UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS – FAFICH
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

MARCUS VINÍCIUS REIS

Mulheres de seus corpos e de suas crenças:

relações de gênero, práticas mágico-religiosas
e Inquisição no mundo português (1541-1595)

Belo Horizonte
2018

MARCUS VINÍCIUS REIS

Mulheres de seus corpos e de suas crenças:
relações de gênero, práticas mágico-religiosas
e Inquisição no mundo português (1541-1595)

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em História.

Linha de Pesquisa: História Social da Cultura.

Orientadora: Profª. Drª. Júnia Ferreira Furtado

Belo Horizonte
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas
da Universidade Federal de Minas Gerais

Dezembro de 2018

946.9
R375m
2018

Reis, Marcus Vinícius

Mulheres de seus corpos e de suas crenças [manuscrito] : relações de gênero, práticas mágico-religiosas e Inquisição no mundo português (1541-1595) / Marcus Vinícius Reis. - 2018.

360 f.

Orientadora: Júnia Ferreira Furtado.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.

Inclui bibliografia

1.História – Teses.2. Inquisição – Portugal - Teses 3.Relações de gênero - Teses.4. Mulheres – Teses. 5.Portugal – História – Séc. XVI - Teses. I. Furtado, Júnia Ferreira . II. Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

HISTÓRIA UFMG

"Mulheres de seus corpos e de suas crenças: relações de gênero, práticas mágico-religiosas e Inquisição no mundo português (1541-1595)"

Marcus Vinícius Reis

Tese aprovada pela banca examinadora constituída pelos Professores:

Profa. Dra. Júnia Ferreira Furtado - Orientadora
UFMG

Profa. Dra. Vanicleia Silva Santos
UFMG

Prof. Dr. Ronaldo Vainfas
UFF

Profa. Dra. Isabel Drumond Braga
Universidade de Lisboa

Prof. Dr. Angelo Adriano Faria de Assis
UFV

Belo Horizonte, 18 de dezembro de 2018.

AV. ANTÔNIO CARLOS, 6.627 - PAMPULHA
31270.901 - BELO HORIZONTE - MG
e-mail: ppghis@fafich.ufmg.br
FONE: (31)3409-5068 FAX: (31) 3409-5044

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

HISTÓRIA UFMG

ATA DA DEFESA DE TESE EM HISTÓRIA DE MARCUS VINÍCIUS REIS

Nº REGISTRO: 2014717308

Aos **18** dias do mês de **dezembro** de **2018 (dois mil e dezoito)**, reuniu-se a Comissão Examinadora composta pelos professores doutores **Júnia Ferreira Furtado** (UFMG), **Vanicleia Silva Santos** (UFMG), **Ronaldo Vainfas** (UFF), **Isabel Drumond Braga** (Universidade de Lisboa) e **Angelo Adriano Faria de Assis** (UFV), para julgar o trabalho final intitulado: ***MULHERES DE SEUS CORPOS E DE SUAS CRENÇAS: RELAÇÕES DE GÊNERO, PRÁTICAS MÁGICO-RELIGIOSAS E INQUISIÇÃO NO MUNDO PORTUGUÊS (1541-1595)***, requisito final para a obtenção do grau de **DOUTOR EM HISTÓRIA.** Abrindo a sessão no Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal de Minas Gerais, Área de Concentração: História, tradição e modernidade: política, cultura e trabalho - Linha de Pesquisa: História Social da Cultura, a Presidente da Comissão, professora **Júnia Ferreira Furtado**, após dar a conhecer aos presentes o teor das Normas Regulamentares do Trabalho Final, passou a palavra ao candidato, para a apresentação de seu trabalho. Seguiu-se a arguição pelos examinadores, com a respectiva defesa do candidato. Logo após, a Comissão se reuniu, sem a presença do candidato e do público, para julgamento e expedição de resultado final. O candidato foi considerado **APROVADO.** O resultado final foi comunicado publicamente ao candidato pela Presidente da Comissão. Nada mais havendo a tratar, a Presidente encerrou a reunião e lavrou a presente ata, que foi assinada pelos examinadores participantes. Belo Horizonte, 18 de dezembro de 2018.

Observação da Banca: A banca ressalta o trabalho exaustivo com as fontes primárias escolhidas e o diálogo com a historiografia nacional e internacional, o que confere ao trabalho uma importante contribuição para o campo dos estudos sobre Inquisição e gênero.

Comissão Examinadora:

Júnia Ferreira Furtado
Profa. Dra. Júnia Ferreira Furtado - Orientadora (UFMG)

Vanicleia Silva Santos
Profa. Dra. Vanicleia Silva Santos (UFMG)

Prof. Dr. Ronaldo Vainfas (UFF)

Isabel D
Profa. Dra. Isabel Drumond Braga (Universidade de Lisboa)

Prof. Dr. Angelo Adriano Faria de Assis (UFV)

AV. ANTÔNIO CARLOS, 6.627 - PAMPULHA
31270.901 - BELO HORIZONTE - MG
e-mail: ppghis@fafich.ufmg.br
FONE: (31)3409-5068 FAX: (31) 3409-5044

LISTA DE TABELAS

Quadro 1 – Local de origem e atuação das feiticeiras, data e local do processo pelo Tribunal do Santo Ofício 22
Tabela 1 – Processos de Magia na Inquisição (por décadas) 81
Tabela 2 – Número de denunciantes e indivíduos citados indiretamente no processo de Brites Frazão 139
Tabela 3 – Número de denunciantes e indivíduos citados indiretamente no processo de Brites Marques 144
Tabela 4 – Número de denunciantes e indivíduos citados indiretamente no processo de Catarina de Faria 151
Tabela 5 – Número de denunciantes e indivíduos citados indiretamente no processo de Inácia Gomes 157
Tabela 6 – Número de denunciantes e indivíduos citados indiretamente no processo de Margarida Lourenço 161
Tabela 7 – Número de denunciantes e indivíduos citados indiretamente no processo de Simoa de São Nicolau 166
Tabela 8 – Número de denunciantes e indivíduos citados indiretamente no processo de Maria Gonçalves 173
Tabela 9 – Número de denunciantes e indivíduos citados indiretamente no processo de Ana Álvares (Ana do Frade) 178
Tabela 10 – Relação entre as práticas mágico-religiosas realizadas pelas mulheres feiticeiras e os interesses de cada indivíduo 193
Tabela 11 – Relação entre feiticeiras e homens/mulheres interessadas nos ritos mágico-religiosos de cunho amoroso 197
Tabela 12 – Relação entre feiticeiras e homens/mulheres interessadas nos ritos mágico-religiosos de adivinhação 203

À minha mãe, Efigênia. À minha avó, Maria de Lourdes (*in memorian*).
Ao meu pai, João Batista (*in memorian*)

AGRADECIMENTOS

Inicio os meus agradecimentos com a minha enorme gratidão à professora Júnia Ferreira Furtado, minha orientadora durante a confecção desse trabalho. Agradeço pela disponibilidade durante esses 4 anos, pelo aceite da orientação, pelos ensinamentos e estímulo intelectual ao longo de toda essa jornada.

À professora Isabel M.R Mendes Drumond Braga, por ter me acolhido durante a minha estadia em Lisboa por conta do Doutorado Sanduíche, sendo responsável por orientar meu trabalho e pesquisas ao longo dos meses em que estive em Portugal. Agradeço pelo diálogo e pela leitura atenta.

Aos professores Eduardo França Paiva e Vanicléia Silva Santos, agradeço a oportunidade de diálogo e troca de experiências durante as disciplinas que participei. À professora Carla Anastasia, obrigado pela revisão atenta e cuidadosa dos capítulos.

Aos professores, Ronaldo Vainfas, Isabel M.R Mendes Drumond Braga, Angelo Assis e Vanicléia Silva Santos, por terem aceitado fazer parte da banca de defesa.

Às funcionárias do Arquivo Nacional da Torre do Tombo, em Portugal, agradeço pelo profissionalismo, pela disponibilidade e confiança durante o período em que estive pesquisado e investigando os mais diversos processos do Santo Ofício.

Alguns professores são responsáveis não apenas pela minha formação como historiador, mas pela minha formação como indivíduo. Por isso, agradeço ao professor Yllan de Mattos Oliveira pela amizade duradoura e, mais ainda, por servir de exemplo pelo excelente profissional e ser humano que é. Admiro o seu caráter, as suas escolhas políticas e sua lealdade. Agradeço imensamente ao professor André Luiz Lopes de Faria pelos longos anos de parceria profissional, conselhos e ajuda em momentos nos quais eu realmente precisava. À professora Roberta Guimarães Franco, agradeço pela amizade, pelo enorme exemplo de profissionalismo e coragem diante de um contexto político que nos é amplamente desfavorável. Sou grato, também, ao professor Angelo Adriano Faria de Assis que, além da amizade cultivada por esses quase 10 anos, é o maior responsável por me apresentar ao universo da Inquisição, bem como da religiosidade, ainda na Graduação realizada na Universidade Federal de Viçosa. Sob a sua orientação, desenvolvi importantes projetos que me fizeram crescer academicamente e com o qual serei sempre agradecido. Sou amplamente grato pelo imenso profissionalismo para com os meus trabalhos que já avaliou, pelo companheirismo nos projetos construídos durante esses anos. Toda forma de agradecimento ainda é mínima diante da sua ajuda inestimável.

