a andar “atordoado como doudo sem poder lograr o que comia”, mirrando-se “como hum pao”⁷¹⁶. Havia queixas bastante específicas, como de dores nos olhos, ânsias no coração ou no estômago⁷¹⁷. Na maior part dos casos, os males são referidos de forma muito vaga, escrevendo-se que o malficiado se “achava mal”.

Não há indicações do modo como os exorcismos eram praticados. Se o mesmo se orientasse, como referiram os cronistas trinos, pelo manual de Candido Brognolo, após os preceitos probativos, responsáveis pelo diagnóstico dos males, faria alguns exames a respeito da crença do maleficiado. Por exemplo, “Crê que Deos concorrerá com sua Divina virtude a [...] fazer com que fique são e livre de todo o maleficio, quando eu, como Ministro de Deos e

⁷¹⁰ *Ibid.*, fl. 130-132v.

⁷¹¹ Devassas do Arcediagado do Vouga, Livro 69, Devassa de Sepins (10/01/1721), fl. 255v.

⁷¹² Devassas do Arcediagado do Vouga, Livro 73, Devassa da Macieira da Alcoba (20/02/1726), fl. 275 e Livro 74, Devassa de Angeja (24/10/1729), fl. 521v.

⁷¹³ A respeito de sua enorme variedade, cf.

⁷¹⁴ Devassas do Arcediagado do Vouga, Livro 69, Devassa de S. Miguel de Liceia (15/12/1720), fl. 155.

⁷¹⁵ Devassas do Arcediagado do Vouga, Livro 75, Devassa de Troviscal (14/05/1730), fl. 117.

⁷¹⁶ Devassas do Arcediagado de Penela, Livro 58, Devassa de Sobal (17/09/1729), fl. 687.

⁷¹⁷ Respectivamente, Devassas do Arcediagado de Penela, Livro 58, Devassa de Alvorge (25/09/1741), fl. 448; Devassas do Arcediagado do Vouga, Livro 75, Devassa de Troviscal (14/05/1730), fl. 116v e Livro 69, Devassa de Alquerubim (09/07/1721), fl. 136.

de sua Santa Igreja mandar [...] que logo e repentinamente se retire [o demônio]?”⁷¹⁸ Se duvidasse, não estaria bem provado, e o exorcismo não iria adiante. Não repugna pensar que os nove dias passados por alguns de seus clientes tenham servido, precisamente, para convencê-los do poder dos exorcismos, e angariar eficácia pela repetição. Os exorcizados poderiam repetir fórmulas em língua portuguesa, para melhor se prepararem para os rituais⁷¹⁹. Após as fórmulas exorcísticas em latim, seriam novamente provados com preceitos e, achando-se sem os sintomas, despedidos para suas casas. Um exemplo de fórmula contra malefícios (que alguns de seus clientes terão ouvido, ainda que não a entendessem) era a seguinte:

*Et ego N. ut Minister Christi, et Sanctae Ecclesiae Dei, auctoritate mihi concessa à Christo Domino, in nomine Sanctissimae Trinitatis Patris, et Filii, et Spiritus Sancti, et in virtute Sanctissimi Nominis Jesu: impero vos Daemones infernales qui maleficium intulistis huic creaturae Dei, aut cum praesentia vestra, vel absque illa, ut statim sine mora totaliter recedatis cum omnibus maleficiis vestris destructis, et ea non illi iterum faciatis neque reddeatis. Sico volo, sic jubeo, ut Minister Jesus Christi: In Patris, et Filii, et Spiritus Sancti. Amen.*⁷²⁰

Todavia, algumas de suas práticas podem ser conhecidas, estando as mesmas em notável desacordo com o manual, ainda que verificáveis nos demais exorcismos praticados no bispado. A mais importante delas era, justamente, atribuir os males dos enfermos à presença de malefícios, ordenando em seguida que fossem destruídos. De acordo com Candido Brognolo, a eficácia dos exorcismos não dependia da destruição física dos feitiços, pois a sua virtude não era material, e sim moral⁷²¹. A mesma opinião tinha o seu tradutor em Portugal⁷²². Todavia, o prior não duvidava da eficácia deste método. À já conhecida Maria Jorge, da devassa de Sepins, disse o prior “que o mal que padecia erão maleficios que lhe tinhao feito, e que viesse buscar a cama”, onde os encontraria. O que de fato sucedeu, pois, “buscando o

⁷¹⁸ MARIA, José de Jesus. *Brognolo recopilado*, p. 117. Não é possível saber se o prior utilizou alguma vez a tradução de José de Jesus Maria. Todavia, como a mesma resume no essencial o manual original, preferi citá-la por uma questão de comodidade.

⁷¹⁹ Por exemplo: “E tu Demonio maldito, inimigo de Deos, rebelde ao meo, e teu Senhor, apostata de meo, e teu Creador, com que autoridade te atreveste a vexarme, e atormentarme, ou por ti, ou por teus infelicissimos Ministros com feitiços e malefícios, havendo, ou não havendo com elles presença tua: eu, pela fe que tenho em o Sagrado Nome de JESU poderosamente te mando que tu logo te retires com teus malefícios, e estes logo se destruão, e anihilem tanto que este Reverendo Sacerdote Ministro de JESU Christo puzer o Preceito expulsivo; porque eu tenho fé e esperança certissima em Deos que logo hei de todo ficar livre pela virtude do Santissimo Nome de JESU, se a minha salvação, e bem espiritual for conveniente”, *Ibid.*, p. 167.

⁷²⁰ *Ibid.*, fl. 170.

⁷²¹ “[...] quia virtus divina, ac potesta ecclesiastica, in destruendis maleficiis non dependet ab illorum signorum destructione; nec ullam relationem habet ad talia signa, quae non physicae, sed morales tantum sunt causae maleficiorum”, BROGNOLO, Candido. *Manuale exorcistarum ac parochorum*, p. 51 (cf. todo o parágrafo 125).

⁷²² “Não é necessário ao exorcista buscar os taes sinais do maleficio para que este se destrua e so se apparecerem os queime em fogo bento [...] O que tenho experimentado”, MARIA, José de Jesus. *Brognolo recopilado*, p. 39.

cabeçal em que dormia, achou seu corpo retratado de penas e varios ingredientes com que a dita sua sogra lhe havia feito tanto mal”⁷²³. O mesmo disse a Domingos Dias, da freguesia de Alquerubim, “que com efeito lhe tinhao feito maleficios que tratasse de os buscar”⁷²⁴.

A importância de se procurar os vestígios físicos dos malefícios era grande, segundo o prior. A Manuel Gil, lavrador da freguesia de São Martinho de Cortiça, cujo filho, o padre Manuel Lopes, encontrava-se doente após comer um prato de feijões enfeitados, disse o prior “que sem vello não podia fazer cousa alguma, mas que lhe vissem a roupa e cama toda”, o que com efeito se fez, achando-se “hum ninho de coelho muito bem feito”⁷²⁵. Um Manuel de 23 anos, filho de Antonio Fernandes, da freguesia de Espinhal, sentindo-se maleficiado após casar-se com a prometida do filho de uma feiticeira, procurou ele mesmo os feitiços em sua cama, encontrando “alguns embrulhos de penas e fiado cru”, e levou-os ao prior. Pegou este o dito malefício, e o “queimou com o lume da lampada do senhor”⁷²⁶. Gestos como estes, plenos de significados para os que se encontravam em situação de desespero, angústia e sofrimento (físico e mental) teriam, com efeito, muito mais eficácia que a mera récita de preces em latim. Exorcistas do calibre do prior do Carvalho possuíam, certamente, esta consciência prática⁷²⁷.

Outro dado relevante a respeito dos doentes que procuravam o prior reside no fato de que, em apenas 3 oportunidades, recorreu-se a outros exorcismos que não os seus. No primeiro caso, o já conhecido Manuel Rojana, moleiro de Sobral, antes de ir a Carvalho levou os feitiços que encontrara “aos fradinhos de Santo Antonio dos Olivaes e procurara varios padres exorcizantes”⁷²⁸. A Brites Simões, esposa de João Francisco, da freguesia de Espinhal, vasculhara os “cabeçaes e nelles achara bonecros e outras mixorofadas e se [...] queimaram em Coimbra onde ella testemunha fora para os exorcismos [...] e huns outro exorcizantes lhe disseram que o seu mal procedia de maleficios”⁷²⁹. Por fim, sabe-se que, antes de sua ida a Carvalho, um Manuel Martins, da freguesia de Alvorge, “recorreo a exorcismos que lhe fizerão o Reverendo José Roiz Pereira parocho actual desta freguesia”⁷³⁰. Na maior parte dos casos, portanto, ou procurou-se de imediato o prior – o que não é provável para os lugares mais distantes – ou a sua menção eclipsou as demais.

⁷²³ Devassas do Arcediagado do Vouga, Livro 69, Devassa de Sepins (10/01/1721), fl. 255v.

⁷²⁴ Devassas do Arcediagado do Vouga, Livro 69, Devassa de Alquerubim (09/07/1721), fl. 136.

⁷²⁵ Devassas do Arcediagado de Seia, Livro 52, Devassa de Cortiça (25/08/1717), fl. 402.

⁷²⁶ Devassas do Arcediagado de Penela, Livro 58, Devassa de Espinhal (14/11/1729), fl. 2009.

⁷²⁷ Encontram-se, na documentação consultada, 17 menções à procura de objetos de feitiços nos “cabeçais” das camas.

⁷²⁸ Devassas do Arcediagado de Penela, Livro 58, Devassa de Sobral (17/09/1729), fl. 687.

⁷²⁹ Devassas do Arcediagado de Penela, Livro 58, Devassa de Espinhal (14/11/1729), fl. 2012v.

⁷³⁰ Devassas do Arcediagado de Penela, Livro 58, Devassa de Alvorge (25/09/1741), fl. 448.

3. 4) O universo do exorcista

Analisando-se os dados disponíveis, conclui-se facilmente que a atividade de Sebastião Soares de Eça, enquanto esteve à frente da paróquia de Nossa Senhora da Conceição da Vila de Carvalho, destaca-se da dos demais exorcistas de seu tempo. Nenhum outro foi tantas vezes referido por seus contemporâneos, seja nas devassas do bispado de Coimbra, seja em processos inquisitoriais ou em denúncias presentes nos *Cadernos do Promotor*. Sua grande longevidade terá certamente pesado neste seu protagonismo. Por outro lado, com relação às razões pelas quais era procurado, e ao seu *modus operandi*, enquadrava-se sem maior destaque – tanto quanto é possível sabê-lo – no quadro dos exorcismos praticados, um pouco por toda a parte. O que leva à difícil questão da aquisição de seus conhecimentos. Com efeito, de quem terá aprendido o seu ofício de exorcista?

Não há informações disponíveis a respeito de sua vida de sacerdote antes de ser apresentado à paróquia de Carvalho. São 15 anos que terá exercido, muito provavelmente, como cura ou assistente nalguma paróquia de sua própria freguesia, Vinhó, no termo de Gouveia. Não repugna pensar que entre os franciscanos do Convento do Espírito Santo tenha concluído os seus estudos de doutrina e latim⁷³¹. Há, inclusive, uma pequena curiosidade neste fato: a nobre família dos Eça, à qual pertencia, foi uma das principais a beneficiar o convento em Gouveia, juntamente com os Ataíde, os quais, naquela altura eram condes e possuíam o direito de apresentação do priorado em Carvalho⁷³².

Sabe-se que os franciscanos de Gouveia eram consultados em razão de seus exorcismos, ainda no século XVIII. Um Manuel Mendes, cirurgião, de 26 anos, da freguesia de Alrote, após se sentir maleficiado e procurar exorcismos, achou uma “boneca de varias cores, das feições da molher delle [...] com huma criança no peito”. Assim que teve condições, foi “aos exorcismos, ao convento de S. Francisco de Gouveia aonde deu sinais claros e ainda em caza [...], unindose as maos com palmas pera cima, ficando trocidas”⁷³³. Na mesma visita a Alrote, uma Maria Rodrigues, casada com Manuel de Almeida, de 40 anos, relata como, após desentendimentos com Umbelina Borges, muito infamada de feiticeira,

⁷³¹ O mínimo necessário para receber as ordens sacras. Cf. *Constituições synodales do bispado de Coimbra*, pp. 56; 102.

⁷³² CONCEIÇÃO, Apolinário da. *Claustro Franciscano*, p. 37; AMARAL, Abílio Mendes do. *Convento do Espírito Santo de Gouveia*. Viseu: Sep. de: "Beira Alta", Viseu, 1974, pp. 17-37. A respeito da vila de vinhó, cf. AMARAL, Abílio Mendes do. *Vinhó: aldeia do sopé norte da Serra da Estrela*. Na história do país e do mundo. Viseu : Assembleia Distrital, 1978.

⁷³³ Devassas do Arcediado de Seia, Livro 63, Devassa de Alrote (28/08/1738), fl. 404 v.

“começou adoecerlhe huma creança, e desde entam tem tido pouca saude, por cuja cauza foi com ella a Vinho, aos exorcismos, em que melhor se tem achado”⁷³⁴.

É possível, portanto, que tenha aprendido a exorcizar com os franciscanos de Gouveia, ou com algum exorcista que tratasse das freiras da Madre de Deus em Vinhó. Tal fato, se comprovado, ajudaria a reforçar a ligação entre a prática de exorcismos e a presença dos franciscanos em Portugal. Assim como no caso das missões do interior, nas quais os mesmos se aplicaram com afinco – ao lado de oratorianos e jesuítas – a partir de meados do século XVII, sua presença nos muitos conventos, colégios, oratórios e hospitais (255 no total, distribuídos em 8 províncias, e 183 vilas e cidades), tornava-os especialmente acessíveis quando as doenças, calamidades e angústias tomavam conta das vidas de uma população, na maior parte das vezes, camponesa e pobre⁷³⁵. Agindo de modo organizado e sistemático, e oferecendo-se como alternativa eficaz aos curadores e benzedores para males tantas vezes intangíveis e inexplicáveis, os franciscanos portugueses terão seguramente contribuído na persistente campanha de doutrinação das populações, de combate às superstições e de uniformização das consciências⁷³⁶. Este é, com efeito, um território a se explorar.

Os dados apresentados para o universo do bispado de Coimbra, no qual brilhou a estrela do prior do Carvalho, permitem avaliar a realidade cultural portuguesa por comparação a outras regiões da Europa. A começar pela Espanha: observando-se os manuais de exorcismos impressos entre os espanhóis, ao longo do século XVII, compreende-se a pressão exercida por específicas demandas culturais em tais práticas. A maioria dos escritos visava à eliminação de pragas agrícolas, proteção contra tempestades, doenças e malefícios. Um bom exemplo é o *Libro de conjuros*, de frei Diego de Cespedes (1633), o qual se ocupava das tempestades, raios, granizo, aranhas, gafanhotos, pulgão, duendes, bruxas, raiva, aves e vermes. No meio disso tudo, há algumas páginas dedicadas aos endemoninhados⁷³⁷. Embora manuais deste jaez se multiplicassem em terras espanholas, acompanhavam-nos, desde sempre, as suspeitas de superstição, desde Martin de Castañega até Benito Feijóo⁷³⁸. A figura

⁷³⁴ *Ibid.*, fl. 400.

⁷³⁵ Os dados estão disponíveis em CONCEIÇÃO, Apolinário da. *Claustro Franciscano*, pp. 182-194.

⁷³⁶ PAIVA, José Pedro. *Bruxaria e superstição*, pp. 352-354.

⁷³⁷ CESPEDES, Diego de. *Libro de conjuros*. Contra tempestades [...]. Pamplona: Carlos de Labay, 1669. A respeito deste gênero de livros de exorcismos, assim como da possessão demoníaca na Espanha, cf. LA CRUZ, Angel Gari. La posesión demoníaca en el Pirineo aragonés. *Revista internacional de estudios vascos*, n. 9, 2012, pp. 158-200.

⁷³⁸ CAMPAGNE, Fabián Alejandro Campagne. *Homo catholicus. Homo superstitiosus*. El discurso antisupersticioso em la España de los siglos XV a XVIII. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, 2002, pp.155-225. A respeito de Feijóo, cf. TAUSIET, Maria. “From illusion to disenchantment: Feijoo versus the ‘falsely possessed’ in eighteenth-century Spain”, In: BLÉCOURT, Willem; DAVIES, Owen. *Beyond the witch*

do exorcista que emerge de tais livros é a de um mágico, uma espécie de benzedor responsável por aplacar as forças da natureza e não a de um indivíduo engajado numa luta espiritual, de repercussões cósmicas, com o demônio. Atentar-se para tais realidades significa desfazer, ao menos em parte, a noção intuitiva, algo romantizada, do exorcista. Em Portugal, esta literatura conheceria maior fortuna em meados do século XVIII⁷³⁹.

A realidade italiana, neste sentido, é a mais bem documentada, e a sua comparação com o que se terá passado em Portugal se mostra especialmente reveladora. Também na Itália a primazia na prática de exorcismos competia aos franciscanos. Foram eles, como se disse acima, os responsáveis pela criação de uma *arte exorcística* no século XVI, amplamente difundida por toda a Europa Católica, e que oferecia ao missionário, mas também ao pároco de aldeia, as armas necessárias para combater a praga dos malefícios⁷⁴⁰. Lendo-se atentamente a primeira edição do *Compendio dell'arte essorcistica* (1576), de Girolamo Menghi, compreende-se como a campanha antimaleficial na qual esteve engajado deve ser considerada para que se aprecie a verdadeira dimensão dos exorcismos na Época Moderna⁷⁴¹. A maior parte do tratado destinava-se a provar a realidade da atuação maléfica das bruxas – em consórcio com o demônio, bem entendido – baseando-se, para tanto, em obras clássicas da demonologia como o *Malleus maleficarum*, de Heinrich Kramer, ou os tratados de Bartolomeo Spina e Silvestro Mazzolini. E, acrescentava Menghi, revelando o núcleo de suas preocupações, “si può dire che maggior difficoltà è nel guarire un maleficiato, che uno semplice spiritato”⁷⁴².

Os historiadores tem chegado, ademais, ao nível das práticas cotidianas, a conclusões inescapáveis. O que se percebe, compulsando os registros de tribunais episcopais e inquisitoriais – é a utilização massiva dos exorcismos como estratégia antimaleficial, de preferência à conjuração do demônio em casos de possessão⁷⁴³. Aproximavam-se os exorcistas, deste modo, das práticas curativas tradicionais, das terapias de doenças – muitas

trials. Witchcraft and magic in Enlightenment Europe. Manchester and New York: Manchester University Press, 2004, pp. 45-60.

⁷³⁹ Conforme se verá no próximo capítulo deste estudo.

⁷⁴⁰ PROSPERI, Adriano. *Tribunali della coscienza*, p. 425.

⁷⁴¹ ROMEO, Giovanni. *Inquisitori, esorcisti e streghe*, pp. 109-144; LAVENIA, Vincenzo. ‘Tenere il maleficio per cosa vera’, pp. 131-136.

⁷⁴² MENGHI, Girolamo. *Compendio dell'arte essorcistica, et possibilità delle mirabili, e stupende operationi delli Demoni, e dei Malefici*. Con li rimedi opportuni alle infirmità Maleficiali. Bologna: Giovanni Rossi, 1576, p. 193.

⁷⁴³ O'NEIL, Mary R. “Sacerdote ovvero strione: Ecclesiastical and Superstitious remedies in 16th Italy”, In: KAPLAN, Steven L (Ed.) *Understanding popular culture*. Europe from the Middle Ages to the Nineteenth Century. New York: Mouton, 1987, pp. 53-83; GENTILCORE, David. *From bishop to the witch*, pp. 107-113; LEVI, Giovanni. *A herança imaterial*, pp. 55-86; SEITZ, Jonathan. *Witchcraft and Inquisition in Early Modern Venice*. New York: Cambridge University Press, 2011, pp. 96-148.

delas, culturalmente condicionadas – revelando o abismo que existia entre uma ciência dos espíritos, de elaboradas angeologias e hierarquias demoníacas, e as demandas populares, de caráter material e chão, na maior parte dos casos. Se o grosso dos exorcismos praticados num país como a Itália, berços dos modernos métodos de exorcizar, direcionava-se, desta forma, a desfazer malefícios, como é possível afirmar que existia uma ligação umbilical entre estas práticas e os episódios de possessão, assinalando uma crise quando esta conexão não é verificada?⁷⁴⁴ Compreende-se que insistir no improvisado dos exorcismos como um sinal de decadência da sua prática revela-se uma estratégia com pouco alcance interpretativo⁷⁴⁵.

No âmbito de um pesquisa de enfoque micronalítico, como a que se tentou empreender para o presente capítulo, a análise de tal realidade sobrepõe-se, com larga vantagem, a estudos baseados na demonologia erudita, ou nos diversos componentes retóricos e textuais dos manuais exorcísticos⁷⁴⁶. O que se mostra, ao nível das demandas populares – muitas vezes superiores à oferta destes rituais – é o papel de pouca importância que a erudição teológica desempenhava entre os exorcistas, razão pela qual muitos seriam censurados pelos tribunais competentes. O exorcismo, assim como a possessão – como se viu nos capítulos passados – operava no âmbito das razões práticas, de um *saber fazer* conquistado através da repetição e da estratégia de tipo “tentativa e erro”. Não à toa um dos primeiros autores da Época Moderna, o dominicano Alberto Castellani, naquele que seria o protótipo do Ritual Romano de Paulo V, o *Liber sacerdotalis*, repetia uma espécie de mantra aos exorcistas iniciantes, acerca dos sinais e do modo de exorcizar: “vedrai praticando... vedrai praticando”⁷⁴⁷.

A prática dos exorcismos oferecia-se como um domínio instável, pleno de possibilidades para as ações dos indivíduos da Época Moderna. É muito provável que exorcistas como o prior do Carvalho tenham desenvolvido técnicas próprias, baseadas em experimentos, refinadas com sua prática constante. Mesmo numa personalidade que em tudo lhe parece estranha, como Jean-Joseph Surin, a busca por alternativas aos formulários tradicionais levou ao completo improvisado, diante da renitência dos demônios que possuíam a

⁷⁴⁴ Este é com efeito, uma das limitações do método empregado por YOUNG, Francis. *A history of exorcism*, p. 61. Cf., a respeito deste ponto, SARTIN, Philippe Delfino. Recensão a YOUNG, Francis. *A history of exorcism in Catholic Christianity*. London: Palgrave MacMillan, 2016, 275pp.. *Boletim do Arquivo da Universidade de Coimbra*, v. 31, 2018, pp. 197-204.

⁷⁴⁵ Autores como Nancy Caciola tem criticado este tipo de interpretação, igualmente presente em Young. Cf. CACIOLA, Nancy. *Discerning spirits*, pp. 225-273.

⁷⁴⁶ É a perspectiva adotada por Armando Maggi. Apesar de muito erudita, e inventiva, revela-se pouco útil para além da perspectiva da história intelectual. Cf. MAGGI, Armando. *Satan's rhetoric*, pp. 96-136. O mesmo problema se verifica em KALLENDORF, Hilaire. *The Rhetoric of Exorcism*, pp. 209-237.

⁷⁴⁷ CASTELLANI, Alberto. *Liber sacerdotalis*, fl. 5. Acerca da importância da prática na formação dos manuais de exorcismos, cf. o sempre percuciente SLUHOVSKY, Moshe. *Believe not every spirit*, pp. 61-93.

madre Jeanne des Anges⁷⁴⁸. Outro exorcista muito famoso – graças, desta vez, ao trabalho de um grande historiador – o italiano Giovan Battista Chiesa, pároco de Santena, processado no fim do século XVII por abusar dos exorcismos, revelava-se extremamente inventivo em suas curas e em atribuir a menor queixa à presença de demônios. Outros ainda – mas isto é assunto para o próximo capítulo – de tanto improvisar e buscar a eficácia das ações rituais, segundo alegavam, terminaram em maus lençóis.

É possível estabelecer um pequeno paralelo entre o prior do Carvalho e o pároco de Santena, quando ao exercício do poder à nível local. É certo que, se tomarmos como válida a clássica observação de Lévi-Strauss, a respeito da eficácia simbólica, um exorcista não se tornava poderoso e famoso por sua grande capacidade de curar, tão somente; mas conseguia realizar muitas curas por ser um poderoso e famoso exorcista⁷⁴⁹. Embora entre o prior e Chiesa existam diferenças profundas – não se observa, no primeiro, a substituição de um prestígio social adquirido e herdado por outro, a nível simbólico – é possível que ambos tenham encontrado a justificativa teórica para suas práticas num elemento comum. Assim como fazia, presumivelmente, o padre Sebastião de Eça, Giovan Battista Chiesa baseava-se no método de Candido Brognolo⁷⁵⁰.

Esta é, com efeito, uma informação relevante. A exemplo do que se viu no capítulo passado, a principal consequência do ceticismo de frei Candido e de sua atitude suspeitosa em relação ao uso de ervas e amuletos – presentes nas indicações de um autor clássico, como Girolamo Menghi – foi pender a balança da eficácia ritual para as ações dos exorcistas. Terminou-se com uma espécie de sacramentalização do ato exorcístico, a qual, se incrementou-lhe a efetividade, poderá ter produzido exorcistas mais poderosos, ao nível simbólico. Cerimônias como as descritas neste capítulo, nas quais a pessoa é orientada a confiar plenamente no poder do exorcista, e ser bastante examinada a este propósito, antes das fórmulas serem lidas – era este o método de Brognolo – concorriam para o aumento do poderio simbólico de tais indivíduos, e a consequente eficácia do tratamento. Era um círculo que se completava.

⁷⁴⁸ O mesmo passou, em determinado momento, a abrir mão dos exorcismos e sussurar frases espirituais ao ouvido da priora de Loudun. Cf. SURIN, Jean-Joseph. *Triomphe de l'Amour Divine sur les Puissances de l'Enfer*. Grenoble: J. Millon, 1990, pp. 17-32.

⁷⁴⁹ Refiro-me ao famoso ensaio intitulado “O feiticeiro e sua magia”, In: LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural*. São Paulo: Cosac Naify, 2008, pp. 181-200.

⁷⁵⁰ LEVI, Giovanni. *A herança imaterial*, p. 72, onde Chiesa descreve como conseguiu o manual de Brognolo.

Capítulo 4

O exorcismo em seus limites

O padre Caetano Teixeira Nis, de trinta e cinco anos, da freguesia de S. Mamede de Argeriz, recém nomeado Provisor e Vigário-Geral de Leça, da Ordem de Malta, pensava, segundo declarou em 1743 à Inquisição de Coimbra, que “invocar ao Demonio e buscar thezouros” era “cazo vergonhozo”.⁷⁵¹ Tal prática, aliás, está bem documentada, graças aos esforços do Santo Ofício, que a perseguiu naquele século: segundo José Pedro Paiva, era ideia corrente que, durante a *Reconquista*, alguns mouros em fuga teriam deixado tesouros enterrados, cuja busca se dava, via de regra, por meios supersticiosos (os quais incluíam, frequentemente, a invocação de demônios).⁷⁵²

Pejando-se com maior ou menor sinceridade, o fato é que o padre Caetano, com fleumático desassombro, confessou ao Santo Ofício a sua participação numa empresa dessa casta. Cerca de quatro anos antes – ou seja, por volta de 1739 – foram à sua casa, no termo de Chaves, um certo João Galego, que se dizia cirurgião, e o sapateiro João Mendes, de Valpaços, para inopinada experiência: dando-lhe o primeiro um livro, que lhe pareceu ser de exorcismos, pediu-lhe que lesse um capítulo “que não está lembrado o que continha”. Perguntou então ao padre, após a leitura, se tinha visto alguma coisa, “no que elle entendera que lhe perguntava se tinha visto a algum demonio; e porque na realidade não vira couza alguma, assim lhe certificara”⁷⁵³.

A experiência era um teste. Passados alguns dias, foram os três, com o ferrador Martinho Gomes e mais pessoas que encontraram pelo caminho, à Capela de Santa Comba, na serra de mesmo nome, freguesia de São Nicolau dos Vales, com o desejo de “invocarem ao demonio para lhe vir descobrir huns thezouros”. Para tanto, as virtudes sacerdotais de padre

⁷⁵¹ ANTT/Tribunal do Santo Ofício/Inquisição de Coimbra, Processo 3420, fl. 7v. Sua afirmação, como se verá, é bastante significativa.

⁷⁵² PAIVA, José Pedro. *Bruxaria e superstição*, pp. 159-161. Segundo o professor Paiva, só há notícia de dois indivíduos processados antes do século XVIII. Sobre a prática no século XVI, cf. BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magias*, p. 71. Num auto-da-fé celebrado em Coimbra em 1753, por exemplo, saiu um Domingos Rebello da Silva, sapateiro, de São Domingos da Pica “por culpa de superstições e presumpção de ter pacto com o Demonio, a quem invocava para o fim de descobrir thesouros”, “Lista das pessoas que sahirão, condenaçoens que tiverão, e Sentenças que se lerão no Auto Publico da Fe, que se celebrou na Igreja do Real Mosteiro de Sancta Cruz da Cidade de Coimbra em Domingo, 29 de julho em 1753”, *In Colecção de listas impressas e manuscriptas dos autos de fé publicos e particulares da Inquisição de Lisboa, Évora, Coimbra e Goa*. Corrigida e anotada por António Joaq.m Moreira 1863, v. 3, fl. 345.

⁷⁵³ Inquisição de Coimbra, Processo 3420, fl. 4.

Caetano – lidas, como se verá, em chave mágica – eram imprescindíveis: “havia de levar sobrepeliz e estolla, e que ao depois haviam de repartir entre todos os thezouros que achassem”. Chegando o grupo à capela, e esperando o anoitecer, acenderam-se duas velas no altar e rezou-se a ladainha à Nossa Senhora, após o que o padre Caetano, já paramentado, entrou a recitar o mesmo capítulo do suposto livro de exorcismos. Mas debalde: repetindo a invocação por oito vezes, nenhum demônio apareceu, e a única coisa a suceder foi um estrondo, que o padre reputou ao vento batendo numa porta⁷⁵⁴.

A escolha do local é digna de nota: embora o processo não mencione a origem do tesouro procurado, é possível conjecturar que se tratasse, no imaginário daquelas pessoas, das tais riquezas mouras escondidas. A lenda de Santa Comba trata da perseguição de um enamorado Rei mouro à castíssima pastora, a qual, entre rogos ao seu Divino Esposo, vê as pedras da serra – que então levará seu nome – abrirem-se para a engolir. Ora, num poema escrito por António Ferreira (1528-1569), chamado *História de Santa Comba dos Valles* – publicado por seu filho Miguel Leite Ferreira, em 1598, nos famosos *Poemas Lusitanos* – leem-se os seguintes versos: “Conta-se que reynava hum grã Rey Mouro/Entre Tamaga e Tua, e que occupava/Toda a terra de Lamas, rico d’ouro/Rico do grosso gado que criava/Em cada serra tinha hum grão thesouro”⁷⁵⁵. Entre o Tâmega e o Tua, com efeito, está a Serra de Santa Comba. Duas hipóteses, das mais simples, se oferecerem: ou António Ferreira transformou em poesia as histórias que circulavam, quiçá oralmente, ainda no século XVIII, naquela região, ou – o que também é possível – algum dos caçadores conhecia seu poema.

Retorne-se à narrativa. Após as primeiras tentativas, repetiram a cerimônia na manhã seguinte, e também à noite, mas os demonios teimavam em se ocultar. No outro dia, padre Caetano tornou ao mesmo sítio com um companheiro de hábito, que buscara em Mirandela, o padre Manoel José. Segundo o depoimento, foram sozinhos realizar o mesmo ritual “para vir o Demonio, e declarar aonde estavam os thezouros”. Após repetidos fracassos, padre Manoel desistiu e foi-se embora, deixando-o só, a reler tenazmente o tal capítulo por mais dez ou doze vezes, voltando e fracassando, uma vez mais, no dia seguinte.⁷⁵⁶

A conduta desses “caçadores de tesouros” repetia um padrão do século XVIII: grupos por vezes numerosos, compostos geralmente de homens – entre os quais havia forçosamente

⁷⁵⁴ Inquisição de Coimbra, Processo 3420, fls. 4-5. Mas que os circunstantes opinaram ser o demônio se manifestando. De fato, o vento era um dos indícios da manifestação demoníaca. Cf. BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magia*, p. 182.

⁷⁵⁵ FERREIRA, António. *Poemas lusitanos* / do doutor Antonio Ferreira dedicado por seu filho Miguel Leite Ferreira ao Príncipe D. Phillippe, nosso senhor. - Em Lisboa : por Pedro Crasbeeck : a custa de Esteuão Lopez, 1598, fl. 118v.

⁷⁵⁶ Inquisição de Coimbra, Processo 3420, fls. 5-5v.

um padre – saíam à noite, levando consigo um livro (do qual se dá pouca notícia), a buscar riquezas em lugares ermos⁷⁵⁷. O presente caso ilustra, ademais, como tais empresas se valiam de procedimentos simples de adivinhação⁷⁵⁸. Alguns dias depois das invocações na Serra de Santa Comba, o pitoresco João Galego apareceu trazendo consigo “humas varinhas com humas forcadinhas na ponta, que dizia erão boas para descobrirem thezouros e adivinhar cousas futuras”, a modo de rdbomante. Convenceu ao padre Caetano e a outras pessoas a que fossem consigo ao Castro de Vila Nova, em Santiago da Ribeira, procurar os tais tesouros. Chegando lá, e pegando cada um numa varinha, atinou-se que apontavam para uma pedra. Depois de o padre Caetano exorcizar o tesouro (para que o demônio o não mudasse de lugar), cavaram inutilmente ao pé do rochedo⁷⁵⁹.

Havia mesmo aqui, como se vê, um diabolismo latente, intrínseco às circunstâncias. Segundo o padre Manuel Bernardes, refletindo uma ideia muito antiga, tais buscas eram pecaminosas em si mesmas. Acrescentava, crédulo como soía, que se aparecessem, junto a pedras e grutas, espíritos em figuras de mulher ou cobra, “dando a entender, que são os antigos donos de thesouros” – as famosas *mouras encantadas* – não seriam mais que “verdadeiros demonios, que vem roubar os mortaes, e enredallos em mil pensamentos loucos e arbitrios supersticiozos”. Isto se dava, segundo sua explicação, tanto pelo desvelo do Demônio em perder as almas, excitando-lhes a cobiça, quanto por meio dos pactos que com ele se faziam para que guardasse os tais tesouros, sobretudo da parte dos mouros, “que são grandemente avarentos, e amigos de enterrar dinheiro, e dados a feitiçaria e trato com os demonios”.⁷⁶⁰

O elemento mais pronunciado da narrativa, portanto – e em parte pelo interesse inquisitorial – é a leitura do livro para invocação dos demônios, sintoma de uma assimilação do discurso douto por parte das camadas populares, ainda que tal imaginário não esteja de

⁷⁵⁷ PAIVA, José Pedro. *Bruxaria e superstição*, p. 160.