Minha estadia em Lisboa me proporcionou não somente um amadurecimento como historiador, mas, também, a possibilidade de conhecer pessoas maravilhosas. Agradeço ao casal Carol Mendes e Danilo Lucena, ao Thiago Motta, à Rafaela Paiva e à Alanna Souto (que pude contar com uma amizade intensa, verdadeira, honesta e muito necessária). À Ana Esteves – "Dona Ana" – também agradeço por disponibilizar seu apartamento para que eu residisse em Lisboa durante 4 meses e pela amizade e confiança depositadas.

À Camila Cargnelutti, obrigado por ter se permitido compartilhar um pouco da sua vida comigo, dos seus sentimentos e vulnerabilidades. Agradeço por todo o período em que pude aprender contigo sobre sensibilidade e percepção. Obrigado por acompanhar a parte final deste trabalho, por revisá-lo quando foi possível e por ter sido uma grande incentivadora.

À Juliana Pereira, obrigado pelos vários diálogos, pela amizade, por contar contigo nos mais diversos momentos da vida acadêmica, pelas conversas em torno do mesmo tema.

Ao Tiago Ferreira, obrigado por todos esses anos de amizade, de sinceridade e transparência. Obrigado por me ajudar durante essa tese, pelos conselhos, sarcasmos, parcerias. Agradeço também ao Guilherme, outro companheiro de moradia em Niterói e que se tornou um grande amigo e um excelente companheiro de pizzarias.

Durante a minha estadia em Belo Horizonte, algumas amizades se tornaram essenciais, marcando definitivamente a minha trajetória. Dentre elas, agradeço imensamente pela amizade construída com Vitória – companheira, parceira, amiga honesta, sincera, capaz de me acolher, capaz de ser acolhida. Tenho absoluta certeza de que nosso encontro é, na verdade, um reencontro de almas antigas e amigas. Tenho o orgulho de conhecer uma pessoa sensacional como você!

Tenho um agradecimento especial aos amigos que fiz por conta do Doutorado. À Thaís Tanure, obrigado pelas conversas astrológicas, pelos diálogos acadêmicos, pelo abraço acolhedor. Ao Felipe Malacco, agradeço pela honestidade, sinceridade e pela amizade ao longo desses anos.

À Júlia Fitaroni, obrigado por me acolher nas crises, nas vitórias, nas conquistas. Tenho absoluta certeza de que a nossa amizade foi essencial durante esse doutorado.

À Sofia Prevatto e Maraisa Medeiros, obrigado não apenas pela amizade, mas pela confiança estabelecida, pelas conversas e desabafos acadêmicos.

À Laura Fragoso da Rosa, pela confiança construída nesses últimos anos, pela maturidade que adquirimos e pela amizade vivida a cada dia.

À Ana Caroline, pelas diversas trocas emocionais, desabafos e longas conversas que tivemos ao longo desses últimos anos. Sou grato pela maturidade que a nossa amizade possui.

À Janaína Helfenstein, agradeço pelo imenso companheirismo que construímos nos últimos dois anos, principalmente durante o período em que fizemos o Doutorado Sanduíche – eu, em Lisboa, ela, em Múrcia. Agradeço pelas diversas horas de conversas, pelas várias viagens que fizemos juntos, pelos milhares de quilômetros que caminhamos em Madrid, Varsóvia, Lisboa, Berlim. Eu tenho uma felicidade imensa em relembrar desses momentos e saber que pude contar contigo como uma amiga maravilhosa! Agradeço pelos diversos conselhos e companhia mesmo à distância.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES – pelo financiamento concedido através do programa de bolsas e por possibilitar a minha viagem a Portugal a partir do Doutorado Sanduíche.

Mais do que uma obrigação, eu agradeço imensamente e de todo o coração pelas pessoas que são minha base: a minha família, principalmente minha mãe, Efigênia, por acreditar no meu sonho desde a Graduação e não medir esforços para que eu continue nessa trajetória. Tias, primos e primas, também agradeço por compartilharem um pouco dessa minha caminhada.

Por fim, destaco que todo o trabalho e pesquisa desenvolvidos ao longo deste Doutorado foram resultados de uma construção coletiva e de financiamento público. Esta tese é fruto de um período em que pude contar com a preocupação do Governo Federal – governos do Partido dos Trabalhadores (PT), destaco – em tonar universal o ensino superior. Esta tese começa com o Bolsa Escola – atual Bolsa Família –, política pública presente no Governo Lula e que me possibilitou ter o mínimo de dignidade financeira. Esta tese é resultado da preocupação desses governos com o pobre, com quem não desistiu de avançar na carreira acadêmica quando foram colocadas oportunidades para isso. Por fim, o autor desta tese condena amplamente o Golpe de 2016 e essa onda fascista e intolerante que tem tomado conta de boa parte da sociedade brasileira.

“Para alguns pesquisadores da bruxaria, aceitar o patriarcado no passado parece ser o mesmo que aceitar que ele continua até hoje. Isso colocaria em risco sua própria identidade?”

Willem de Blécourt

RESUMO

A problemática central desta tese é sustentada pela presença majoritária de mulheres entre os indivíduos que foram processados pelo Tribunal do Santo Ofício português durante os anos de 1541 a 1595, cuja motivação consistiu nos supostos pactos diabólicos realizados por essas mulheres e juridicamente interpretados sob o delito da feitiçaria. Esse contexto corresponde à primeira grande onda de perseguição protagonizada pela Inquisição portuguesa acerca das práticas mágico-religiosas, interpretadas pelos inquisidores como pertencentes ao universo da feitiçaria e das relações com o Diabo. Sendo assim, esta tese pretende investigar como, no período demarcado, algumas mulheres processadas por esse Tribunal a partir do delito da feitiçaria, performatizaram as suas identidades de gênero através da fama de feiticeiras que construíram ao longo de suas vidas, o que tornou possível para que as malhas inquisitoriais tenham alcançado as suas trajetórias. As análises se baseiam em treze processos, em que as Rés são: Beatriz Borges, Brites Frazão, Brites Marques, Catarina de Faria, Inácia Gomes, Ana Álvares (Ana do Frade), Clara de Oliveira, Margarida Lourenço, Simoa de São Nicolau, Maria Gonçalves, Margarida Carneiro Magalhães, Violante Carneiro e Felícia Tourinho. Defende-se como hipótese o argumento de que a construção dessas identidades possibilitou a essas mulheres feiticeiras construírem reconhecimento social e relativos espaços de autonomia, ainda que inseridas em um contexto misógino e patriarcal. Diante da dispersão cronológica e geográfica desses processos, o conceito de História Atlântica – sob a abordagem *cis*-atlântica – é empregado neste trabalho por possibilitar a compreensão das práticas mágico-religiosas sob uma ótica conectada, pertencente ao Sistema Atlântico, bem como dos elos estabelecidos entre essas feiticeiras. Ademais, esta tese está ancorada no conceito de gênero, considerando-o como importante categoria histórica capaz de proporcionar ao pesquisador compreender que as práticas sociais nesse contexto foram marcadas por padrões de masculinidade e feminilidade e por relações de gênero pautadas por uma heteronormatividade compulsória. Seguindo estas escolhas teóricas e metodológicas, acredita-se que este trabalho contribuirá para as análises interessadas em definir um olhar mais aproximado a respeito das dinâmicas de gênero cujo fenômeno da feitiçaria, incluindo aí os seus personagens, estiveram vinculados.

Palavras-chave: Tribunal do Santo Ofício; Gênero; Práticas mágico-religiosas; Mundo português.

ABSTRACT

The starting point for this thesis was the finding that women made up the majority among the individuals who were prosecuted by the Portuguese Holy Office from 1541 to 1595, whose motivation consisted in the presumed diabolical pacts performed by these women and legally interpreted under the crime of witchcraft. This context corresponds to the first great wave of persecution carried out by the Portuguese Inquisition on magical-religious practices, interpreted by the inquisitors as belonging to the universe of witchcraft and relations with the Devil. Thus, this thesis intends to investigate how, during the period in question, some women prosecuted by the Office from the crime of witchcraft, performed their gender identities through the fame as witches that have been built throughout their lives, which made it possible for the Inquisition to reach their trajectories. The analyzes are based on thirteen processes, in which the defendants are: Beatriz Borges, Brites Frazão, Brites Marques, Catarina de Faria, Inacia Gomes, Ana Álvares (Ana do Frade), Clara de Oliveira, Margarida Lourenço, Simoa de São Nicolau, Maria Gonçalves, Margarida Carneiro Magalhães, Violante Carneiro and Felícia Tourinho. The hypothesis is that the construction of these identities enabled these women witches to build social recognition and relative spaces of autonomy, even if inserted in a largely misogynist and patriarchal context. In view of the chronological and geographical dispersion of these processes, the concept of Atlantic History - under the cis-Atlantic approach - is used in this work because it allows the understanding of the magical-religious practices under a connected view belonging to the Atlantic System, as well as the established links among these witches. Moreover, this thesis is anchored in the concept of gender, considering it as an important historical category capable of providing the researcher with an understanding that social practices in this context were marked by patterns of masculinity and femininity and by gender relations based on a compulsory heteronormativity. Following these theoretical and methodological choices, it is believed that this work will contribute to the analyzes interested in defining a closer look at the gender dynamics whose phenomenon of witchcraft, including its characters, might be intertwined.

Keywords: The Tribunal of the Holy Office; Gender; Magical-religious practices; Portuguese world.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

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

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....16

CAPÍTULO 1 – A Inquisição portuguesa e a produção dos discursos patriarcal e misógino no mundo português 44

1.1 Tornar-se "homem" e "mulher" no contexto da literatura jurídica 47
1.1.1 A construção da masculinidade e da feminilidade 49
1.1.2 A feitiçaria no quadro de perseguição civil 60

1.2 Moralidades imaginadas a partir do discurso religioso católico 66
1.2.1 As mulheres como seres ambíguos: a reafirmação de Eva 67
1.2.2 Justiça episcopal e Inquisição frente ao crime de feitiçaria 74

CAPÍTULO 2 – A construção do gênero mulher feiticeira a partir das narrativas dos processos inquisitoriais 84

2.1 Évora e as mulheres processadas pela Inquisição sob o delito da feitiçaria 85
2.2 Perfis das processadas por feitiçaria na Inquisição de Lisboa 97
2.3 A Inquisição de Coimbra e os processos contra feiticeiras 127

CAPÍTULO 3 – As mulheres feiticeiras e a construção das suas famas sob a figura do Diabo 134

3.1 Construção de sociabilidades e protagonismos entre as mulheres que se relacionaram com o Diabo 137
3.1.1 O Diabo e as mulheres feiticeiras na Inquisição de Évora 137
3.1.2 O Santo Ofício de Lisboa e os processos de feitiçaria sob o pacto diabólico 156
3.1.3 Práticas de feitiçarias e o Diabo no Tribunal de Coimbra 177

CAPÍTULO 4 – As várias faces do Diabo em meio às práticas mágico-religiosas.....187

4.1 Gênero e Práticas mágico-religiosas como subversão do sobrenatural: crenças, simbolismos e decodificação dos ritos 188
4.1.1 Ritos mágico-religiosos de cunho amoroso 196
4.1.2 Ritos mágico-religiosos de adivinhação 203
4.1.3 Decodificação das práticas amorosas e divinatórias 210
4.1.4 A base de todas as famas: os ritos mágico-religiosos de invocação dos diabos 225

CAPÍTULO 5 – A fama ausente: performatização dos gêneros e construção de autonomias para além da figura do Diabo 250

5.1 Espaços sociais, vivências e cotidianos das mulheres processadas 252
5.1.1 A construção do gênero cristã-nova e feiticeira a partir dos processos de Beatriz Borges e de Clara de Oliveira 254
5.1.2 O sexo subvertido: sacralidade católica e erotismos nos processos de Violante Carneiro Magalhães e Margarida Carneiro Magalhães 268

5.1.3 Gênero, interseccionalidade e intervenção nos destinos no processo de Felícia Tourinho 281

CAPÍTULO 6 – A estilização corpo/gênero/sobrenatural para além da Demonologia ...293

6.1 Mulher, Cristã-nova e Feiticeira: práticas mágico-religiosas e a construção dos gêneros de Beatriz Borges e Clara de Oliveira 294
6.2 O catolicismo subvertido: os ritos mágico-religiosos de cunho amoroso em Violante Carneiro e Margarida Carneiro Magalhães 324
6.3 Autonomia e ritos mágico-religiosos de adivinhação na trajetória de Felícia Tourinho 334

CONSIDERAÇÕES FINAIS 344

FONTES

BIBLIOGRAFIA

INTRODUÇÃO

A Inquisição portuguesa, estabelecida em 1536, não inaugurou a repressão ao delito da feitiçaria em Portugal, mas contribuiu para o seu processo de delimitação conceitual integrando-o, ao longo do século XVI, ao rol de heresias combatidas pelos inquisidores. Esta mesma instituição igualmente contribuiu para a consolidação da feitiçaria como delito religioso a ser perseguido. No contexto lusitano, um dos primeiros registros oficiais que condena o uso de práticas mágicas é a lei de 1403, promulgada por D. João I, na qual se proíbe a busca de tesouros "através do auxílio de varas, os círculos para invocação de demônios e a adivinhação pelo espelho"[1]. Conforme ressaltou Isaías Pereira, a feitiçaria foi alvo de intensos debates teológicos e jurídicos nesse espaço – inseridos no contexto de emergência da demonologia na Europa[2] –, sendo-lhe atribuído o caráter de "foro misto". Assim, e a partir dessa compreensão, as instâncias civis e religiosas assumiram o mesmo objetivo de conter o avanço das práticas ilícitas endereçadas ao sobrenatural, principalmente as que envolviam a participação do Diabo[3].

As Chancelarias Régias, embora não possuíssem o mesmo caráter das Ordenações, já se debruçavam na temática antes mesmo da Inquisição e, mesmo no século XVI, a diversidade dos debates se manteve, abrangendo os mais distintos segmentos letrados portugueses, circulando da Medicina à Teologia Católica, dos Códigos legislativos – como as *Ordenações Afonsinas* e *Manuelinas*[4] – aos catecismos e tratados morais, indicando que não somente os inquisidores possuíram conhecimento e interesse sobre o tema[5]. No contexto pós Concílio de

[1] BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magia*: feiticeiras, adivinhos e curandeiros em Portugal no século XVI. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p. 259

[2] Stuart Clark defende que estudar a demonologia é adentrar no campo da bruxaria/feitiçaria e analisá-las a partir de quais linguagens autorizaram as crenças nessas práticas. CLARK, Stuart. *Pensando com Demônios*. A ideia de bruxaria no princípio da Europa Moderna. Trad. de Celso Mauro Paciornik. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006, p. 13;27.

[3] PEREIRA, Isaías da Rosa. *Processos de Feitiçaria e de Bruxaria na Inquisição de Portugal*. Cascais: 1976, p. 87. A busca por legitimar qual formato de perseguição seria o mais viável não foi exclusividade do contexto religioso português. Cf. PROSPERI, Adriano. *Tribunais da Consciência:* Inquisidores, Confessores, Missionários. Trad. de Homero Freitas de Andrade. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2013, p. 377.

[4] Como destacou Francisco Bethencourt, é a partir destes dois conjuntos jurídicos que o "delito da feitiçaria apresenta um aumento substancial de sua tipificação". Além disso, a instância eclesiástica possui um peso de relevância nesse contexto, como as constituições do bispado de Évora, datadas de 1534 e que, no entender do autor, "são as mais desenvolvidas do século XVI sobre o problema da feitiçaria". Cf. BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magia*, p. 260.

[5] Esse painel de discussões não chegou a formar um quadro demonológico em Portugal, como na França. José Pedro Paiva destaca a ausência de um verdadeiro fenômeno editorial referente à produção de escritos relacionados à feitiçaria para o contexto português. Também afirma que o século XVI ainda é mais lacunar quanto à essa suposta produção editorial, destacando a inexistência de qualquer publicação nesta época, embora deixe espaço para um suposto manuscrito escrito pelo frei Bartolomeu dos Mártires, intitulado *Tractatus de superstitionibus*. No entanto, outras obras, quando trataram das moralidades ideais aos cristãos, acabaram se debruçando no tema, demonstrando o conhecimento das autoridades portuguesas quanto às principais discussões que envolviam a demonologia e a feitiçaria no período. Cf. PAIVA, José Pedro. *Bruxaria e superstição num país sem "caça às bruxas"*: 1600-1774. Lisboa: Editorial Notícias, 1997, p. 19.

Trento, os debates religiosos no âmbito da Igreja Católica reforçaram a necessidade, segundo Adriano Prosperi, de promover uma verdadeira "eliminação radical da magia e da superstição"[6].

Quando assumiu a hegemonia na perseguição à feitiçaria[7], o Santo Ofício português, por meio dos seus agentes, seguiu os mesmos pressupostos existentes à época a respeito da definição desse delito, bem como dos mecanismos a serem utilizados na identificação dos (as) praticantes. Brian Levack, por exemplo, sugeriu que, entre finais do Medievo e os primeiros séculos da Época Moderna, os principais teóricos se ancoraram em duas noções principais acerca da "definição europeia de bruxaria". A prática do *maleficium* foi uma delas, entendida pelos autores como quando algum indivíduo direcionava determinado ritual a outra pessoa com intenção negativa, incluindo até mesmo a morte. O segundo pilar adquiriu maior força com o avançar do século XV, em que a figura do Diabo se tornou um dos principais condicionantes para a existência da "bruxaria". Segundo o autor, a "bruxaria era, portanto, diabolismo, a adoração do Diabo **[em que]** ambos os tipos de atividades das quais as bruxas eram acusadas – magia e diabolismo – estavam intimamente relacionados"[8].