⁷⁵⁸ O pedreiro de S. João do Bico, Francico Barbosa – o famoso Tio de Massarelos – um dos raros feiticeiros relaxados ao braço secular, era useiro em tais procedimentos. Certa feita, sendo procurado para descobrir tesouros, “mandava aos homens que haviam de ir em sua companhia, que por certo número de vezes beijassem as espadas e as pusessem nuas no chão e as mulheres, mediu por várias partes de seus corpos, recomendando-lhes muito que levassem tais medidas consigo; porque nas partes em que estavam as minas lhes havia de repetir ou tomar-lhes as medidas com as mesmas”, “Sentença da Inquisição contra o Feiticeiro Francisco Barbosa, o tio de Massarelos, que morreu no garrote do Auto-de-Fé, ceebrado em Lisboa, aos 24 de julho de 1735”, In: RÊGO, Yvonne Cunha (Org.) *Feiticeiros, profetas e visionários*. Textos antigos portugueses. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1981, pp. 90-91.

⁷⁵⁹ Inquisição de Coimbra, Processo 3420, fl. 7. Acrescenta o padre Caetano, com uma certa melancolia, que fizeram ainda algumas experiências com as tais varinhas, sobre coisa futuras, provando-se o método de todo inútil.

⁷⁶⁰ BERNARDES, Manuel. *Nova Floresta*, t II. In: _____. *Obras completas*. São Paulo: Editora Anchieta, 1946, v. II (Reprodução fac-similada da edição de 1708), pp. 232-233.

tudo ausente dos meios rústicos e iletrados⁷⁶¹. Por meio dos poderes diabólicos conferia-se eficácia tanto aos diversos feitiços (sobretudo aos malefícios), quanto aos meios divinatórios, num espectro que abrangia a necromancia medieval, mas também os chamamentos de almas dos mortos, de caráter popular⁷⁶². No sucesso de Santa Comba, além desse elemento, pode-se ver João Galego acender o fogo – enquanto o padre Caetano lia o conjuro pelo livro – e nele queimar “incenso, alecrim, arruda e outras ervas que levou da botica [...] para fazerem fumo, o qual dizia era contra o Demonio, ou para o fazer falar”, o que pareceu ao padre uma grande “embustice”⁷⁶³.

O que importa nesta história toda – particularmente no presente estudo – é o modo pelo qual o padre Caetano, instado por João Galego, realizou a invocação dos demónios. Em primeiro lugar, não há razão para duvidar que o livro escolhido contivesse exorcismos, ainda que não fosse um manual especializado. É o próprio sacerdote quem informa: na primeira noite em Santa Comba, seu método de invocação consistira em ler o mesmo capítulo do dia anterior, “só que em lugar do que no dito livro se dizia ao Demonio que se fosse, e abzentasse, se lhe mudava que viesse”, o que tudo fizera, segundo contou aos inquisidores, por conselho do Galego⁷⁶⁴. Um exorcismo às avessas.

Em segundo lugar, parece igualmente razoável que o protagonismo de João Galego deva ser matizado, pois representa uma estratégia de defesa. Como confessa o padre Caetano na sessão *in genere*, após aprender latim em Santiago da Ribeira, bacharelou-se em Cânones pela Universidade de Coimbra, e fora ultimamente nomeado Provisor e Vigário-Geral do bailiado de Leça por D. Lopo de Almeida, o que talvez contribuísse – juntamente com sua livre apresentação no tribunal – para que fosse admoestado e liberado sem sentença pela Inquisição. De qualquer maneira, padre Caetano não seria um mero “pároco de aldeia”,

⁷⁶¹ Cf. a fundamental problematização destas questões em PAIVA, José Pedro. *Práticas e crenças mágicas*, pp. 158-182.

⁷⁶² A respeito da necromancia, e também das práticas mágicas de origem erudita – incluindo a circulação de obras de Agrippa e Paracelso –, cf. BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magia*, pp. 168-170. De caráter popular, sendo utilizadas tanto para curas quanto para adivinhações, eram as cerimônias de “pôr mesa às almas”, envolvendo ofertas materiais e rituais elaborados, PAIVA, José Pedro. *Bruxaria e superstição*, pp. 107; 120. Segundo Paiva, a transformação das almas dos mortos em demónios, pelo discurso teológico, e “consequentemente, das cerimônias de invocação dos espíritos de defuntos em rituais de invocação do diabo” foi a que teve maiores consequências para a repressão das práticas mágicas, *Ibid.*, p. 140.

⁷⁶³ Inquisição de Coimbra, Processo 3420, fl. 5v. Segundo Francisco Bethencourt, os ritos de proteção à nível popular incluíam “círculos, signos-saimões e unguentos”, e eram imprescindíveis aos feitiçeiros, que muito se desgastavam nessas cerimônias, _____. *O imaginário da magia*, p. 181. Sobre a necessidade de proteção para evitar que, eventualmente, o mago se tornasse refém do demônio, cf. o clássico COHN, Norman. *Europe's inner demons. The demonization of Christians in Medieval Christendom*. Chicago: The University of Chicago Press, 2000, p. 110.

⁷⁶⁴ Inquisição de Coimbra, Processo 3420, fl. 4v.

incapaz de distinguir um livro de exorcismos, ou que se deixasse tutelar por João Galego, a quem tinha por embusteiro.

Quando tornou à capela com o padre Manoel José, e juntos invocaram o demónio – à luz de velas, com estola e sobrepeliz – o método foi o mesmo: “nos lugares onde o livro dizia e mandava que se fosse, lhe dizia que viesse, como v.g, aonde o livro dizia = *Impero tibi ut exias et recedas* = lhe dizia = *Impero tibi ut venias*”, deixando claro que tinha total consciência do fim daquela cerimônia. Atenuava-se, contudo, declarando que o sabia “porque conversou com o dito Padre nesta matéria e tão bem porque os ditos Dom João Galego e João Mendes Çapateiro havião dito a elle confitente que o rogarão [ao demônio] para este fim”⁷⁶⁵.

A leitura em chave mágica, referida anteriormente, é bastante clara. Os envolvidos – inclusive os sacerdotes, refletindo uma mentalidade presente em muitos exorcistas – pareciam partir do princípio “quem pode curar, também pode destruir”, embora o fim aqui fosse outro: aquele que tem o poder de expulsar os demónios, tem também o de invocá-los⁷⁶⁶. O sacerdote paramentado representa, no inteiror da ação mágica, o poder divino necessário para dominar o demônio e forçá-lo a agir segundo a vontade do invocante, num eco das práticas medievais de necromancia⁷⁶⁷. Seu papel nessa mentalidade – ou, segundo a expressão de Francisco Bethencourt, no *imaginário da magia* – era similar àquele das orações supersticiosas, dos materiais de culto usados em curas e encantamentos (como a pedra d’ara, ou a partícula sagrada), dos trechos da liturgia recitados em contextos nada ortodoxos, ou ainda do sítio eleito para as cerimônias – no caso, a capela de um orago local⁷⁶⁸.

Um derradeiro elemento, ainda não mencionado, confere ao depoimento do padre Caetano interesse adicional. Cerca de um mês e meio após as invocações em Santa Comba, partiu para o sítio de Santa Isabel, na freguesia de Nossa Senhora de Vassal, em companhia de João Galego e dos padres António de Andrade e João dos Reis (além de outras pessoas, cujo nome não mencionou) para fazer exorcismos a duas mulheres, nas quais se dizia que “fallava

⁷⁶⁵ Inquisição de Coimbra, Processo 3420, processo 3420, fls. 5-5v.

⁷⁶⁶ Esta ambivalência dos saberes e práticas mágicas – funesta para muitos curadores – foi discutida no famoso ensaio sobre os *benandanti*, GINZBURG, Carlo. *Os andarilhos do bem*, pp. 113-114: “A faculdade de curar indivíduos enfeitiçados, em particular, era considerada indício provável de feitiçaria. ‘*Qui scit sanare scit destruere*’, afirmava categoricamente uma mulher chamada a depor num processo instaurado em 1499 pela Inquisição de Modena”. Ioan Lewis revela a mesma lógica, embora nos limites de sua redutora análise: “[...] esses arrogantes controladores de espíritos são, por seu próprio poder sobre os espíritos, suspeitos de provocar aquilo que curam. Assim, nos lugares onde a bruxaria implica o uso de tais espíritos, aquele que pode expulsar espíritos malignos é *ipso facto* um bruxo”, LEWIS, Ioan. *Êxtase Religioso*, pp.152-153. Paiva aponta o mesmo tipo de procedimento com relação aos feiticeiros portugueses, _____. *Bruxaria e superstição*, p. 124.

⁷⁶⁷ YOUNG, Francis. *A history of exorcism*, pp. 74-116.

⁷⁶⁸ A prática está muitíssimo documentada pela historiografia dos últimos trinta anos. Cf. p. ex., BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magia*, pp. 98-114; PAIVA, José Pedro. *Bruxaria e superstição*, pp. 97-100;108;133; para o contexto colonial, SOUZA, Laura de Mello e. *O diabo e a Terra de Santa Cruz*, pp. 201-216.

hum espírito”. Durante os exorcismos, as energúmenas “davão gritos e fazião estrabuxamentos”, e uma delas, Maria Gonçalves, “nomeava o nome do Demonio, que a possuía, e outras vezes dizia que era bruxa do Pereiro”⁷⁶⁹.

Invocar o demônio (em Santa Comba), *conjurá-lo* (no Castro de Vila Nova) e, por fim, *expulsá-lo*: as peripécias de padre Caetano ilustram de modo exemplar polivalência dos ritos de exorcismo no século XVIII português. Realizados, muitas vezes, com espírito diverso do que ensinava a Igreja, terminavam por figurar entre as diversas superstições que a Inquisição perseguiu naquele século. Mesmo esse último caso traz consigo a tramóia: instados por João Galego – que defumava as mulheres “com as ervas e incenso, como elle tinha defumado a capella de Santa Comba” – padre Caetano e padre António, para a perplexidade do padre João, “dizião e mandavão ao espirito que sahisse da dita creatura vizivelmente”, pois, quando saísse, “ou elle [Galego] ou algum dos circunstantes, havião de pegar nelle e obrigalo a que fosse mostrar onde estavam os thezouros”⁷⁷⁰.

A exemplo dos episódios de possessão, a prática de exorcismos conheceu um impulso renovado na Época Moderna. Sabe-se que cerimônias análogas ao exorcismo cristão eram praticados desde a Antiguidade, entre os mais diversos povos. Nas comunidades hebraicas, no tempo de Jesus, a figura do exorcista possuía importante relevo social, e este último notabilizou-se, através de variados episódios, por seu poder de expulsar o demônio. Os debates acerca do modo como os exorcismos deviam ser praticados, no contexto do cristianismo primitivo, giravam em torno da herança evangélica e da presença dos diálogos culturais, através da admissibilidade, ou não, das diversas técnicas (uso de ervas e defumadouros, imposição de mãos, fórmulas escritas etc.) cuja eficácia ritual contrastava com o simples uso da palavra nas narrativas evangélicas e apostólicas. Sabe-se, além disto, que por volta do século III já havia sido instituída a ordem menor do exorcista (ao lado do acólito e do leitor – mas isto variava de autor para autor), quando a liturgia e a própria hierarquia do que seria a Igreja constituía-se lentamente⁷⁷¹.

Durante a Idade Média, os registros de práticas exorcísticas permitem entrever, através da tradição dos formulários litúrgicos, dos relatos de milagres, das hagiografias e de fontes iconográficas como a prática inseria-se nos diversos contextos culturais de uma Europa em afirmação. A figura do possuído, cujo demônio é constrangido pela palavra exorcística, fixou-se pela primeira vez durante este período, constituindo uma tradição iconográfica destinada a

⁷⁶⁹ Inquisição de Coimbra, Processo 3420, fls. 5v-6v.

⁷⁷⁰ *Ibid.*, fl. 6.

⁷⁷¹ NICOLOTTI, Andrea. *Esorcismo Cristiano*, pp. 80-81.

grande fortuna. Presentes nas antigas fórmulas de batismo dos catecúmenos, os exorcismos são pouco a pouco modificados visando a libertação dos endemoninhados, sobretudo a partir dos séculos XIII e XIV, quando o carisma da libertação do demônio, desempenhado pelos diversos candidatos à santidade, cristalizava-se, numa clara demonstração da afirmação do poder institucional da Igreja, no âmbito da palavra codificada, do exorcismo entendido como *récita*⁷⁷². As fórmulas exorcísticas, ao mesmo tempo, vão sendo apropriadas pelos praticantes da magia ritual (cujo eco se detecta no exemplo acima)⁷⁷³. Por outro lado, a prática do exorcismo foi utilizada como estratégia de discernimento das manifestações sobrenaturais alegadas pelos adeptos de uma religiosidade entusiástica, sugida no contexto do crescimento das devoções leigas, da feminilização da santidade, do desenvolvimento de uma tradição mística, da *devotio moderna*⁷⁷⁴.

A partir de fins do século XIV e princípios do XV, quando a Europa começaria o perigoso jogo da caça-às-bruxas, os exorcismos reafirmaram o importante papel de traçar uma linha de separação entre os verdadeiros cristão e os hereges (estes últimos, via de regra, entendidos como metáforas do endemoninhado). Surge, na região sul da Alemanha, próximo à tríplice fronteira – o mesmo berço da moderna demonologia e dos primeiros pânicos contra bruxas – o primeiro manual de exorcismos como se conheceria na Época Moderna⁷⁷⁵. Este gênero, menos importante em relação ao tratado demonológico – cujo ápice seria o infame *Malleus maleficarum* – e menos variado em sua distribuição geográfica, é uma novidade em relação aos antigos livros litúrgicos e sacramentários: além das fórmulas conjuratórias – indício do caráter jurídico do exorcismo – traziam tais manuais anotações práticas aos exorcistas, baseadas numa elementar demonologia e em conselhos de ordem espiritual e moral. Tais elementos confluíam naquela que é a empresa distintiva, como se viu no capítulo anterior, para a afirmação das modernas práticas exorcísticas: a *arte* de Girolamo Menghi, o mais famoso exorcista do século XVI.

O protagonismo em matéria de exorcismos, durante a Época Moderna, foi notoriamente italiano, constituindo-lhe os manuais – consagrados no *Thesaurus exorcismorum*, a principal compilação destes textos, surgido no princípio do século XVII – o gênero demonológico por excelência⁷⁷⁶. Foi igualmente na Itália, todavia – terra onde o ceticismo de origem espanhola afirmou-se entre os inquisidores ainda em fins do século XVI – que os

⁷⁷² CHAVE-MAHIR, Florence. *Une parole au service de l'unité*, 273-318.

⁷⁷³ YOUNG, Francis. *A history of exorcism*, p. 61.

⁷⁷⁴ CACIOLA, Nancy. *Discerning spirits*, pp. 225-273.

⁷⁷⁵ CHAVE-MAHIR, Florence. *Une parole au service de l'unité*, pp. 368-375.

⁷⁷⁶ LAVENIA, Vincenzo. “Esorcismo”, 549-554.

exorcistas seriam mais perseguidos, seja por conta de suas práticas supersticiosas, seja, sobretudo, pelo espaço que a dimensão ritual e dialógica dos exorcismos abria para a expressão de impulsos sexuais reprimidos, seja da parte dos exorcistas, seja das exorcizadas⁷⁷⁷. De modo diverso do que foi o caso neste estudo, até o momento, conhece-se em detalhe a perseguição movida pela Inquisição aos exorcistas em Portugal, graças, sobretudo, ao trabalho pioneiro de Márcia Ribeiro. Analisando diversos processos inquisitoriais, a maioria do século XVIII, a autora pode concluir que existiu uma verdadeira “caça aos exorcistas” no âmbito da afirmação de uma mentalidade ilustrada, que se esforçava por substituir os modelos tradicionais de pensamento em Portugal, baseados num arraigado tomismo, na medicina galênica e hipocrática e num pensamento extremamente conservador em termos cosmológicos e teológicos.

Partindo de seu precioso estudo, a presente pesquisa chegou, todavia, a diferentes conclusões. Tendo em mente o importante papel desempenhado pelos exorcistas em Portugal, desde fins do século XVII, quando as missões religiosas ganharam um renovado impulso, e a campanha contra as superstições – num lento e persistente processo de cristianização da massa dos fiéis – materializou-se na oferta de exorcismos por parte, sobretudo, das ordens religiosas (como ficou evidente no capítulo anterior), é preciso reavaliar o papel da Inquisição na perseguição às práticas exorcísticas em Portugal. O que se pretende mostrar é que a expressão “caça aos exorcistas” é inapropriada para compreender a realidade que se descobre nas fontes. Na maioria absoluta dos casos, perseguiu-se o padre (em geral secular) cujo comportamento inapropriado em matéria sexual acompanhava-se da prática dos exorcismos, apoiando-se no espaço de ação que estas práticas ofereciam (num comportamento análogo ao da solicitação). Quanto às práticas exorcísticas em si mesmas – o que ficou evidente no exemplo de padre Caetano Teixeira Nis – os inquisidores não demonstravam grande entusiasmo.

Esta tese se demonstrará a partir de três frentes distintas. Em primeiro lugar, pela análise da realidade da justiça episcopal, à qual pertencia, por direito, a regulamentação da prática exorcística. Em segundo lugar, pelo caso excepcional da Inquisição de Lisboa, na década de 1730, quando se intentou submeter a matéria exorcística ao foro do tribunal, ainda que sem muito sucesso. Em terceiro lugar, pela análise de exemplos de indivíduos denunciados ou processados pela Inquisição por conta de seu comportamento inadequado, ao qual se acresciam as práticas exorcísticas.

⁷⁷⁷ ROMEO, Giovanni. *Inquisitori, esorcisti e streghe*, pp. 76-80; _____. *Esorcisti, confessori e sessualità femminile*, pp. 13-48.

4. 1) Os exorcismos e a justiça episcopal

Como ficou evidente nos exemplos de Mariana das Chagas e Antónia Máxima, episódios de possessão e práticas de exorcismos interessavam aos inquisidores quando as mesmas revestiam-se da presunção de heresia, o que nem sempre se verificava. Ausentes tais suspeitas, o seu controle e regulamentação competia ao poder episcopal, responsável pelo cuidado espiritual e moral de seus fiéis. Tal preocupação originou-se, na Época Moderna, a partir da atuação de indivíduos como Carlo Borromeo, arcebispo de Milão, preocupados com a proliferação desenfreada de tais práticas, sobretudo por parte dos exorcistas que atuavam sem a licença dos prelados⁷⁷⁸. As tentativas episcopais de regulamentar estas práticas culminaram na elaboração de regras pastorais a este respeito – as de Milão, no século XVI, promulgadas pelo mesmo Borromeo, são justamente célebres – e na lenta constituição de um rito oficial por parte da Igreja. Tomando por base o já citado *Liber sacerdotalis* (1523) de Alberto Castellani e o *Sacerdotale romanum* (1580) do cardeal Giulio Antonio Santoro, seria promulgado, em 1614, por ordem do papa Paulo V, o *Rituale romanum*, o qual continha o primeiro rito oficial de exorcismos da Igreja, intitulado *De exorcizandis obsesibus a daemonio*. O objetivo de tais medidas era coibir os abusos que se verificava, um pouco por toda a parte.

A legislação episcopal fornece indícios de que a prática dos exorcismos foi uma preocupação um pouco mais tardia nas dioceses portuguesas ao longo da Época Moderna. Tome-se o exemplo da Guarda: nas *Constituições e estatutos* de 1500, ordenadas por D. Pedro Vaz Gavião, nenhuma menção é feita à prática dos exorcistas ou a possesores, e mesmo a referência aos “feyticeyros, adivinhadeyros, encantadores [e] sorteyros” é bastante abreviada.⁷⁷⁹ No princípio do século seguinte, todavia, quando entrou em vigor uma nova legislação, o panorama se alterou, e podemos ler a advertência: “que nenhuma pessoa secular,

⁷⁷⁸ GROB, Jeffrey S. *A Major Revision*, pp. 91-95; SLUHOVSKY, Moshe. *Believe not every spirit*, p. 77. Curiosamente, tal recomendação não se encontra no ritual de 1614. O que fica implícito, todavia, é que se “l'autorisation de l'évêque ou d'un prêtre n'est pas nécessaire”, é ainda “préférable, surtout pour les ordres mineurs”, Dondelinger-Mandy, Patrick. “Le rituel des exorcismes dans le Rituel Romanum de 1614.” *La Maison-Dieu* 183/184 (1990), p. 105.

⁷⁷⁹ “Constituiçam sessenta e quatro da pena em que encorrem os feyticeyros, benzedeyros, agoreyros”, *Constituições e estatutos feytos e ordenados agora novamente por o muyto reverendo enhor dom pedro bispo da guarda*, 1500, s. n. O mesmo pode ser dito de outras dioceses, p. ex., *Constituicoens do arcebispado de Lixboa*. Lisboa: Germam Galharde, 1537, fls. 70v-71v; *Constituicoens do bispado do Algarue*. Lixboa: Germão Galharde, 1554, fls. 77-77v; *Constituições Synodaes do Bispado do Porto ordenadas pelo muyto illustre... senhor Dom frey Marcos de Lisboa, bispo do dito bispado &c.* Coimbra: Antonio de Mariz, 1585, fls. 130r-131r; *Constituicoens synodaes do Bispado de Leiria feytas & ordenadas em Synodo pello Senhor Dom Pedro de Castilho Bispo de Leiria, & e por seu mandado impressas*. Coimbra: Manoel d'Araujo na Uniuersidade de Coimbra, 1601, fl. 94v. Uma exceção são as *Constituições do Bispado Deuora*. Lixboa: Germam Galharde, 1534, fls. 63v-64v, onde se adverte que não se “apregoem os demoninhados”, o que não se encontra, todavia, na legislação seguinte (cf. *Constituições do arcebispado Deuora nouamente feitas por mandado do Il^{mo} & Rev^{mo} señor dom Ioam de Mello arcebispo do dito arcebispado*. Euora: Andre de Burgos, 1565, fls. 72v-73r).

sem a dita licença, intente deitar demónios fora dos corpos humanos”. Esta ocorrência não é fortuita, e coloca ao historiador uma pergunta de difícil resposta: indício de um incremento nas práticas, ou no zelo pastoral? De qualquer forma, o parágrafo prossegue:

Posto que aos Exorcistas, quando recebem a Ordem, se concede poder, para deitar os demonios, e fazer os ditos exorcismos, com tudo porque alguns usão de outras palavras, e ceremonias, alem das que a Sancta Madre Igreja tem ordenadas para esse officio. Prohibimos, sem a dita nossa licença, e aprovação, e fazendo o contrario, será castigado arbitrariamente. E o que sem a dita licença exorcizar, ou com ella usar de outras palavras, ou ceremonias, alem das que a Igreja tem ordenado, ou deixar as da Igreja em parte, ou em todo, e usar de outras, encorrerá na pena de excomunhão, e pecuniária.⁷⁸⁰

Tais advertências – reimpressas em 1686 (por D. Luís da Silva) e 1759 – resultaram dos sínodos de 1597 (por D. Nuno de Noronha) e 1614 (por D. Afonso Furtado de Mendonça), e só foram publicadas nas constituições de 1621, graças ao empenho de D. Francisco de Castro (1574-1653), preocupado, segundo ele mesmo escrevia, com o fato de as anteriores, “breves e diminutas: e por serem tão antigas [...] muito derogadas”, andarem alheias aos “decretos do Sagrado Concílio Tridentino”, em cujo quadro religioso e cultural, o prelado estava perfeitamente inserido⁷⁸¹. Esta inflexão no tratamento dispensado aos exorcismos acompanhou a atenção que, a partir da década de 1620, as constituições dedicaram aos temas da feitiçaria e do pacto diabólico. É possível que, muito embora tal presteza – visível no maior detalhamento dos delitos, nas pacientes explanações e na maior severidade das penas – não representasse mudança na doutrina, a referência expressa aos exorcismos indique o recente descontentamento com uma prática desregrada. Lê-se, por exemplo, a proibição de que se “excomungue, nem exorcize pulgão, lagarta ou qualquer outra coisa”, na sequência das tradicionais interdições aos benzedores de pessoas e animais.⁷⁸²

⁷⁸⁰ *Constituições Synodales do Bispado da Guarda Impressas por Mandado do Il^{mo} e Rev^{mo} Senhor Dom Francisco de Castro Bispo da Guarda e do Conselho de Sua Magestade*, Lisboa: Officina de Pedro Craesbeeck, 1621, fl. 243r.

⁷⁸¹ *Constituições Synodais do Bispado da Goarda Impressas por Mandado do Il^{mo} e Rev^{mo} Senhor Dom Frei Luís da Silva Bispo da Guarda e do Conselho de Sua Magestade*, Lisboa: Miguel Deslandes, 1686, p. 485. A diferença na paginação advém da convenção utilizada pois, na edição de 1621, não se numeram os versos das páginas; *Constituições Synodales do Bispado da Guarda Impressas por Mandado do Il^{mo} e Rev^{mo} Bernardo Antonio de Mello Osório, Bispo da Guarda e do Conselho de Sua Magestade*, Lisboa: Officina de Miguel Manescal da Costa, 1759, p. 525; VALE, Teresa Leonor. D. Francisco de Castro (1574-1653), Reitor da Universidade de Coimbra, Bispo da Guarda e Inquisidor Geral. *Lusitania Sacra*. 2ª série, n. 7 (1995), pp. 339; 345. *Constituições Synodales do Bispado da Guarda* (1621), s. n. Sobre a divulgação dos decretos conciliares em Portugal, cf. FERNANDES, Maria de Lurdes Correia. “Da refoma da Igreja à reforma dos cristãos: reformas, pastoral e espiritualidade”, In: AZEVEDO, Carlos Moreira (Dir.). *História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, vol. 2, pp. 25-26; PALOMO, Federico. *A Contra-Reforma em Portugal*, p. 29.

⁷⁸² *Constituições Synodales do Bispado da Guarda* (1621), fl. 243r. PAIVA, José Pedro. *Bruxaria e superstição*, p. 82.

O mesmo se verificou noutros bispados, àquela mesma época: nas constituições de Lamego, por exemplo – impressas na década de 1680 por D. Luís da Silva – advertia-se aos exorcistas que lançassem os demonios “com toda a pureza das palavras, Oraçoens, e Bençoens, instituidas pela Igreja, na forma que se contem no Ritual Romano, ou de outro aprovados pella Igreja, sob penna de serem castigados gravemente”⁷⁸³. Nas de Lisboa, que deviam ser “julgados e castigados [...] os que fazem exorcismos para deitar diabos, não sendo aquelles de que a Igreja usa”⁷⁸⁴. Encontram-se advertências semelhantes nas de Portalegre (1632), Braga (1639) e Porto (1687), unânimes em denunciar, seguindo a bibliografia demonológica de que dispunham, as pessoas que “por ignorancia ou por malicia”, usavam de exorcismos diversos dos ordenados pela Igreja⁷⁸⁵. Submeter a si tais matérias, guardando-as dos usos supersticiosos – aos quais viam-se frequentemente expostas – era zelar pela pureza dos ritos e dos costumes, disciplinando, a um só tempo, os exorcistas e a sua clientela. A fiel observância às práticas consagradas era considerada indispensável para o correto aproveitamento espiritual dos envolvidos em matérias deste naipe⁷⁸⁶.

As constituições do bispado de Coimbra nada trazem a este respeito, o que talvez tenha motivado D. Miguel da Anunciação, assim que assumiu a mitra (1741), a redigir uma carta pastoral na qual lastimava-se de que muitos sacerdotes, “não dotados da sciencia, prudencia e mais virtudes necessarias, para uso deste ministerio”, dedicavam-se à prática dos exorcismos no território do bispado, de que resultaram – como o mostrou a experiência – “lastimosos sucessos”. Declarou, no mesmo documento, “revogadas, nullas e de nenhum effeito, e vigor todas as licenças, que os Nossos antecessores [...] tiverem dado aos sacerdotes

⁷⁸³ *Constituiçoens synodales do Bispado de Lamego, feitas pello Il^{mo} e Rev^{mo} Senhor D. Miguel de Portugal, publicadas e aceitas no synodo que o dito Senhor celebrou em o anno de 1639*. Lisboa: Miguel Deslandes, 1683, p. 406

⁷⁸⁴ *Constituiçoens synodales do Arcebispado de Lisboa, novamente feitas no Synodo Diocesano, que celebrou na Sé Metropolitana de Lisboa o Il^{mo}, e Rev^{mo} Senhor D. Rodrigo da Cunha Arcebispo da mesma cidade, do Conselho de Estado de S. Magestade, em os 30 de mayo do anno de 1640*. Lisboa: na Officina de Filipe de Sousa Villela, 1737, p. 419.

⁷⁸⁵ *Constituições synodais do Bispado de Portalegre, ordenadas e feitas pelo Il^{mo} e Rev^{mo} Sr. D. Fr. Lopo de Sequeira Pereira Bispo de Portalegre do Conselho de Sua Magestade*. Portalegre: Jorge Roiz, fl. 226r; *Constituições synodales do Bispado de Porto, ordenadas e feitas pelo Il^{mo} e Rev^{mo} Sr. D. Joam de Sousa Bispo do dito bispado, do Conselho de Sua Magestade*. Porto: Joseph Ferreyra, 1690, p. 503; *Constituições synodales do Arcebispado de Braga... mandadas imprimir a primeira vez pelo Il^{mo} Sr. D. Joam de Sousa Arcebispo e senhor de Braga, Primaz das Hespanhas, do Conselho de Sua Magestade*. Lisboa: Miguel Deslandes, 1697, p. 615. Sobre a literatura demonológica corrente em Portugal (em sua variedade de gêneros), cf. obviamente PAIVA, José Pedro. *Bruxaria e superstição*, pp. 22-25

⁷⁸⁶ SLUHOVSKY, Moshe. *Believe not every spirit*, pp. 61-93. Segundo Giovanni Romeo, a legislação italiana – que se preocupou com tais questões já em meados do século XVI – refletia menos uma preocupação com os exorcismos em si mesmos, e mais com a separação entre laicos e eclesiásticos (aos quais a exclusividade em tais matérias era reservada), compromisso característico do período pós-tridentino. Cf. ROMEO, Giovanni. *Inquisitori*, p. 131. Penso todavia, que para além do olhar disciplinador, podemos discernir em tais medidas, ao mesmo tempo, um zelo realmente pastoral, sobretudo quando reimpressas, já no fim do século.

neste bispado”, advertindo ainda, “sob pena de suspensão *ipso facto*, das suas ordens”, os que insistissem em lançar mão de licenças antigas. Aos que necessitassem de exorcismos, que os requisitassem junto à sé; aos que desejassem exorcizar, que tirassem novas licenças, as quais não seriam dadas sem que nestes se verificassem “os requisitos necesarios [...] convenientes ao bem das almas dos nossos subditos, e ao serviço de Deos”⁷⁸⁷.

Consultando-se a documentação das visitas pastorais do bispado de Coimbra – a exemplo do que foi feito no capítulo passado – pode-se ter alguma ideia do teor dos “lastimosos sucessos” aos quais se referia o bispo. Registraram-se denúncias contra a atuação de exorcistas em dez freguesias, entre os anos de 1711 e 1740, antes do início de seu episcopado (período para o qual existem denúncias de outras três freguesias). Percebe-se, na maior parte dos casos, a preocupação dos visitantes com aqueles exorcistas que praticavam seu ofício sem licença para tanto. Na pronúnciação da devassa de Ilhavo, no arcediagado do Vouga, em 1740, três exorcistas foram condenados. O primeiro deles, padre Clemente Simões, da mesma freguesia, foi admoestado por “culpa de fazer exorcismos sem licença e em caza das enfermas e foi inhabilitado para os fazer”. O padre João Nunes, pelos mesmos crimes, “ficou suspenso deste exercicio e sogeito as maes pennas arbitrarías” se persistisse em exorcizar, mesmo destino do padre Manuel Antonio de Oliveira⁷⁸⁸.

Tabela 2 – Repressão aos exorcistas no bispado de Coimbra (1707-1760)

Arcediagados	Denunciados	Punidos	Delitos
Vouga	11	7	Sem licença (10); luxúria (6); incúria (1)
Seia	1	–	Sem licença (1)
Penela	1	–	Sem licença (1)

Fonte: AUC/Visitas Pastorais/Devassas do Arcediagado do Vouga, Livros 59 a 104 (1707-1760); Devassas do Arcediagado de Seia, Livros 47 a 64 (1709-1743) e Devassas do Arcediagado de Penela, Livros 53 a 61 (1708-1741).

Nestas denúncias, percebem-se muitas características das atuações destes indivíduos. Em primeiro lugar, exerciam com soltura e publicidade o seu ofício. Segundo Manuel Simões,

⁷⁸⁷ BGUC, Mss. 1575, “Carta pastoral I que contem várias providências sobre o clero e outras matérias”, In: *Cartas ou instruções pastorais do Exm^o. Sr. D. Miguel da Anunciação, Bispo de Coimbra*, , 14/10/1741 fl. 5v-6. Cheguei a este documento por meio do estudo de RIBEIRO, Márcia Moisés. *Exorcistas e demônios*, p. 104. Acerca desta importante figura da religiosidade portuguesa do século XVIII, cf. RODRIGUES, Manuel Augusto. D. Miguel da Anunciação e o cabido da sé de Coimbra. Separata do *Boletim do Arquivo da Universidade de Coimbra*, v. 5, 1982.

⁷⁸⁸ Devassas do Arcediagado do Vouga, Livro 83, Devassa de Ilhavo (14/12/1740), fls. 53; 57; 58v.

lavrador de Alvarim, de 45 anos, o padre Domingos Ferreira fazia “exorcismos a muitas pessoas doentes” que o procuravam em casa, e também ia “a varias partes fazellos”⁷⁸⁹. De acordo com o sapateiro António Dias, de 26 anos, da freguesia de Angeja, o diácono João Ribeiro da Silva costumava “ler os exorcismos a varias pessoas, tanto desta freguesia como de fora”, comparecendo à sua casa “varias mulheres de fora” as quais lhe davam presentes, acrescentando que o mesmo ia muitas vezes a “[serra da] Estrela, chamado de muntas religiosas, a fazerlhes exorcismos”⁷⁹⁰. O padre Manuel Ferreira, da vila de São Romão, costumava beber “vinho muntas e repetidas vezes”, e exorcizava todos que o procuravam. Segundo o vendedor João Mendes, de 25 anos, o mesmo fazia exorcismos “sem ter licença do Prellado [...] porquanto lhe ouvio dizer que havia de mandar vir a ditta licença”, o que nunca aconteceu⁷⁹¹.