Os inquisidores portugueses também defenderam que, entre os principais imperativos para a comprovação desse delito, constava a presença do Diabo, seguido do pacto diabólico. A noção de pacto predominante no universo inquisitorial lusitano foi, de acordo com José Pedro Paiva, enquadrada em duas principais práticas: o "pacto tácito" e o "pacto expresso"[9]. O "caráter implícito", expressão do autor, caracterizou a primeira noção, em que, mesmo quando o indivíduo negava qualquer presença do Diabo nas práticas promovidas – tais como ritos de cura, adivinhação, etc. –, ainda assim o pacto se concretizava tendo em vista que, segundo os estudiosos do período, tais prodígios só possuíam efeito por conta dessa figura, "que tinha vontade própria [para] nelas se poder imiscuir"[10]. Mesmo implícito nas narrativas, o Diabo era apontado como o responsável pelos prodígios denunciados ou confessados aos inquisidores. Já o "caráter expresso", ou explícito, reúne os elementos que se tornaram clássicos na demonologia entre os séculos XVI e XVIII, ou seja, o contrato entre o indivíduo e as figuras diabólicas, a oferta e a recepção de poderes mediante a servidão como forma de celebrar esse

[6] PROSPERI, Adriano. *Tribunais da Consciência:* Inquisidores, Confessores, Missionários. Trad. de Homero Freitas de Andrade. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2013, p. 381.
[7] MARCOCCI, Giuseppe; PAIVA, José Pedro. *História da Inquisição portuguesa*: 1536-1821. Lisboa: A esfera dos livros, 2013, p. 77.
[8] LEVACK, Brian P. *A caça às bruxas na Europa Moderna*. Trad. de Ivo Korytowski. Rio de Janeiro: Campus, 1988, p. 8.
[9] PAIVA, José Pedro. *Bruxaria e superstição num país sem "caça às bruxas"*, p. 17.
[10] PAIVA, José Pedro. *Bruxaria e superstição num país sem "caça às bruxas"*, p. 39.

acordo. Mais ainda, este pacto poderia ser encarnado numa completa solenidade, em que esse personagem aparecia "visivelmente, sentado num trono, rodeado pela corte de demónios"[11].

Sob a ótica inquisitorial, o pacto demoníaco definiu as relações que os indivíduos – principalmente as mulheres, segundo as teorias da época – estabeleceram com o Diabo. Jean Delumeau, por exemplo, destacou a longeva associação do binômio mulheres/Diabo ao analisar o fenômeno de "caça às bruxas" no Ocidente europeu entre os séculos XIII ao XVIII[12]. O autor ressaltou que esse binômio não foi exclusividade desse recorte temporal e espacial, mas apontou para esse período como o grande responsável por difundi-lo. Essa época, marcadamente cristã, "somou, racionalizou e aumentou as queixas misóginas"[13]. Conforme defendeu Tamar Herzig, os escritos de Heinrich Kramer – que, inclusive, é autor de um dos principais tratados voltados à feitiçaria, o *Malleus Maleficarum* – devem ser considerados como marco importante que representa o início de uma "feminização da bruxaria" a partir do século XIV[14].

Brian Levack, ao complementar estas considerações, destacou a associação promovida pelos tratadistas da época entre a figura do Diabo e as práticas mágicas como responsável por alterar sensivelmente a natureza do delito da feitiçaria. Nas suas palavras, "as bruxas deixaram de ser meras delinquentes, semelhantes aos assassinos e ladrões, passando a ser hereges e apóstatas, indivíduos maus, que rejeitaram a fé cristã, resolvendo, em seu lugar, servir ao inimigo de Deus, o Diabo"[15]. A Demonologia e a emergência desta ciência nesse mesmo período, tornam-se, assim, aspectos essenciais para compreender como o fenômeno de

---

[11] PAIVA, José Pedro. *Bruxaria e superstição num país sem "caça às bruxas"*, p. 39.

[12] O recorte temporal de Robert Muchemblend é mais reduzido, percorrendo os séculos XV ao XVIII, sendo justificado pela existência de "onda de processos de feitiçaria e da floração de uma literatura por eles inspirada" que, segundo Robert Muchemblend, caracterizou os anos de 1428 a 1430, destacando, também, a transformação gradativa do termo *vauderie*, que então era utilizado para designar a heresia, para a definição de prática de feitiçaria. Cf. MUCHEMBLEND, Robert. *Uma história do Diabo.* Rio de Janeiro: Bom Texto, 2001, p. 53. Considerando este marco inicial, o *Regimento do Santo Ofício da Inquisição*, publicado em 1774, é utilizado nesta tese como recorte final para a visualização do amplo período de perseguição à feitiçaria, já que representa a mudança na atuação inquisitorial portuguesa frente ao delito da feitiçaria. Segundo o texto, levar adiante a perseguição alimentaria diretamente a credulidade frente o mundo mágico. Além disso, a infinidade de processos promovidos desde o estabelecimento do Santo Ofício indicava a fragilidade dos argumentos que sustentavam a realidade do pacto. Apontou, também, para a pouca substância das denúncias e confissões que eram os pilares das investigações levadas pelos inquisidores. Cf. INSTITUTO HISTÓRICO E GEOGRÁFICO BRASILEIRO. Regimento do Santo Ofício – 1774. *Revista IHGB*, Rio de Janeiro, v. 157, n. 392, p. 495-1020, 1996, p. 950.

[13] DELUMEAU, Jean. *História do medo no Ocidente*: 1300-1800. Uma cidade sitiada**.** São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 473.

[14] HERSZIG, Tamar. Flies, Heretics, and the Gendering of Witchcraft. *Magic, Ritual, and Witchcraft*, v. 5, n. 1, p. 51-80, 2010, p. 64. Michael Bailey, ao defender a ideia de uma "feminização da magia", definiu o século XV como o marco inicial da construção e difusão do conceito de "bruxaria satânica" e da associação majoritária entre "bruxaria e mulheres". No entanto, diferentemente de Tamar Herzig, o autor identificou nos escritos de Johannes Nider o ponto de partida para compreender como o fenômeno de "caça às bruxas" começou a ser generificado: "Nider foi a primeira autoridade clerical a discutir a bruxaria feminina em termos do seu gênero". Cf. BAILEY, Michael. The Feminization of Magic and the Emerging Idea of the Female Witch in the Late Middle Ages. *Essays in Medieval Studies*, v. 19, p. 120-134, 2002, p. 120;125.

[15] LEVACK, Brian P. *A caça às bruxas na Europa Moderna*, p. 8.

perseguição a esse delito se atrelou diretamente ao processo de demonização das mulheres, sustentado à época não apenas pelo discurso religioso[16].

Foi entre os anos de 1541 a 1595, que o mundo português vivenciou sua primeira onda de perseguições contra os indivíduos acusados de promoverem esses pactos diabólicos. A instalação e o aparelhamento da estrutura inquisitorial não apenas no Reino, mas, também, nas possessões ultramarinas, permitiram o alargamento de seu rol de atuação frente aos delitos existentes, dentre eles a feitiçaria[17]. Esse primeiro momento foi caracterizado pelo elevado número de processos encetados pelas autoridades inquisitoriais, ainda mais quando são consideradas as épocas anteriores, já que os relatos são mais esparsos[18]. Essa é a razão para a escolha desse período, que abrange cerca de cinquenta anos, bem como o recorte temporal desse trabalho, exatamente o mesmo que coincide com as grandes ondas de perseguição que marcaram outras regiões do Ocidente europeu, mais especificamente as iniciadas nos Alpes ocidentais[19], voltadas, nos casos de feitiçaria, principalmente contra as mulheres. José Pedro Paiva afirmou que os anos de 1580 a 1660 demarcam temporalmente o que foi "vulgarmente designado na historiografia europeia por 'caça às bruxas'", caracterizando um período particularmente violento[20]. Sendo assim, a feitiçaria ingressou na prática inquisitorial portuguesa em paralelo ao entendimento, cada vez mais sólido, de que caberia às mulheres a maior predisposição às influências diabólicas.

---

[16] Como referência inicial, tendo em vista que essa relação será mais bem desenvolvida ao longo deste trabalho, citamos a obra de Stuart Clark, justamente interessada na emergência da demonologia como ciência. Cf. CLARK, Stuart. *Pensando com Demônios*, p. 13.

[17] A segunda metade do século XVI marca, inclusive, o período de consolidação da "geografia de distribuição dos tribunais distritais que vigorou em toda a história futura da Inquisição". Cf. MARCOCCI, Giuseppe & PAIVA, José Pedro. *História da Inquisição portuguesa* (1536- 1821), p. 42.

[18] Um dos principais historiadores que estudaram a feitiçaria em Portugal no século XVI foi Francisco Bethencourt. Em seu *Imaginário da Magia* (1986), listou os processos do Tribunal do Santo Ofício português no qual aparecem o Diabo associado à heresia de feitiçaria. A partir deles, o autor definiu uma tipologia dos crimes: feitiçaria/bruxaria, curas/vidências/adivinhações, nigromancia/artes mágicas/, blasfêmias/superstições. Quanto ao período que essa tese abarca, no qual se observa maior interesse inquisitorial em relação ao delito da feitiçaria, ele identificou 94 processos, sendo réus 68 mulheres e 26 homens. Desses, 61 foram processados pelo Tribunal de Évora, 24 pelo de Lisboa e 9 pelo de Coimbra. Cf. BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magia*, p. 364-369.

[19] Carlo Ginzburg, em *História Noturna*, demarca essa região como o espaço em que se consolidou, no século XVI, a "imagem do complô" contra as mulheres acusadas de bruxaria: "Pouco a pouco, a imagem da seita tornara-se mais específica: a apostasia da fé [...] fora sendo enriquecida com novos e macabros detalhes; o diabo, inspirador oculto das conspirações dos leprosos e dos judeus, saltara para o primeiro plano, em pavorosas formas animalescas. A sinistra ubiqüidade do complô, de início expressa pelo fluxo das águas envenenadas, afinal se traduzira, simbolicamente, na viagem aérea de bruxas e feiticeiros rumo ao sabá". Cf. GINZBURG, Carlo. *História Noturna*. Decifrando o Sabá. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p. 80.

[20] PAIVA, José Pedro. *Bruxaria e superstição num país sem "caça às bruxas"*, p. 17. É praticamente consenso entre os pesquisadores da área que o período citado corresponde à maior leva de perseguições das autoridades ao delito da feitiçaria. Jean-Michel Sallmann diverge um pouco, apontando os anos de 1580 a 1660 como o auge da perseguição, chegando a usar a expressão "flagelo social" para caracterizar essa época. Cf. SALMANN, Jean-Michel. *As bruxas*. Noivas de Satã. Rio de Janeiro: Objetiva, 2002, p. 35.

Tendo em vista esse pressuposto, o presente trabalho investiga as formas como algumas das mulheres processadas por feitiçaria pelo Santo Ofício português, entre 1541 e 1595, construíram suas identidades de gênero a partir da fama que adquiriram como feiticeiras, tendo caído nas malhas inquisitoriais exatamente por essa relação. A hipótese é que tais mulheres não só construíram essa identidade a partir do acesso às práticas mágico-religiosas, como, exatamente pelo exercício dessas práticas, adquiriram reconhecimento social e foram capazes, inclusive, de construir espaços próprios de autonomia. Não raro, as identidades[21] que definiram se distanciaram, conforme será analisado, tanto do padrão de feminilidade prescrito para as mulheres através dos tratados morais e religiosos da época, quanto dos estereótipos existentes acerca da figura da feiticeira.

Em relação a esse pano de fundo, foram levantadas algumas questões que nortearam esse trabalho: Como, no século XVI, essas mulheres construíram suas famas de feiticeiras tanto em relação ao contexto patriarcal vigente, quanto aos usos simbólicos das crenças existentes? Como o universo mágico-religioso se tornou aspecto importante para que perfomatizassem seus gêneros e delimitassem seus papéis sociais para além das estruturas normativas correntes no período? Por que tanto as mulheres processadas quanto as que se envolveram com essas supostas feiticeiras ao buscarem seus serviços – estas últimas em grande número – fizeram parte de um processo ambíguo que envolveu, de um lado, a construção da fama e seu reconhecimento público enquanto feiticeiras e, de outro, o reconhecimento de seus crimes de heresia, sejam como atuantes ou como testemunhas junto ao Tribunal do Santo Ofício?

Estas questões indicam, também, que o presente trabalho não é um estudo voltado à caça às bruxas, o que já foi realizado por diversos historiadores, mas se debruça sobre a relação estabelecida entre as crenças e as práticas mágico-religiosas e o estabelecimento das relações de gênero por parte de algumas mulheres processadas por feitiçaria no mundo português[22].

[21] Conforme destacou Anne Barstow, a maioria dos estudiosos voltados ao fenômeno da "caça às bruxas" negligenciou o fato de que as vítimas, em sua maioria mulheres, possuíam uma identidade, encarando-as somente como objetos sexuais. Cf. BARSTOW, Anne. On Studying Witchcraft as Women's Story. Historiography of the European Witch Persecutions. *Journal of Feminist Studies in Religion*, v. 4, n. 2, p. 7-19, 1988, p. 12.

[22] Carol Karlsen defende que a "história da bruxaria é primeiramente a história da mulher", já que se trata de um período cujo Ocidente construiu diversas interpretações sobre as mulheres, incluindo aí "o medo sobre a mulher, o lugar da mulher na sociedade e o lugar das suas próprias identidades". Cf. KARLSEN, Carol F. *The Devil in the Shape of a Woman*. Witchcraft in Colonial New England. New York: Vintage Books, 1987, p. xi. Além do mais, desde a publicação de *A feiticeira*, de Jules Michelet, a temática da feitiçaria atraiu vários historiadores, que analisaram diferentes espaços geográficos, compondo uma bibliografia bastante ampla e de temática variada. Robert Mandrou analisou o contexto francês, centrando-se na atuação dos magistrados frente ao delito da feitiçaria, identificando nos séculos XVI e XVII o principal período de perseguição, que se estendeu até a publicação da Ordenação Geral, de 1682, responsável por definir esse delito "como uma exploração da ignorância e da credulidade". A questão geral que sustenta seu livro carrega consigo o interesse do autor em analisar os mecanismos de perseguição em lugar das crenças existentes. Uma de suas principais contribuições reside em identificar o peso das disputas políticas e intelectuais que a presença do Diabo suscitou entre as autoridades não

Brian Levack, por exemplo, foi assertivo ao afirmar que seu trabalho é "muito mais da caça às bruxas do que da bruxaria em si, este último termo significando as crenças e atividades das próprias bruxas"[23].

A análise se baseia em treze processos, referindo-se às mulheres processadas por feitiçaria junto ao Tribunal do Santo Ofício português durante as cinco décadas mencionadas, entre 1541 a 1595. As rés são Beatriz Borges[24], Brites Frazão[25], Brites Marques[26], Catarina de Faria[27], Inácia Gomes[28], Ana Álvares (Ana do Frade)[29], Clara de Oliveira[30], Margarida Lourenço[31], Simoa de São Nicolau[32], Maria Gonçalves[33], Margarida Carneiro Magalhães[34], Violante Carneiro[35] e Felícia Tourinho[36]. Nesse período, a Inquisição consolidou seu interesse em investigar e processar a comunicação ilícita estabelecida com o sobrenatural, com o intuito de comprovar a existência ou não do pacto diabólico por essas mulheres.

Ainda que todos os casos se restrinjam ao século XVI, há uma dispersão cronológica na trajetória de vida dessas mulheres, além da diversidade em relação às origens e ao espaço em que atuaram como feiticeiras. Dessa maneira, o que aqui é chamado de mundo português consiste não apenas no Reino, mas também em alguns espaços de além-mar, onde há a presença política e administrativa portuguesa. Observa-se que, no caso do Brasil, por não ter o Santo

---

apenas religiosas, mas civis, na França. (MANDROU, Robert. *Magistrados e feiticeiros na França do século XVII*. São Paulo: Perspectiva, 1979, p. 15; 312; 395). Por sua vez, levando em consideração as críticas de Carlo Ginzburg, muitos trabalhos, ao se desinteressarem de analisar as crenças presentes nos processos, negligenciaram a importância de compreender os significados produzidos pelas populações em geral a respeito das práticas mágicas do período em tela. Ao citar o ensaio de Trevor-Roper, utilizando-o como um dos exemplos de trabalhos que se voltaram apenas à perseguição, afirmou que tal trabalho é "uma apresentação de caráter geral, que busca traçar as linhas fundamentais da perseguição à bruxaria no âmbito europeu, descartando de maneira desdenhosa a possibilidade de utilizar a contribuição dos antropólogos". (GINZBURG, Carlo. "Decifrando o Sabá". In: *História Noturna*, p. 12). Por fim, é importante destacar a importância da crítica de Ginzburg no que diz respeito à Historiografia Brasileira do tema. O pioneiro trabalho de Laura de Mello e Souza, *O Diabo e Terra de Santa Cruz* (MELLO E SOUZA, Laura de. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 1986), e o de Daniela Calainho, *Metrópole das Mandingas* (CALAINHO, Daniela. *Metrópole das mandingas*: religiosidade negra e inquisição portuguesa no antigo regime. Rio de Janeiro: Garamond, 2008) que se tornaram clássicos, analisaram justamente o universo das crenças no universo das práticas mágicas no mundo português.

[23] LEVACK, Brian P. Prefácio. In: *A caça às bruxas na Europa Moderna*, s/n.

[24] Lisboa. Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT). Tribunal do Santo Ofício (TSO), Inquisição de Lisboa (IL), Processo nº 2902, de Beatriz Borges, 1541.

[25] ANTT. TSO, Inquisição de Évora (IE), Processo nº 8910[A], de Brites Frazão, 1548-53.

[26] ANTT. TSO, IE, Processo nº 4728, de Brites Marques, 1552-53.

[27] ANTT. TSO, IE, Processo nº 0070, de Catarina de Faria, 1555.

[28] ANTT. TSO, Inquisição de Lisboa (IL), Processo nº 9294, de Inácia Gomes, 1565-1566.

[29] ANTT. TSO, Inquisição de Coimbra (IC). Processo nº 929, de Ana Álvares (Ana do Frade), 1566-1567.

[30] ANTT. TSO, IL, Processo nº 12607, de Clara de Oliveira, 1578.

[31] ANTT. TSO, IL, Processo nº 11642, de Margarida Lourenço, 1585-87.

[32] ANTT. TSO, IL, Processo nº 13239, de Simoa de São Nicolau, 1587-88.

[33] ANTT. TSO, IL, Processo nº 10478, de Maria Gonçalves, 1591-1593.

[34] ANTT. TSO, IL, Processo nº 10751, de Margarida Carneiro Magalhães, 1591-1592.

[35] ANTT. TSO, IL, Processo nº 12925, de Violante Carneiro, 1591-1594.

[36] ANTT. TSO, IL, Processo nº 01268, de Felícia Tourinho, 1593-1595.

Ofício ali formalmente se instalado, os processos de feitiçaria em tela (3) correram junto ao Tribunal em Lisboa. Essas variáveis podem ser observadas pelo Quadro 1 que revela que a maioria absoluta das processadas, 11 de um total de 14, representando 78,6%, eram originárias e moradoras do Reino. O Tribunal de Lisboa concentrou a maioria dos casos (9), seguido de Évora (3) e Coimbra (2), representando 64,3%, 21,4% e 14,3% do total.

QUADRO 1: Local de origem e atuação das feiticeiras, data e local do processo pelo Tribunal do Santo Ofício.