A menção à embriaguez deste último padre não é esporádica. Muitos dos denunciados cometiam outros delitos. O padre Felipe Ferreira, da freguesia de Barro, foi condenado na pronúnciação por “advogar nos auditorios seculares [...] não usar de habito competente, fazer exorcismos sem licença e sem as cautelas devidas, ser enredador dos juizos e governos seculares [...] e por incesto em 4º de consanguinidade”⁷⁹². Aliás, os delitos de carácter sexual parecem bastante comuns. Um Domingos Fernandes, entrando na casa do padre Domingos Ferreira, para lhe deixar uma garrafa de vinho, encontrou, escondida sob a cama do mesmo, uma Brites solteira, filha de Mateus Luís⁷⁹³. Segundo o capitão Francisco Miguéis, de Aveiro, o padre Francisco de Pontes fazia às exorcizadas “acçoens deshonestas, pedindolhes abraços e querendo meterlhe as maos no ceyo”⁷⁹⁴. O já citado João Ribeiro de Angeja, cuja casa muitas mulheres frequentavam, não tinha limites. Tocava viola e rabeca pelas ruas da freguesia, aceitava “dinheiro para ler os exorcismos” e, a uma Custódia Dias, solteira, de 30 anos, que se sentia enfeitiçada, “comessara a dar beliscos, querendo levantarlhe a roupa da cama”, durante os exorcismos, recebendo como paga “huma punhada” da mesma. Abusado, acrescentou na ocasião que “outras mais bonitas que ella lhe deixarao a elle lhe fazer o mesmo”⁷⁹⁵. Por essas e outras, foi parar no aljube.

Noutras denúncias, percebe-se que práticas muito comuns entre a população nem sempre eram bem aceitas pelos visitantes. Os padres João Dias Martins e Manuel Dias

⁷⁸⁹ Devassas do Arcediagado do Vouga, Livro 68, Devassa de Belazaima do Chão (23/10/1719), fl. 446v.

⁷⁹⁰ Devassas do Arcediagado do Vouga, Livro 74, Devassa de Angeja (24/10/1729), fls. 522-522v.

⁷⁹¹ Devassas do Arcediagado de Seia, Livro 58, Devassa de S. Romão (15/11/1733), fls. 320v-321v.

⁷⁹² Devassas do Arcediagado do Vouga, Livro 76, Devassa do Barro (25/01/1734), fl. 272.

⁷⁹³ Devassas do Arcediagado do Vouga, Livro 68, Devassa de Belazaima do Chão (23/10/1719), fl. 445v-446

⁷⁹⁴ Devassas do Arcediagado do Vouga, Livro 103, Devassa de Aveiro (16/10/1760), fl. 148.

⁷⁹⁵ Devassas do Arcediagado do Vouga, Livro 74, Devassa de Angeja (24/10/1729), fl. 521v.

costumavam exorcizar, com a maior naturalidade, os animais de seus fregueses. À porca parida de Pedro Maromelo, usando de um manual, “sobrepelliz e estolas”, o primeiro “lhe deitara agoa benta e a benzerá”, com que a mesma melhorou. O mesmo fizera à égua do pai do lavrador Manuel Rabelo, que estava “doente, sem querer dar de mamar a huma cria”. O padre Manuel não fazia diferença entre pessoas e animais, exorcizando um filho de José Fernandes “que não queria pegar na mama”⁷⁹⁶. Foram repreendidos, ambos, na pronúncia da devassa. O padre Pedro Simões, de Aveiro, por outro lado, tinha uma visão bastante crítica dos exorcismos do padre Francisco Pontes, o qual, segundo denunciou ao visitador, exorcizava “pretextando a sua vertude com reliquias fingidas e tirando as reliquias verdadeiras dos pescoços das mulheres”, usando o mesmo ainda de “desconhecidas superstições de que rezulta grande escandalo”⁷⁹⁷.

Em muitos casos, percebe-se a presença de intrigas entre os religiosos, a nível local. Em 1711, nas freguesias de Branca e Bemposta, denunciaram, além de alguns moradores, três sacerdotes ao prior de Palmaz, António Marques. Segundo relataram, o mesmo costumava fazer exorcismos contra malefícios (a pessoas e animais) tanto em sua casa quanto “fora da freguesia, aonde pernouta e que, algumas vezes, o fizera deixando a freguesia sem clérigo algum”. Numa destas ocasiões, segundo os depoimentos, uma de suas freguesas morrera sem sacramentos, uma vez que, encontrando-se a mesma à beira da morte, foram seus familiares “chamar ao pior o não acharão em casa”. De acordo com Manuel Francisco, cunhado da sobredita, tudo não passava de fofocas, sendo “falço dizerse que ella fallecera sem a sancta unção, porquanto o dito prior lha deo e os mais sacramentos, e dando o da unção antes de jantar, falleceo pella tarde”. O visitador, diante de tudo, não duvidou em repreender o prior, proibindo que deixasse a freguesia para fazer exorcismos, “para evitar o perigo que pode succeder e cessar o escandalo que da”⁷⁹⁸.

As punições sofridas pelos sacerdotes variavam no tempo e no espaço, sem que se lhes perceba mudança substancial a partir do governo de D. Miguel da Anunciação. Ia-se de repreensões simples, como se viu acima, até penas pecuniárias. Os exorcistas da paróquia de Fermelã, muito práticos em benzer criações, foram advertidos com “termo de não ler os exorcismos sem a licença do seu prelado e com a multa de sinco tostões”⁷⁹⁹. Outros, como o padre José Pedro Martins, de Aveiro, foi codenado com “multa de dous mil réis por costumar

⁷⁹⁶ Devassas do Arcediagado do Vouga, Livro 74, Devassa da Fermelã (24/10/1729), fls. 532v-533.

⁷⁹⁷ Devassas do Arcediagado do Vouga, Livro 103, Devassa de Aveiro (16/10/1760), fl. 138.

⁷⁹⁸ Devassas do Arcediagado do Vouga, Livro 61, Devassa da Bemposta (07/04/1711), fls. 371-373v.

⁷⁹⁹ Devassas do Arcediagado do Vouga, Livro 74, Devassa da Fermelã (24/10/1729), fl. 533v.

fazer exorcismos sem constar que para isso tenha licença”⁸⁰⁰. Antes de ser preso em 1729, o diácono João Ribeiro foi multado em quatro mil réis⁸⁰¹. Mas não se emendou e foi condenado pelos mesmos delitos em 1736. A maior punição recaiu sobre o padre Francisco de Almeida Negrão, da freguesia de Vagos, condenado a pagar multa de seis mil réis e degredo de dois anos para o bispado de Leiria, pois, além de andar amancebado e exorcizar sem licença, trabalhava erguendo paredes para o seu sustento⁸⁰².

A primeira observação que se impõe, analisando-se os testemunhos a respeito dos exorcistas atuantes no bispado de Coimbra é a uniformidade existente entre as práticas destes últimos, denunciados, e aqueles, analisados no capítulo anterior. Em ambos os casos, encontram-se exorcismos para malefícios e animais, variedade na clientela, ausência de endemoninhados. Com efeito, não partia da população a censura ao seu modo de atuar, compreendendo-se que, nestes casos, a pressão por denúncias da parte do visitador terá sido o elemento responsável por explicar o registro. A exceção, em tais casos, fica por conta dos delitos de cunho sexual, estes sim, vistos com desconfiança por parte das populações, o que não impedia que continuassem consultando os mesmo exorcistas (alguns dos quais, denunciados em anos diferentes). A atuação da justiça episcopal, neste sentido, apenas confirma a normalidade da oferta e do acesso aos exorcismos no bispado de Coimbra, para os mais variados fins⁸⁰³.

A sexualidade seria o calcanhar de Aquiles de muito exorcistas. Já se viu o caso de José de Jesus Maria, no segundo capítulo deste estudo: embora renomado e bem quisto em Lisboa, mesmo entre os inquisidores, e competente o suficiente para preparar a tradução de um manual, não conseguiu evitar a tentação que o ato exorcístico abria: a proximidade física com criaturas do outro sexo. Quanto ao que respeita ao bispado de Coimbra, a suspensão das licenças, da parte de D. Miguel da Anunciação, visava certamente coibir este tipo de abuso, atestado amplamente pelas devassas antecedentes ao seu governo. Infelizmente, como as acusações de malefício – o principal indício do uso dos exorcismos – decaíram durante o seu episcopado, não é tão fácil acompanhar os impactos de sua medida. Sabe-se, todavia, que já na década de 1760, publicou o mesmo uma espécie de tradução das regras para exorcistas das *Acta ecclesiae mediolanensis* de Carlo Borromeo, na qual se lê, na sexta regra, a recomendação de que nunca se exorcize uma mulher sem a presença de pessoas de boa vida e

⁸⁰⁰ Devassas do Arcediagado do Vouga, Livro 91, Devassa de Aveiro (03/09/1751), fl. 501.

⁸⁰¹ Devassas do Arcediagado do Vouga, Livro 74, Devassa de Angeja (24/10/1729), fl. 526v.

⁸⁰² Devassas do Arcediagado do Vouga, Livro 103, Devassa de Vagos (24/10/1760), fl. 200.

⁸⁰³ Preferiu-se, por uma questão metodológica, isolar estes testemunhos daqueles analisados no capítulo precedente, ainda que tenham entrado na contabilidade das pessoas que buscaram exorcismos durante o período estudado.

costumes e, na oitava, que “nos exorcismos das mulheres não use imposição das mãos na cabeça, ou corpo físico real”⁸⁰⁴. O que, a muitos exorcistas, era pedir demais.

4.2) Uma corte enfeitiçada⁸⁰⁵

De modo diverso do que se observa a respeito dos limites impostos pela justiça episcopal à prática dos exorcismos, ao Tribunal do Santo Ofício não competia, originalmente, policiar os engajados nestas práticas, a não ser que as suas ações dessem azo à presunção de heresia⁸⁰⁶. A consciência de que se estava a cruzar uma importante fronteira terá levado um indivíduo como o padre Caetano Teixeira Nis a se apresentar à Inquisição de Lisboa, na década de 1740. Márcia Ribeiro elenca, em seu estudo sobre a repressão aos exorcismos, um total de 28 padres denunciados, dos quais menos da metade foi processada pela Inquisição. Com uma única exceção, todos o foram no século XVIII, concentrando-se especialmente na década de 1750⁸⁰⁷ (cf. Anexo I). O presente estudo não intenta passar a limpo as pesquisas da autora, apenas complementá-la com novas informações, além de rever algumas de suas conclusões. O que se pretende a seguir é analisar, com uma lente de aumento, um episódio decisivo para a compreensão do comportamento inquisitorial face a prática dos exorcismos em Portugal. Trata-se de reconstruir a atuação dos inquisidores a partir da descoberta de uma realidade alarmante aos seus olhos.

Dentre os muitos exorcistas atuantes em Lisboa, a Inquisição investigou as condutas de ao menos quatro, entre maio de 1730 e setembro de 1731, processando, pelas razões que se verão, os padres José de Souza de Azevedo e Domingos Gonçalves de Campos, os quais ouviram suas sentenças “na sala do Santo Ofício”, após o auto-da-fé de junho⁸⁰⁸. A respeito

⁸⁰⁴ *Regras para os exorcistas das actas de S. Carlos Borromeo as quais aprovou o Exmo e Revmo Senhor Bispo Conde de Coimbra D. Miguel d’Anunciação e manda observarem todos os eclesiástico do seo bispado a quem for dada a faculdade de exercitar o minysterio de exorcista*. 1763, Seminário Maior de Coimbra. As regras foram transcritas, em sua totalidade em RIBEIRO, Márcia Moisés. *Exorcistas e demônios*, pp. 104-105. Para uma comparação entre as mesmas, cf. *Decreta prouvinciae mediolanensis sub Carolo Borromeo, cardinale archiepiscopo, diversis temporibus in sex Conciliis totIbid.que, voluminibus edita*. Brescia: Societatem Brixianam, 1595, pp. 62-65. Na original são 15 itens; na de D. Miguel, 10.

⁸⁰⁵ Um breve resumo deste item foi apresentado, sob forma de comunicação oral, nas dependências da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra (FLUC), no âmbito da unidade curricular “Novas Perspectivas em História Moderna II”, do 3º ciclo (doutoramento) em História, à qual estiveram presentes alunos e pesquisadores da mesma faculdade. Agradeço vivamente ao Prof. Dr. José Pedro Paiva pelo convite e leitura do texto, e pelas sugestões recebidas na oportunidade, de sua parte e dos presentes.

⁸⁰⁶ Nada há acerca deste tópico, no “Regimento do Santo Ofício da Inquisição dos Reinos de Portugal”, de 1640.

⁸⁰⁷ RIBEIRO, Márcia Moisés. *Exorcistas e demônios*, p. 101.

⁸⁰⁸ Cf. “Lista das pessoas que ouviram suas sentenças na sala do Santo Ofício desta Inquisição de Lisboa em 5ª feira 21 de junho de 1731”, In: *Colecção de listas*, v. 1, fl. 446. Foi publicamente condenado no mesmo auto-da-

dos demais, os padres Lourenço Rodrigues e Bernardo – não se sabe o seu sobrenome – as informações encontram-se dispersas nos processos dos primeiros, num volume dos *Cadernos do Promotor* e num processo incompleto. Suas trajetórias compartilham uma série de elementos: eram todos seculares, sem benefícios ou títulos, exorcizando de maneira inadequada, segundo os inquisidores, e com alguma notoriedade. O rol de acusações incluía charlatanismo, superstição, extorsão e um furto, além de desvios sexuais.⁸⁰⁹

O interesse do Santo Ofício por tais indivíduos justificava-se, segundo o inquisidor António Ribeiro de Abreu, pelo seu “excessivo e extraordinario modo de exorcizar”, causando “perigo e perturbação nas cousas da fee Divina e escandalo dos christaos”, ainda que as circunstâncias de seu ministério pertencessem, por princípio, à competência do ordinário local (como o atestam a maioria das *Constituições Sinodais* impressas no século XVII)⁸¹⁰. Todavia – e retomando um raciocínio que aos poucos ganhava espaço entre as elites religiosas do país – importava notar que

a pratica da Inquisiçam de Roma [...] e do Santo Officio de Portugal, inconcussa e invariavel, he conhecer de todo o fingimento de vertude, ainda que nada se mostre de supersticiozo, de heretico, nem de blasfemo, pella perturbação e escandallo, e temer de doutrinas falsas, grandes abuzos prejudiciais a fee, e o mesmo se deve considerar no presente cazo [...] para cohibir o abuzo que se acha nos exorcistas desta corte, e ainda fora della, e faltando destes pseudos exorcistas [sic] ha de haver menos necessidade de exorcismos⁸¹¹.

A percepção do abuso tem historicidade mais discernível, compreende-se, que o próprio abuso: embora não se possa afirmar que os desvios em matéria de exorcismos fossem uma novidade (testemunham-no as *Constituições* referidas), ou tampouco o contrário, sabe-se muito bem que a Inquisição, durante a primeira metade do século XVIII, recrudesceu a perseguição aos excessos místicos, à bruxaria e à superstição (perseguindo os exorcistas a

fé, 4 dias antes, o padre António Guiherme Hebre de Loureiro, morador em Tondela e famosíssimo exorcista – do qual me ocupei noutra ocasião – por, entre outras coisas, fazer-se adorar como um tipo de messias.

⁸⁰⁹ ANTT/Tribunal do Santo Ofício/Inquisição de Lisboa, Processos n.º. 9159 (“Processo do Padre José de Sousa de Azevedo”), n.º. 8885 (“Processo de Domingos Gonçalves de Campos”) e n.º. 6654 (“Processo do Padre Bernardo”); da série de “Cadernos do Promotor”, o livro n.º. 310 (118.º caderno, “Sumário contra o Padre Lourenço Roiz”, fls. 160ar-177br). As práticas e crenças de tais indivíduos são já conhecidas da historiografia, como veremos; contudo, a revisão de algumas conclusões se tem imposto no decurso de nossas pesquisas, sugerindo uma abordagem mais detalhada. Cf. RIBEIRO, Márcia Moisés. *Exorcistas e demônios*, pp. 97-121.

⁸¹⁰ Inquisição de Lisboa, processo n.º. 9159, fl. 44, do parecer dos inquisidores de 13/11/1730. O texto não contém assinaturas, mas a caligrafia pertence ao referido inquisidor.

⁸¹¹ Inquisição de Lisboa, processo n.º. 8885, do parecer dos inquisidores de 02/12/1730. Como observa José Pedro Paiva, havia no interior da Igreja uma corrente cautelosa quanto à prática indiscriminada dos exorcismos. O parecer do jesuíta espanhol António Casnedi quanto aos exorcismos açodados de Frei Alberto de Santo Tomás – processado em 1713 – é revelador: a “pobreza multiplicava os energúmenos e a ignorância multiplicava os exorcistas”, PAIVA, José Pedro. “Exorcismo”. In: AZEVEDO, Carlos Moreira de (Org.) *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, p. 231.

reboque).⁸¹² Por outro lado, é importante observar que a sensibilidade a tais procedimentos encontrava-se nas pessoas comuns: no presente caso – à exceção de um único eclesiástico, e das mútuas incriminações – o grosso das denúncias proveio de indivíduos real ou virtualmente pertencentes à clientela dos exorcistas. Além disso, o magnetismo naturalmente exercido por Lisboa parece ter afetado os dois processados: exorcizando publicamente em suas dioceses de origem (o padre Domingos, em Braga e o padre José, em Coimbra) sentiram-se quiçá atraídos pela vasta clientela que haveria na corte, palco de um escandaloso e recente evento de possessão – o das trinas de Campolide.

Examinar as denúncias é, de fato, revelador: três, das primeiras cinco testemunhas, eram livreiros. O acesso a manuais especializados, e a livros de orações contendo exorcismos, amplamente disponíveis e vendidos indistintamente, talvez lhes tenha dado a dimensão dos desvios. Um exemplo basta: em seu parecer sobre uns papéis contendo exorcismos que circularam em Lisboa, já no ano de 1750, o padre José da Costa – desautorizando a opinião de Fr. Nicolau Becquer, qualificador do Santo Ofício – relata como, apesar da proibição, datada de 1727, dos livros de Candido Brognolo, os mesmos permaneciam sem qualquer alteração nas livrarias religiosas, e mesmo uma nova edição da tradução do acima mencionado Fr. José de Jesus Maria saíra em 1738⁸¹³. Por outro lado a presença de exorcistas renomados e bem quistos – como o célebre prior de Carvalho ou o arrábido José de Jesus Maria – serviria igualmente de contraste aos exorcistas imodestos. É certo, de qualquer modo, que os livreiros se conheciam, e refletiram em conjunto as notícias de abusos e exorcismos irreverentes, chegando às suas próprias conclusões – algumas delas equivocadas. É nítida a diferença entre a sensibilidade destes indivíduos, alfabetizados e moradores na Corte, e aquela dos camponeses que recorriam aos exorcistas, no interior da Beira, para acudir seus bezerros e leitões.

O livreiro Estêvão Tomás, primeiro denunciante, narrou as extravagâncias – que conhecera de ouvido – de um exorcista que julgara ser morador na Rua das Canastras, em Lisboa, onde recebia farta clientela e exorcizava publicamente em sociedade com outro sacerdote. O que não era verdade: as notícias que ouvira, provavelmente de Caetano Alberto, e de seu pai, António Godinho (outras testemunhas do processo), diziam respeito ao padre

⁸¹² Sobre a cronologia da repressão aos diversos crimes mencionados, cf. naturalmente, PAIVA, José Pedro. *Bruxaria e superstição*, pp. 189-236 e WALKER, Timothy D. *Médicos, medicina popular e Inquisição*, pp. 197-241.

⁸¹³ ANTT/Tribunal do Santo Ofício/Inquisição de Lisboa – 9º Caderno de Ordens do Conselho Geral, fls. 39r-53ar (trata-se de um exame sobre a circulação do impresso “Palavras Santíssimas contra Malefícios Diabólicos”, distribuído na corte por um D. José Augusto, teatino. Como se vê, a prática dos exorcismos suscitaria ainda muita dúvidas e receios, anos a fio...

Lourenço Rodrigues, “capellão da capella de Nossa Senhora da Assunção [...] morador a São João da Praça” o qual, exorcizando uma filha deste último,

a dita sua filha, com os exorcismos do dito padre, não se perturbou nem perdeu o entendimento, mas hume mulher viuva, que assiste na mesma casa, chamada Vicência Maria [...], estando esta sã [...], tanto que o dito Padre lhe poz as mãos na cabeça se perturbou, em forma que perdeu o juizo e comessou a ladrar como cão, dando varios urros [...], e hoje tem noticia que a tal mulher anda como pasmada, depois que entrou nos exorcismos do dito Padre⁸¹⁴.

Tal procedimento impressionara grandemente os presentes. Segundo Tomás José de Miranda – provavelmente um amigo da família – tão logo o sacerdote impôs as mãos à criada, a mesma “começou a tremer com o corpo, a perder a fala, a dar rancos excessivos, parecendo que fazia cousas preternaturais”, latindo e relinchando e, detalhe importante, para tanto “o exorcista lhe punha preceyto, e tambem para que falasse em latim, mas nao lhe ouvio palavra alguma delle”⁸¹⁵. A percepção de que se tratava de uma grande pantomina também a teve Caetano Alberto, segundo o qual o padre Lourenço dispensava, durante seus exorcismos, o uso de estola e sobrepeliz, dizendo ainda “que todos os que o comunicação terão feitiços, e os tem toda esta corte”, inclusive sua mãe e irmã, às quais exorcizou. Ainda a respeito de Vicência Maria, relatou aos inquisidores que o mesmo a mandara imitar os animais e a supusera “endemoninhada, não mostrando ella antecedentemente sinal algum de o ser nem desse tempo para cá e só na ocasião primeyra em que o dito Padre a tratou e exorcizou”⁸¹⁶.

Punha-lhe um *preceito* ou, retomando a definição que se tem utilizado neste estudo, “uma ordem que, de modo eficiente, constringe o demônio, por meio da virtude divina exercida pelo exorcista, enquanto ministro de Cristo, a ser-lhe obediente”, item vulgar nos manuais de exorcismo – assim como na prática de tantos exorcistas – e, a princípio, indigno de reparo⁸¹⁷. Todavia, somado ao juízo indiscriminado sobre os malefícios, à falta de

⁸¹⁴ Inquisição de Lisboa, processo n.º. 9159, fls. 8v-9r, testemunho de António Godinho. A respeito de padre Lourenço, Inquisição de Lisboa: processo n.º. 8885, fl. 9r, segundo o testemunho do padre Domingos Gonçalves de Campos.

⁸¹⁵ *Ibid.*, fl. 18r, testemunho de Tomás José de Miranda. Segundo o mesmo, “ficou entendendo de si para si ser aquillo tudo fingimento da tal mulher, e fazendose segundos exorcismos em diverso dia não lhe vio fazer acção alguma como as primeyras e so algum tremor no corpo, e o dito exorcista a todas pessoas, que estavam na casa benzeo, dizendo queria saber se tinham feitiços e a todos desenganava dizendo a huns, que tinham maleficio, e a outros que não”. António Vitor Ribeiro, num precioso e esclarecedor artigo, confunde, infelizmente, o padre Lourenço com o padre José, reputando a este último o sucesso acima. De qualquer maneira, a citação deste processo, no conjunto de seus argumentos, é contraproducente, pois destoa completamente das formas de possessão popular que assinala: trata-se de um procedimento conduzido pelo exorcista – cujo caráter de preceito probativo é difícil avaliar, segundo seu próprio ponto de vista – e não espontaneamente encenado por Vicência Maria. Cf. _____. O demónio em carne viva, pp. 104-105.

⁸¹⁶ Inquisição de Lisboa, processo n.º. 9159, fl. 11v.

⁸¹⁷ BROGNOLO, Candido. *Manuale exorcistarum ac parochorum*, pp. 335.

cerimônias do sacerdote e ao esdrúxulo das reações da viúva, tal procedimento soou extremamente falso às testemunhas. Acrescendo-lhes, graças ao engano de Estêvão Tomás, as práticas desusadas dos exorcistas da Rua das Canastras – aos quais se tornará, mais adiante – compreende-se como as ações do sacerdote chegaram à Inquisição⁸¹⁸. Este Lourenço Rodrigues delatado era, com efeito, uma personagem: um compósito de rumores, testemunhos e estereótipos que documenta uma sensibilidade atenta ao destoante e ao ridículo e, o que muito nos interessa, acostumada à prática dos exorcismos.

As decisões dos inquisidores, muitas vezes, não são de todo compreensíveis. As denúncias de maio – sete, no total – embora revelassem as ações de ao menos três exorcistas desviantes, não foram suficientes para motivar a sua ação. Apenas em novembro, quando um quarto exorcista foi denunciado – o padre José de Sousa de Azevedo, a respeito do qual se falará mais à frente, por um seu colega, o também padre Manuel Monteiro Caldeira – e quando uma nova denúncia contra Domingos Gonçalves de Campos, deste vez por conta de um furto, chegou ao conhecimento dos inquisidores, ficou claro a todos, nas palavras de António Ribeiro de Abreu, que seria “precizo ao Santo Officio acodir a este modo mau de exorcizar, vicio que vai grassando neste Reino, com ruina das almas e das honras”⁸¹⁹. É curioso observar como, resoluto em lançar a perseguição, o mesmo inquisidor emitiu um parecer que os depoimentos posteriores não corroboram. Segundo ele, os exorcistas

se nomeão o Exorcista do Bairro Alto = o Exorcista da Rua das Canastras = o Exorcista do Bairro da Sé = como consta nessa meza, cada hum delles em todos os dias faz exorcismos a huma multidão de pessoas que mal lhe cabem nas cazas e para ministerio se servem de huma logea, todos pondo as maos nas pessoas que os procurão e por cauza de queixas naturais, e logo estas dao sinais extraordinarios de maleficiados.⁸²⁰

Não é possível confirmar que a cada exorcista correspondesse uma alcunha diferente. Sabe-se que os padres Domingos e Bernardo residiram no Bairro Alto, onde perderam a licença de exorcizar, mudando-se para a Sé Oriental⁸²¹. Muito embora a identidade de seu companheiro permaneça uma especulação, é possível ter certeza que o

⁸¹⁸ Não há dúvidas de que o mesmo foi o responsável, ainda que indiretamente, pelo envolvimento de demais exorcistas no episódio, o que motivou a Inquisição a, posteriormente, investigar o caso. Referem-no, de fato, os outros dois livreiros: segundo Pedro António Caldas, aludindo ao exorcista da Rua da Canastra, dissera-lhe “Estevão Tomas livreiro morador na Rua dos Conegos que o dito a huma pessoa que exorcizara fazia ladrar como cão e hurrar como burro”; Domingos Gonçalves (não confundir com o exorcista!) relatou ouvir do mesmo Estêvão – e de Francisco da Silva, outro livreiro – que o tal clérigo “que anda fazendo exorcismos por modos supersticiosos, improprios e inconvenientes” mora na Rua da Canastra. Inquisição de Lisboa, processo nº. 9159, fls. 14r-15r.

⁸¹⁹ *Ibid.*, fl. 46r, do parecer da Inquisição de Lisboa de 13/11/1730.

⁸²⁰ *Ibid.*, fls. 44r-44v.

⁸²¹ Inquisição de Lisboa, processo nº. 8885, fls. 8r; 9v, do depoimento de Domingos Gonçalves de Campos.

mesmo padre Domingos foi morador na Rua das Canastras, topônimo de que lançava mão, fazendo-se posteriormente conhecido como “o exorcista do Bayro da Sé”, quando mudou-se para a freguesia de São João da Praça⁸²². Nesta mesma freguesia moravam, por sua vez, os padres Lourenço e José de Souza de Azevedo⁸²³. É provável que a circulação dos mesmos pela cidade, bem como a sua recente proximidade física, tenha despertado o zelo de António Ribeiro de Abreu, atento à suposta “sociedade” que tais pseudo exorcistas cultivavam em Lisboa, ajudados, segundo o mesmo, pelo diabo, o qual busca os maus sacerdotes a fim de que “pervertão a ordem de exorcizar e passem a erros e peccados com o pertexto e fim dos exorcismos, de que de poucos annos a esta parte tem o Santo Officio grande e lastimosa experiencia”⁸²⁴.

Tanto é verdade que, em agosto do mesmo ano, já constavam no Santo Offício denúncias contra os maus procedimentos de padre Lourenço. Segundo o aprendiz de serralheiro Mateus Gomes, no começo daquele mês aparecera-lhe o dito sacerdote em casa de seu patrão, Paulo Pereira, pedindo licença para lançar à forja alguns objetos, o que consentiu, verificando depois serem verônicas, uma das quais de Santo Anastácio. Estranhando-lhe o mestre serralheiro a irreverência, respondeu-lhe padre Lourenço que a sua intenção era a melhora das “pessoas enfermas e maleficiadas, as quaes nam podiam melhorar enquanto existiam as ditas veronicas”, e que a imagem estampada numa delas não era de Santo Anastácio, mas “de algum justicado”, isto é, um condenado à morte⁸²⁵. Dias depois, tornando à forja com mais verônicas e algumas moedas – tudo supostamente enfeitado – recebeu-as Paulo Pereira, conservando-as todavia consigo, e as remetendo à Inquisição no ato de sua denúncia⁸²⁶.

Tais testemunhos, mais uma vez, foram insuficientes para a abertura de um processo. Apenas quando comprovada a sua ligação com os demais exorcistas – processados a

⁸²² Uma pequena especulação é bem vinda, neste caso. Teriam as confusas denúncias dos três livreiros motivado a mudança de padre Domingos? A primeira testemunha a mencionar-lhe o nome, o negociante José Pinheiro (20/05/1730), refere sobre o mesmo ser “das partes de Braga, ter morado no Porto, e nesta Corte no Bairro Alto, e agora na Rua das Canastras”, Inquisição de Lisboa, processo nº. 9159, fl. 20r. Em novembro do mesmo ano, quando é denunciado por Teresa de Jesus, a mesma refere que “o Padre Domingos de Campos [...] morou na rua das Canastras e agora mora para as partes de São João da Praça junto a hum paçadiço”, *Ibid.*, fl. 36v. Sobre o título de “exorcista do Bairro da Sé”, cf. o testemunho do mesmo, Inquisição de Lisboa, processo nº. 8885, fl. 25r.

⁸²³ Inquisição de Lisboa, processo nº. 9159, fl. 94v, da sessão de genealogia.

⁸²⁴ *Ibid.*, fl. 45r, do parecer da Inquisição de Lisboa de 13/11/1730. António Ribeiro de Abreu, segundo Timothy Walker, foi dos inquisidores mais proativos na perseguição a curandeiros – e, eu acrescentaria, feiticeiros – entre as décadas de 1710 e 1730, *Médicos, medicina popular*, pp. 164-165. Na altura dos eventos estudados, já possuía grande experiência com este tipo de delito, no qual há a presunção de pacto com o demônio.

⁸²⁵ Inquisição de Lisboa, 118º Caderno do Promotor, “Sumário contra o Padre Lourenço Roiz”, fl. 167r.

⁸²⁶ *Ibid.*, fl. 164r, do depoimento de Paulo Pereira.

partir de novembro – é que os inquisidores se determinaram a examiná-lo⁸²⁷. A denúncia feita pelo padre Domingos Gonçalves de Campos foi decisiva: segundo este, o padre Lourenço – ao qual repreendeu pelo uso de “fumigações” e “vomitorios” – receitava aos enfermos que bebessem uma

“herva morganheyra [...] e passavam tao mal que arrebetavão, com vomitos e cursos, e tambem da fumos com terra de sepulturas, que manda por a serenar e depois as manda queymar e os enfermos exorcizados os difuma com ella, e tambem se mette pello caminho dos exorcismos a curar enfermidades naturais [...] e o mesmo padre faz os exorcismos sem sobrepelix nem estola, e assim benze o lume, benze o comer, tudo benze”⁸²⁸.

Como escreve Márcia Ribeiro, era comum entre os exorcistas portugueses o uso de remédios naturais, os quais eram também prescritos pelos diversos manuais de exorcismo, assim como a prática de queimar objetos maleficiados⁸²⁹. É bem verdade que alguns destes manuais vinham sendo proibidos pela Igreja⁸³⁰. Por outro lado, não havia um consenso definitivo sobre o que era ou não lícito praticar no ato do exorcismo, como o testemunha o processo de frei Alberto de Santo Tomás (1713). Em seus aparatosos rituais, o dominicano – atuante em territórios do Brasil, no princípio do século – prescrevia jejuns, lançava estolas ao pescoço dos enfeitiçados (que na cerimônia traziam velas acesas), benzia água e sal, buscava bonecos nos colchões (encontrando-os de fato, segundo conta) onde enfiava bolsinhas contendo mirra, ouro moído, cera, sal, folhas de oliveira e arruda⁸³¹. Além disso, recomendava aos seus clientes – o que é mesmo inusitado – clísteres contendo água benta. Ora, neste caso, não houve acordo entre os qualificadores do Santo Ofício. Enquanto o padre Casnedi condenou veementemente as práticas de frei Alberto, o oratoriano Sebastião Ribeiro – esgrimindo uma série de autores recentemente proscritos, presentes no *Thesaurus*

⁸²⁷ “Consta que o dellato faz exorcismos por modo não devido, nem approvedo pella Igreja, sendo o que basta para fazer o acto supersticiozo, abuzando dos mesmo exorcismos e officio de exorcizar, como fazião os Padres Joseph de Souza de Azevedo e Dommingos Gonçalves de Campos, com o qual acompanhava e se communicava no mesmo officio, e ministerio”, *Ibid.*, fl. 179r, do parecer da Inquisição de Lisboa de 07/09/1731. Outro fator que explica o relativo atraso das providências a seu respeito foi o ter-se ocupado das delações dos serralheiros o inquisidor Agostinho Gomes, e não António Ribeiro de Abreu (pode-se pensar num problema de comunicação).

⁸²⁸ Inquisição de Lisboa, processo nº. 8885, fls. 9r-9v, em seu depoimento aos inquisidores, cujo trecho encontra-se transcrito em “Sumário contra o Padre Lourenço Roiz”, fl. 173r.