Nome da Processada	Local de Origem	Morada na época da prisão	Data do Processo	Tribunal responsável pelo processo
Beatriz Borges	Ribeira de Peniche	Ribeira de Peniche	1541	Tribunal do Santo Ofício de Lisboa
Brites Frazão	-	Évora	1548-1553	Tribunal do Santo Ofício de Évora
Brites Marques	-	Évora	1553	Tribunal do Santo Ofício de Évora
Catarina de Faria	Portel	Portel	1555	Tribunal do Santo Ofício de Évora
Inácia Gomes	Roilhe, termo de Guimarães	Braga	1565-1666	Tribunal do Santo Ofício de Lisboa
Ana Álvares (Ana do Frade)	São Martinho de Balugães – Arcebispado de Braga	São Martinho de Balugães – Arcebispado de Braga	1566	Tribunal do Santo Ofício de Coimbra
Clara de Oliveira	Lisboa	Lisboa	1578	Tribunal do Santo Ofício de Lisboa
Margarida Lourenço	Marmeleiro – Termo de Sarzedas	Tomar	1585	Tribunal do Santo Ofício de Lisboa
Simoa de São Nicolau	Santarém	Lisboa	1587-1588	Tribunal do Santo Ofício de Lisboa
Violante Carneiro	Salvador – Capitania da Bahia	Salvador – Capitania da Bahia	1591-1594	Tribunal do Santo Ofício de Lisboa
Maria Gonçalves	Aveiro	Aveiro	1591-1593	Tribunal do Santo Ofício de Lisboa
Margarida Carneiro Magalhães	Santa Cruz do Cabo de Gué	Salvador – Capitania da Bahia	1592	Tribunal do Santo Ofício de Lisboa
Felícia Tourinho	Porto Seguro	Olinda – Capitania de Pernambuco	1595	Tribunal do Santo Ofício de Lisboa

Fonte: Processos Inquisitoriais de Feitiçaria, entre 1541 e 1595, conforme listagem completa referida nas notas 20 a 33.

Ao analisar a trajetória de vida dessas mulheres, incluindo o modo como seus processos se desenrolaram, tanto nas denúncias quanto nas confissões, observa-se que a perseguição que

sofreram por parte da Inquisição refletiu o caráter misógino presente no discurso da época. É possível identificar esse contexto se observadas, por exemplo, a legislação e os tratados religiosos e de Direito, que consideravam a figura feminina predisposta ao sobrenatural[37], principalmente de caráter diabólico. Mas contraditoriamente, elas mesmas reforçaram esse discurso, imprimindo-lhe uma dupla ressignificação. Essa duplicidade é capaz de explicar o interesse dessas treze mulheres[38] de recorrerem ao sobrenatural como importante ferramenta de

[37] Há uma historicidade que demarca a noção de "sobrenatural", sendo necessário diferenciar o que se entendia sobre essa noção no século XVI e a forma como a mesma é compreendida nos dias atuais, particularmente quando confrontada com sua antítese, o mundo natural/terreno. As diferenças entre essas duas versões podem ser encontradas através das inúmeras interpretações que essa noção adquiriu à época no universo letrado, não somente religioso, cujo interesse consistia em delimitar conceitualmente e teologicamente esse âmbito, muito por conta da pretensão da Igreja Católica em torná-lo espaço de acesso exclusivo a seus quadros religiosos. Segundo Raphael Bluteau, sobrenatural consiste no que é "superior às forças da natureza". Cf. BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario Portuguez e Latino* (1713). Rio de Janeiro: UERJ, s.d [CD-ROM], p. 276. A grande problemática referente a esse entendimento, se o transportarmos somente para o século XVI, reside justamente em entender quais forças da natureza foram definidas no período e onde se encontraria a fronteira com o que viria para além dessas forças. A Igreja Católica possui, assim, um peso considerável no processo de demarcação desses territórios, contribuindo para a maior vulgarização das práticas que eram heterodoxas aos olhos dos religiosos. Por isso as discussões envolvendo os binômios magia/religião, bruxaria/catolicismo, Deus/Diabo estiveram em voga em meio a esse processo. E, para além do mundo letrado, a multiplicidade de versões a respeito do sobrenatural também deve ser considerada, tendo em vista a igual diversidade de práticas promovidas pelos indivíduos e que tinham como endereço o mesmo âmbito no qual as autoridades religiosas buscavam legitimar. Uma das primeiras conclusões referentes a essa problemática pode ser retirada das análises de Stuart Clark sobre a bruxaria, quando afirmou que "crença e dúvida nunca foram alternativas simples ou compartimentos fixos e separados de pensamento". Por isso, o uso da expressão "preternatural" em sua obra, como forma de compreender um espaço de atuação para além, *preter*, do ambiente natural, no qual as potências divinas e, principalmente, diabólicas eram, no entender de eruditos e mesmo populares, tão reais quanto o próprio cotidiano dos indivíduos, ao passo que a mínima interferência poderia resultar em uma religião institucionalizada – como o catolicismo oficial –, ou em uma prática ilícita aos olhos dessa mesma religião. Cf. CLARK, Stuart. *Pensando com Demônios*, p. 245. O cerne do debate entre os teólogos e os tratadistas do período consistiu justamente em pontuar os limites para a realidade contida nas narrativas relacionadas às manifestações espirituais, divinas ou diabólicas, bem como o efeito que tais eventos produziam no plano terreno. No campo da demonologia, por exemplo, esse autor chamou a atenção para a importância de considerar essa ciência como um constante espaço de debates, "nunca um sistema fechado de pensamento dogmático e acrítico". Cf. CLARK, Stuart. *Pensando com Demônios*, p. 247. O mesmo pode ser aplicado se o sobrenatural for interpretado não somente como universo de credulidade das pessoas no século XVI, mas como conceito constantemente debatido e, em meio à cultura popular, também objeto de uma série de significações. Sendo assim, diante da multiplicidade de versões e de problemáticas decorrentes do que foi encarado como sobrenatural pelas sociedades no mundo português, talvez uma das saídas mais viáveis quando analisados os processos inquisitoriais seja, em vez do uso de generalizações, entender como cada indivíduo compreendeu o sobrenatural, como fez uso do mesmo a partir das demandas existentes, além de perceber se a presença do Diabo foi um condicionante obrigatório para obter acesso a esse universo.

[38] De acordo com Francisco Bethencourt, dos 94 processos levantados durante sua pesquisa, apenas 25 processos foram promovidos contra homens. Cf. BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magia*, p. 364-369. Cabe ressaltar que as análises desta tese não contemplaram estes 25 processos, focando-se na documentação produzida pela Inquisição portuguesa a respeito das mulheres feiticeiras. Seria, portanto, natural questionar os motivos dessa escolha a partir do momento em que a categoria de gênero pressupõe um eixo relacional, ou seja, masculino/feminino. Nesta tese, defende-se o pressuposto de que o delito da feitiçaria foi generificado, ou seja, pertenceu a um processo iniciado entre os séculos XIV e XV, encabeçado por diversos teólogos, juristas e autoridades seculares, que aprofundaram a associação desse delito à maior presença das mulheres. As análises que se seguirão também estão ancoradas na defesa de Elspeth Whitney acerca da existência de um "sistema de crenças gendrado". Cf. WHITNEY, Elspeth. The Witch "She"/The Historian "He": Gender and the Historiography of the European witch-hunts. *Journal of Women's History*, v. 7, n. 3, p. 77-101, 1995, p. 92. Sendo assim, a feitiçaria entendida a partir do pacto diabólico e compartilhada, por exemplo, entre os inquisidores portugueses, foi resultado do que Michael Bailey denominou de "feminização da magia" (BAILEY, Michael. The Feminization of Magic

reconhecimento social, assim como um número maior de mulheres em relação aos homens interessadas em utilizar os serviços essas supostas feiticeiras. O outro lado dessa duplicidade se deu no processo de construção da heresia, em que as mesmas mulheres que reconheceram a fama de algumas feiticeiras, foram também as responsáveis por corroborar o discurso que atrelava a figura feminina às influências do Diabo. Reconhecimento social e heresia foram elementos que se mesclavam nos indivíduos que, direta ou indiretamente, se envolveram com o universo mágico-religioso. As trajetórias reconstruídas nos capítulos deste trabalho revelam essa ambiguidade, na qual as mulheres tiveram peso considerável, e apontam para as inúmeras possibilidades de ressignificação do discurso misógino sobre a feitiçaria, que ganhava novos significados conforme os interesses em jogo e as demandas existentes entre a clientela que recorria ao sobrenatural para a solução de seus problemas cotidianos.

***

A pesquisa documental que resultou na escolha das treze mulheres listadas acima começou a tomar forma a partir do acesso ao Arquivo Nacional da Torre do Tombo, localizado em Lisboa. A consulta a esses processos se deu tanto pelo site da instituição quanto *in loco* para aqueles que ainda não se encontravam digitalizados. O ponto de partida para localizar esses processos foi o levantamento realizado por Francisco Bethencourt. Seu livro foi também, por vezes, utilizado como fonte de informação, uma vez que alguns processos atualmente encontram-se interditados para consulta, devido a condições de conservação, e os mesmos não estão disponíveis *on line*, mas foram analisados por ele, casos de Inês Castela e Guiomar Rodrigues[39]. Houve casos, no entanto, em que não foi possível sanar a interdição de acesso e a solução foi consultar outros processos para, ao menos, se ter alguma noção de como as práticas mágico-religiosas circularam e a relação com o sobrenatural se estabelecia em localidades ou períodos análogos.

and the Emerging Idea of the Female Witch in the Late Middle Ages, 121) e do que Tamar Herzig defendeu como sendo uma "heresia relacionada ao gênero" (HERSZIG, Tamar. Flies, Heretics, and the Gendering of Witchcraft, p. 69). Por essas razões apresentadas, entende-se a necessidade de compreender, primeiramente, como o delito da feitiçaria foi generificado pelas autoridades inquisitoriais com relação à presença das mulheres, além de analisar a formação das identidades de gênero dessas mulheres processadas a partir dos usos das práticas mágico-religiosas – aspecto que permanece com poucas abordagens no âmbito da historiografia luso-brasileira, ainda mais se comparadas a outros contextos de produção acadêmica. Findadas essas análises, o último passo das pesquisas – que, infelizmente, não poderão ser realizadas no âmbito desta tese – consistirá em compreender como homens e mulheres, através da feitiçaria, não seguiram necessariamente os padrões de gênero prescritos a eles no período, construindo, assim, novas identidades generificadas. Cf. BLÉCOURT, Willem de. Early modern European witchcraft. Reflections on witchcraft and gender in the Early Modern Period. *Gender & History*, v. 12, n. 2, p. 287-309, 2000, p. 299.

[39] BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magia*, p. 211.

A decisão de analisar somente esses processos inquisitoriais[40] foi resultante: a) do nível da atenção conferida pelos inquisidores aos casos denunciados, tanto no contexto das arguições, como no grau das penitências sofridas por essas mulheres, o que revela o índice de preocupação dos inquisidores para que essas heterodoxias não se alastrassem[41]; b) do interesse de aprofundar a análise das chamadas "feiticeiras dirigentes", expressão de Francisco Bethencourt para designar as que tinham ascendência hierárquica sobre outras, confrontando os processos disponíveis, a fim de selecionar as que adquiriram fama ou mesmo autonomia dentro do microcosmo em que estavam inseridas[42]; c) da divisão dos processos selecionados entre os que possuíam a figura do Diabo como sustentáculo das crenças e das práticas narradas, e os que tal personagem pouco contribuiu para a existência das práticas mágico-religiosas. Essas determinantes também definiram a estruturação e a divisão dos capítulos, bem como nortearam a discussão das hipóteses propostas.

A aplicação desses pressupostos resultou, por exemplo, na escolha do processo de Brites Frazão. As relações sociais que ela estabeleceu em Évora foram amplas e sólidas e, a partir delas, sua fama de feiticeira, de mulher capaz de intervir nos destinos, se disseminou[43]. O mesmo ocorreu com a cristã-nova Simoa de São Nicolau. Sua fama de ser capaz de se comunicar com os diabos permitiu que a mesma circulasse entre grupos sociais mais elevados de Lisboa. Sua trajetória aponta para a necessidade de o pesquisador não negligenciar o recurso aos poderes mágicos em setores mais abastados das sociedades do mundo português. Também não se pode esquecer que diversas nuances marcaram essa inserção, pois é de se notar que se tratava de cristã-nova, já marcada por estigmas de exclusão no contexto lusitano.

A data inicial do recorte, 1541, se justifica pelo auto realizado nesse mesmo ano contra Brites Borges. É a primeira diligência promovida pelo Santo Ofício português para investigar o trato ilícito com o sobrenatural. Vale destacar que se trata também da primeira investigação

[40] Foram excluídas desse levantamento as denúncias e/ou as confissões realizadas pelos indivíduos no âmbito inquisitorial, mas que não foram levadas adiante sob o formato de um processo.

[41] Além disso, como apontou Bartolomé Benassar, a própria severidade das penas esteva relacionada "al carisma de la acusada y su popularidade entre uma multitud ávida de maravillas y portentos". Cf. BENASSAR, Bartolomé. *Inquisición española*: poder político e control social. Barcelona: Editorial Crítica, 1981, p. 181.

[42] Não se trata de reproduzir a metodologia empreendida pelo autor, mas de utilizá-la como ponto de partida para outros questionamentos que, ressalta-se, não foram levados adiante em sua obra, tais como: Quais feiticeiras possuem as sentenças mais graves? Quais feiticeiras possuem maior multiplicidade nas crenças a elas relacionadas? Qual ou quais feiticeiras são mais citadas pelas demais?

[43] Francisco Bethencourt, ao se debruçar sobre este processo, percebeu a larga abrangência dessa fama, em que Brites Frazão se tornou uma das principais figuras de Évora devido justamente a sua fama de feiticeira. Cf. BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magia*, p. 213.

oficializada pelo Tribunal referente a uma cristã-nova atrelada às práticas mágico-religiosas[44]. Quanto à temporalidade final desta tese, 1595, essa se justifica pois trata-se do ano que é finalizada a Primeira Visitação do Santo Oficio à América portuguesa, iniciada em 1591, que resultou nos processos contra Maria Gonçalves, Violante Carneiro, Margarida Carneiro Magalhães e Felícia Tourinho por acessarem ilicitamente o sobrenatural[45], todas analisadas nessa tese.

É necessário destacar que cada processo inquisitorial possui uma dinâmica própria e apresenta uma cronologia também independente. Vide o exemplo do processo de Ana Álvares (Ana do Frade), em que as investigações ocorreram nos anos de 1566 e 1567, pois decorreram da visitação do inquisidor Pedro Álvares de Paredes, em 1565. Também é preciso atentar que esses processos possuem uma temporalidade elástica, visto que os relatos frequentemente remetem a acontecimentos anteriores às investigações e, por vezes, as primeiras diligências começaram mais cedo, iniciando-se no âmbito eclesiástico.

Silvia Federici afirmou que, na maioria das vezes os inquisidores estavam mais interessados pelo que acontecera no passado remoto da vida da suposta feiticeira, do que como ela atuara em períodos mais recentes[46]. Carlo Ginzburg chamou a atenção para a importância do pesquisador não se preocupar apenas em analisar a existência do pacto diabólico, já que privilegia somente a cronologia de feitura do próprio processo. Seguir essa vertente significa corroborar as versões construídas pelos próprios inquisidores, revelando apenas um lado da cultura popular pois esses, não raro, a interpretam de forma negativa e de modo superficial. Por isso o interesse em reconstruir as crenças, buscando repensar as interpretações enviesadas formuladas pelos pesquisadores, alargando o recorte temporal da sua análise, a fim de perceber

[44] Esse peso ainda é mais evidente por se tratar de uma relação pouco existente no contexto inquisitorial, tendo em vista que foram encontrados somente três processos relacionando cristãs-novas e feitiçaria no século XVI. Os outros dois são os de Clara de Oliveira e Simoa de São Nicolau.

[45] Segundo Lucien Febvre, caracterizar o século XVI é levar em consideração uma temporalidade marcadamente construída pela vida religiosa e, principalmente, pelas complexidades que sustentaram essa vida em meio às elites letradas e religiosas. Em paralelo, trata-se de destacar a importância que esta centúria adquiriu nos caminhos percorridos pela Igreja enquanto instituição, na medida em que dois grandes movimentos marcaram as décadas desse período: a Reforma Protestante e as reações católicas em torno de uma denominada Contrarreforma. Cf. FREBVRE, Lucien. O homem do século XVI, p. 15; 34. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/revhistoria/article/view/34815>. Acesso em: 31 out. 2016. Ao construir uma síntese capaz de dar conta dos intensos movimentos e reações pertencentes à da época, Ronaldo Vainfas, ainda que mais interessado na América portuguesa, foi cirúrgico ao nomear um dos seus capítulos de "Tempo de Reforma". Segundo o historiador, era interesse das autoridades católicas no século XVI concretizar uma "ampla reordenação da sociedade à luz dos valores cristãos, implicando profunda reforma dos costumes e das moralidades vigentes". Cf. VAINFAS, Ronaldo. *Trópico dos Pecados*: Moral, Sexualidade e Inquisição no Brasil. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997, p. 19.

[46] FEDERICI, Silvia. *Calibã e a Bruxa*. Mulheres, Corpo e Acumulação primitiva. Trad. de Coletivo Sycorax. São Paulo: Elefante, 2017, p. 306.

as influências culturais, as persistências ou mesmo as rupturas em relação às crenças narradas pelos indivíduos, relatos moldados pelos inquisidores[47]. Como Ginzburg, essa tese amplia, quando necessário e pontualmente, o marco temporal proposto, de forma a estabelecer, de acordo com esse autor, uma análise comparativa e diacrônica das práticas e das crenças mágicas.

Da mesma maneira, ainda que a ideia de mundo português deixe transparecer a busca por uma unidade espacial comum às treze trajetórias analisadas, é preciso ressaltar o caráter multifacetado que esse espaço transatlântico possui. Por essa razão o conceito de História Atlântica é empregado nesse estudo porque possibilita a compreensão das práticas mágico-religiosas e das trajetórias dessas mulheres feiticeiras de forma conectada, sem desconsiderar, contudo, as especificidades desses distintos espaços. Assim, este conceito, também entendido como contexto, não pretende estabelecer um modelo homogêneo e unívoco, já que o objetivo maior é desconstruir uma determinada unidade temporal e espacial pré-concebida a fim de reabilitar a África ao mundo atlântico.