⁸²⁹ *Exorcistas e demonios*, pp. 107-108.

⁸³⁰ Entre os quais os livros de Girolamo Menghi, Zaccaria Visconti e Candido Brognolo, num processo que vai dos anos 1704 a 1727. Cf. LAVENIA, Vincenzo. “‘Tenere il maleficio per cosa vera’”, pp. 158-170. Agradeço ao professor Lavenia a gentileza de me enviar uma cópia de seu importante artigo (assim como de outros), na altura inacessível no Brasil.

⁸³¹ Inquisição de Lisboa, processo nº 597 (“Processo de Fr. Alberto de Santo Tomás”), fls. 4r-5r.

Exorcismorum – defendeu-lhe o uso dos remédios e artifícios, graças ao seu caráter paliativo⁸³².

Esta fronteira indefinida entre a magia, a medicina e a prática dos exorcismos – um problema constante na história do peculiar sacramental⁸³³ – tornava ingrata a tarefa dos inquisidores de separar o joio do trigo e talvez explique seu diminuto empenho em processar o padre Lourenço⁸³⁴. Embora as denúncias de padre Domingos datassem de novembro de 1730, apenas em setembro de 1731 – quando este e José de Souza já haviam sido penitenciados – foram as mesmas transcritas e anexadas aos testemunhos dos serralheiros e, não obstante o parecer favorável do Conselho Geral, não há indícios de que o padre Lourenço tenha sido examinado, e seu nome não consta nas listas de autos-da-fé.⁸³⁵ Diante dos crimes dos primeiros, os desvios deste último pareceram, quiçá, mais brandos e a sua repressão menos urgente.

4. 2. 1) Ambição e queda

Os testemunhos contra o padre Lourenço dão notícia de mais dois sacerdotes, moradores na Rua das Canastras, no Bairro da Sé, numa antiga taverna. Segundo Estêvão Tomás, exorcizavam ambos, pública e comumente, grande número de pessoas, tanto homens quanto mulheres, valendo-se de uma casa, do outro lado da rua, para este único fim⁸³⁶. Deviam ser bastante conhecidos, pois contavam com muitos curiosos que ali acudiam para “ver o seu modo de exorcizar”. Segundo o testemunho de António Godinho – sabendo-o por

⁸³² Escreve o oratoriano, em seu parecer à Inquisição: “não se deve condenar este facto, porque posto que as couzas corporeas nada possuem diretamente contra os espiritos malignos; he porem sentença de gravissimos Autores, que algumas destas couzas corporeas podem indiretamente por virtude natural diminuir a sua vexação”, *Ibid.*, fls. 15v-16r.

⁸³³ Esta é a opinião de Francis Young, em seu livro mais que recente. Segundo o mesmo, quando do surgimento dos primeiros livros de exorcismos contra endemoninhados, no século XIV, o aspecto conjuratório dos formulários batismais – de que então o novo gênero se servia – estava quase indiscernível dos textos de magia ritual, amplamente inspirados, por sua vez, em fórmulas exorcísticas. Cf. *A history of exorcism*, pp. 73-77.

⁸³⁴ Como observa Márcia Ribeiro, a respeito do primeiro exorcista processado pela Inquisição (em 1654 e, novamente, em 1657), o padre António Abreu Villas-Boas, o mesmo não recebeu sua penitência pelas supostas superstições que praticava (como defumar os quartos dos enfermos com incenso e enxofre, ou receitar bolsinhas contendo ouro e mirra a se atarem aos pescoços) mas por não se importar se exorcizava maleficiados e endemoninhados ou simples doentes. Segundo o parecer da Inquisição, “usar de benções, cera do círio pascoal, ouro, incenso e mirra; queimar diabos pintados com fumos de enxofre e outras cousas mal cheirosas [...] é lícito nos exorcismos”, *Exorcistas e demonios*, p. 108. Acrescento que o desenho de uma cruz, presente no processo deste sacerdote, e reimpresso em seu livro (p. 94) é uma cópia fiel de uma gravura apotropaica veiculada no livro de Pietro Antonio Stampa, o que talvez indique a sua leitura. Cf. “Fuga Satanae”, In: *Thesaurus exorcismorum*, p. 1265.

⁸³⁵ Consultando alguma correpondência entre António Ribeiro de Abreu e o Conselho Geral, não encontrei menções ao padre Lourenço. Inquisição de Lisboa – 7º Caderno de Ordens do Conselho Geral (1729-1738).

⁸³⁶ “Inquisição de Lisboa, processo nº. 8885, fl. 7v.

padre Lourenço – “o tal clérigo da Rua das Canastras morara no Bairro Alto, na Rua da Atalaya, e [...] fora obrigado pello Patriarchado a não fazer exorcismos, por termo, e que por esta causa se sahira do Patriarchado; e fora morar ao Arcebispado de Lisboa Oriental”⁸³⁷. A proximidade entre os exorcistas, aliás, despertara as suspeitas, entre as próprias testemunhas, de que este último fosse “socio do outro que mora naquela Rua porque muitas vezes o ve hir a tal Rua das Canastras”, como o explica Caetano Alberto⁸³⁸.

Sabemos que um deles era o padre Domingos Gonçalves de Campos, de 48 anos de idade, natural de Santiago de Periz, no arcebispado de Braga. Nesta cidade começara a exorcizar havia vinte anos, a instâncias de seu bispo, segundo declarou ao Santo Ofício⁸³⁹. Por volta de 1725, fizera-se público exorcista em Lisboa e, no mesmo ano, apresentara-se à Inquisição para dar conta de suas ações, ouvindo do inquisidor João Álvares Soares, que “tirasse licença do ordinario, e senao deyxasse enganar do demonio”, um conselho que, infelizmente, decidiu ignorar. Quando foi chamado à presença dos inquisidores, em novembro de 1730, mostrava consciência de estar em maus lençóis, declarando-se inocente dos principais crimes que, naqueles e em futuros anos, arrastariam exorcistas ao Santo Ofício: fazia seus “exorcismos sem uzar de ervas em tempo algum, nem de fumigações como fazem outros sacerdotes exorcistas, e sempre benzeo e exorcizou as mulheres em prezença de testemunhas”⁸⁴⁰. Morava, nesta altura, em São João da Praça, o que reforça a hipótese de que se tenha mudado da Rua das Canastras para escapar às suspeitas do Santo Ofício.

Assim como frei Alberto, o padre Domingos costumava procurar bonecos nos colchões dos pacientes e, embora confessasse, “para confortar as creaturas que exorcizava” lançar-lhes ao estômago um frango aberto – prática prescrita por alguns médicos, e usada por outros exorcistas – sua queda dera-se por conta de um furto⁸⁴¹. Exorcizando a Francisca de

⁸³⁷ *Ibid.*, fls. 9r-9v.

⁸³⁸ *Ibid.*, fl. 12r.

⁸³⁹ *Ibid.*, fl. 13v. António Ribeiro de Abreu não lhe deu muito crédito, indagando-lhe “que virtude e prestimo reconheceo nelle o Arcebispo de Braga que o obrigou a fazer exorcismos naquelle Arcebispado”, explicando-se o padre Domingos que exorcizara um capelão do prelado, fl. 15v. O exorcista buscava escapar-lhe de todos os modos, mitigando sempre que possível suas culpas.

⁸⁴⁰ *Ibid.*, fl. 5v. Sobre os principais delitos praticados por exorcistas em Portugal, cf. RIBEIRO, Márcia Moisés. *Exorcistas e demonios*, p. 102.

⁸⁴¹ Inquisição de Lisboa, processo n.º. 8885, fl. 8. Sobre esta e outras práticas – hoje tão exóticas, mas cabíveis nos horizontes daquele tempo – cf. RIBEIRO, Márcia Moisés. *Exorcistas e demônios*, pp. 119-121. Uma Antónia Costa da freguesia de Nogueira, no bispado de Coimbra, praticava cura com método semelhante. Ao escrivão Francisco Caetano, pediu que levasse “huma galinha preta viva que ella lhe recomendou tivesse prompta, e abrindoa ella pello peito assim lha pos sobre o embigo e com huma toalha apertada a teve sete horas, ao dispois do que a tirou ella e a mostrou chea de bichos os quais elle testemunha vio e entre elles erao tres ou quatro semelhantes a cobrinhas do comprido de hum dedo de cor de chumbo e os mais que erao quantidade grande erao como bichos ou lagosta de couves mas da mesma cor achumbada dizendo ella que todos aquelles bichos tinha elle testemunha dentro da barriga e lhe sahirao pello umbrigo”, Devassas do Arcediagado de Seia, Livro 48, Devassa de Melo (16/09/1712), fl. 190v.

Sales Ribeiro, que estava doente, afirmou que uma “cadea de ouro” (que a moça trazia ao braço), estaria enfeitiçada, e deveria ser queimada em “lume novo”. Tomou para si a pulseira e a empenhou, afirmando, sem um pingo de prudência, que “nao podia entregar a cadea sem haver primeyro Autto da Fe [e] que a tinha metido no Santo Officio para no mesmo celebrar o maleficio [...] e que o Santo Officio lha havia de mandar entregar a elle”⁸⁴². Apesar das superstições confessadas⁸⁴³, de sua ignorância em matéria de exorcismos – e contra o desejo manifesto de António Ribeiro de Abreu – o Conselho Geral, seguindo o libelo da justiça, o condenou apenas pelo furto (que envolvera o nome do tribunal), degredando-o por dois anos para o bispado de Leiria⁸⁴⁴.

O que se pode concluir é que, a exemplo do padre Lourenço, as práticas supersticiosas não bastaram, em si mesmas, para condenar o exorcista, apesar das insistentes perguntas de António Ribeiro de Abreu, particularmente engajado na perseguição a estes exorcistas. O inquisidor o encurralou como pode, numa retórica implacável: questionando-o, por exemplo, sobre a gravidade e reverência que deviam ter os exorcistas no exercício de seu ministério – a que tudo aquiescia o padre Domingos – redarguia-lhe “como podia deyxar de ser supersticiozo nos exorcismos que fazia tao comum e universalmente com tanta facilidade e leveza, fazendo officio publico e caza de publico exorcista”⁸⁴⁵. Compreende-se que o padre teve muito pouco que dizer.

A mesma lógica o desarmara nos casos do frango e da pulseira de ouro, muito embora – algo que nem sempre é lembrado pelos historiadores – apresentasse limites evidentes, o que se faz sentir, sobretudo, nas perguntas envolvendo a arte de exorcizar. Padre Domingos declarara, logo na primeira sessão, seguir à risca o manual de “Cândido Bernol”. Dez dias depois, o inquisidor – instruído na lição do manual – desfiou-lhe um rosário infindo de perguntas especulativas, as quais, mesmo para os mais doutos exorcistas, teriam pouca aplicação prática. Perguntou-lhe o que entendia “por endemoninhados pithonicos, quais sejam, quais os lunaticos, e quais os energumenos” e se, em sua prática como exorcista, segundo afirmara, dizia encontrar mais obsessos, e não “possessos, pithonicos, ou lunaticos, arrepeticios ou facinados, possessos maleficiados ou maleficiados obsessos ou energumenos”⁸⁴⁶. Ribeiro de Abreu alcançou seu objetivo: padre Domingos respodia, atônito,

⁸⁴² *Ibid.*, fls. 40-40v.

⁸⁴³ Muito embora a prova da justiça de 18/01/1731 incluisse contra si as suposições dos livreiros – na verdade, como vimos, devidas ao padre Lourenço, *Ibid.*, fls. 55r-55v.

⁸⁴⁴ *Ibid.*, fls. 54r-55r (contendo o “libelo”) e 67r (contendo o assento do Conselho Geral).

⁸⁴⁵ *Ibid.*, fl. 26v.

⁸⁴⁶ Inquisição de Lisboa, processo n.º. 8885, fls. 17v-20v. Usava o inquisidor, com certeza, a tradução, cf. abaixo.

o que lhe vinha à mente⁸⁴⁷, concluindo o inquisidor, que “elle sem letras ainda que entende disso o contrario; sem virtudes sem zelo [...] com a ambição e interesse proprio tem abuzado dos exorcismos da Igreja”⁸⁴⁸.

Noutros pontos da matéria, todavia, esbarrava o inquisidor em questões pendentes. Perguntando-lhe “a respeyto da materia dos exorcismos especulativamente”, a primeira coisa que lhe respondeu o padre Domingos foi “o que sabe he ser necessario por preceyto provativo na creatura vexada e provala na fe, e todas as vezes que estiver provada, he indubitavel que o demonio ha de obedecer a hum unico preceyto expulsivo”⁸⁴⁹. Ora, estava-se aqui face a um grande problema na história da arte exorcística: a efetividade do ritual. Segundo a doutrina comum da Igreja, o exorcismo, enquanto um sacramental, atua *ex opera operantis*, de modo diverso dos sacramentos, os quais tem efeito *ex opera operato*. Em outras palavras, enquanto aqueles dependem da fé e virtudes de quem os executa, estes últimos produzem o efeito de modo imediato e automático. Todavia, como já foi dito neste estudo, Candido Brognolo foi o responsável, em sua época, por uma espécie de sacramentalização do exorcismo: exigia-se do demônio um sinal infalível de sua presença no corpo na vítima, na ausência do qual, a possessão deveria ser descartada⁸⁵⁰.

Estava-se a lutar, portanto, não apenas contra um exorcista ignorante, que se servia de seu público ministério para conveniências particulares, ou mesmo para encobrir seus crimes, mas – ainda que se não quisesse admitir – contra a arte exorcística tal qual era ensinada e praticada em sua generalidade, não restando ao inquisidor que mudar de pergunta quando confrontado pela resposta – simplória, a princípio, mas fundamentada – de padre Domingos:

⁸⁴⁷ Não há dúvidas de que o padre Domingos utilizava-se da tradução de José de Jesus Maria, pois afirmou ao inquisidor que as diferenças entre os tipos de endemoninhado encontravam-se no princípio do manual (enquanto na versão latina encontram-se no último terço do volume, cf. BROGNOLO, Candido. *Manuale exorcistarum*, p. 268). Aqui vai um exemplo da ignorância do exorcista: segundo afirmou ao inquisidor, “os pitonicos sao aquelles que o demonio transforma em figuras de animaes e os arrepticios sao aqueles que sao arrebatados pello ar, e os facinados os faz furiosos, e os possessos maleficiados sao aquelles quando os demonios os aleyja e lhe torce os dedos e lhe planta as maos nas costas, e os maleficiados obsessos sao aquelles que tem hum aperto no coração e huma bola sobre o estomago”, *Ibid.*, fls. 18r-18v. Segundo a compilação em língua portuguesa dos escritos de Brognolo, “os arrepticios são aquelles que pello demonio são no ar suspensos [...] Os pithonicos quando tem no corpo espirito que adivinha [...] Os fascinados, quando a fazer alguma ação ou a dizer palavras são pello demonio constrangidos [...] Os maleficiados possessos são aquelles que pella força do pacto, e da malicia do Demonio [...] estão juntamente maleficiados e pello Demonio possuidos”, JESUS MARIA, José de. *Brognolo recopilado*, pp. 24-25.

⁸⁴⁸ *Ibid.*, fl. 34r.

⁸⁴⁹ *Ibid.*, fl. 14v.

⁸⁵⁰ Trata-se de uma confiança ilimitada no chamado preceito probativo: “In nomine Iesu Christi ego N. ut minister Christi, et Ecclesiae praecipio tibi daemon, vel vobis spiritus immundi, (si aliqui estis in corpore istius creatura Dei) ut statim detis mihi aliquod signum evidens, ac certum praesentia vestrae, hanc creaturam indefinenter vexando: aut commovendo humores in ea more solito eo modo, quo a Deo vobis fuerit permissum”, BROGNOLO, Candido. *Manuale exorcistarum*, p. 316.

“Preguntado se sabe elle que muytas vezes vezes uza o demonio de nao obedecer aos exorcismos ficando a creatura possessa o que he alto occulto juizo de Deos para que ao aproveyte os exorcismos nem ex opera operato nem ex opera operantis. Disse que muyto bem sabe e reconhesse ser isto certo. Preguntado se elle sabe tudo iso he certo para que diz ser indefectivel posto um unico preceyto probativo. Disse que nao sera a creatura disposta, ou o ministro que faz os exorcismos.”⁸⁵¹

O mesmo tipo de resposta encontraria o inquisidor ao interrogar o padre José de Sousa de Azevedo, que se guiava pelo mesmo manual. Entre as muitas acusações que pesavam contra si, constava que dizia aos seus clientes – e chegou mesmo a disputar nesta matéria – “que os exorcismos erão o mesmo que hum dos sete sacramentos da Sancta Madre Igreja, e que causavão o mesmo effeyto”, o que, conforme se verá, servia-lhe para aumentar o carisma junto aos exorcizados, buscando maior efeito nos exorcismos⁸⁵². O método de Brognolo, é preciso repetir, prestava-se exatamente a situações como esta, pois baseava a sua eficácia ritual no poder simbólico dos exorcistas, reforçado na sequência de muitos exames ao exorcizado. Segundo António Ribeiro de Abreu, a afirmação de padre José era uma “blasfemia horrível e intoduzia hum erro intoleravel” por “equiparar a verdade infalivel de um mysterio de fe com a contingencia de hum facto que podia ser, ou nao ser, que podia ser imaginação ou realidade, enfermidade natural, ou maleficio”⁸⁵³. Não é possível ter certeza que o inquisidor, nesta altura, soubesse da condenação do manual de Brognolo, posto no *Index*, quatro anos antes, por comparar os exorcismos aos sete sacramentos⁸⁵⁴. Seja como for, não se pejava em citá-lo aos exorcistas, para pegá-los em contradição.

Não há razões para duvidar da sinceridade com que alguns sacerdotes, ainda que bastante atrapalhados, exerciam o seu ministério. Entretanto, assim como no campo da magia, (no qual se metiam muitos exorcistas, exagerando a sua arte), ações aparentemente irracionais conviviam com o puro embuste⁸⁵⁵. Aproveitando-se da condição superior que, naquela

⁸⁵¹ Inquisição de Lisboa, processo n°. 8885, fls. 14v-15r. Além de fiel ao livro de Brognolo, que insiste longamente neste tipo de raciocínio, a resposta de padre Domingos estava de acordo com o principal livro de exorcismos escrito na Época Moderna, fundador de um ofício e referência na matéria, quando o Ritual Romano de 1614 não era nem mesmo um projeto. Refiro-me ao *Compendio dell'arte essorcista* de Girolamo Menghi, publicado entre os anos de 1576 e 1601, a respeito do qual é forçoso consultar ROMEO, Giovanni. *Inquisitori, esorcisti e streghe*, sobretudo o terceiro capítulo. Sobre as razões pelas quais um exorcismo pode não funcionar, cf. MENGHI, Girolamo. *Compendio dell'arte essorcistica*, 1576, pp. 191-302. Cf ainda JESUS MARIA, José de. *Brognolo recopilado*, pp. 56-73.

⁸⁵² Inquisição de Lisboa, processo n°. 9159, fl. 23.

⁸⁵³ *Ibid.*, fl. 42v, do assento na Inquisição de Lisboa fl. 22v, da delação de Manuel Monteiro Caldeira.

⁸⁵⁴ LAVENIA, Vincenzo. “Tenere il maleficio per cosa vera”, pp. 167-168.

⁸⁵⁵ Como observa oportunamente José Pedro Paiva, em seu conhecido estudo, muito embora a maioria dos curadores e feiticeiros acreditasse na realidade de seus poderes, muitos “tinham plena consciência de que atuavam para ganhar o sustento, sem convicção de que tivessem qualquer conhecimento ou dom para além da

sociedade, lhe conferiam o seu estado e ofício, padre Domingos mentia desbragadamente; nas palavras do inquisidor, “valendose do seo sagrado ministerio para lhe servir de capa para furtar a cadea de ouro e se desculpar por este caminho para a nao restituir”, fizera-se um “pseudo-exorcista”⁸⁵⁶.

Não se pode, ademais, descartar a hipótese de que tal comportamento represente uma estratégia de sobrevivência material – padre Domingos, assim como outros exorcistas, aceitava esmolas de missas e presentes que recebia de sua vasta clientela⁸⁵⁷. Nas já citadas recomendações de 1763, o bispo de Coimbra, D. Miguel da Anunciação, considerou oportuno reiterar a zelosa posição de S. Carlos Borromeo a este respeito: “Por fazer os exorcismos nunca aceite paga alguma, nem dádiva ou presente, ainda que pequeno seja; fugindo a todo gênero de interesse, para que não seja vituperado o seu ministério”⁸⁵⁸. Insistir neste ponto, num período já adiantado, não deixa de ser relevante. A maioria dos exorcistas, com efeito, não era composta de doutores em teologia; seu baixo nível de instrução indica, entre outras coisas, um baixo nível econômico. Não seria de espantar se a alguns a prática dos exorcismos servisse como um complemento da própria renda (sobretudo aos sacerdotes diocesanos). Note o leitor como, ainda neste ponto, o prior do Carvalho era notável exceção.

Ademais, como observa Márcia Ribeiro, é provável que disputassem a clientela⁸⁵⁹. Esse padre Domingos, que estamos acompanhando, foi muito prestimoso em delatar, sem que a isto fosse instado, os maus procedimentos de padre Lourenço e padre Bernardo. Pretendia, de um só golpe, atenuar suas culpas, relativizando-as – “alguns exorcistas desta corte reprehendia de que abuzavão do Officio de Exorcizar” – e obter alguma misericórdia do tribunal, por meio de delações. Voltar ileso da Inquisição era o melhor dos mundos, sobretudo para o seu ofício; seria aumentar, com o prestígio do tribunal (como já fizera, no caso da pulseira) sua fama e poder, eliminando, se tudo corresse bem, dois concorrentes. O que não deixa de confrontar a hipótese seguida pelos inquisidores – e pelas primeiras testemunhas – de que haveria algum tipo de solidariedade profissional entre os exorcistas.

intrujice, aproveitando simplesmente a credulidade de terceiros. Assim tudo o que faziam era uma mescla do que viam e ouviam ao que se juntava uma grande criatividade pessoal”, _____. *Bruxaria e superstição*, p. 166.

⁸⁵⁶ Inquisição de Lisboa, processo nº. 8885, fls. 51v-52.

⁸⁵⁷ Não fica claro, consultando o processo, se se tratava de um sacerdote pobre; todavia, é o que ele mesmo diz, respondendo de maneira um tanto ríspida ao inquisidor, o qual lhe questionou “as conveniencias que por elle se lhe seguia de esmolas de missas e presentes que lhe mandavaos os exorcizados. Disse que nelle nao havia conveniencia alguma e se tivesse conveniencia andaria melhor vestido”, *Ibid.*, fl. 46. Refere o mesmo que, na altura em que era investigado pelo Santo Ofício, a sua licença para exorcizar estaria “junto aos seus papeis e os tais seos papeis com cartas de ordem estao em maos do Senhor Infante Dom Francisco por que lhe tem pedido huma Igreja”, fls. 15r-15v.

⁸⁵⁸ *Regras para os exorcistas*,. Apud. RIBEIRO, Márcia Moisés. *Exorcistas e demônios*, p. 105.

⁸⁵⁹ “Tratava-se de uma complexa rede de intrigas fortemente marcada pela concorrência entre os religiosos”, RIBEIRO, Márcia Moisés. *Exorcistas e demônios*, p. 102.

Por outro lado, é importante notar que, em qualquer época que se estude, são raros os indivíduos com um poder de cálculo muito grande. No caso dos exorcistas que se está analisando, isso é evidente. É certo que padre Domingos enveredou por um caminho espinhoso, baseando-se numa estratégia de defesa pouco consciente. Segundo declarou ao inquisidor, “no mes de setembro teve huma molestia e se resolveo a dormir com huma estola deytada ao seu pescoço o que fes por devoção e nao por desprezo”, esperando, como era evidente, obter algum tipo de alívio. Passadas oito noites, e estando sozinho em casa (sem chaves, e com a porta fechada por fora), eis que por volta das onze horas, “a cama em que estava deytado se lhe movia e se lhe levantava pello ar, tendoselhe primeyro apagado hum candieyro que estava acezo” e, descendo assustado da cama, à cata de uma espada, “de repente se abraçou com elle huma molher nua conhecendo que [assim] estava porque [...] abrio a janela e era noute de Luar”⁸⁶⁰.

Histórias como esta deviam ser muito contadas pelos exorcistas. Em 1733, em carta enviada à Inquisição a respeito de umas dúvidas sobre a sua genealogia, um Pedro de Araújo, de Elvas, relatou como, buscando os exorcismos do frei João de Azevedo, religioso agostinho, por conselho de um familiar do Santo Ofício, ouvira do exorcista que, preparando-se para dormir “lhe apparecera na cella na figura de hum gato e com a vertude do santissimo nome de Jesus logo o afogentara; e que em outra noite, o botarão da cama abacho sobre huma bacia de agoa a qual emtornada elle a mandara aparar ao que logo obedecerão [os demônios]”⁸⁶¹. A narrativa gratuita de padre Domingos, todavia, pareceu muito má aos inquisidores e, embora a mulher espectral tivesse nome e parentesco – “disse que se chamava Domingas do Espirito Santo solteyra filha de Bento da Sylva, que era funileyro, e de Antonia Luiza, e que morava com seus pais as portas do mar”⁸⁶² – concluíram que “sendo como era exorcista com abuzo e superstição nao he repugnante fosse o mesmo demonio para com elle se tratar torpe e familiarmente e para com elle fazer pacto tacito ou expresso, ordenado pello mesmo officio de exorcista”⁸⁶³.

⁸⁶⁰ Inquisição de Lisboa, processo nº. 8885, fls. 6v-7.

⁸⁶¹ ANTT/Tribunal do Santo Ofício, mç. 70, documento 76, fl. 1.

⁸⁶² “[...] teria dezasseis annos de idade e era bem parecida, e lhe disse ser donzella e que elle podia conhecer offerecendoselhe para a torpeza, e resistindo a tentação do Demonio a advertio e reprehendeu, e lhe deu bons concelhos e como tinha a sua porta fechada por fora, e ter a sua caza a janela baixa pegando na mesma molher a pos pella janela na Rua e a mandou sem que antes nem depois tivesse conhecimento nem trato com a molher, nem a mesma nunca lhe foy a caza, nem ainda em pretexto dos exorcismos”, *Ibid.*, fl. 7.

⁸⁶³ *Ibid.*, fl. 38.

4. 2. 2) Exorcismo e luxúria

Qual seria o outro clérigo da Rua das Canastras? A tal respeito não há informações seguras, e a própria Inquisição não pode confirmá-lo. Descartando a infundada sociedade entre os padres Domingos e Lourenço – pois este, como vimos, atuava na capela da Assunção – é razoável supor que se tratasse do padre Bernardo, por três razões: em primeiro lugar, ambos se conheciam desde o Bairro Alto, onde habitaram – o primeiro na Rua dos Calafates, o segundo na Rua das Rosas das Partilhas – comunicando-se e exorcizando sua farta clientela⁸⁶⁴. Em segundo lugar, de acordo com o livreiro Domingos Gonçalves, o exorcista da Rua das Canastras era um homem aparentando “sessenta annos, de mediana estatura, cabelo crespo e calvo por diante”, do qual se ouvia dizer que, exorcizando a uma Francisca das Neves, “molher moça e bem parecida [...] no mesmo acto do exorcismo, lhe desabotoava o peyto”⁸⁶⁵. Em terceiro lugar – o que corrobora, de algum modo, o testemunho anterior – porque o principal crime deste padre Bernardo foi tentar abusar de suas exorcizadas e, segundo uma delas, a Eugênia Clara, o mesmo teria por volta de cinquenta anos quando o fato se dera, quatro anos atrás, ocasião em que, “lhe comessou, no mesmo acto do exorcismo, a metter a mão nos peytos”⁸⁶⁶.

Acerca deste padre Bernardo, sabemos ainda menos que de padre Lourenço. Dizia-se ex-frade da Graça, isto é, dos eremitas de Santo Agostinho, e não houve quem pudesse indicar-lhe um sobrenome. Não repugna pensar que o mesmo usasse de um nome falso, o que explicaria, entre outras coisas, o fato de – até onde se sabe – a Inquisição não ter levado seu processo adiante. O que não deixa de ser curioso, pois tendo o mesmo pertencido, com efeito, ao Convento dos Agostinhos de Lisboa, e sabendo-se o seu endereço atual – Rua das Esteiras, segundo Eugênia Clara – não seria a coisa mais difícil encontrá-lo, mesmo porque a fama o precedia. Ou isto, ou simplesmente fugira. O fato é que as acusações contra si deslocam-se do ato exorcístico propriamente dito, e das superstições normalmente envolvidas – a respeito das quais nenhuma menção é feita pelas testemunhas – para a ocasião do rituais. Está-se diante de

⁸⁶⁴ Inquisição de Lisboa, processo n°. 6654, fl. 1v, segundo testemunho de Eugênia Clara e Inquisição de Lisboa, processo n°. 8885, fl. 8r.

⁸⁶⁵ *Ibid.*, fl. 15r.

⁸⁶⁶ Inquisição de Lisboa, processo n°. 6654, fl. 2r. Ou seja, teria mais de cinquenta em 1730, sendo portanto um pouco mais velho que padre Domingos. A ação de “meter as mãos no peitos” das exorcizadas não configura um *modus operandi* muito específico, sendo praticada por muitos sacerdotes naqueles tempos, alguns dos quais processados por solicitação. Tais indícios concorrem, como disse acima, para a proposição de uma *hipótese*, permanecendo, enquanto tal, no domínio do *provável*. Pode ter ocorrido de, na realidade, tratar-se de um quinto exorcista, do qual, na ausência de novas evidências, nada saberemos.

um crime análogo à solicitação: usar do pretexto dos exorcismos para a obtenção de favores sexuais.

A primeira testemunha, Eugénia Clara, foi indicada aos inquisidores pelo padre Domingos Gonçalves, segundo o qual, após lhe ter feito exorcismos, quando ainda morava no Bairro Alto, a mesma ofereceu-se para fazer-lhe almoço e remendar suas vestes, despertando o falatório da vizinhança, razão pela qual foi repreendido e “diante do Vigário Geral do Patriarchado, fez termo de nao fazer mais exorcismos nelle”⁸⁶⁷. De fato, conforme o depoimento aos inquisidores, Eugénia dizia-se “possessa ou obsessa do demonio” havia já seis anos, sendo exorcizada “por varias vezes e por varios Ministros da Igreja”, os quais cumpriram com exaçaõ o seu ofício, exceto o padre Bernardo. Na ocasião em que lhe tocara os seios, fizera-o, segundo explicou, para sossegá-la, “para ver se ali estava o Demónio”, repetindo a ação algumas vezes, o que sempre a incomodou. Daí ao pior foi um passo: “o ditto padre se declarou com ella para ter copula carnal”, e a mesma passou a evitá-lo, deixando de ir à sua casa, “conhecendo o seu damnado e depravado animo”⁸⁶⁸.

A jovem Teresa de Jesus, à época com 15 anos, foi outra vítima de padre Bernardo. Em seu depoimento relata como, sentindo-se “assombrada pello demonio”, buscou os préstimos do sacerdote, o qual a exorcizou na casa de seus pais com toda a modéstia, acrescentando à sua mãe que, caso a garota se sentisse mal, que o procurassem em sua casa. Segundo Madalena Maria, mãe de Teresa, não havia o que suspeitar, de partida, pois os exorcismos “lhos fes com bom sucesso e especial alivio da ditta sua filha, na vexação do demonio que padecia”, acrescentando que a exorcizava ainda na Igreja do Carmo. Certa manhã, encontrando-se as duas na casa do padre, declarou-lhes este que a Teresa tinha o demônio em si manifestado, pois “se achava com os olhos espantados”, pedindo à mãe que tornasse à sua casa, para pegar a estola que fora esquecida. Madalena quis levar a menina consigo, mas o padre a dissuadiu, insistindo que a deixasse estar, explicando-lhe “que a sua caza hião muytas molheres e a vezinhança não podia fazer reparo”. Deixando-os a sós, mas temendo pelo pior, Madalena demorou-se na escada, até que ouviu os gritos de sua filha: acudiu ao tempo em que o padre “provocou a dita sua filha pra copula, pegou nella e a foy levando para a cama”⁸⁶⁹.

Os crimes de padre Bernardo eram do conhecimento público. Segundo padre Domingos, em razão do mesmo “se tratar com molheres e estar com ellas retirado, esteve

⁸⁶⁷ Inquisição de Lisboa, processo n.º. 8885,

⁸⁶⁸ Inquisição de Lisboa, processo n.º. 6654, fl. 2r.

⁸⁶⁹ *Ibid.*, fls. 7v-8v.

prezo no aljube do Patriarchado”, o que leva a suspeitar que o mesmo exorcizasse às escondidas depois disso⁸⁷⁰. Eugénia Clara, por sua vez, tinha por certo que o tal padre costumasse “solicitar” suas exorcizandas e ouvira dizer que uma mulher, que lhe servia nos exorcismos, “saira prenhe de caza, e tornou para a Rua das Esteiras, e morava na mesma escada em que assiste o dito Padre”.⁸⁷¹ Apesar da gravidade da situação, e muito embora António Ribeiro de Abreu insistisse, no assento da Inquisição, que se considerassem os exorcistas que abusavam de seu ofício culpados de superstição, e pacto com o demônio, o processo aberto contra o ex-agostinho permaneceu inconcluso⁸⁷².

Deve-se ressaltar que, ao contrário das extravagâncias de um padre Lourenço, ou um frei Tomás, a Inquisição estava atenta os crimes contra o sexto mandamento: cerca de um mês antes, em outubro de 1730, o tribunal de Coimbra levava ao auto-da-fé público o padre António da Silva, por “abusar do ministério de exorcista para fins illicitos e deshonestos, em que affirmava e persuadia não haver peccado”⁸⁷³. Um sacerdote em Lisboa, Manuel Monteiro Caldeira, tomando conhecimento deste fato, entrou em escrúpulos e resolveu delatar um seu antigo companheiro, cujo comportamento, enquanto público exorcista, constituía um perfeito paralelo ao do sacerdote penitenciado. Era o princípio da queda de José de Sousa de Azevedo.

Natural de Chão do Couce, bispado de Coimbra, foi talvez o mais solicitado entre todos os exorcistas processados pela Inquisição. As testemunhas não concordam quanto ao número dos que o buscavam – “todos os dias fazia exorcismos a mais de dez pessoas”⁸⁷⁴, “cada dia os faz a mais de sincoenta pessoas”⁸⁷⁵ – mas o próprio sacerdote esclarece que atendia “nos dias de segundas, quartas e sextas de tarde adonde hiao a exorcizaremse mais de trinta pessoas em cada hum destes dias”⁸⁷⁶, chegando à cifra de “mais de 700 pessoas”⁸⁷⁷, desde que começara a atuar publicamente em Lisboa, havia menos de dois anos. Não se pode descartar a hipótese, contudo, de que houvesse um crescente no número de exorcismos realizados. A primeira testemunha, o referido padre Manuel Caldeira, capelão das Almas, o

⁸⁷⁰ Inquisição de Lisboa, processo nº 8885, fl. 10v.

⁸⁷¹ Inquisição de Lisboa, processo nº. 6654, fl. 3v.

⁸⁷² *Ibid.*, fl. 11v. Entendamos: o inquisidor não se refere tão somente aos que e aproximassem da necromancia ou do abuso no ato do exorcismo em si mesmo, mas aqueles que os praticavam “*indebito modo*”, ou seja, figuras como padre Bernardo.

⁸⁷³ “Lista das pessoas que sahiram, condenaçoens que tiveram, e sentenças que se lerão no Auto Publico da Fé, que se celebrou no terreyro de S. Miguel da Cidade de Coimbra em Domingo, 8 de outubro de 1730”, In: *Colecção de listas impressas*, v. 3, f. 313. A respeito da repressão à luxúria clerical e à sua cronologia em Portugal, cf. GOUVEIA, Jaime. *A quarta porta do inferno. A vigilância e disciplinamento da luxúria clerical no espaço luso-americano (1640-1750)*. Lisboa: Chiado, 2015, pp. 42-43

⁸⁷⁴ Inquisição de Lisboa, processo nº. 9159, fl. 24.

⁸⁷⁵ *Ibid.*, fl. 28v.

⁸⁷⁶ *Ibid.*, fl. 57.

⁸⁷⁷ *Ibid.*, fl. 87v.

qual dividira uma casa com o padre José, na Rua dos Cavaleiros, quando ambos se passaram de Coimbra a Lisboa, em 1728, dá o menor número. Em junho de 1729, padre José mudou-se para a Rua da Figueira, e em novembro de 1730, quando foi denunciado à Inquisição, vivia no Beco das Atafonas, próximo à casa do Marquês de Angeja, ocasião da maior cifra, estimada por João Martins, criado do Marquês. Seria uma ascensão meteórica para este jovem exorcista de 29 anos, que em pouco tempo estabelecera sua fama.⁸⁷⁸

O cálculo oferecido pelo Santo Ofício não diz respeito à quantidade de exorcismos. Uma estimativa simples pode ser feita: supondo que no período 1728-1729 padre José dedicasse três dias por semana aos exorcismos (embora o padre Manoel não o mencione), com dez pacientes a cada dia, temos um total estimado de 1560 sessões; com cinquenta pacientes por dia (seguindo João Martins), no período 1729-1730, 7800 sessões; com trinta, 4680. Adotando esta última estimativa, temos que o padre José de Sousa de Azevedo, de dezembro de 1728 a novembro de 1730, realizou cerca de 6200 sessões de exorcismo, com uma média de 8 sessões para cada paciente. Estes cálculos são meras projeções, mas fornecem uma idéia geral seja do prestígio deste clérigo (em termos absolutos), seja da prática exorcística (a média de exorcismos necessários para desfazer um malefício, a qual não devia ser muito diferente dos demais exorcistas).

Tais cifras não são absolutamente irreais, se o leitor tiver em mente que a maioria dos exorcismos, como já foi demonstrado neste estudo, destinava-se a indivíduos que se sentiam vítimas de malefícios, e não duravam mais que alguns minutos, consistindo, provavelmente, em benções ligeiras em latim, a maioria insuspeita. Outro ponto a notar é que o número de exorcismos superava facilmente o número de pessoas exorcizadas, sendo necessárias mais de uma sessão para alcançar a cura. Tanto mais que as tais sessões custavam dinheiro. Ao contrário do padre Domingos, que aceitava tão somente esmolas e presentes, o padre José cobrava pelos seus exorcismos, e aos que duvidavam pagá-lo, dizia que “lhe havia de demorar o effeyto delles deixandoas andar a pratica e maleficiadas e que isso podia elle fazer muito bem”⁸⁷⁹.

Este clérigo demonstrava, de fato, ser pouco escrupuloso. A todos quanto o buscavam, dizia estarem maleficiados, e que assim o deveriam crer, tão certo como estava o Santíssimo

⁸⁷⁸ Há outro indício de que tal hipótese é plausível – ou seja, de que houve uma mudança nas práticas de padre José. No depoimento do padre Manuel, referente ao primeiro ano do clérigo em Lisboa, ele explica (respondendo certamente a uma questão do inquisidor) que o mesmo fazia os exorcismos “todos os dias [...] a toda hora de noite, e de dia”; já de acordo com João Martins, referindo-se a 1730, “os faz em dias certos da semana mas não sabe em que dias por se não lembrar, ainda que o mesmo clérigo lho disse para estar certo em caza naquelles taes dias e nos outros ir aonde o procurão”, Inquisição de Lisboa, processo nº. 9159, fls. 24; 28v. Se isto assim se deu, padre José tornara-se, após um ano de atividades, mais metódico e eficiente.

⁸⁷⁹ Inquisição de Lisboa, processo nº. 9159, fl. 23v.

Sacramento no altar.⁸⁸⁰ Além disso, era de opinião, como vimos – ou pelo menos o foi, durante um tempo – que o efeito dos exorcismos era infalível, como se fora um sacramento da Igreja, e não um simples sacramental⁸⁸¹. Costumava dar a mão a que a beijassem os exorcizados, e “a algumas pessoas que exorcizava a imitação de Christo Senhor Nosso lhe punha saliva fazendolhe com ella cruz nos ouvidos e olhos e testa dizendo as palavras *Ecce cruce[m] Domini Nostri Jesus Christi*, tocando tres vezes com saliva as mesmas partes”⁸⁸².

Tais ações concorriam, evidentemente, para o aumento seu prestígio e, por assim dizer, de seu *carisma de curador*. Exorcizando a duas mulheres, certa feita, na Rua das Amendoeiras – uma das quais Francisca da Cruz, cunhada de João Martins – disse-lhes que “para mayor honra e gloria de Deos confiança de Nossa Santa Fé e poder dos ministros da Igreja elle como tal o tinha para fazer vir ali o demonio, pondo tal preceyto, para que apparecesse logo ali na figura que Deos lhe permitisse”. O sucesso é, de fato, notável: padre José conseguiu com que as mulheres enxergassem o Demônio – ou assim o entendessem – uma na figura de um cágado, e outra na de um rato. Manipulando-lhes o imaginário, ordenou ao demónio que se metesse debaixo de seus pés, o que ambas confirmaram, muito embora, como ele mesmo confessou, não vira coisa alguma⁸⁸³.

Padre José era useiro em “por preceito” ao diabo. Servia-se deste expediente – grandemente suspeito aos olhos dos inquisidores, pela proximidade com a magia ritual – para muitas coisas, desde certificar-se “se a creatura que exorcizava tinha maleficios”, até dar mostras de seu poder sobre os demônios⁸⁸⁴. Queixando-se certo dia Ângela da Cruz, esposa de João Martins, a quem exorcizava, e entendendo esta “que os seus feytiços estavão no mar e por isso não tinhamo remedio”, tranquilizou-a dizendo-lhe “que para firmar na fe lhe punha preceyto ao diabo para que elle trouxesse logo ali os feytiços que se lhe tinhamo feyto e deytado

⁸⁸⁰ *Ibid.*, fls. 22v (padre Manoel Monteiro); 27 (padre Manuel Ribeiro de Carvalho). Padre José negou inicialmente que tal fizesse, mas acabou confessando-o, reconhecendo “que fazia mal nessas comparações e se tirou de afirmar cousa semelhante”, fl. 110.

⁸⁸¹ *Ibid.*, fl. 22v. Também aqui padre José ressaltou-se, sublinhando que “so dizia assim como os sacramentos da Igreja davam graça, assim os exorcismos produziam o seu effeyto *ex opera operato* havendo desposiçam necessaria”, fl. 108v.

⁸⁸² *Ibid.*, 65v-66.

⁸⁸³ Inquisição de Lisboa, processo n°. 9159, fls. 72-72v. Era bastante difundida a crença segundo a qual o demônio aparecia em formas animais, como gatos, sapos, bodes, ratos, cães negros e cobras, dentre outros. Cf. BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magia*, pp. 183-184; referindo-se a aparições demoníacas nos “ajuntamentos” ou “sinagogas” (como era conhecido o sabá em Portugal), PAIVA, José Pedro. *Bruxaria e superstição*, pp. 153-154.

⁸⁸⁴ Inquisição de Lisboa, processo n°. 9159, fl. 66v. Sobre esta prática, presente em muitos manuais de exorcismo, falei mais adiante.

ao mar”. No outro dia pela manhã, com efeito, Ângela encontrou um pano que usara em seu parto (o qual, segundo cria, teria sido usado no feitiço)⁸⁸⁵.

Noutra ocasião, durante um jogo de cartas, o padre Matias de Santa Maria, do Convento dos Jerônimos, ao qual exorcizava, pediu-lhe que demonstrasse os seus poderes exorcísticos, pondo “preceyto aquella carta [em] que elle puzesse o pensamento lhe sahisse”, o que com efeito executou, “para que o padre se dezenganasse e tivesse credulidade nos exorcismos que elle lhe fazia”. Por três vezes, segundo conta, o demônio, conjurado pelo preceito que lhe impunha, fez sair a carta imaginada, com que o jerônimo se perturbou e teve de ser exorcizado⁸⁸⁶. A Inquisição, compreensivelmente, não gostou nada disso.

Meneios de um ilusionista? Prestidigitação? Fraude, pura e simples? Embora para tais questões não possa haver resposta segura e definitiva, há indícios de que as ações deste indivíduo (mas, certamente, as de outros exorcistas), fossem menos lineares do que parece à primeira vista⁸⁸⁷. Padre José de Sousa provavelmente cria em seus próprios poderes e, se explorava a credulidade de sua ingênua clientela, fazia-o a despeito de suas próprias convicções. Perguntado pelos inquisidores se “no seu officio de exorcista [...] tinha mais poder, ou mais virtude que outro qualquer sacerdote”, disse que às vezes se persuadia disto, entendendo que tinha para os “exorcismos *donum gratis datum* [e] assim lho dizia hum clerigo theologo que he beneficiado em Santo Estevao, e muytas pessoas lhe dezião o mesmo”⁸⁸⁸. Por outro lado, como o leitor estará lembrado, experimentos semelhantes fazia o frei Manuel da Conceição, exorcista de Mariana das Chagas, estimado pelos prelados e inquisidores, “ligando os demônios no ar”, como se fosse um ilusionista, o que inidica – como se verificou no caso do bispado de Coimbra – que os limites entre as práticas aprovadas e aquelas dos exorcistas denunciados era praticamente nula. Embora não se trate aqui de possessão demoníaca, o aspecto confabulatório de tais episódios é evidente.

É impossível indicar, em casos como esse – como observa José Pedro Paiva – se as respostas do processado eram estratégia de defesa, se as trouxera junto a si meditadas, no correr dos anos, ou se as improvisara, num arroubo imaginativo⁸⁸⁹. Talvez fossem tudo isso.

⁸⁸⁵ *Ibid.*, fl. 65v.

⁸⁸⁶ *Ibid.*, fls. 66; 102.

⁸⁸⁷ Como bem observa Márcia Ribeiro (a primeira a estudar o processo de padre José): “Fruto da sociedade na qual estava inserido, o padre também acreditava piamente que as obras do demônio estavam disseminadas por todas as partes”, _____. *Exorcistas e demônios*, p. 98.

⁸⁸⁸ Inquisição de Lisboa, processo nº. 9159, fl. 75.

⁸⁸⁹ Referindo-se às estranhas crenças de uma Maria Ortega da diocese de Miranda, processada por feitiçaria, a qual em 1731 confessou a Inquisição que não somente dava culto ao Demônio, como este, sendo a ré viúva e necessitada, a socorria materialmente, e a sustentava, não lhe faltando “pão nem perzunto”, PAIVA, José Pedro. *Bruxaria e superstição*, p. 153.

A pressão de ser processado, as complexas perguntas dos inquisidores, mas também a tentativa de fazer-se crédulo e, portanto, inocente – padre José disse ter sido perseguido pelo demônio, já nos cárceres secretos –, condicionam grandemente o conhecimento das suas crenças⁸⁹⁰. Testemunha-se, na pessoa de padre José, os principais delitos perseguidos nos exorcistas pela Inquisição, no século XVIII: superstições e imposturas sexuais. Como soía, em sua sentença, tais imposturas não foram mencionadas.⁸⁹¹ No campo da superstição, contudo, seu repertório era vasto e a candidez com que as confessava irritou grandemente aos inquisidores. A começar, como vimos, pela facilidade com que punha preceito ao demônio – “com palavras claras e expressas [...] mandava ao demonio em virtude do Santissimo Nome de Jesus” – para que este fizesse o que queria⁸⁹².

Assim como padre Lourenço, padre José era dado a queimar imagens sagradas, sobretudo as tais *verônicas* (medalhas ou peças de metal benzidas pelo Papa, e “em que está gravada a figura de algum Santo”), se suspeitasse que estivessem maleficiadas⁸⁹³. Como via malefícios em todas as partes – e disso dependia sua enorme clientela – não repugna pensar que as queimasse com frequência. É o próprio padre quem o atesta: “costumava queymar as veronicas que estavam maleficiadas, duas ou tres de Nossa Senhora da Conceição, e tambem queimou a de São Bento [...] para o que fazia fogo bento”⁸⁹⁴. Não se tratava, como vimos, de um comportamento iconoclasta⁸⁹⁵. Seja como for, era uma ação de terrível mau gosto, como lembrou o inquisidor António Ribeiro de Abreu ao padre José, indignado, de que assim o “demonio com a barbara e horrivel acção de se queymar a Imagem de Nossa Senhora da Conceição teria jactancia, gosto e complacencia, vendo fazer a tao sagrada e devota imagem tao horrivel e abominavel desacato e irreverencia”⁸⁹⁶.

⁸⁹⁰ Onde, segundo conta, “nao pode dormir e de noyte sentio que lhe roncavao aos ouvidos”. Ainda no da Custódia, o demônio sugeriu-lhe “que se enforcasse na grade do carcere poque isto lhe era melhor para se livrar delle inquisidor”, ⁸⁹⁰ Inquisição de Lisboa, processo n.º 9159, fls. 99; 98.

⁸⁹¹ *Ibid.*, fls. 137-138v. Na lista dos que ouviram sentença na Sala da Inquisição, em 21 de junho de 1731, lê-se que as suas culpas eram “se valer de couzas e palavras supersticiozas para os Exorcismos e fazer vir o Diabo à sua prezença em figura de hum cágado, tendo pacto com o mesmo”, Cf. a lista já citada (21/06/1731), *In: Coleção de listas impressas*, v. I, fl. 446.

⁸⁹² Inquisição de Lisboa, processo n.º 9159, fls. 102-102v.

⁸⁹³ BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario portuguez & latino: aulico, anatomico, architectonico...* Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesu, 1728, vol. 8, p. 446.

⁸⁹⁴ Inquisição de Lisboa, processo n.º 9159, fl. 61v.

⁸⁹⁵ As perguntas do inquisidor, todavia, suspeitam da inteireza católica do padre: “Perguntado se descuidou elle em algum tempo da adoração e veneração as sagradas imagens”, e se elas “ficam sendo pao, pedra ou metal de que se compoem”, concluindo que o padre “temerario, impio, malvado falta na fe, se atreueo sem escrupulo, sem reparo, nem reflexo a meter no fogo huma imagem que devia meter no intimo de seu coração”, *Ibid.*, fls. 73-73v.

⁸⁹⁶ Inquisição de Lisboa, processo n.º 9159, fl. 72v. Lembremos que, mediante um juramento público encetado por D. João IV, o reino português se colocara sob especial proteção de Nossa Senhora da Conceição, título sob o qual a Virgem era – e ainda é – muitíssimo cultuada em Portugal, e também no Brasil.

Padre José de Sousa, à semelhança de muitos em seu ofício, entendia o exorcismo como uma espécie de expurgo. A presença demoníaca manifestava-se, segundo uma crença difusa, sob formas bem concretas, e o seu combate deveria estar à altura. Por isso os vomitórios. Quando morava na Rua da Figueira, em 1729, a alguns pacientes, que faziam menção de vômito, receitava uns pós, feitos por um boticário seu conhecido, os quais benzia antes de ministrar. Receitava ainda uma certa erva berbena – junto da qual, por vezes, colocava a própria saliva – de que “resultava o effeyto de vomitarem alguns dos examinados e outros terem fluxos no ventre”. Na ausência de substâncias pungentes, “metia a mao na bocca para vomitarem”.⁸⁹⁷

Tais práticas pertenciam ao universo médico da época, no qual vigorava uma “concepção materializada da doença”, conforme demonstrou em suas pesquisas Márcia Ribeiro. “Empregando-se os procedimentos adequados” – como purgas, sangrias e vomitivos – “ela [a doença] sairia sob a forma palpável e concreta do vômito, fezes, suor e sangue”⁸⁹⁸. O leitor se recordará, certamente, dos clísteres de água benta de frei Alberto. Outro procedimento recomendado pelos médicos portugueses, e também usado por padre José, era mandar “deytar na boca do estomago, aberto pellas costas, hum frango, ou pombo”, à semelhança de padre Domingos, crendo certamente – embora não o mencione o processo – que a doença, ou mesmo o demônio, se transferisse para do corpo do doente para a cavidade no corpo do animal⁸⁹⁹.

Com um repertório tão vasto e tão alardeado poder sobre os demônios, não é de se espantar que o padre José de Souza se aventurasse em campo ainda mais proibido. A denúncia inicial do padre Manuel Caldeira advertia os inquisidores de que o sacerdote “quando fazia exorcismos a molheres mossas as abraçava por baixo dos braços das mesmas”, e a algumas facilitava-se com “escriptos amatorios”⁹⁰⁰. O seu histórico, neste particular era variado. O mesmo confessou ter tido “tactos impudicos” com uma exorcizada sua, ainda no bispado de Coimbra. Já em Lisboa, no “Arco de Jesus fazendo os exorcismos a huma molher com as filhas e netta da mesma teve varios brincos”. Certa feita, exorcizando próximo à Penha de França, entrou em “hum jogo chamado dos abraços, e aquelle em que cahia a sorte abraçava ou fosse homem ou molher”. Quando morava com padre Manuel Caldeira na Rua dos

⁸⁹⁷ *Ibid.*, fls. 57; 65-66; 94-94v.

⁸⁹⁸ RIBEIRO, Márcia Moisés. *A ciência dos trópicos*, p. 85.

⁸⁹⁹ Segundo pensava o padre António Leal, da vila de Punhete, bispado da Guarda, o qual, aplicando frangos abertos na barriga de uma enferma, ordenou que os tirasse fechados e os enterrasse sem olhar o que traziam dentro, pois às vezes eram “bichos gadelhudos e tão medonhos que lhe havião de causar grande temor”, RIBEIRO, Márcia Moisés. *Exorcistas e demônios*, p. 120.

⁹⁰⁰ Inquisição de Lisboa, processo nº. 9159, fls. 24r-24v.

Cavaleiros, “a huma Dona Christina com humas molheres que estavao na sua caza teve alguns tocamentos ilicitos”⁹⁰¹.

Deparou-se, em certa ocasião, com uma Ana Maria, casada com um capitão, a qual, segundo o padre, se fingia endemoninhada. Durante um exorcismo “a mesma lhe deu huns osculos e elle teve tocamentos deshonestos nos peytos e parte pudenda da mesma” e, desde esse dia, não pode tirá-la da cabeça, chegando a ter algumas “polluções voluntárias”. Chegou mesmo a sentir-se maleficiado, pois bastou que a mesma lhe desse “huma conta amarela para que a trouxesse ao pescoço com huma veronica de São Bento em huma fita azul”,

comessara a lançar sangue pella boca [...] e sahindo de sua caza em huma noute encontrara hum burro e a mesma noutro dia mostrando que estava energumena lhe disse = bem mudo tivestes, com o jumento que vistes hontem a noute = e em outra ocazioo lhe deu conta de hum medo que ele tinha tido sem que a mesma naturalmente o pudesse saber, e tambem lhe dizia algumas cousas das que elle tinha na sua primeyra idade, e prezume ser esta mulher feyticeyra⁹⁰².

Com duas irmãs, todavia, o exorcista envolveu-se profundamente. À primeira delas, Paula de Mendonça, a qual exorcizou diversas vezes, por nove meses – “deitandolhe agoa benta com hum ramo de alecrim posta ella de joelhos diante da imagem e elle com sobrepeliz e estola lendo por hum livro e lhe punha a mão na testa e ella cahia no cham” – enviava mimos e chegou a dar-lhe um anel de ouro, dizendo-lhe em cartas que a amava muito. Segundo a mesma, todavia, não passara deste ponto, e se “abraçavam so por urbanidade, o mesmo fazia a sua irma e a mais gente de caza”⁹⁰³. O que não era verdade: com ambas as relações eram de carácter sexual. Segundo confessou aos inquisidores, tanto que conseguiu intimidade com a dita Paula, padre José meteu-lhe “as maos nos peytos, e passando a mays [...] tiverão ambos dous actos de copula imperfeita em diversos dias e por outra ocazioo tiverão tactos torpes”⁹⁰⁴.

O mesmo se passou com Luisa Antónia. Segundo a mesma confessou à Inquisição, pela frequência com que se viam, durante os exorcismos que fazia à Paula, padre José “se tem trattato com ella torpe e lacivamente chegando a consumir copula carnal e deleito”⁹⁰⁵. De modo diverso, portanto, de padre Bernardo – o qual certamente não teria os seus encantos – o jovem José de Souza arrematava sua carreira de exorcista encantando não apenas os demônios, mas as mulheres de Lisboa. O que era um grande progresso para si, uma vez que

⁹⁰¹ *Ibid.*, fls. 67r-67v.

⁹⁰² *Ibid.*, fls. 57r-59v.

⁹⁰³ *Ibid.*, fls. 47v-49r.

⁹⁰⁴ *Ibid.*, fl. 60r.

⁹⁰⁵ *Ibid.*, fls. 31v-32r.

confessou, sendo mais jovem e vivendo em Coimbra, ter usado, por conselho de um estrangeiro, de uma “cabeça de morcego tocando-a em huma erva para fim de atrahir molheres, na qual superstição nao achou nem conheceo effeyto algum”⁹⁰⁶. No texto de sua sentença, como acontecia em casos semelhantes, não há menção a sua impudicícia, embora a mesma esteja referida, com bastante veemência, nos assentos da Inquisição de Lisboa. O mesmo foi proibido para sempre de fazer exorcismos e degradado por três anos para fora do Patriarcado⁹⁰⁷.

O que se pode concluir da perseguição movida pelo Santo Ofício a estes quatro exorcistas? É possível afirmar, de partida, que a desigualdade com que crimes semelhantes foram condenados – como é visível numa leitura densa dos processos – aponta para um verdadeiro hiato entre as intenções do inquisidor António Ribeiro de Abreu e a disposição dos demais inquisidores – e, acrescente-se, de membros do Conselho – em condenar a prática supersticiosa dos exorcismos. Basta observar que, no assento tomado por este último em 14/11/1730, o qual determinou os destinos dos padres Domingos e José de Souza, o padre Lourenço Rodrigues – constando na conclusão da Mesa de Lisboa – não foi sequer mencionado.⁹⁰⁸ Por outro lado, a retórica de Ribeiro de Abreu em seus pareceres indica um esforço particular em tornar os crimes cometidos pelos exorcistas em matéria do Santo Ofício, como se lê no caso de padre Bernardo. Segundo o inquisidor, às práticas supersticiosas dos exorcistas que “se conhece nessa Corte” tem seguido “varios effeitos de energumenos, obcessao ou possessao por maleficio”, acrescentando que

[...] ainda que o abuzo dos Sacramentos comumente não pertença ao conhecimento do Santo Officio, no abuzo dos exorcismos he mais certa e comua a superstição e a presumpção heretical [...] os bons exorcista, conforme o Direito Canônico, se chamão = Defensores = e os maus pelo Direito Civil = Incantadores = e tais se mostram os que de resente se publicação e exercitão nesta corte⁹⁰⁹.

O número de delitos confessados e o tom alarmante dos interrogatórios não condiz com a parcimônia das condenações. Tal deve-se, segundo disse acima, ao estatuto da própria arte exorcística, muito próxima, de fato, do campo da magia, e cuja história pode ser entendida, desde a Idade Média até os dias de hoje, como uma tentativa da Igreja em disciplinar os excessos e estabelecer diretrizes minimamente ortodoxas. É certo que não apenas a Inquisição portuguesa, mas o pensamento ilustrado de modo geral terminaria por

⁹⁰⁶ *Ibid.*, fls. 67r-67v.

⁹⁰⁷ *Ibid.*, fl. 139r.

⁹⁰⁸ *Ibid.*, fl. 50v.

⁹⁰⁹ Inquisição de Lisboa, processo n°. 6654, fls. 11v-12r.

relegá-la à obscuridade. Mas, na altura dos processos estudados, condenar tudo o que aparentasse superstição mas permitir que se publicassem manuais de exorcismo – que lhes davam o fundamento especulativo – seria um contrasenso.

Por fim, revela-se neste intrincado episódio, que se quis acompanhar em profundidade, como as práticas destes indivíduos iam ao encontro tanto desta mesma arte exorcística – cristalizada no difundido método de Candido Brognolo – quanto dos exorcistas bem quistos e respeitados, na mesma época. O paralelo com indivíduos como Sebastião de Eça é fundamental para que se tenha em mente o esforço excepcional dos inquisidores – sobretudo Ribeiro de Abreu – em submeter a prática dos exorcismos ao conhecimento inquisitorial. A exemplo de José de Sousa de Azevedo, Domingos de Campos e Lourenço Rodrigues, o prior do Carvalho queimava malefícios, punha preceitos aos maleficiados e, com ele, a maioria dos exorcistas do interior do país. O que os distinguiu, no limite, eram as demais ações que acompanhavam seus exorcismos, não o modo como praticavam estes últimos.

4. 3) O missionário e os maus exorcistas

O presente estudo tem assinalado, insistentemente, a existência de diversos membros de ordens religiosas entre as dezenas de exorcistas atuantes em Portugal, de fins do século XVII até meados do século XVIII. Seja em episódios de possessão, seja na assistência aos maleficiados, os indivíduos pertencentes às muitas casa presentes no território português, notadamente os franciscanos, gozavam da confiança de prelados e inquisidores, quando se tratava de exorcismos. Do mesmo modo, eram muito procurados pela população, ainda no interior do país, a exemplo do que se viu para a rede de conventos franciscanos do bispado de Coimbra. Indivíduos como o prior do Carvalho, provável pupilo dos franciscanos de Gouveia, constituíam notável exceção. As razões desta nítida diferença sociológica já se levantaram, igualmente, no presente estudo: a importância social de suas ordens, a espiritualidade reformada (visível de modo expresso nos franciscanos do Varatojo), o ímpeto missionário, presente nas missões internas e na fronteira demonológica do Novo Mundo e, além disso, a tradição hagiográfica de cada uma destas ordens, com suas datas, suas relíquias e seus símbolos.

Existe um exemplo notável do modo como esta separação entre exorcistas seculares e membros de ordens religiosas processava-se ao nível da cooperação destes últimos com o Santo Ofício, na denúncia dos primeiros. “Fazendo missão nesta villa de Torre de Moncorvo”, escrevia um franciscano, em 10 de agosto de 1735, e confessando uma Maria de São

Francisco, a mesma lhe declarara que “o padre António Gomes, morador em hum retiro na serra [...] lhe metera a mão nos peitos, estomago e outra parte mais indecente, com o pretexto de fazerlhe exorcismos, chegando a tocarlhe imediatamente a carne nua”, no que a mesma consentira, por entender que tal ato era necessário, dada a grande virtude pela qual era reputado o sacerdote. Confessara-se, desde então, sem fazer caso do ocorrido, mudando de ideia, segundo o missionário, “depois de ouvir nesta materia alguma doutrina que pregamos do pulpito”⁹¹⁰. Este franciscano, preocupado com as atitudes imodestas dos exorcistas, pregando em missão a este respeito, foi uma das figuras de proa da religiosidade portuguesa daqueles anos. Tratava-se do filho dos Viscondes de Barbacena, o frei Afonso dos Prazeres (1690-1759), missionário apostólico do Varatojo, membro da jacobéia e respeitado escritor espiritual⁹¹¹.

Retorne-se, por enquanto, às acusações. Após a primeira confissão, várias mulheres procuraram frei Afonso, levando o mesmo a escrever aos inquisidores. “E o comissário que houver de fazer diligencia nesta materia”, recomendava em sua carta o missionário, “se haja com cautella [...] porque o padre António Gomes que nestas partes he venerado como especial virtuozo tem já algum ou alguns condiscipulos como ouço”⁹¹². Uma semana depois, o comissário designado retornou com uma confissão arrependida de padre António, de 69 anos, morador no “retiro de Santa Teresa”, na qual explicava as circunstâncias de sua atuação. Segundo o mesmo, “vindo o senhor Arcebispo d. Rodrigo a esta villa, e constandolhe das muitas pessoas que nesta comarca padecião enfermidades procedidas de malefícios, o elegeo por exorcista”. Seria esta uma prática comum de D. Rodrigo de Moura Teles (1644-1728), aludida, como o leitor se lembrará, pelo padre Domingos Gonçalves de Campos, em 1730? De qualquer modo, prosseguia padre António, acudiam-lhe “muitos enfermos, homens e molheres, doudos, tolhidos, hidropicos” aos quais, durante os exorcismos, “lhe punha as mãos nas partes que julgava mais vexadas”, explicando que, embora algumas vezes “para o sobredito fim tocou imediatamente a carne de algumas molheres enfermas”, nunca sentio

⁹¹⁰ ANTT/Tribunal do Santo Ofício/Inquisição de Coimbra, Processo 8872, fl. 2.

⁹¹¹ A respeito deste indivíduo, cf. o ótimo artigo de TAVARES, Pedro Vilas Boas. “Ética e dialética nas Máximas do varatojano Fr. Afonso dos Prazeres”, In: *Actas do I Congresso Internacional do Barroco*. Porto: 1991, pp. 483-502; detalhes de sua biografia em MARIA SANTÍSSIMA, Manoel de. *História da fundação do Real Convento e Seminário do Varatojo...* Porto: António Alvarez Ribeiro, 1799, t. 2, pp. 206-321; o sempre indispensável SILVA, António Pereira da. *A questão do sigilismo em Portugal no século XVIII*. História, religião, e política nos reinados de D. João V e D. José I. Braga: Tipologia Editorial Franciscana, 1964. Acerca da jacobéia, cf. SALES, Evergton. *Jansénisme et réforme de l'Eglise dans l'Empire portugais (1640 à 1790)*. 1. ed. Paris: Centre Culturel Calouste Gulbenkian, 2004, pp. 187-201.

⁹¹² Inquisição de Coimbra, Processo 8872, fl. 2v.

qualquer “movimento impuro, ajudado por Deos, pelo recto fim com que, movido so da caridade, obrava as ditas acçoens”⁹¹³.

Em setembro do mesmo ano, foi apresentado ao tribunal de Coimbra, onde explicou a sua vida. Herdara, em 1699, de um tio igualmente sacerdote, a residência num retiro, fundado em fins do século XVII por alguns fiéis devotos, onde vivia acompanhado de outro padre, seu parente. A imagem que pintou de si mesma era-lhe em tudo favorável: fazia oração mental, tinha por diretores espirituais os oratorianos de Freixo de Espada à cinta (os quais lhe conseguiram uma licença para ouvir confissões) e era conhecido do arcebispo desde 1705, quando o mesmo visitara a freguesia. Tal imagem, todavia, não devia ser de todo fictícia, pois D. Rodrigo, pela boa opinião em que era tido, concedeu-lhe uma provisão para exorcizar os maleficiados e possuídos, como se disse⁹¹⁴. A respeito deste último ponto, padre António deu alguns detalhes dos exorcismos que fazia: governava-se “pello Remigio, e por hum livro castelhano intitulado Manugito de flores, e pello Ritual Romano”, e ainda por um manuscrito que lhe dera o reitor de uma freguesia vizinha, “o qual era tirado do livro que se intitula Malleus Malificiorum, e tambem tinha alguma lição de Martim del rio”⁹¹⁵.

Seus exorcismos eram muito procurados e os resultados bastante eficazes. Exorcizava homens e mulheres com dores, febres, sintomas de malefício. Fazia-o nas casas particulares, nas igrejas, no seu retiro, e em todos os lugares e, numa ocasião, exorcizara a filha do governador de Chaves. Segundo declarou aos inquisidores, tudo fazia para o bem das almas, de modo público e sem malícia, ainda que tocasse os corpos de muitas mulheres durante os exorcismos. Fazia-o “tão cingelamente e com tão boa fe, que logo que ouvio ao dito padre Missionario Frei Affonço dos Prazeres o sermão que fez nessa materia, se foi com elle confessar”⁹¹⁶. Prometeu emendar-se e nunca mais fazer exorcismos, esperando atalhar o processo que lhe assomava, mas debalde. Os testemunhos que havia contra si e as desculpas que deu ao inquisidor não lhe permitiram melhor sorte. Foi condenado em 1739 a um ano de suspensão de suas ordens, degredo para fora do arcebispado e probido para sempre de fazer exorcismos⁹¹⁷. Certos detalhes de sua trajetória, todavia, corroboram algumas das conclusões do presente estudo.

⁹¹³ *Ibid.*, fl. 3.

⁹¹⁴ Infelizmente, este tipo de documento não se encontra com facilidade. Na atual pesquisa, por exemplo, não me deparei com nenhum. O padre António Gomes disse, inclusive, que havia esquecido a sua em casa. Se a houvesse levado aos inquisidores, talvez existisse uma cópia da mesma!

⁹¹⁵ *Ibid.*, fl. 50.

⁹¹⁶ *Ibid.*, fl. 57.

⁹¹⁷ *Ibid.*, fl. 119.

Em primeiro lugar, a proeminência dos franciscanos quando o assunto era exorcismos. Antes de ser advertido por frei Afonso, em 1735, padre António revelou como aprendera a praticar seus rituais. Após ter sido encarregado com a função de exorcista pelo arcebispo, em 1708, e vendo a multidão de doentes que o procurava – testemunho da enorme demanda por tais práticas – padre António procurou tomar lição “nas cerimoniais que hia ver aos Religiozos de Santo Antonio da Torre de Moncorvo”. Junto aos frades, sob a sua supervisão, fez alguns exorcismos “para melhor se instruir, e prezenciou as duvidas que lhes tiveram”, concluindo ao fim que não seria tão capaz quanto os franciscanos para exorcizar⁹¹⁸. Durante esta espécie de estágio no convento franciscano, segundo declarou – em resposta à confiante pergunta do inquisidor – “nunca vio que tocassem as molheres maleficiadas em parte alguma de seo corpo”. Quando, numa ocasião, um dos frades intentou tocar em uma maleficiada, o outro que estava presente “lho impedio e estranhou, dizendo que tal acção não podia fazer”⁹¹⁹.

Em segundo lugar, o espaço de atuação no qual as práticas exorcísticas se processavam. Muitas mulheres denunciaram padre António em razão de o mesmo lhes cuspir ao rosto, deitá-las em seu colo, agarrá-las para não fugir aos exorcismos, untá-las com óleo bento nas genitálias, entre outras ações. O fundamento que encontrara para tanto, como confessou aos inquisidores, assentava-se em que, uma vez que aos médicos eram permitidas as “inspeções torpes e tocamentos para aplicarem os remedios da medicina as molheres enfermas”, a ele, enquanto exorcista e, portanto “medico espiritual, lhe era licito e permitido [...] especialmente não sentindo em si comoção alguma da carne”, obtendo sempre grande eficácia⁹²⁰. A exemplo do que observou Giovanni Romeo, com relação aos exorcismos praticados em Módena, em meados do século XVII, testemunhava-se aqui, diante das ações escandalosas de padre António, a eficiência que estes gestos indecentes alcançavam no domínio das ações rituais⁹²¹.

Compreende-se que indivíduos como frei Afonso se dedicassem com especial zê-lo a estas causas. Engajado, como os que seguiam as doutrinas de Francisco da Anunciação, na moderação dos costumes, na difusão de uma mentalidade ascética – baseada, sobretudo, na oração mental – e no problema despertado pela publicidade da vida devota, que tantas suspeitas levantava em Portugal, no século XVIII, frei Afonso viu-se, ao longo de sua trajetória, confrontado com uma série de problemas espirituais e morais que atingiam a imagem dos religiosos de seu tempo. O principal, dentre eles, foi o descrédito em que se

⁹¹⁸ *Ibid.*, 60v-61.

⁹¹⁹ *Ibid.*, 61-61v.

⁹²⁰ *Ibid.* fl. 69v.

⁹²¹ ROMEO, Giovanni. *Esorcisti, confessori e sessualità femminile*, pp. 13-48.

encontravam os padres espirituais após os escândalos do molinosismo, a partir do que buscava, a exemplo do que fizera, em fins do século XVII, o padre Manuel Bernardes, separar o abuso das práticas espirituais do que nestas últimas era louvável e recomendável a todos os fiéis cristãos⁹²². Lastimava, em suas muitas obras, as “horriveis quedas, que com seu estrondo aturdirão os varoens pios e soltarão as línguas dos perversos, para escarnecerem, e clamarem contra os diretores e padres espirituais”⁹²³.

Dentre os muitos tópicos de que se ocupou, enquanto escritor espiritual, existe um que, de modo especial, dialoga com o presente estudo (ainda que não se possa aqui abordá-lo). Trata-se do tema das *violências diabólicas*. Com efeito, em treze das proposições condenadas de Miguel de Molinos, em 1668, aludia-se à possibilidade de, no momento mesmo da contemplação, a parte superior da alma concentrar-se de tal forma nos mistérios inefáveis e alcançar tamanha quietação – donde o nome do movimento, *quietismo* – que as potências inferiores, sobretudo as sensitivas, permaneceriam desconectada do arbítrio do contemplativo. Esta era a ocasião esperada pelo demônio, que se apoderava deste santo alheamento para induzir a ações pecaminosas, ainda que, neste particular, não concorrendo a vontade, o violentado eximia-se da culpa. Ainda que não se possa depreender tais doutrinas da obra escrita de Molinos, isto em nada obstou que uma literatura antiquietista combatesse, com alguma veemência, o tema das violências diabólicas⁹²⁴. Em Portugal, o principal escritor, neste sentido, foi o próprio frei Afonso dos Prazeres. Fê-lo no segundo tomo de suas *Máximas espirituais* e ainda nas *Consultas espirituais*, promovendo uma espécie de via media na matéria que lhe rendeu, ainda que muito injustamente, a proscrição da obra, por ordem da Mesa Censória, já na década de 1760, no âmbito da perseguição aos jacobinos e na querela do sigilismo⁹²⁵.

⁹²² Cf. a obra fundamenta de TAVARES, Pedro Vilas Boas. *Beatas, inquisidores e teólogos*, pp. 29-85. Cf. também, _____. Molinosismo e desculpabilização. *Via Spiritus*: Revista de História da Espiritualidade e do Sentimento Religioso. Porto: Universidade do Porto. Faculdade de Letras do Porto. Instituto de Cultura Portuguesa. Centro Inter-Universitário de História da Espiritualidade. - Ano 2 (1995), p. 203-240. _____. Portugal e a condenação de Miguel de Molinos: impacto e primeiras reacções. *Via Spiritus*: Revista de História da Espiritualidade e do Sentimento Religioso. Porto: Universidade do Porto. Faculdade de Letras do Porto. Instituto de Cultura Portuguesa. Centro Inter-Universitário de História da Espiritualidade. - Ano 1 (1994), p. 157-183.

⁹²³ PRAZERES, Afonso dos. *Carta directiva primeira, para hum peccador convertido, [...] Acrescentada com II e III Carta Directiva, escrito pelo padre Soffronio Ferraz Sepedas ... Parte I*. Coimbra : Na Officina de Luis Secco Ferreira, 1765, v. 2, pp. 203-204.

⁹²⁴ Entre tantos textos, cf. por exemplo, POSSADAS, Francisco de. *Triumphos de la castidad contra la luxuria diabolica de Molinos que ofrece a las almas*. Cordoba: por Diego Rodriguez, 1698. Acerca do molinosismo, o estudo indispensável de TELLECHEA IDÍGORAS, J. Ignacio. *Molinosiana*. Investigaciones históricas sobre Miguel de Molinos. F.U.E., Madrid, 1987, sobretudo pp. 17-64.

⁹²⁵ PRAZERES, Afonso dos. *Maximas espirituais e directivas para instrucçam mystica dos virtuosos e defensa Apostolica da Virtude fabricadas à luz da razam natural estabelecidas na erdade da Sagrada Escritura e confirmadas com as doutrinas dos Santos Padres*. Segunda impressam. Lisboa Occidental : Na Officina de

É relevante que estes temas demonoógicos lhe tenham surgido à pena justamente em princípios da década de 1740, pouco tempo depois da denúncia que fez de padre António Gomes à Inquisição. A complexa ligação entre sexualidade e demonologia preocupava-lhe sobremaneira, o que é visível, sobretudo, no âmbito dos exorcismos. Na *Carta terceira*, que integrava a publicação póstuma que se fez de seus escritos, em 1765, sob o pseudônimo de Soffrônio Ferraz Sepedas, advertia, ao tratar da pureza da Virgem Maria, contra práticas semelhantes às de padre António:

Há algumas [pessoas] que, com inocencia pouco acautelada, se deixão enganar para permitir certa facilidades de mãos (talvez que sagradas) porque lhe segurão não ser com mau fim. Eu as dengano em nome de Deos, e digo, que não pode haver bom fim, nem o de Exorcista para se fazerem acçoens de mãos, de que o pejo natural se envergonharia, se fossem publicas. E dizer que não são peccado, quando excedem a natural modéstia, he seguir a seita de Molinos, e outros heresiarcas [...] Não se fiem nelle, e consultem confessor prudente para lhe dizer o que devem obrar. Cuidem muyto na cautella, se querem goardar a castidade⁹²⁶.

Não se pode afirmar com toda a certeza que frei Afonso tivesse em mente, nesta advertência, as ações de padre António Gomes. Havia, presumivelmente, muitos padres que, naquele mesmo tempo, comportavam-se da mesma forma. Encontravam-se, como o mesmo advertiu, “demônios encarnados no mundo, que para fazer melhor o seu negócio, se transfigurão na apparencia de Anjos”⁹²⁷. Ainda em Torre de Moncorvo, em 1739, mesmo ano em que padre António foi condenado, denunciou-se ao Santo Ofício o padre João Rodrigues de Moraes, por crimes ainda maiores. Segundo Josefa Maria, casada com Hilário Afonso, ao procurar tal sacerdote para que o mesmo lhe fizesse exorcismos, pois encontrava-se bastante doente, a primeira ação deste último foi levá-la a uma sala, trancar a porta e mandar que se despisse. Duvidando a mesma em fazê-lo, o padre “lhe dezabotoara o collete, e dezapertara o manteo e saya, e lhe metera as mãos nos peytos e nas suas partes pudendas”⁹²⁸. Impusera-lhe preceito de obediência e sob pena de pecado mortal, que aquiescesse às ações que praticava. Mandava, por exemplo, que Josefa se deitasse em “sua cama, e lhe dizia, que podia dormir com elle como dormia com seu marido, porque elle tinha mais poder nella do que o dito seu

Antonio Isidoro da Fonseca, 1740, tomo 2, pp. 431-504; _____. *Consultas espirituas, em que conforme a verdadeira theologia mystica, e moral, se responde às mais frequentes duvidas, que occorrem na vida do espirito...* Lisboa : Na Officina de Miguel Manescal da Costa, 1745, 247-273. A respeito do mesmo escreve SILVA, António Pereira da. *A questão do sigilismo em Portugal*, pp. 139-142. Sobre a atuação da Mesa Censória, cf. SALES, Evergton. *Jansenismo et réforme*, pp. 311-389 e TAVARES, Pedro Vilas Boas. Da reforma à extinção: a Inquisição perante as ‘Luzes’ (dados e reflexões). *Revista da Faculdade de Letras “Linguas e literaturas”*, n. 19, 2002, pp. 171-208.

⁹²⁶ PRAZERES, Afonso dos. *Carta directiva primeira, para hum peccador*, p. 191.

⁹²⁷ *Ibid.*, p. 189.

⁹²⁸ ANTT/Tribunal do Santo Ofício/Inquisição de Coimbra, Cadernos do Promotor, Livro 377, fl. 501.

marido”⁹²⁹. Dona Leonor Luisa de Melo, testemunha contra o padre António Gomes, denunciou igualmente o padre João, pelos mesmos crimes⁹³⁰.

Estas denúncias multiplicaram-se entre as décadas de 1730 e 1750. Em 1735, denunciou-se um padre Manoel Fragoso, em Seia, bispado de Coimbra, o qual, por ocasião de seus exorcismos (realizados desde 1727) tratava a “denunciante com pallavras amatorias”, querendo beijá-la e a incitando a ter consigo relações sexuais⁹³¹. Segundo o padre Manuel António Alves, havia um exorcista desta casta na freguesia de Sidões, do conselho de Basto, o qual buscara em razão da doença de seu irmão, que sofria com muitas “dores, prostrado numa cama sem operação alguma”. Procurando o sacerdote na vizinhança, encontrou-o na casa de um advogado, a exorcizar-lhe a mulher e a filha. Queixava-se o tal padre de que esta “fugia aos exorcismos, dizendo que certamente aquillo era o diabo”, e buscando-a seus parentes, viu ele declarante que “o exorcista estava em braços com a dita rapariga, tendo-a no colo e abraçado com ella”, dizendo os parentes da mesma que o exorcista fazia pior a outras mulheres⁹³².

Embora não fosse a regra, havia denúncias contra franciscanos e outros religiosos, as quais não deram em processos. Segundo Angélica Teixeira, filha de João Francisco, moradores no arcebispado de Braga, após sentir-se maleficiada e buscar os exorcismos de frei Nicolau de São Bento, do convento de São Francisco de Geres, este lhe fizera ações imodestas, prendendo as suas mãos com seu cordão, e trancando-se num quarto com a mesma. Nesta ocasião, lançara-lhe “os braços ao pescoço, tomandoa huma ves entre os seos joelhos”, beijando-a e soprando em sua boca, dizendo que eram “convenientes aquellas acções na boca porque, como sacerdote que celebrava, se expellia com mais efficacia o demonio ou o mal que a atormentava”⁹³³. Uma Leonarda Barbosa, da freguesia de Tourém, sentindo-se achacada, procurou os exorcismos do frei Torquato da Cruz, que a exorcizou rapidamente, dizendo que “se ella fosse ao seu convento os faria melhor”. Assim succedeu e, depois de muito exorcismos, tomou o frade maior liberdade, e “lhe metera a maos nos peitos por baixo, e lhe tocara com as maos e lhe metera os dedos em suas partes pudendas”, dando-lhe ainda tapas no rosto⁹³⁴.

⁹²⁹ *Ibid.*, fl. 501v.

⁹³⁰ *Ibid.*, fls. 50v-506.

⁹³¹ Inquisição de Coimbra, Cadernos do Promotor, Livro 363, fl. 584.

⁹³² *Ibid.*, fl. 547.

⁹³³ *Ibid.*, fl. 542. A mesma desculpa dera um padre Leandro Alves, denunciado à Inquisição de Coimbra, cf. RIBEIRO, Márcia Moisés. *Exorcistas e demônios*, p. 129.

⁹³⁴ Inquisição de Coimbra, Cadernos do Promotor, Livro 366, fl. 202.

Todavia, como se disse, eram os padres seculares os mais castigados pelo Santo Ofício. Em 1746 chegaram denúncias contra o padre Domingos Afonso, da freguesia da Gavieira, em Arcos de Valdevez, arcebispado de Braga, por comportamento indecoroso durante os exorcismos. A uma Luísa solteira que o buscara por se sentir maleficiada, explicou que o que seu método consistia em “correr o corpo com cruces”, ordenando, para tanto, que deitasse “na cama com elle, pondolhe a mao por todo o corpo, e nas suas partes vergonhosas e nos peitos, chegando o rosto ao della e fazendo cruces”⁹³⁵. Encontrou-a na mesma ocasião uma Maria Vilela, igualmente maleficiada, e mandando-as “ambas por de joelhos, cospio-lhe na boca e depois lhe mandou desbotoar a camisa e com a saliva da boca d'elle tomada na mão lhe fazia cruces nos peitos”. Reputava todos os seus sintomas a malefícios e intrigas amorosas, oferecendo-se para arranjar marido para Luísa, e advertindo que os males de Maria Vilela procediam de um malefício que ele mesmo executara. O escândalo herético era evidente, e a candidez com que o padre o declarou deve ter impressionado os inquisidores. Dissera o mesmo a Maria Vilela que todos os seus males “lhe nacio da mao de Joao Affonso do Ribeiro, que este [...] lhe pedira remedio para a enfeitiçar, para a vencer, para que com elle tivesse copulla carnal”⁹³⁶.

Uma Luísa Marques, filha de João Marques, tendo acompanhado Maria Vilela aos exorcismos, relatou aos inquisidores a tramóia de padre Domingos para convencer a sua cliente a deitar-se com ele. Começou o padre “a ler em hum livro dizendolhe no livro estas palavras na forma seguinte: quem vier aos exorcismos se pora de giolhos, fará o sinal da crus, dira a confissam, e o credo, e lhe correram o corpo dos pes athe a cabeça com cruces”⁹³⁷. Sendo preso pela Inquisição, declarou o padre Domingos que não tinha “licença do Matropolitano para ler exorcismos, nem tambem tinha livro algum por onde os lesse, ou fizesse”. Todavia, “costumava, a algumas pessoas, que o procuravão em sua caza, e vinhão doentes e lhe pedião que lhe lesse os Evangelhos”, alegando que, neste caso, não enganava ninguém⁹³⁸. Sua postura indiferente indignou o inquisidor, cujo argumento demonstrava a dimensão do crime aos olhos da Igreja da época: padre Domingos abusava do poder de exorcista para “tocar as mulheres nas partes que tem declarado, sendo humas rusticas e elle hum ministro de Jezus Christo em quem deveriam resplandecer a virtude e o bom exemplo”⁹³⁹.

⁹³⁵ ANTT/Tribunal do Santo Ofício/Inquisição de Coimbra, Processo 6406, fl. 2v.

⁹³⁶ *Ibid.*, fls. 2-4v.

⁹³⁷ *Ibid.*, fl. 18v.

⁹³⁸ *Ibid.*, 2a.

⁹³⁹ *Ibid.* fl. 17a.

A maioria dos inquisidores corroborou a presunção herética no procedimento de padre Domingos – o qual dizia que em suas ações não havia pecado –, a exceção de José António de Sousa Pereira, para o qual, no padre “so concidera luxuria e materialidade valendose daquelle meio para consumir com as sobreditas o seu torpe apeitte”⁹⁴⁰. O assento do Conselho Geral, em vista da enfermidade que o mesmo padecia, e de sua idade já avançada, determinou que abjurasse de leve, fosse degradedado do arcebispado, ficasse suspenso das ordens por um ano e para sempre “privado de fazer exorcismos”⁹⁴¹. Três dias depois de sua sentença, faleceu no cárcere.

É importante observar que, nos casos estudados, não houve, da parte dos inquisidores, maior preocupação com a arte exorcística em si mesma, ou ainda com o uso deste ou daquele manual. Com efeito, não lhes parecia que tais indivíduos fossem dignos de censura em função do modo equivocado, supersticioso pelo qual exorcizavam. O exorcismo aparece, nestas denúncias e processos, como um mero pretexto para ações pecaminosas, consequência de um erro de origem moral. Como o disseram os inquisidores no caso de padre Domingos, em tais matérias não se poderia

conciderar esquecimento, nem ignorancia, antes que abuzando dos exorcismos da Igreja queria practicar com o pretexto dos mesmos [...] doutrinas erroneas, escandalozas e hereticas, com as quaes mais livremente envolto em pelle de manço cordeiro, era lobo voraz e carniceiro para enganar as pobres e rusticas molheres que o buscavao afflictas e doentes”⁹⁴².

As doutrinas “erroneas e escandalozas” não eram outras, no parecer da Inquisição, que as do próprio Molinos. Em 1754, foi denunciado à Inquisição de Lisboa o padre Martinho Pereira de Souza, morador a pouca distância de Germelo, por solicitação. Segundo a denúncia, após confessar uma Ana solteira, levou-a para um canto da Igreja, e “tivera com ella toccamentos, metendolhe as maos nos peitos”, o que também fizera após lhe dar a Eucaristia, noutra ocasião. E perguntando-lhe a denunciante se aquilo não era pecado, “elle lhe repondera que não: talvez que o delato siga a doutrina de Molinos”⁹⁴³. Descobriu-se, conforme as denúncias chegavam e, ouvindo-se as testemunhas, que se metia a exorcista. A mesma Ana confessou, que “fazendolhe os exorcismos em caza por varias vezes, no mesmo

⁹⁴⁰ *Ibid.*, fl. 36av.

⁹⁴¹ *Ibid.*, fl. 41av.

⁹⁴² *Ibid.*, fl. 17a.

⁹⁴³ ANTT/Tribunal do Santo Ofício/Inquisição de Coimbra, Processo 6409. O padre era cura na freguesia de Pousade, termo da Guarda. O processo, todavia, está em Coimbra pois foi a época do terremoto, como refere o comissário Domingos Coelho da Silva, em carta do dia 04/11/1755. Nesta, comunica a dúvida sobre se a Inquisição fora ou não destruída no terremoto do dia 01/11, fl. s/n

acto delles, estando com sobrepelliz e estolla, tivera com ella [...] tactos impuros na cara, nos peitos, no estomago e ainda nas partes baixas e occultas”⁹⁴⁴.

Uma Maria de São José, filha de Martinho Peres de Pomares, após negar quaisquer ações imodestas do exorcista, confessou finalmente que, assim que o seu irmão, que então lhe acompanhava durante os exorcismos, resolveu se ausentar, o padre Martinho meteu-lhe as mãos por baixo dos vestidos, chegando “as partes baixas e pudendas” da mesma. Confrontado diante da ação desusada, respondeu que “se tinha visto muito afrontado com o espirito maligno e que a culpa tinha o seu irmao em se retirar daquelle lugar”. Noutra ocasião, sendo novamente chamado a exorcizá-la, “lhe correo com as maons todas as partes do corpo, e pondolhe preceitos a mandou levantar, e por em pe, e a beijou, e abraçou”⁹⁴⁵. Preso em 1755, foi examinado pelos inquisidores sem se esforçar em defender-se de seus claros delitos. Advertiu-lhe o inquisidor que o seu crime consistia em “abuzar do officio de Exorcista, fazendo acções deshonestas nas partes occultas de pessoas do sexo femenino, querendo com o pretexto da necessidade de exorcismos [...] encobrir a malicia de sua desordenada luxuria”⁹⁴⁶. Foi condenado pelo crime de solicitação e, além disso, degredado para fora do bispado da Guarda, suspenso para sempre de fazer exorcismos, e de suas ordens, por oito anos.

A condenação de padre Martinho foi o preâmbulo da mais numerosa que se fez, em poucos anos, a respeito de padres que, por crimes de solicitação e seus análogos, abusavam de exorcismos⁹⁴⁷. Perguntado pelos inquisidores “se vio algumas vezes fazer os exorcismos a outros sacerdotes seculares ou regulares, como e de que modo fazião”, respondeu que “algumas vezes vira por preceitos ou fazer exorcismos ao Padre Antonio Marques Ribeiro”, do bispado da Guarda. Juntamente com os padres Domingos Esteves e Manuel Furtado, este último saiu no auto-da-fé de 27 de agosto de 1758, por culpas de “solicitação, e praticar e provar por lícitas acções torpes e deshonestas, com abuzo dos exorcismos da Igreja, escandalo do fieis e ruina espiritual do próximo”⁹⁴⁸. Seriam ainda processados, por crimes parecidos, os padres Manuel Antunes, Miguel Domingues de Siqueira e João Domingues de Siqueira⁹⁴⁹. Todos pertenciam ao bispado da Guarda e se conheciam.

⁹⁴⁴ *Ibid.*, fl. s/ n.

⁹⁴⁵ *Ibid.*, fl. s/ n.

⁹⁴⁶ *Ibid.*, fl. s/ n.

⁹⁴⁷ Estes episódios já são bastante conhecidos da historiografia, razão pela qual não serão esmiuçados neste estudo Cf. RIBEIRO, Márcia Moisés. *Exorcistas e demônios*, pp. 122-141; TAVARES, Pedro Vilas Boas. *Da reforma à extinção*, p. 192.

⁹⁴⁸ ANTT/Tribunal do Santo Ofício/Inquisição de Lisboa, Processos 1893, 1125 e 8097. Cf. *Colecção de listas impressas*, fl. 531v.

⁹⁴⁹ ANTT/Tribunal do Santo Ofício/Inquisição de Lisboa, Processos 3452, 10305 e 8905.

Os grandes temores de frei Afonso dos Prazeres provavam-se fundados. Nestes últimos processados, como demonstraram os estudos de Márcia Ribeiro e Pedro Tavares, a mistura entre o desafoço de uma sexualidade reprimida e um vocabulário espiritualizante fez pesar a sombra do molinosismo. A mesma confluência de sexualidade e exorcismos pode ser vista, ainda, poucos anos depois, no processo de Manuel da Silva de Santa Teresa, também do bispado da Guarda, preso em 1759. Envolveu-se a tal ponto com uma Maria Teresa, a quem tinha por santa, que vivia em função da mesma, assistindo-a com exorcismos constantes, pois a mesma era “vexada do demonio” e este lhe impedia “o movimento natural da boca para o comer e beber”. A todos dizia que Maria jejuava perenemente, tinha revelações e era, por isto mesmo, muito combatida do demônio. Segundo a voz pública, o padre lhe mandou fazer “hum forma de coyfa ridicula de hum lenço, de que cotumam usar os que tomam tabaco, tendo por dentro muytos escritos [em que] o dito Padre [...] dissera [...] se continham preceytos contra o Demonio”⁹⁵⁰. A conclusão do inquisidor não deixava margem para dúvida: intentava, com semelhantes ações “que o povo catholico tivece por santa hum embusteira comquem praticava açoens lascivas e torpissimas como licitas e livres de culpa”⁹⁵¹.

Padre Manuel já havia se desculpado quando acusado em visita pastoral, remetendo uma carta cheia de autores espirituais ao bispo D. Bernardo de Melo Osório (1742-1774) o qual, em resposta espirituosa, o desiludira⁹⁵². Após ser preso, confessou que passava muito tempo com a sobredita e, em muitas ocasiões, teve poluições, “porem que não foram sendo objecto dellas a dita Maria Thereza”. Andava pela casa desta última em ceroulas e encostava-se ao seio dela, pois a mesma lhe dizia “que com aquella acção tinha alivio nas suas queixas”⁹⁵³. Foi condenado pelo Santo Ofício a abjurar de leve, suspensão de suas ordens por 8 anos, degredo para Castro Marim e proibido para sempre de confessar e exorcizar, por inculcar entre o povo que, sendo “encarregado por charidade de lhe fazer exorcismos, e de a derigir, e confessar com saudaveis conselhos, se vira constrangido a dormir por muitas vezes na sua caza e cama”⁹⁵⁴.

⁹⁵⁰ ANTT/Tribunal do Santo Ofício/Inquisição de Lisboa, Processo 3435, fl. 81.

⁹⁵¹ *Ibid.*, fl. 157.

⁹⁵² “Vossa Mere confessa que há dez mezes assiste a dar de comer e berber a Maria Thereza e he precisa hum grande comunicação e frequencia em hir e esta em sua caza e não pode deixar de haver reparo nem o pretexto a necessariade; porque o demonio destas necessariade sai de ordinario com o seu intento. Em caza de seus pais pode melhorar a aenferma e o exercicio corporal ainda que seja moderado poderá aproveytar as suas queyxas e a pobreza dos pays. Deyxemos a sua vida e seus achaques e o seu aproveitamento espiritual a conta de Maria [Santissima]”, *Ibid.*, fl. 126v.

⁹⁵³ *Ibid.*, fl. 140v.

⁹⁵⁴ *Ibid.*, fl. 245bv.

O que se mostra com nitidez nestes exemplos de sacerdotes denunciados e processados é que a associação entre o espaço de atuação inerente às ações rituais – nas quais a eficácia dependia, muitas vezes, de improvisar as instruções dos manuais – e o abuso, de características notadamente sexuais, cristalizava-se no parecer dos inquisidores. Pode-se dizer, inclusive, que esta associação pairava sobre as práticas cotidianas e, a princípio, bem intencionadas de alguns exorcistas. Ainda na década de 1740, foi denunciado à Inquisição de Coimbra o frei João de Santa Teresa Valongo, do convento Nossa Senhora da Conceição de Matosinhos, bispado do Porto, por abusar dos exorcismos. Denunciaram-no três irmãs vexadas do demônio, Ana Teresa, Antónia Luísa e Maria Madalena, filhas do sargento mor Leonardo Pereira, instadas por seus confessores. Segundo as irmãs, durante os exorcismos, o mesmo lhes “carregava com a mão sobre o ventre, e partes verendas, e também no peito, para remedio do seu mal”. Diante de seus muitos escrúpulos lhes “respondia que não era peccado, porque elle o fazia com bom fim”⁹⁵⁵.

Ouvido na Inquisição em janeiro 1742, confessou que, havia cerca de 4 anos, foi levado a casa do sargento pelo padre Domingos Dias, para ajudá-lo nos exorcismos às três irmãs. Colocava-lhes a mão sobre o ventre, instado pela mãe das mesmas, “mulher muito temente a Deos”, pois assim verificavam, segundo a mesma lhe dizia, alívio em suas vexações. O mesmo lhe recomendara o médico. Não demorou o exorcista para abusar da situação. Uma vez que as vexadas padeciam de sucessivos desmaios, e eram tratadas na cama, fazia-lhes cruces com óleo bento por todo o corpo e, a uma delas, Maria Madalena, tocava-lhe “a sua parte pudenda carregandolhe muito nella e trocendolhe em tempo que ella nam dava movimento algum de si e estava como morta”. Por vezes, sem que a mãe das meninas percebesse, “lhe pegara [...] na mam, e llhe levava as suas partes venereas, e tivera nellas por pouco espaço de tempo, sem que tivece poluição”⁹⁵⁶. O seu processo encontra-se incompleto e não é possível qual terá sido o seu destino. Alguns de seus detalhes, todavia, são dignos de nota.

O primeiro deles diz respeito às circunstâncias das acusações contra frei João. Segundo o mesmo confessou aos inquisidores, quando se apresentou em dezembro de 1741, sabia que as irmãs o haviam denunciado, e que “este mal lhe vinha de huns padres do Varatojo que estão em missão nesta cidade, os quaes fizerão, ou mandarão fazer a tal denuncia”⁹⁵⁷. Mais uma vez, assim como no caso de padre António Gomes, um franciscano

⁹⁵⁵ ANTT/Tribunal do Santo Officio/Inquisição de Coimbra, Processo 8602, fl. s/ n. Carta de 06/01/1742.

⁹⁵⁶ *Ibid.*, fl. s/ n. Confissão de 02/01/1742.

⁹⁵⁷ *Ibid.*, fl. s/ n. Carta de frei Paulo da Costa, comissário da Inquisição, de 06/01/1742.

missionário terá alertado as vexadas a respeito das “acçoens de mãos” de exorcistas, “de que o pejo natural se envergonharia, se fossem publicas”, retomando as palavras de frei Afonso. Não é de todo impossível que o varatojano deste episódio fosse o mesmo religioso, ou, mais provavelmente, outro padre com o mesmo espírito⁹⁵⁸. Este era, com efeito, um aspecto das missões que se descobre, igualmente, em acusações de bruxaria⁹⁵⁹. Tratava-se de exortar os fiéis ao arrependimento, à confissão dos pecados e, igualmente, provocar denúncias de maus comportamentos e escândalos que houvesse na freguesia, aproximando-se, neste sentido, tanto das visitas pastorais, quanto da própria vigilância inquisitorial⁹⁶⁰.

A segunda particularidade presente neste processo fica por conta de uma carta enviada ao Santo Ofício, nos mesmos dias em que chegaram as denúncias das irmãs vexadas, pelo frade carmelita José de Santo Eliseu, de 65 anos. Na correspondência, o mesmo se explicou dizendo que, caso tenha sido denunciado pelas vexadas, por exorcizá-las tocando em seus corpos, declarava aos inquisidores que o fizera sempre instado pela mãe das sobreditas, a qual esteve presente em todos os exorcismos, e sempre encontrando-se as mesmas devidamente vestidas⁹⁶¹. Com efeito, as irmãs o delataram, juntamente com frei João. Todavia, como explicou Ana Teresa aos inquisidores, tocava-as por cima das roupas “a instancias de sua may e pay, a quem os medicos tinhao aconselhado este remedio”, e em todas as ocasiões, “nunqua fez outra acção algua com ella, antes a qualquer repugnancia sua suspendia [a mão], donde, e do seu modo, e costumes, nunca entendeo malicia algua nelle”⁹⁶². As outras irmãs relataram o mesmo em suas correspondências, acerca do bom comportamento de frei José.

O que episódios como este deixam entrever é o negócio arriscado em que se convertera a prática dos exorcismos, com o correr dos anos. Percebe-se, no caso de frei José de Santo Eliseu, que as fronteiras entre a prática comum e o desvio eram muito tênues, razão pela qual, como explicou aos inquisidores, fugia de lhes fazer os exorcismos. Muitas vezes, evitava a proximidade com as enfermas, deixando “de passar de proposito pella rua e calçada [...], dando volta e trocando caminho” de sua casa. Eram “dobradas, e muitas mais as vezes” que inventava trabalhos no convento para as não assistir com os exorcismos, pela grande dificuldade que encontrava. Embora esta fosse uma estratégia vulgar de desculpabilização, é

⁹⁵⁸ Frei Afonso dos Prazeres, com efeito, fez uma missão no Porto, entre as várias pelas principais cidades de Portugal, algumas com frei Manuel de Deus, cf. MARIA SANTÍSSIMA, Manoel de. *História da fundação*, t.2, pp. 297.

⁹⁵⁹ PAIVA, José Pedro. *Bruxaria e superstição*, pp. 150-151.

⁹⁶⁰ PAIVA, José Pedro. “As missões internas”, pp. 244-250.

⁹⁶¹ Inquisição de Coimbra, Processo 8602, fl. s/ n, carta de 31/12/1741.

⁹⁶² *Ibid.*, fl. s/ n. Carta de 06/01/1742.

possível que assim tenha sucedido, como o mesmo explica, numa preciosa descrição de seu ato exorcístico:

ficavam estas filhas de todo por força da vexação privadas da fala por tempo de 24, e muitas vezes por tempo de 48 horas [...] a primeira couza, que sempre perguntey, era se estavam vetidas decentemente [...] pegava de hum Santo Christo de latão [...] e de hua estola, que punha em mim e outra na vexada, lançando agoa benta em cruz por toda a caza e leito, em que estava alguma das ditas senhoras, lhepunha preceyto huma e mais vezes [...] postravame em o sobrado, e pavimento da caza diante de todos [...] orando humildemente a Deos se dignasse [...] a destruir maleficio, vexação etc. [...] houve occazião que hua so destas senhoras levou 4 horas e me deo outras tantos suores, e afflições em tal forma que as deyxava desesperado e cansado, como tudo prezenciarão a mesma may, irmas, e criadas, ficandome eu sem poder respirar⁹⁶³.

Não consta que tenha havido qualquer repreensão a frei José, “religiozo douto, grave e modesto, e avaliado por virtuozo em toda esta cidade”, segundo o parecer do comissário⁹⁶⁴. Embora fosse prática condenável em si mesma, uma vez que não se acompanhara de solicitação, desculpabilização e erotismos velados, como seria o caso dos sacerdotes processados entre 1756 e 1760, no bispado da Guarda, seus exorcismos foram desconsideradas pela Inquisição. Todavia, o fato de pertencer a uma importante ordem religiosa deve ser tomada em consideração. Retorne-se ao caso de Torre de Moncorvo. A dada altura, enquanto iludia-se em escapar de uma abjuração, o padre António Gomes relatou que, no princípio de seu ministério de exorcista, após entrar em escrúpulos por tocar os corpos de algumas mulheres, consultou-se com “hum Missionario do Varatojo chamado Frey Phelippe, não sabe de que, o qual era companheiro do padre Frey Antonio, filho do Conde de Ericeyra”. O mesmo o enganara, dizendo-lhe que se ele “não sentisse perigo em si, o podia fazer com toda a cautella”⁹⁶⁵.

Os inquisidores mostraram-se incrédulos. O missionário referido era frei Felipe da Madre de Deus (1682-1725), um dos tantos filhos da nobreza que buscaram o Varatojo, companheiro de frei António da Piedade, igualmente nobre, ambos muito estimados em Torre de Moncorvo, onde o primeiro falecera, após convalescer cinco anos, no Convento de Santo António⁹⁶⁶. Se padre António encontrara “tão bom conselho nas doutrinas do Padre Missionário Frey Affonço”, redarguiu-lhe o inquisidor, “como he possivel que lhe não dessem o mesmo conselho as pessoas religiosas com quem conferiu esta materia”? A proposição

⁹⁶³ *Ibid.*, fl. s/ n, carta de 31/12/1741.

⁹⁶⁴ *Ibid.*, fl. s/ n. Carta de 06/01/1742.

⁹⁶⁵ Inquisição de Coimbra, Processo 8872, fls. 63v-64.

⁹⁶⁶ MARIA SANTÍSSIMA, Manoel de. *História da fundação*, t.2, pp. 23-31.

soava a este último como uma mera desculpa, agora que o franciscano já havia falecido. “Especialmente o padre Frey Phelippe que era Missionario do mesmo Seminario”. Concluía, por fim, acusando padre António de, ou não ter explicado claramente a matéria a frei Felipe, “na mesma forma que o fes ao padre Frey Affonço”, ou buscar tão somente desculpar-se, “fazendo injúria grave aos ditos religiosos”⁹⁶⁷.

O balanço que se pode fazer da repressão promovida pelo Santo Ofício aos abusos cometidos por exorcistas, vai no sentido de confirmar, em primeiro lugar, o fato de que, na maioria dos casos, o interesse dos inquisidores não incidiu na prática dos exorcismos em si mesma – a qual não lhes competia, por princípio – mas no espaço de atuação que a cena exorcística abria aos padres luxuriosos, situação análoga ao que se verificava nos casos de solicitação. Esforços como o do inquisidor António Ribeiro de Abreu, na década de 1730, quando se buscou moralizar o ato exorcístico em si mesmo, purificando-o de práticas supersticiosas, não encontrariam muitos ecos ao longo dos anos. Medidas episcopais vigorosas, como as de D. Miguel da Anunciação, talvez reflitam uma divisão de tarefas entre as instâncias disciplinadoras, muito embora o ímpeto de alargamento da jurisdição seja sempre perceptível nos inquisidores.

Em segundo lugar, a ausência de membros de ordens religiosas entre os processados pela Inquisição por abuso de exorcismos (cf. Anexo I). Entre os 28 religiosos denunciados ao Santo Ofício, analisados no estudo de Márcia Ribeiro, apenas seis pertenciam a ordens religiosas, e apenas um, o infame frei Luís da Nazaré, carmelita baiano, sofreu um processo completo. Todos os nove processados e condenados eram membros do clero diocesano. Acrescente-se a tal estatística os onze novos nomes que o presente estudo trouxe à tona, dos quais apenas três – todos seculares – foram processados e receberam sentenças. Não se pode advogar a tese segundo a qual esta discrepância deva ser reputada à brandura com que a Inquisição reprimia os regulares, de maneira geral, pois o mesmo não se verifica no paralelo mais imediato. Os presentes dados contrastam, notadamente, com aqueles apresentados por Jaime Gouveia em seu estudo acerca da repressão à luxúria clerical no mundo luso-americano: pesadas algumas diferenças regionais entre os três tribunais, percebe-se uma equilibrada proporção, seja no tocante às denúncias, seja às condenações, entre membros do clero secular e regular⁹⁶⁸.

Deste modo, embora igualmente condenados por crimes de luxúria heréticos, ou análogos à heresia, os membros de ordens religiosas conheceram melhor destino que os

⁹⁶⁷ Inquisição de Coimbra, Processo 8872, fl. 68v.

⁹⁶⁸ GOUVEIA, Jaime. *A quarta porta do inferno*, pp. 431.

padres diocesanos, quando o assunto era o abuso nas práticas de exorcismo. Como se aventou, no capítulo anterior, a sua sujeição imediata aos provinciais de cada ordem, o seu papel no importante movimento de evangelização e disciplinamento social – como se descobre num indivíduo como o frei Afonso dos Prazeres – e, por fim, a sua nítida proeminência em matéria de exorcismos ajudaria a compreender como escaparam sem maiores danos da atuação inquisitorial.

Conclusão

O balanço que se pode fazer a partir do presente estudo é que a realidade da possessão demoníaca e da prática dos exorcismos em Portugal, na Época Moderna, contrasta sensivelmente com as impressões que se fizeram ao seu respeito até o momento. Figuras emblemáticas como Mariana das Chagas e Sebastião Soares de Eça, se não podem generalizar-se enquanto modelos para casos semelhantes, enquadram-se no precioso oxímoro de Edoardo Grendi: pode-se afirmar que se trata de indivíduos *excepcionais* e *normais*, a um só tempo⁹⁶⁹. Excepcionais em razão de suas próprias idiossincrasias, de sua capacidade em adequar-se às expectativas culturais (revelando-as, no processo) e de figurarem de modo destacado numa documentação que revela possibilidades ainda latentes⁹⁷⁰. Normais por compartilharem as características essenciais com seus contemporâneos, cujas trajetórias, infelizmente, talvez jamais venham à luz.

Algumas teses, creio eu, foram demonstradas ao longo deste estudo. Em primeiro lugar, a discrepância entre, de um lado, a realidade da possessão demoníaca e, de outro, a prática efetiva dos exorcismos (realidade igualmente constatada, como se disse, nos registros documentais italianos). O que demonstra a importância de se levarem adiante pesquisas centradas nos muitos arquivos regionais, buscando distanciar-se da possessão “em letra de forma” e da visão do exorcismo como uma cerimônia extravagante e espetacular. O progresso cognitivo que se alcança, embora dificilmente generalizável para além da mera analogia, reside na colocação efetivamente histórica da compreensão de realidades todavia muito difundidas⁹⁷¹. Em segundo lugar, o que o presente estudo demonstrou foi a necessidade de se reavaliar o modo como a repressão aos exorcistas aconteceu no território português, durante o século XVIII. A tese segundo a qual teria havido uma verdadeira caça aos exorcistas – ou seja, um desvelo particular dos inquisidores em reprimir sua atuação – não é sustentável.

Em terceiro lugar, a provocação lançada na Introdução deste estudo, a respeito das relações de Portugal com a “era de ouro do endemoninhado” deve ser agora invertida: terá realmente havido uma tal era de ouro? Ou a prática mundana dos exorcismos constituiu uma realidade capaz de atravessar os séculos, vivida numa longa, cotidiana e férrea duração? Retorne-se, a este respeito, às críticas de Joaquim de Santa Rita à prática dos exorcismos em

⁹⁶⁹ GRENDI, Edoardo. Micro-analisi e storia sociale. *Quaderni storici*, v. 12, n. 35 (2), Oral History: fra antropologia e storia, 1977, p. 506-520.

⁹⁷⁰ Refiro-me, naturalmente, à série documental constituída pelos Cadernos do Promotor eborenses e conimbricenses, além dos muitos processos destes tribunais inacessíveis no ANTT.

⁹⁷¹ GRIBAUDI, Maurizio. “Escala, pertinência, configuração”, In: REVEL, Jaques (Org.) *Jogos de escalas*. A experiência da microanálise. Rio de Janeiro: FGV Editora, 1998, p. 121-150.

Portugal. Referindo-se geralmente ao fato de a realidade dos endemoninhados depender da oferta de exorcismos – esta é a sua tese, sacada naturalmente de Feijó – informa ao leitor que “no Arcebispado de Braga eram innumeraveis o energumenos; porém, tanto que o senhor D. Jozé o I prohibio os Exorcistas, todos ficarão bons”⁹⁷². Confesso que não consegui encontrar esta proibição, muito embora não se possa descartar tal informação, corroborada parcialmente (para a região de Lisboa), por Sebastião José de Carvalho e Melo, à época Conde de Oeiras, em carta de 13 de dezembro de 1768. O trecho é um pouco longo mas vale a pena transcrevê-lo. Trata dos clérigos supersticiosos

que sendo ordinariamente irregulares *ex defectu scientiae*, persuadem o povo innocente, que teem contudo as letras que lhes bastam, para convencerem e expellirem dos corpos humanos os demônios, levando após de si os outros grandes sequitos de endemoninhadas, que nesta corte e provincia se extinguiram, sem dellas ficar nem huma semente, depois que S. M. mandou recolher à Casa de Correção do Arsenal Real todas quantas mulheres residiam possessas e energumenas; de sorte que todos os antecedentes demonios tem fugido para longe do cheiro da estopa da enxarcia velha, que alli se desfia, e do castigo que recebem as que não dao conta das tarefas, que lhes são arbitradas⁹⁷³.

Trata-se do novo modo pelo qual tais realidades seriam tratadas a partir do terceiro quarto do século XVIII, quando se assiste em Portugal a assunção de um catolicismo ilustrado e o descrédito em que tais crenças e práticas vão caindo. A este propósito o Regimento de 1774 da Inquisição, como observam Márcia Ribeiro e Evergton Sales, seria um marco definitivo a atestar a irrelevância de tais matérias para a sociedade portuguesa⁹⁷⁴.

Ou não? Antes que se conclua com um tom melancólico este estudo, tenha-se em mente um último caso, a título de epílogo. Em 1796, apresentou-se ao Santo Ofício o padre Julião Pires de Figueiredo Girão, da freguesia de Espinhel, bispado de Aveiro, acusando-se de uma série de crimes de solicitação. Havia denúncias contra si na Inquisição e a melhor estratégia era apresentar-se com boas desculpas. Quatro anos antes, o comissário Onofre Ribeiro da Silva remetera ao tribunal de Coimbra uma carta estupefata. Havia 15 anos que, obtendo licença para confessar, padre Julião começou a fazer exorcismos, “e com fama de exorcista a elle acudião muitas pessoas, principalmente do sexo feminino”, em cuja casa passavam muitos dias. O sacerdote as “occupava em varios serviços, aos homens em cavar,

⁹⁷² SANTA RITA, Joaquim de. *Academia dos humildes e ignorantes*, p. 279.

⁹⁷³ Cartas e outras obras seleccionadas do Marquez de Pombal. Tomo 2. Lisboa: Costa Sanches, 1861, p. 96.

⁹⁷⁴ RIBEIRO, Márcia Moisés. *Exorcistas e demônios*, pp. 143-178; SOUZA, Evergton Sales. *Catolicismo ilustrado e feitiçaria. Resultados e paradoxos na senda da libertação das consciências*. Cultura, Espaço e Memória, n. 3, 2018, p. 45-62.

podar, por hortas, e em tudo que lhe era necessario, e as mulheres em fiar, tecer etc.”, sem lhes pagar por isso, senão com exorcismos⁹⁷⁵.

Era enorme a “indecencia [...] com que estas mulheres, ou endemonhadas ou fanaticas”, recebiam os sacramentos e eram exorcizadas, escrevia o pasmo comissário. Mostrando-lhes, durante a missa “o Santissimo, ellas levantão grandes e espantosos gritos, ladrão como caens, fazem meneos, e vizagens indecentes, cahem por terra”. Tais comportamentos esdrúxulos só não eram piores que os rumores de que o mesmo as solicitava no confessionário. O que, agora, em 1796, provava-se com suas confissões. O panorama é o mesmo dos exorcistas processados que se acompanhou no capítulo passado. Após confissões e exames, o padre foi condenado por se valer “do ministerio de confessor, da confissao sacramental e ainda do poder de exorcista para abuzar de tudo, e da simplicidade e da rusticidade das confessadas para fomentar e nutrir a sua desenfreada paixao libidinoza”, sendo condenado a abjurar de veemente, degradado de Aveiro por dez anos, proibido para sempre de confessar e exorcizar e a cumprir reclusão no Colégio de São José, em Coimbra⁹⁷⁶.

Duas realidades saltam aos olhos neste episódio. Em primeiro lugar, o aspecto tardio do processo, quando a Inquisição não se preocupava mais com estas realidades. Por outro lado, percebe-se, neste mesmo episódio, a persistência destas práticas, no interior do país, sem que se possa dizer que não tivessem operatividade na vida das pessoas: padre Julião criou uma espécie de congregação de exorcizadas em torno de si, cujos maridos, presumivelmente – enquanto o mesmo abusava de suas esposas, no confessionário – cultivavam-lhe a horta e remendavam suas paredes.

Como insistentemente se demonstrou, seja oferecendo um horizonte simbólico para expressão de demandas oníricas, instintivas, aspirações religiosas e sociais, ou ainda transformação de identidade, a possessão demoníaca, de um lado, e os exorcismos de outro – embora nem sempre convergentes – constituíam-se realidades culturais capazes de articular a experiência destes indivíduos em Portugal, na Época Moderna. Estes últimos atuavam sobretudo a partir das situações materiais e cotidianas dos indivíduos, desde a morte de parentes até as doenças de animais, e as pragas que invadiam os campos. A persistência destes fenômenos, ao longo dos tempos, até o século XXI, demonstra como certas questões de ordem cultural, profundamente arraigadas, conseguem ser mais improtantes que as eventuais instâncias repressoras.

⁹⁷⁵ ANTT/Tribunal do Santo Ofício/Inquisição de Coimbra, processo 708, fl. 22.

⁹⁷⁶ Ibid., fls. 119-119v.

O que se pretendeu mostrar com este estudo é que, para além dos exorcistas perseguidos pela Inquisição – realidade conhecida desde as pesquisas de Márcia Ribeiro – a prática dos exorcismos e os eventos de possessão eram realidades presentes e vivamente atuantes em Portugal. Novas pesquisas haverão de arrazoar ou, ao contrário de contrariar as conclusões aqui apresentadas.

Referências

1) Fontes documentais

1.1) Impressas

ANGES, Jeanne des. *Autobiografia* (a cura di Mino Bergamo). Venezia: Marsilio, 1986.

ANUNCIACION, Francisco de la. *Vindicias de la virtud y escarmiento de virtuosos en los publicos castigos de los hipocritas dados por el Tribunal del Santo Oficio*. Madrid: Manoel Fernandez, 1742, pp. 93; 177.

AQUINO, Santo Tomás. *Suma de Teologia*. V. 1. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1990

BELÉM, Jerónimo de. *Chronica Serafica da Santa Provincia dos Algarves da Regular Observancia, de nosso Serafico Padre S. Francisco...*, Lisboa: Mosteiro de S. Vicente de Fora, 1753.

BERNARDES, Manuel. *Armas da Castidade*. Tratado espiritual, em que por modo pratico se ensinão os meyoys, e diligencias convenientes para adquirir, conservar e defender esta Angelica Virtude. Lisboa: Miguel Deslandes, 1699.

_____. *Exercicios espirituais e meditações da via purgativa...* Primeira parte. Lisboa: Miguel Deslandes, 1686.

_____. *Luz e calor*. São Paulo: Anchieta, 1946.

_____, t II. In: _____. *Obras completas*. São Paulo: Editora Anchieta, 1946, v. II (Reprodução fac-similada da edição de 1708).

_____. “Pam partido em pequeninos, ou pam mystico...” In: *Vários Tratados compostos pelo Padre Manuel Bernardes*. Reprodução fac-similada da edição de 1737. São Paulo: Anchieta, 1947.

BOULAESE, Jean. “L’abregee histoire du grand Miracle par Nostre Seigneur Jesu Christe en la sainte Hostie du Sacrement de l’Autel, faict a Laon, 1566”, In: _____. *Le Thresor et entiere histoire de la triomphante victoire du corps de Dieu sur l’esprit maling Beelzebub, obtenuë a Laon l’an mil cinq cens soixante six*, Paris: Nicolas Chesneau, 1578, pp. 2-8.

BROGNOLO, Candido. *Manuale exorcistarum ac parochorum, hoc est tractatus de curatione ac protectione divina [...]* Veneza: Nicolau Pezzana, 1714

CASTELLANI, Alberto. *Liber sacerdotalis nuperrime ex libris Sanctae Romane Ecclesie*, 1537.

CESPEDES, Diego de. *Libro de conjuros*. Contra tempestades [...]. Pamplona: Carlos de Labay, 1669.

CIRUELO, Pedro. *Reprovacion de las supersticiones y hechicerias...* Sevilla: Andres de Burgos, 1547.

CONCEIÇÃO, Apolinário da. *Claustro Franciscano*. Erecto no dominio da Coroa Portuguesa, e estabelecido sobre dezesseis Venerabilissimas Columnas. Expoem-se a sua origem e estado prezente. Lisboa Ocidental: António Isidoro da Fonseca, 1740.

Constituições do arcebispado Deuora nouamente feitas por mandado do Il^{mo} & Rev^{mo} señor dom Ioam de Mello arcebispo do dito arcebispado. Euora: Andre de Burgos, 1565.

Constituicoens do arcebispado de Lixboa. Lisboa: Germam Galharde, 1537.

Constituicoens do bispado do Algarue. Lixboa: Germão Galharde, 1554.

Constituições do Bispado Deuora. Lixboa: Germam Galharde, 1534.

Constituições e estatutos feytos e ordenados agora novamente por o muyto reverendo enhor dom pedro bispo da guarda”, 1500.

Constituições synodaes do Arcebispado de Braga... mandadas imprimir a primeira vez pelo Il^{mo} Sr. D. Joam de Sousa Arcebispo e senhor de Braga, Primaz das Hespanhas, do Conselho de Sua Magestade. Lisboa: Miguel Deslandes, 1697.

Constituições synodaes do bispado de Coimbra [...] Coimbra: Real Colégio das Artes, 1731.

Constituições Synodais do Bispado da Goarda Impressas por Mandadodo Il^{mo} e Rev^{mo} Senhor Dom Frei Luís da Silva Bispo da Guarda e do Conselho de Sua Magestade, Lisboa: Miguel Deslandes, 1686.

Constituições Synodaes do Bispado da Guarda Impressas por Mandadodo Il^{mo} e Rev^{mo} Bernardo Antonio de Mello Osório, Bispo da Guarda e do Conselho de Sua Magestade, Lisboa: Officina de Miguel Manescal da Costa, 1759.

Constituições Synodaes do Bispado da Guarda Impressas por Mandadodo Il^{mo} e Rev^{mo} Senhor Dom Francisco de Castro Bispo da Guarda e do Conselho de Sua Magestade, Lisboa: Officina de Pedro Craesbeeck, 1621.

Constituiçoens synodaes do Bispado de Lamego, feitas pello Il^{mo} e Rev^{mo} Senhor D. Miguel de Portugal, publicadas e aceitas no synodo que o dito Senhor celebrou em o anno de 1639. Lisboa: Miguel Deslandes, 1683.

Constituições synodaes do Arcebispado de Lisboa, novamente feitas no Synodo Diocesano, que celebrou na Sé Metropolitana de Lisboa o Il^{mo}, e Rev^{mo} Senhor D. Rodrigo da Cunha Arcebispo da mesma cidade, do Conselho de Estado de S. Magestade, em os 30 de mayo do anno de 1640. Lisboa: na Officina de Filippe de Sousa Villela, 1737.

Constituiçoens synodaes do Bispado de Leiria feytas & ordenadas em Synodo pello Senhor Dom Pedro de Castilho Bispo de Leiria, & e por seu mandado impressas. Coimbra: Manoel d'Araujo na Uniuersidade de Coimbra, 1601.

Constituições synodais do Bispado de Portalegre, ordenadas e feitas pelo Il^{mo} e Rev^{mo} Sr. D. Fr. Lopo de Sequeira Pereira Bispo de Portalegre do Conselho de Sua Magestade. Portalegre: Jorge Roiz.

Constituições synodales do Bispado de Porto, ordenadas e feitas pelo Il^{mo} e Rev^{mo} Sr. D. Joam de Sousa Bispo do dito bispado, do Conselho de Sua Magestade. Porto: Joseph Ferreyra, 1690.

Constituições Synodales do Bispado do Porto ordenadas pelo muyto illustre... senhor Dom frey Marcos de Lisboa, bispo do dito bispado &c. Coimbra: Antonio de Mariz, 1585.

CURADO, Diogo. *Sermões*. Lisboa: António Rossis, 1720, t. 3, pp. 365-367.

Decreta prouinciae mediolanensis sub Carolo Borromeo, cardinale archiepiscopo, diversis temporibus in sex Conciliis totIbid.que, voluminibus edita. Brescia: Societatem Brixianam, 1595.

DEL RIO, Martin. *Les controverses et recherches magiques...* Paris: Jean Petit, 1610.

DEOS, Fr. Manoel de. *Peccador convertido ao caminho da verdade*. Instruido com os documentos mais importantes, para os observantes da Ley de Deos. Coimbra: Antonio Simoes Ferreyra, 1728.

DIAS, Nicolau. *Livro do rosario de Nossa Senhora*. Coimbra: António de Mariz, 1582.

Exorcismo mirabile e buono da disfare ogni sorte de malefici e per cacciare li demoni, Brescia: Damiano da Turlini, 1545.

FEIJOO, Benito Jerónimo. *Teatro crítico universal*. O discursos varios en todos generos de materias, para desengaño de errores comunes. Madrid: Antonio Marim, 1765.

FERREIRA, António. *Poemas lusitanos* / do doutor Antonio Ferreira dedicado por seu filho Miguel Leite Ferreira ao Principe D. Phillippe, nosso senhor. - Em Lisboa : por Pedro Crasbeeck : a custa de Esteuão Lopez, 1598.

FRANGIPANE, Silvestro. *Raccolta de'miracoli e gratie oprate dall'immagine del patriarca S. Domenico di Soriano*. Messina: Pietro Brea, 1634.

Gazeta de Lisboa Occidental. Com privilégio de S. Magestade. Quinta-feira, 3 de setembro de 1722.

Gazeta de Lisboa Occidental. Com privilégio de S. Magestade. Quinta-feira, 3 de junho de 1723.

Gazeta de Lisboa Occidental. Com privilégio de S. Magestade. Quinta-feira, 27 de janeiro de 1729.

GODINEZ, Miguel. *Pratica de la Theologia Mystica*. Lisboa: Oficina de Francisco da Silva, 1741.

GODINHO, Manoel (Org.) *Cartas Espirituaes do Veneravel Padre Fr. Antonio das Chagas*. Primeiro Missionario Apostolico nesse Reyno e fundador do Seminario do Varatojo. Lisboa: Miguel Deslandes, 1687.

GODINHO, Manuel. *Vida, virtudes e morte com opinião de santidade do Venerável Padre Fr. António das Chagas missionário neste Reyno da Ordem de S. Francisco*. Fundador do Seminário de Missionários Apostólicos da mesma Ordem, sito em Varatojo. Lisboa: Miguel Deslandes, 1687.

GRENDI, Edoardo. Micro-analisi e storia sociale. *Quaderni storici*, v. 12, n. 35 (2), Oral History: fra antropologia e storia, 1977, p. 506-520. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/43900497> Acesso em 20/11/2018.

JESUS MARIA, José de. *Chronica da Provincia de Santa Maria da Arrábida da regular e mais estreita observância da Ordem do seráfico Patriarca S. Francisco*. Tomo 2. Lisboa Occidental: Na Officina de Joseph Antonio da Sylva, 1737.

LIMA, Manuel de. *Agiologio dominico*. Vidas dos santos, beatos, martyres e outras pessoas veneráveis da Ordem dos Pregadores. Por todos os dias do anno. Tomo 1. Lisboa: António Pedroso Galram, 1709.

LEMBO, Antonino. *Cronica del Convento di S. Domenico in Soriano*. Dall'anno 1510 fin'al 1664. Soriano: D. Antonio Ferro, 1665.

LEMBO, Antonino. *Croniche del Convento di S. Domenico in Soriano*. Nuovamente accresciute sino all'anno 1687. Soriano: Domenico Seminara, 1687.

LIMA, Manuel de. *Agiologio dominico*. Vidas dos santos, beatos, martyres e outras pessoas veneráveis da Ordem dos Pregadores. Por todos os dias do anno. Tomo 3. Lisboa: António Pedroso Galram, 1710.

MARIA, José de Jesus. *Brognolo recopilado e substanciado com addictamentos de gravissimos Authores*. Coimbra: Joseph Antunes da Sylva, 1727.

MARIA JOSÉ, Pedro de Jesus. *Coroa serafica meditada, que em obsequio seu muito agradavel inspirou Maria SS. a hum seu devoto, dividida em duas partes [...]* Lisboa: Miguel Manescal da Costa, 1764.

MARIA SANTÍSSIMA, Manoel de. *História da fundação do Real Convento e Seminário do Varatojo...* Tomo I. Porto: António Alvarez Ribeiro, 1799.

MARIA SANTÍSSIMA, Manoel de. *História da fundação do Real Convento e Seminário do Varatojo...* Porto: António Alvarez Ribeiro, 1799, t. 2.

MENGHI, *Compendio dellarte essorcistica [...]* Parte 2. Veneza: Georgio Varisco, 1601.

MENGHI, Girolamo. *Compendio dell'arte essorcistica, et possibilità delle mirabili, e stupende operationi delli Demoni, e dei Malefici*. Con li rimedi opportuni alle infirmità Maleficiali. Bologna: Giovanni Rossi, 1576, p. 193.

MICHAELIS, Sebastien. *Histoire admirable de la conversion d'une penitente, seduite pa um magicien* [...] Paris: Charles Chastellain, 1613.

MONTFORT, Luis Maria Grignon de. *Tratado da verdadeira devoção à Santíssima Virgem*. Rio de Janeiro, Petrópolis: Vozes, 2010.

NOYDENS, Benito Remigio. *Practica de exorcistas y ministros de la Iglesia...* Madrid: Andres Garcia, 1670.

Obras espirituas do espiritual e venerável padre Fr. Antonio das Chagas. Primeyro missionario apostolico franciscano nesse Reyno de Portugal, fundador do Seminario do Varatojo. Lisboa: Francisco Borges de Sousa, 1762.

PIEIDADE, António da. *Chronica da Provincia de Santa Maria da Arrábida da regular e mais estreita observância da Ordem do seráfico Patriarca S. Francisco, no Instituto Capucho*. Tomo 1. Lisboa Occidental: Na Officina de Joseph Antonio da Sylva, 1728.

POSSADAS, Francisco de. *Triumphos de la castidad contra la luxuria diabolica de Molinos que ofrece a las almas*. Cordoba: por Diego Rodriguez, 1698.

PRAZERES, Afonso dos. *Carta directiva primeira, para hum peccador convertido, [...]* Accrescentada com II e III Carta Directiva, escrito pelo padre Soffronio Ferraz Sepedas ... Parte I. Coimbra : Na Officina de Luis Secco Ferreira, 1765.

_____. *Consultas espirituas, em que conforme a verdadeira theologia mystica, e moral, se responde às mais frequentes duvidas, que occorrem na vida do espirito...* Lisboa : Na Officina de Miguel Manescal da Costa, 1745.

_____. *Maximas espirituais e directivas para instrucçam mystica dos virtuosos e defesa Apostolica da Virtude fabricadas à luz da razam natural estabelecidas na erdade da Sagrada Escritura e confirmadas com as doutrinas dos Santos Padres*. Segunda impressam. Lisboa Occidental : Na Officina de Antonio Isidoro da Fonseca, 1740, tomos 1 e 2.

RABELLO, João. *História dos milagres do rosario da Virgem Nossa Senhora*. Lisboa: Pedro Craesbeck, 1617.

REBOREDO, João Batista. *O exorcista bem instruído com hum methodo perfeytissimo* [...] que escreveo o R. P. João Pedro Pinamonti [...] Lisboa Ocidental: Antonio Pedrozo Galram, 1736.

ROSÁRIO, Diogo do. *Flos Sanctorum*. Histórias das vidas de Christo S. N. e de sua Santissima May, vidas dos santo e suas festas [...] Lisboa: António Craesbeeck de Melo, 1681.

RITUALE ROMANUM. Pauliu Pont. Max. Editio novissima. Paris: Societatem Typographicam Librorum Officis Ecclesiastic., 1623, p. 433.

SAINT VINCENT, Charles de. *L'Année dominicaine*. Ou les vies de saints, des bienheureux, des martyrs, et des autres personnes illustres, ou racommandables par leur pieté, de l'un et de l'autre sexe. Amiens: Guislain le Bel, 1702.

SANTA LUZIA, Manuel de. *Nobiliarquia trinitaria, catalogo de varões illustres em letras, virtudes, e nascimento, filhos por profissão da Ordem da Santíssima Trindade da Província de Portugal*. Lisboa: Officina de Miguel Menescal da Costa, 1766.

SANTA MARIA, Agostinho de. *Santuário mariano e história das imagens milagrosas de Nossa Senhora*. E das milagrosamente apparecidas, que se venerão em os Bispados da Guarda, Lamego, Leyria e Portalegre [...] t. 3 Lisboa: António Pedroso Galram, 1711.

_____. *Santuário mariano e história das imagens milagrosas de Nossa Senhora*. E das milagrosamente apparecidas que se venerão em os Bispados de Porto, Vizeu e Miranda [...] Lisboa: António Pedroso Galram, t. 5 1716.

SANTA RITA, Joaquim de. *Academia dos humildes e ignorantes*. Dialogo entre hum Theologo, hum Filosofo, hum Ermitão e hum Soldado... t. 3. Lisboa: Ignacio Nogueira Xisto, 1762.

SANTA TERESA, Paulo de. *Flagello do Peccado*. Tomo 2. Dos damnos que causa, esta fera cruel, e singular. Tomo 2. Lisboa Ocidental: António Pedrozo Galram, 1736.

SÃO DOMINGOS, António de. *Começam as vidas de alguns sanctos da Ordem dos Pregadores tiradas da terceyra parte do Historial de Santo Antonino*. Coimbra: Joam de Barreyra e João Alvarez, 1552

SÃO JOSÉ, Jerônimo. *História chronológica da esclarecida Ordem da SS. Trindade, redempção de cativos, da Província de Portugal*. Tomo 2. Lisboa: Officina de Simão Thaddeo Ferreira, 1794.

Sermam que pregou o P. Fr. Antonio de Avreu da Ordem dos Pregadores no Convento de S. Domingos de Lisboa, em 15 de Setembro. Na festa da miraculosa Imagem de S. Domingos trazida do céu e dada pelas mãos da sempre Virgem Maria aos Religiosos do Convento de Soriano. Coimbra: Tomé de Carvalho, 1672.

SPRENGER, Iacobo. *Malleus maleficarum*. Veneza: 1576.

SURIN, Jean-Joseph. *Triomphe de l'Amour Divine sur les Puissances de l'Enfer*. Grenoble: J. Millon, 1990.

Thesaurus exorcismorum. Atque conjurationum terribilium... Colonia: Lazari Zetzneri, 1608.

VARAZZE, Jacopo de. *Legenda Aurea*. Vidas de santos. Tradução de Hilário Franco Júnior. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

VIEIRA, António. *Arte de furtar, espelho de engano, theatro de verdade, mostrador de horas minguadas*. Amsterdã: Martinho Schagen, 1746.

_____. *Maria Rosa Mystica*. Excellencias, poderes e maravilhas do seu rosario. Compendiadas em trinta sermoens asceticos e panegyricos sobre os dous Evangelhos desta Solemnidade. 2ª parte. Lisboa: Impressão Craesbeckiana, 1688.

1. 2) Manuscritas

1. 2) Arquivo da Universidade de Coimbra (AUC)

1. 2. 1) Visitas Pastorais

Devassas do Arcediagado de Penela: Livros 53 a 61

Devassas do Arcediagado de Seia: Livros 47 a 64

Devassas do Arcediagado do Vouga: Livros 59 a 104

Ordenações sacerdotais: Sebastião Soares de Eça, III-1ªE-17-4-2.

Processos de saída de clausura, mç.35, doc. 39.

1. 2. 2) Notariais

Cartório Notarial de Carvalho, Livros de notas (1775-07-27/1835-02-09).

Cartório Notarial de Penacova, Notas para escrituras diversas (livros 002 a 010).

1. 2. 3) Registros paroquiais

Paróquia de Carvalho-Penacova 1593-1887, Mistos (1700-1751), III-2ªD

Paróquia de Carvalho-Penacova 1593-1887, Mistos (1748-1805), III-2ªD

1. 3) Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT)

1. 3. 1) Arquivo das Congregações/Maço 14/Macete 1 - *Fiel e verdadeira noticia de hum prodigio que succedeo na Villa de Santarem bespera da festa de Nossa Senhora do Rosário deste anno de 1720 – a Antonia de Santa Tereza, moça donzella, natural da mesma villa, e moradora na Rua do Conde, à qual o demonio atromentou perto de cinco annos.*

1. 3. 2) Inquisição de Coimbra

Processos: 708, 3420, 6406, 6409, 6465, 7235, 8602, 8872, 10318, 17892

Caderno do Promotor: 359, 363, 366, 375, 377

1. 3. 3) Inquisição de Lisboa

Processos: 1893, 2287, 2288, 3435, 3452, 6101, 6306, 6289, 6654, 7624, 8281, 8281-1, 8885, 9159, 11631, 15914, 1671, 18004

Cadernos do Promotor: 222, 278, 279, 281, 285, 290, 310

Caderno de Solicitantes: 773

1. 3. 4) Tribunal do Santo Ofício, mç. 70, documento 76, fl. 1.

1. 3. 5) Outros

Dicionário geográfico de Portugal, Tomo 9, C 2, Carvalho, Coimbra, fl. 1109.

Memórias paroquiais”, vol. 40, nº 256 e 262.

Ministério do Reino (1736-1910)/Negócios Eclesiásticos (1751-1811)/Informações de jurisdição eclesiástica (1754-1829)/Informações dos párocos de diversas regiões do país relativas às consequências do terramoto de 1755.

Registros Paroquiais /Paróquia de Anjos/Registos de batismos (1617-1911)/Livro de registos de batismos (1678-1690).

Registros Paroquiais/Vinhó/Livro de Registros Mistos.

1. 4) Biblioteca da Ajuda (BA)

“Notícia que dá o Ilustríssimo Bispo do Maranhão Dom Frei José Delgarte Padre Vigário da Ordem da Santíssima Trindade, de uma célebre energúmena a que assistiu na Inquisição da Corte de Lisboa”, “Tesouro Encuberto”, vol. I, 51-II-29, pp. 251-294.

1. 5) Bibliothèque Nationale de France

Mss. Clairambault 1023, Correspondence de l'abbé Legrand. Lettres adressées de Portugal au P. Léonard de Sainte-Catherine, augustin déchaussé (1692-1697).. XVIIe siècle.

1. 6) Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra (BGUC)

Mss. 1575, “Carta pastoral I que contem várias providências sobre o clero e outras matérias”, In: *Cartas ou instruções pastorais do Exm^o. Sr. D. Miguel da Anunciação, Bispo de Coimbra*.
1. 7) Seminário Maior de Coimbra

Regras para os exorcistas das actas de S. Carlos Borromeo as quais aprovou o Exmo e Revmo Senhor Bispo Conde de Coimbra D. Miguel d’Anunciação e manda observarem todos os eclesiástico do seo bispado a quem for dada a faculdade de exercitar o minysterio de exorcista. 1763, Seminário Maior de Coimbra.

2) Obras de referência

BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario portuguez & latino: aulico, anatomico, architectonico...* Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesu, 1712.

BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario portuguez & latino: aulico, anatomico, architectonico...* Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesu, 1728.

CARDOSO, Luís. *Diccionario geografico, ou noticia historica de todas as cidades, villas, lugares... que escreve, e offerece ao muito alto... Rey D. João V nosso senhor o P. Luiz Cardoso, da Congregação do Oratorio de Lisboa....* - Lisboa : na Regia Officina Sylviana, e da Academia Real, 1747-1751. - 2 t. em 2 vol.

CASTRO, José Osório da Gama e. *Diocese e districto da Guarda: serie de apontamentos históricos e tradicionaes sobre as suas antiguidades...* Porto: Typographia Universal, 1902.

Colecção dos documentos e memórias da Academia Real da História Portugueza [...] Volume 7. Lisboa Ocidental: José António da Silva, 1727, s/ n.

Colecção de listas impressas e manuscriptas dos autos de fé publicos e particulares da Inquisição de Lisboa, Évora, Coimbra e Goa. Corrigida e anotada por Antônio Joaq.m Moreira 1863.

COSTA, António Carvalho da. *Corografia Portugueza e descripçam topográfica do famoso reyno de Portugal*. Tomo2. 2ª Edição. Braga: Typographia de Domingos Gonçalves Gouvea, 1888.

MACHADO, Diogo Barbosa. *Bibliotheca Lusitana*. Histórica, crítica e cronologica... Tomo 3. Lisboa: na Officina de Ignacio Rodrigues, 1752.

“Regimento do Santo Officio da Inquisição dos Reinos de Portugal”, In: SILVA, José Justino de Andrade e. *Colleção chronologica da legislação portugueza*. 1634-1640. Lisboa, F. X. de Souza, 1855.

SILVA, José seabra da. *Deducção chronologica e analytica*. Parte Primeyra [...] Lisboa: Manuel Menescal, 1763.

3) Bibliografia

AGAMBEN, Giorgio. *O sacramento da linguagem*. Arqueologia do juramento. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011.

AGNOLIN, Adone. *História das religiões*. Perspectiva histórico-comparativa. São Paulo: Paulinas, 2013.

_____. *Jesuítas e selvagens*. A negociação da fé no encontro catequético-ritual americano-tupi (séculos XVI-XVII). São Paulo: Humanitas, 2007.

_____. Jesuítas e Tupi: o encontro sacramental e ritual dos séculos XVI-XVII. *Revista de História*, n. 154, junho, 2006, pp. 71-118.

AMARAL, Abílio Mendes do. *Convento do Espírito Santo de Gouveia*. Viseu: Sep. de: "Beira Alta", Viseu, 1974.

AMARAL, Abílio Mendes do. *Vinhó: aldeia do sopé norte da Serra da Estrela*. Na história do país e do mundo. Viseu : Assembleia Distrital, 1978.

ARAÚJO, Ana Cristina. *A cultura das Luzes em Portugal*. Temas e problemas. Lisboa: Livros Horizonte, 2003.

AUSTIN, John. *Quando dizer é fazer*. Palavras e ação. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.

BACKUS, Irena . *Le miracle de Laon*. Le déraisonnable, le raisonnable, l'apocalyptique et le politique dans les récits du miracle de Laon (1566-1578). Paris: J. Vrin, 1994.

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

BIONDI, Albano. "Tra corpo e anima: medicina ed esorcistica nel Seicento (l'“*Alexicacon*” di Candido Brugnoli), In: PENUTI, Carla; PRODI, Paolo (Org.) *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna*. Bologna: Il Mulino, 1994, pp. 397-416.

BODDY, Janice. Spirit possession beyond strumentality. *Annual Review of Anthropology*, Vol. 23 (1994), pp. 407-434.

BOUREAU, Alain. *Satan hérétique*. Histoire de la démonologie (1280-1330). Paris: Odile Jacob, 2004.

BOURGUIGNON, Erika. "World distribution and patterns of possession states", In: PRINCE, Raymond (Org.) *Trance and possession states*. Canada: R. M. Bucke Memorial Society, 1968, pp. 3-34.

BOURGUIGNON, Erika. "A Framework for the Comparative Study of Altered States of Consciousness", In: _____ (Org.) *Religion, Altered States of Consciousness, and Social Change*. Columbus: Ohio State University Press, 1973, pp. 3-38;

_____. "The Self, the Behavioral Environment and the Theory of Spirit Possession." In SPIRO, Melford (org.) *Context and Meaning in Cultural Anthropology*. New York: Free Press, 1965, pp. 39-60

BRAKKE, David. *Demons and the making of the monk*. Spiritual combat in the Early Christianity. Cambridge: Harvard University Press, 2006.

BRAMBILLA, Elena. *Corpi invasi e viaggi dell'anima*. Santità, possessione, esorcismo dalla teologia barocca alla medicina illuminista. Roma: Viella, 2011.

CACIOLA, Nancy. *Discerning spirits*. Divine and demonic possession in the Middle Ages. Ithaca: Cornell University Press, 2006.

CALAINHO, Daniela Buono. *Metrópole das mandingas*, pp. 69-112.

CAMPAGNE, Fabián Alejandro Campagne. *Homo catholicus. Homo superstitiosus*. El discurso antisupersticioso em la España de los siglos XV a XVIII. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, 2002.

CARVALHO, Joaquim Ramos; PAIVA, José Pedro. A diocese de Coimbra no século XVIII. População, Oragos, padroados e Títulos dos párocos", *Revista de História das Ideias*, n. 11, pp. 175 - 268.

CARVALHO, Joaquim Ramos; PAIVA, José Pedro. A evolução das visitas pastorais da diocese de Coimbra nos séculos XVII e XVIII, *Ler História*, n. 15, p. 35.

CERTEAU, Michel de. *A Escrita da História*. Tradução de Maria de Lourdes Menezes. 2ª edição. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010

_____. *A fábula mística*. Séculos XVI e XVII. Volume I. Tradução de Abner Chiquieri. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015.

_____. *The possession at Loudun*. Tradução de Michael B. Smith. 2ª edição. Chicago: The University of Chicago Press, 2000.

CHÂTELLIER, Louis. *A religião dos pobres*. As missões rurais na Europa e a formação do catolicismo moderno. Lisboa: Editorial Estampa, 1995.

CHAVE-MAHIR, Florence. *Une parole au service de l'unité*. L'exorcisme des possédés dans l'Eglise d'occident (Xe-XIVe siècle). Tese (Doutorado em História) – École doctorale "Sciences humaines et sociales", Université Lumière (Lyon II), 2004.

CLARK, Stuart. "The gendering of witchcraft in french demonology: misogyny or polarity?", In: LEVACK, Brian (Org.) *New perspectives on witchcraft, magic and demonology*. Gender and witchcraft. Volume 4. New York/London: Routledge, 2001, pp. 54-63.

_____. *Thinking with demons*. The idea of witchcraft in Early Modern Europe. Oxford: Oxford University Press, 1997.

_____. *Vanities of the eye*. Vision in Early Modern European Culture. Oxford: Oxford University Press, 2007.

CLOSSON, Marianne. Violée par le diable. *Le Verger*, n. 4, pp. 1-14.

COHEN, Emma. "What is Spirit Possession? Defining, Comparing, and Explaining Two Possession Forms". *Ethnos*, n. 73, v.1, 2003, p. 3.

COHN, Norman. *Europe's inner demons*. The demonization of Christians in Medieval Christendom. Chicago: The University of Chicago Press, 2000.

CORSI, Dinora; DUNNI, Matteo (Org.) «*Non lasciar vivere la malefica*» Le streghe nei trattati e nei processi (secoli XIV- XVII). Firenze: Firenze University Press, 2008.

COSTA, Francisco Augusto Pereira da. "Folk-lore Pernambucano", In: *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. Rio de Janeiro, t. 52, 1907.

CRAPANZANO, Vincent. "Introduction", In: CRAPANZANO, Vincent; GARRISON, Vivian (Org.) Case studies in spirit possession. New York: Wiley, 1977, pp. 1-40.

_____. "Spirit possession", In: ELIADE, Mircea (Ed.) *The Encyclopedia of Religion*. Volume 14. New York: Macmillan, 1987.

DE MARTINO, Ernesto. *La terra del rimorso*. Milano: Il Saggiatore, 1976.

DELUMEAU, Jean. *História do medo no Ocidente 1300-1800*. Uma cidade sitiada. São Paulo: Companhia de Bolso, 2009.

_____. *La confesión y el perdón*. Las dificultades de la confesión, siglos XIII a XVIII. Madrid: Alianza Editorial, 1992.

_____. *O pecado e o medo*. A culpabilização no ocidente (séculos 13-18). v 2. São Paulo: Edusc, 2003.

DE MARTINO, Ernesto. *La terra del rimorso*, pp. 62-63.

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

DICKERMAN, Edmund H.; WALKER, Anita M. "'A woman under the influence': a case of alleged possession in sixteenth century France", *Sixteenth Century Journal*, n. 22, 1991, pp. 535-554 (reimpresso em LEVACK, Brian. *Articles on Witchcraft...*, pp. 183-202).

DONDELINGER-MANDY, Patrick. "Le rituel des exorcismes dans le Rituale Romanum de 1614." *La Maison-Dieu* 183/184 (1990).

ERMACORA, Davide. Sulla costruzione della possessione europea (I): il ragno. A proposito di um libro di recente di Giovanni Pizza. *Quaderni del Ramo d'Oro* (on-line), n. 6, pp. 161-194.

FERBER, Sarah. "Possession, Demonic", In: GOLDEN, Richard M. (Ed.) *Encyclopedia of Witchcraft*. The Western tradition. Santa Barbara: ABC-CLIO, 2006, p. 920-925.

FERNANDES, Maria de Lurdes Correia. "Da refoma da Igreja à reforma dos cristãos: reformas, pastoral e espiritualidade", In: AZEVEDO, Carlos Moreira (Dir.). *História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000.

FLOR, Susana Varela. "A entrada pública do nuncio Giorgio Cornaro em Lisboa (1693)", In: ALESSANDRINI, Nunziatella et. al. (Org.) *Le nove son tanto e tante buone, che dir non se pò*. Lisboa dos Italianos: História e Arte (sécs. XIV-XVIII). Lisboa: Cátedra de Estudos Sefarditas «Alberto Benveniste», 2013, pp. 135-156.

FOUCAULT, Michel. *O anormais*. Curso no Collège de France (1974-1975). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

GARCIA, Arturo Morgado. *Demonios magos y brujas en la España Moderna*. Cádiz: Universidad de Cádiz, 1999.

GENTILCORE, David. *From bishop to the witch*. The system of the sacred in early modern Terra d'Otranto. New York: Manchester University Press, 1992.

GINZBURG, Carlo. *História noturna*. Decifrando o sabá. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

_____. *Os andarilhos do bem*. Feitiçaria e cultos agrários nos séculos XVI e XVII. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

GOODMAN, Felicitas D. *How about demons?* Possession and Exorcism in the Modern World. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1988.

GOUVEIA, Jaime. *A quarta porta do inferno*. A vigilância e disciplinamento da luxúria clerical no espaço luso-americano (1640-1750). Lisboa: Chiado, 2015.

GRIBAUDI, Maurizio. "Escala, pertinência, configuração", In: REVEL, Jaques (Org.) *Jogos de escalas*. A experiência da microanálise. Rio de Janeiro: FGV Editora, 1998, p. 121-150.

IMIRIZALDU, Jesus. *Monjas y beatas embaucadoras*. Madrid: Editora Nacional, 1977.

KALLENDOFF, Hilaire. The Rhetoric of Exorcism. *Rhetorica: A Journal of the History of Rhetoric*, Vol. 23, No. 3 (Summer 2005), pp.209-237.

KOSELLECK, Reinhart. *Futuro passado*. Contribuição à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Contraponto/Editora PUC-Rio: 2006.

LAMBEK, Michael. "From disease to discourse. Remarks on the conceptualization of trance and spirit possession", WARD, Colleen A. (Ed.) *Altered States of Consciousness and Mental Health. A cross-cultural perspective*. Newbury Park: Sage Publications, 1989, pp. 36-61

LAPASSADE, Georges. *La transe*. Paris: PUF, 1990.

LAVENIA, Vincenzo. “Esorcismo”, In: LAVENIA, Vincenzo; PROSPERI, Adriano; TEDESCHI, John. (Dir.) *Dizionario storico dell’Inquisizione*. Pisa: Edizioni della Normale, 2010, vol. II, pp. 549-554;

_____. “Possessione demoniaca”, In: LAVENIA, Vincenzo; PROSPERI, Adriano; TEDESCHI, John. (Dir.) *Dizionario storico dell’Inquisizione*. Pisa: Edizioni della Normale, 2010, vol. III, p. 1245.

_____. “‘Tenere il maleficio per cosa vera’. Esorcismi e censura nell’Italia moderna”, In BONANI, Vittoria. *Dal torchio alle fiamme. Inquisizione e censura: nuovi contributi dalla più antica Biblioteca Provinciale d’Italia*. Atti del Convengno Nazionale di Studi. Salerno: 2005, pp. 129-172.

LEONARDI, Claudio; POZZI, Giovanni. *Scrittici mistiche italiane*. Genova: Marietti, 1996.

LEIRIS, Michel. *La possession et ses aspects théâtraux chez les Éthiopiens de Gondar*. Paris: Librairie Plon, 1958.

LEVACK, Brian. *The devil within*. Possession and exorcism in Christian West. Yale University Press: New haven and London, 2013.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural*. São Paulo: Cosac Naify, 2008.

LEWIS, Ioan. Spirit Possession and Deprivation Cults. *Man*, New Series, v. 1, n. 3, pp. 307-329, set. 1966.

LOPES, maria Antónia. *Pobreza, assistência e controlo social em Coimbra (1750-1850)*. V. 2 Coimbra/Viseu, CHSC/Palimage, 2000.

LOYOLA, Inácio de. *Diário espiritual*. Tradução de R. Paiva. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

MACKAY, Christopher S. *The hammer of the witches*. A complete translation of the *Malleus maleficarum*. New York: Cambridge University Press: 2009.

MAGGI, Armando. *Satan’s rhetoric*. A study of Renaissance Demonology. Chicago: The University of Chicago Press, 2001, pp. 96-136.

MANDROU, Robert. *Magistrados e feiticeiros na França do século XVII*. São Paulo: Perspectiva, 1979.

MARCOCCI, Giuseppe. PAIVA, José Pedro. *História da Inquisição em Portugal (1536-1821)*. Lisboa: Esfera dos Livros, 2013.

MARQUES, João Francisco. “Rituais e manifestações de culto. A renovação das práticas devocionais”, In: AZEVEDO, Carlos Moreira de (Dir.) *História religiosa de Portugal II*: GOUVEIA, António Camões; MARQUES, João Francisco (Coord.) *Humanismos e reformas*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, pp. 581-587.

MARTINS, William de Souza. O casamento espiritual da beata Josefa do Sacramento: Análise de um processo inquisitorial do século XVIII. *Varia história*, 2015, v.31, n.56, pp.451-478.

MÉTRAUX, Alfred. “La commedia rituale nella possessione”. Tradução de Antonietta di Vito. In: *Antropologia. La possessione*. Roma: Meltemi, 2001.

MIDELFORT, H. C. Erick. “The devil and the German people: reflections on the popularity of demon possession in sixteenth-century Germany”, In: LEVACK, Brian. *Articles on Witchcraft...*, pp. 113-133 (publicado anteriormente em OZMENT, Steve (Org.) *Religion and culture in the Renaissance and Reformation*. Kirksville, Sixteenth Century Journal Publishers, 1989, pp. 99-119);

MONTENEGRO, Miguel. Les Bruxos. *Des Thérapeutes traditionnels et leur clientèle au Portugal*. Paris: L’Harmattan, 2005.

MORA, Adelina Sarrión. Beatas, iluminadas, ilusas y endemoniadas. Formas heterodoxas de la espiritualidad postridentina. MILLÁN, José Martínez (Dir.) *Congreso Internacional Felipe II (1598-1998): Europa dividida, la monarquía católica de Felipe II*. Universidad Autónoma de Madrid, 20-23 abril 1998. Atas... Madrid, 1998, pp. 365-386.

MORA, Adelina Sarrión. *Beatas y endemoniadas*. Mujeres heterodoxas ante la Inquisición. Siglos XVI a XIX. Madrid: Alianza Editorial, 2003.

MOTT, Luiz. “A Inquisição em Ilhéus (1574-1774)”, In: _____. *Bahia. Inquisição e sociedade*. Salvador: EDUFBA, 2010, pp. 173-191.

_____. “Sodomia não é heresia: dissidência moral e contracultura”, In: FEITLER, Bruno; LAGE, Lana; VAINFAS, Ronaldo (Org.) *A inquisição em xeque*. Temas, controvérsias, estudos de caso. Rio de Janeiro: EdUERj, 2006, pp. 253-266

NEWMAN, Barbara. “Possessed by the Spirit: Devout Women, Demoniacs, and the Apostolic Life in the Thirteenth Century,” *Speculum* 73, 1998.

NICOLLI, Ottavia. "L'esorcista prudente. Il *Manuale Exorcistarum ac Parochorum* di fra Candido Brugnoti da Sarnico”, In: PROSPERI, Adriano (Org.) *Il piacere del testo*. Saggi e studi per Albano Biondi. Roma: Bulzoni Editore, 2001, pp.195-196.

NICOLOTTI, Andrea. *Esorcismo Cristiano e Possessione Diabolica tra II e III Secolo*. Turnhout: Brepols, 2011.

O’NEIL, Mary R. “Sacerdote ovvero strione: Ecclesiastical and Superstitious remedies in 16th Italy”, In: KAPLAN, Steven L (Ed.) *Understanding popular culture*. Europe from the Middle Ages to the Nineteenth Century. New York: Mouton, 1987, pp. 53-83.

PAIVA, José Pedro. “As missões internas”, In: AZEVEDO, Carlos Moreira (Dir.). *História Religiosa de Portugal*, p. 242.

_____. *Baluartes da fé e da disciplina*. O enlace entre a Inquisição e os bispos em Portugal: 1536-1750. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2011.

_____. *Bruxaria e superstição num país sem caça às bruxas*. Lisboa: Editorial Notícias, 2002.

_____. "D. Fr. Luís da Silva e a gestão dos bens de uma mitra. O caso da diocese de Lamego (1677-85)" in RAMOS, Luís A. Oliveira, RIBEIRO, Jorge Martins e POLÓNIA, Amélia (coord.) *Estudos de Homenagem a João Francisco Marques*. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2001, vol. II, p. 243-255.

_____. "Exorcismo". In: AZEVEDO, Carlos Moreira de (Org.) *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, pp. 229-232.

_____. "La réception au Portugal des traités français de sorcellerie et de démonologie (XVI^e-XVIII^e siècles)", In: NEIVA, Saulo (Org.) *La France et le monde luso-brésilien. Échanges et représentations (XVI^e-XVIII^e siècles)*. Clermont-Ferrand: Presses Universitaires Blaise Pascal, 2005, pp. 173-185.

_____. "Missões, directores de consciência, exercícios espirituais e simulações de santidade: o caso de Arcângela do Sacramento (1697-1701)" in COELHO, Maria Helena da Cruz (org.), *A Cidade e o Campo*. Colectânea de Estudos. Coimbra: CHSC, 2000, pp. 243-265.

_____. *Práticas e crenças mágicas. O medo e a necessidade dos mágicos na diocese de Coimbra (1650-1740)*. Coimbra: Minerva, 1992.

PALOMO, Federico. *A Contra-Reforma em Portugal. 1540-1700*. Lisboa: Livros Horizonte, 2006.

PEARL, Jonathan. "A School for the Rebel Soul": Politics and Demonic Possession in France. *Historical Reflections/Réflexions Historiques*, v. 16, n. 2/3, 1989, p. 286-306. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/41298924> Acesso em 28 dez. 2018.

PIZZA, Giovanni. *La vergine e il ragno*. Etnografia della possessione europea. Lanciano: Rivista Abruzzese, 2014.

PONTES, Maria de Lourdes Belchior. *Frei António das Chagas*. Um homem e um estilo do século XVII. Lisboa: Centro de Estudos Filológicos, 1953.

PROSPERI, Adriano. *Il Concilio di Trento*. Una introduzione storica. Torino: Einaudi, 2001.

RÊGO, Yvonne Cunha (Org.) *Feiticeiros, profetas e visionários*. Textos antigos portugueses. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1981.

RIBEIRO, António Vitor. *O Auto dos Místicos*. Mística, religião popular e inquisição. Lisboa: Chiado, 2015.

_____. RIBEIRO, António. O complexo totalizante simbólico: religião popular, xamanismo e psicanálise nos arquivos da Inquisição portuguesa. *Revista de História da Sociedade e da Cultura*. 9 (2009) pp. 99-100.

_____. O demónio em carne viva: a pele e a anatomia simbólica da possessão. *Lusitania Sacra*. 23 (Janeiro-Junho 2011), pp. 95-120.

RIBEIRO, Jorge Martins. “O anglicanismo em Portugal do século XVII ao XIX”, In: RAMOS, Luís A. Oliveira, RIBEIRO, Jorge Martins e POLÓNIA, Amélia (coord.) *Estudos de Homenagem a João Francisco Marques*, pp. 339-353.

RIBEIRO, Márcia Moisés. *Exorcistas e demônios*. Rio de Janeiro: Campus, 2003.

RODRIGUES, Manuel Augusto. D. Miguel da Anunciação e o cabido da sé de Coimbra. Separata do *Boletim do Arquivo da Universidade de Coimbra*, v. 5, 1982.

ROLO, Raul Almeida. “Dominicanos”, In: AZEVEDO, Carlos Moreira de (Org.) *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, pp. 82-88.

ROPER, Lyndal. *Oedipus and the Devil*. Witchcraft, sexuality and religion in early modern Europe. London/New York: 1994.

ROSA, Maria de Lurdes. *Santos e demónios no Portugal Medieval*. Lisboa: Fio da Palavra, 2010.

RÜSEN, Jörn. *Razão histórica*. Teoria da história: os fundamentos da ciência histórica. Brasília: Editora UnB, 2001.

SALES, Evergton . *Jansénisme et réforme de l' Eglise dans l'Empire portugais (1640 à 1790)*. 1. ed. Paris: Centre Culturel Calouste Gulbenkian, 2004.

SANTOS, Eugénio dos. Missões do interior em Portugal na época moderna: agentes, métodos, resultados. *Arquipélago*. 4, 1984, p. 38.

SANTOS, Eugénio dos. *O Oratório no Norte de Portugal*. Contribuição para o estudo da história religiosa e social. Porto: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1982.

SANTOS, Josival Nascimento dos. *D. João de Melo bispo de Elvas, Viseu e Coimbra (1670-1704)*. Tese (Doutorado em Altos Estudos em História) – Faculdade de Letras, Universidade de Coimbra, 2015.

_____. *A relação entre D. João de Melo, bispo de Coimbra (1684-1704), e a Inquisição*. Dissertação (Mestrado em História Moderna) - Faculdade de Letras, Universidade de Coimbra: 2010.

SARTIN, Philippe Delfino. *A tentação e a contemplação*. Manuel Bernardes (1644-1710) e o Oratório de Lisboa. 2013. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de História, Universidade Federal de Goiás, 2013.

_____. Gênero, possessão e história: uma abordagem teórica. In:..ANAIS do XIII Seminário do Núcleo de Ensino, Pesquisa e Extensão em Ciências da Religião e Soter Regional, Religiões em Reforma: 500 anos depois, 2017, p. 32-39.

_____. “Possessão diabólica em Portugal na Época Moderna: perspectivas de estudo”. In: *Anais eletrônicos do XXVIII Simpósio Nacional de História*. Lugares dos historiadores: velhos e novos desafios., 2015.

_____. Recensão a YOUNG, Francis. *A history of exorcism in Catholic Christianity*. London: Palgrave MacMillan, 2016, 275pp.. *Boletim do Arquivo da Universidade de Coimbra*, v. 31, 2018, pp. 197-204.

SEITZ, Jonathan. *Witchcraft and Inquisition in Early Modern Venice*. New York: Cambridge University Press, 2011.

SCHUTTE, Anne Jacobson. *Aspiring saints*. Pretense of holiness, inquisition and gender in the Republic of Venice. 1618-1750. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2001.

SILVA, Ana Margarida Dias da. Sair da clausura: único remédio para a salvação. *Boletim do Arquivo da Universidade de Coimbra*, XXV, 2012.

SLUHOVSKY, Moshe. *Believe not every spirit*. Possession, Mysticism and Discernment in Early Modern Catholicism. Chicago: The University of Chicago Press, 2007.

_____. “Spirit Possession as Self-Transformative Experience in Late Medieval Catholic Europe”, In: Shulman, David; Stroumsa, Guy G. (Ed.). *Self and Self-Transformation in the History of Religions*. New York: Oxford University Press, 2002, pp. 150-172.

SILVA, António Pereira da. *A questão do sigilismo em Portugal no século XVIII*. História, religião, e política nos reinados de D. João V e D. José I. Braga: Tipologia Editorial Franciscana, 1964.

SOUZA, Laura de Mello e. *Inferno Atlântico*. Demonologia e colonização: séculos XVI-XVIII. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

_____. *O diabo e a Terra de Santa Cruz*. Feitiçaria e religiosidade popular no Brasil Colonial. São Paulo, Companhia das Letras, 1995.

STEPHENS, Walter. *Demon lovers*. Witchcraft, sex and the crisis of belief. Chicago: University of Chicago Press, 2003.

TAUSIET, Maria. “From Illusion to Disenchantment: Feijoo versus the “Falsely Possessed” in Eighteenth-century Spain”. In BLÉCOURT, Willem de; DAVIES, Owen; *Beyond the Witch Trials*. Witchcraft and magic in Enlightenment Europe. Manchester: 2004, pp. 45-60.

TAVARES, Pedro Vilas Boas. *Beatas, inquisidores e teólogos*. Reação portuguesa a Miguel de Molinos. Tese (Doutorado em Cultura Portuguesa) – Faculdade de Letras, Universidade do Porto, 2002.

_____. “Ética e dialética nas Máximas do varatojano Fr. Afonso dos Prazeres”, In: *Actas do I Congresso Internacional do Barroco*. Porto: 1991, pp. 483-502.

_____. Molinosismo e desculpabilização. *Via Spiritus*: Revista de História da Espiritualidade e do Sentimento Religioso. Porto: Universidade do Porto. Faculdade de Letras do Porto.

Instituto de Cultura Portuguesa. Centro Inter-Universitário de História da Espiritualidade. - Ano 2 (1995), p. 203-240.

_____. Portugal e a condenação de Miguel de Molinos: impacto e primeiras reacções. *Via Spiritus: Revista de História da Espiritualidade e do Sentimento Religioso*. Porto: Universidade do Porto. Faculdade de Letras do Porto. Instituto de Cultura Portuguesa. Centro Inter-Universitário de História da Espiritualidade. - Ano 1 (1994), p. 157-183.

TELLECHEA IDÍGORAS, J. Ignacio. *Moliniana, Investigaciones históricas sobre Miguel de Molinos*. F.U.E., Madrid, 1987, pp. 17-64.

TOLOSANA, Carmelo Lisón. *La España Mental: el problema del mal*. Demonios y exorcismos em los Siglos de Oro. Madrid: Akal/Básica de Bolsillo, 2004.

VAINFAS, Ronaldo. “Inquisição como fábrica de hereges. Os sodomitas foram exceção?”, FEITLER, Bruno; LAGE, Lana; VAINFAS, Ronaldo (Org.) *A inquisição em xeque*. Temas, controvérsias, estudos de caso. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2006, pp. 267-279.

VALE, Teresa Leonor. D. Francisco de Castro (1574-1653), Reitor da Universidade de Coimbra, Bispo da Guarda e Inquisidor Geral. *Lusitania Sacra*. 2ª série, n. 7 (1995), pp. 339; 345.

VAUCHEZ, André. “O santo”, In: LE GOFF, Jacques (Dir.) *O homem medieval*. Lisboa: Editorial Presença, 1989.

VIEIRA, Maria do Pilar S. A. “Franciscanos”, In: AZEVEDO, Carlos Moreira de (Org.) *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, pp. 271-281.

WALKER, D. P. “Demonic possession used as propaganda in the later 16th century”, In: LEVACK, Brian (Org.) *Articles on Witchcraft, Magic and Demonology*. Possession and exorcism (v. 9). New York/London: 1992, pp. 283-294 (publicado anteriormente em *Scienze, credenze occulte, livelli di cultura*. Firenze: 1982, pp. 237-248);

WALKER, Timothy D. *Médicos, medicina popular e Inquisição*. A repressão das curas mágicas em Portugal durante o Iluminismo. Rio de Janeiro/Lisboa: Editora Fiocruz/Imprensa de Ciências Sociais, 2013.

Anexo

Tabela 3 – Exorcistas processados pela Inquisição (séculos XVII e XVIII)⁹⁷⁷

Ano	Localidade	Nome	Estatuto	Crime	Tribunal e processo	Pena
1654/1655 1657/1660	Viana do Castelo (arcebispado de Braga)	António de Abreu Vilas Boas	Secular	Exorcismos irregulares; superstição; blasfêmia (relapso)	Coimbra (8165/8165-1)	Repreensão
1713	Lisboa	Frei Alberto de S. Tomás	Dominicano	Exorcismos irregulares; superstição	Lisboa (597)	Repreensão
1730	S. Vicente da Branca (bispado de Coimbra)	António da Silva	Secular	Abuso de exorcismos; luxúria	Coimbra (processo perdido)	Auto-da-fé público; suspensão das ordens por cinco anos; suspenso para sempre do ofício de exorcizar; degredo
1730/1731	Lisboa	José de Sousa de Azevedo	Secular	Abuso de exorcismos; superstição; luxúria	Lisboa (9159)	Auto-da-fé privado; suspenso para sempre do ofício de exorcizar; degredo
1730/1731	Lisboa	Domingos Gonçalves de Campos	Secular	Abuso de exorcismos; superstição; roubo	Lisboa (8885)	Auto-da-fé privado; degredo; restituição
1733/1734	S. Cosme de Podame (arcebispado de Braga)	Leandro Alves	Secular	Abuso de exorcismos; superstição	Coimbra (4536)	Auto-da-fé privado; suspenso para sempre do ofício de exorcizar; degredo
1735/1739	Torre de Moncorvo (arcebispado de Braga)	António Gomes	Secular	Abuso de exorcismos; ações desonestas	Coimbra (8872)	Suspensão das ordens por um ano; suspenso

⁹⁷⁷ Baseei-me, para elaborar esta tabela, em minhas próprias pesquisas e nas informações complementares presentes no livro de Márcia Ribeiro, em que existe uma tabela semelhante (p. 178-181).

						para sempre do ofício de exorcizar; degredo
1740	S. Mamede (bispado do Porto)	João de Santa Teresa Valongo	Franciscano	Abuso de exorcismos; ações desonestas	Coimbra (8602)	Não há sentença: obteve licença para ficar em seu convento
1743	Chaves (arcebispado de Braga)	Caetano Teixeira Nis	Secular	Superstição	Coimbra (3420)	Não há sentença
1746	Salvador de Gavieira (arcebispado de Braga)	Domingos Afonso	Secular	Abuso de exorcismos; superstição; luxúria	Coimbra (6406)	Suspensão das ordens por um ano; suspenso para sempre do ofício de exorcizar; degredo
1755	Amarante (arcebispado de Braga)	Manuel da Cunha de Carvalho	Secular	Abuso de exorcismos; superstição	Coimbra (4327)	Auto-da-fé privado; suspenso para sempre do ofício de exorcizar; degredo
1755/1756	Pousada (bispado da Guarda)	Martinho Pereira de Souza	Secular	Solicitação; abuso de exorcismos; superstição; luxúria	Coimbra (6409)	Auto-da-fé privado; suspensão das ordens por oito anos; suspenso para sempre do ofício de exorcizar; degredo
1757/1759	Germelo (bispado da Guarda)	Manuel Antunes	Secular	Solicitação e molinosismo	Lisboa (3452)	Auto-da-fé público; suspensão das ordens por oito anos; suspenso para sempre do ofício de exorcizar; degredo

1757/1764	Guarda	Miguel Domingues de Siqueira	Secular	Solicitação e molinosismo	Lisboa (10305)	Auto-da-fé público; suspensão para sempre das ordens; cárcere e hábito perpétuo; degredo para as galés
1757/1763	Guarda	João Domingues de Siqueira	Secular	Heresia; sacrilégio; superstição	Lisboa (8905)	Auto-da-fé público; suspensão por cinco anos de confessar; degredo
1757/1758	Germelo (bispado da Guarda)	António Marques Ribeiro	Secular	Solicitação e molinosismo	Lisboa (1893)	Auto-da-fé público; suspensão das ordens por oito anos; suspenso para sempre do ofício de exorcizar; degredo
1757/1774	Guarda	Domingos Esteves	Secular	Solicitação e molinosismo	Lisboa (8097)	Idem
1758/1759	Guarda	Manuel Furtado	Secular	Solicitação e molinosismo	Lisboa (1125)	Idem
1759/1761	Vila de Rei (bispado da Guarda)	Manuel da Silva de Santa Teresa	Secular	Abuso do sacramento da ordem	Lisboa (3435)	Auto-da-fé privado; suspensão das ordens por oito anos; degredo
1796/1804	Espinhel (bispado de Aveiro)	Julião Pires de Figueiredo Girão	Secular	Solicitação	Coimbra (708)	Auto-da-fé privado; suspensão das ordens para sempre; suspenso para sempre do ofício de exorcizar; prisão.