A História Atlântica teve suas raízes ainda nos períodos entre as duas grandes guerras mundiais do século XX, mas seus principais pressupostos foram delineados com mais clareza e amplitude a partir das últimas duas ou três décadas. Conforme salientou Adriano Cecatto, a motivação principal para a emergência desse novo campo de estudo se sustentou pela crítica a diversos historiadores "que limitavam suas abordagens baseadas numa geografia imperial"[48]. Ao mesmo tempo, os historiadores que aplicaram esse viés, chamaram a atenção para a ausência de uma homogeneidade em torno do modelo a ser aplicado. Alison Games apontou para uma série de interpretações distintas a respeito da História Atlântica, como o aplicado por Horden and Purcell. Neste caso, há a diferença entre estudos voltados às histórias dos lugares em torno do Atlântico e os interessados na história do Oceano[49].

No caso da África, é no contexto de um maior contato entre os europeus e as populações africanas, no âmbito do estabelecimento do tráfico negreiro na Era Moderna, que John Thornton aderiu à noção de História Atlântica, tornando-se um dos principais estudiosos do que foi

[47] "A reconstrução de uma cultura que, por um lado, era extremamente fluida e, por outro, estava documentada de maneira fragmentaria e casual implicava, pelo menos em caráter provisório, a renúncia a alguns dos postulados essenciais à pesquisa histórica: em primeiro lugar, o de um tempo linear e uniforme. Nos processos, não se chocavam apenas duas culturas, mas também dois tempos radicalmente heterogêneos". Cf. GINZBURG, Carlo. *História Noturna*, p. 30.

[48] CECATTO, Adriano. A História Atlântica como possibilidade de abordagem metodológica para os estudos do Atlântico e o ensino de História da África. *Temporalidades – Revista de História,* v.9, n.1, p.167-183, 2017, p. 169.

[49] GAMES, Alison. Atlantic History: Definitions, Challenges, and Opportunities. *The American Historical Review (2006)*, 111 (3): 741-757, p. 745.

chamado Black Atlantic[50]. Mas ele evitou analisar a África somente pela ótica do tráfico de escravos ou a partir do pressuposto de que a escravidão seria o único elemento capaz de explicar toda a história do continente. Ao contrário, empregando o conceito de agência, buscou dar voz e vida aos próprios africanos e, ainda que reconhecesse que uma lógica transnacional operava nesse espaço, isso não significou negar espaços de autonomia a seus agentes, no âmbito global ou regional, conforme as escalas de observação dos historiadores. Ainda sobre a Black Atlantic, Douglas Chambers também integra o rol de autores que aplicam essa noção. Destacou, por exemplo, que desde a década de 1990 diversos pesquisadores têm se preocupado em redescobrir as agências dos mais variados grupos africanos, muito por conta de uma crítica à "anthropological creolization". Assim, o autor defende a necessidade de se pensar uma nova teoria, método e prática de escrita sobre os sujeitos a partir da Black Atlantic que, no entender do autor, pressupõe a existência da heterogeneidade, do caráter transnacional e da agência no contexto africano[51]

Essa mesma diversidade de posicionamentos teve contribuição de outro campo de estudos que também possui distintas aplicações teóricas e metodológicas: o gênero. A associação entre História Atlântica com as análises voltadas às relações de gênero é presente nas obras de Phillip Havik. Em *Silences and soundbytes*, o autor, ao se debruçar no contexto da Guiné-Bissau sob presença portuguesa, percebeu como as relações de poder ali construídas estão intimamente relacionadas ao modo como gênero e parentesco estiveram inseridos nesse espaço. Ao operacionalizar ambas as categorias, concluiu que, no contexto africano, o olhar patriarcal e o contexto misógino sob o viés lusitano se chocaram com as tradições matrilineares e matrifocais distantes da representação do feminino africano imaginado pelos portugueses. Assim, o gênero é entendido pelo autor como importante categoria de análise histórica por descontruir categorias eminentemente patriarcais e eurocêntricas, possibilitando que o historiador compreenda os motivos de diversas mulheres africanas terem ascendido socialmente nos espaços em que estavam inseridas[52].

Os distintos pressupostos existentes significaram, enfim, análises teóricas voltadas à definição do que esse campo de estudos abrange, resultando em estudos verticais e mesmo divisões internas. O surgimento da História *Circum*-Atlântica, História *Trans*-Atlântica e

[50] CHAMBERS, Douglas B. The Black Atlantic: Theory, Method, and Practice. In: FALOLA, Toyin; ROBERTS, Kevin D. *The Black Atlantic World*. 1450 – 2000. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 2008, p. 155.
[51] CHAMBERS, Douglas B. The Black Atlantic: Theory, Method, and Practice. In: FALOLA, Toyin; ROBERTS, Kevin D. *The Black Atlantic World*. 1450 – 2000, p. 151.
[52] HAVIK, P. *Silences and soundbytes*: the gendered dynamics of trade and brokerage in the pre-colonial Guinea Bissau region. Muenster: Lit Verlag; New Brunswick: Transaction 2004, p. 112.

História *Cis*-Atlântica, categorias propostas por David Armitage, são exemplo dessas divisões[53].

Assim, a partir dessas categorias, essa tese se baseia nos pressupostos teóricos da chamada História *Cis*-Atlântica. Esta corresponde a uma história que, embora parta do Oceano Atlântico como um de seus principais fatores de compreensão, não se restringe ao mesmo para a análise dos diversos elos pertencentes às regiões sob sua influência. O Oceano em si não é o interesse principal, mas os distintos espaços que se definiram a partir das relações empreendidas como o Atlântico[54]. O autor não perde de vista a importância de historicizar as fronteiras, os espaços e as temporalidades nas quais o pesquisador se debruça. Portanto, um dos principais resultados dessa nova ótica é a percepção de que ligações políticas e culturais foram construídas pelos indivíduos para além das simples fronteiras geográficas, possibilitando ao historiador entender o Atlântico não apenas como um sistema oceânico.

Nesse sentido, esta tese tem o intuito de dialogar com uma noção que abarca um conceito geográfico, mas, igualmente, possui um caráter metodológico. Ancorar-se ao viés *cis*-atlântico é enxergar os personagens que serão aqui invocados, os espaços a serem analisados, a partir de suas especificidades sem, contudo, deixar de integrá-los em um movimento maior, em um contexto global do qual o Atlântico fez parte. Operacionalizar esse conceito permitirá analisar os motivos que fizeram com que essas treze mulheres, supostas feiticeiras, bem como os indivíduos que com elas relacionaram, se aproximassem, a partir do interesse em manipular o sobrenatural como forma de resolver as mais distintas demandas. Para além da presença portuguesa como o alicerce que sustentou as diversas regiões sob a pretensão de consolidar um Império, tal noção viabiliza entender os elos que foram estabelecidos entre essas feiticeiras, mesmo não tendo a maioria conhecido umas às outras e nem mesmo compartilhado o mesmo espaço e tempo. Articulados igualmente ao conceito de gênero, estes pressupostos defendem, assim, uma noção de Atlântico que não seja restritiva, tal qual defenderam Sarah Owens e Jane Mangan ao defenderem as "complexidades de gênero e seus intercâmbios"[55] como fundamentais para que as análises dos pesquisadores sobre esse sistema não estejam associadas aos limites geográficos da época. Com consequência, será possível visualizar como uma "ideologia de gênero restritiva e europeia"[56] circulou ao longo do Atlântico, no qual vivenciou

[53] ARMITAGE, D. Three Concepts of Atlantic History. In: *The British Atlantic World*: 1500 – 1800. New York: Palgrave MacMillan, 2002.
[54] ARMITAGE, D. Three Concepts of Atlantic History. In: *The British Atlantic World*, p. 213.
[55] OWENS, Sarah E; MANGAN, Jane E. *Women of the Iberian Atlantic*. Baton Rouge: Louisiana State Unviersity Press, 2012, p. 4
[56] OWENS, Sarah E; MANGAN, Jane E. *Women of the Iberian Atlantic*, p. 17.

o trânsito de linguagens, crenças e cultura material marcadas por práticas generificadas. A associação entre a figura da mulher e o sobrenatural foi um desses pilares, ainda que existam especificidades e diferenças, resultantes dos próprios espaços em que cada uma esteve inserida.

***

Este trabalho se interessa, como outros, em utilizar os processos da alçada do Santo Ofício português não apenas para entender seu funcionamento, mas como importantes ferramentas de reflexão sobre as relações sociais da época, em especial das relações de gênero[57]. Assim, algumas considerações são necessárias tanto para referenciar os principais trabalhos que compartilharam o mesmo objetivo, quanto para posicionar, no seio da Historiografia, as propostas desta tese diante dos debates e posicionamentos teóricos existentes.

Por questões de natureza espacial e cronológica, os trabalhos que se debruçaram sobre o delito da feitiçaria foram separados em duas vertentes, uma europeia e outra brasileira. Ressalte-se que é inviável mapear toda a produção relativa ao tema, que se estende na longa duração[58], mas se trata de mencionar alguns trabalhos que se tornaram referência para as análises empreendidas ao longo desta tese. Também não se pode deixar de destacar a originalidade deste trabalho no contexto desses estudos, particularmente aqueles interessados em analisar apenas as práticas e crenças, ou em construir análises quantitativas dos processos inquisitoriais. Aqui, busca-se compreender como o sobrenatural se tornou mecanismo importante para a construção dos gêneros no mundo lusitano. As abordagens teóricas escolhidas pelos autores e a forma como a relação entre mulheres e esse delito é interpretada foram os eixos principais utilizados para estabelecer diálogo com as obras escolhidas.

Os estudos de Francisco Bethencourt são referências para esta tese, tanto pela mesma temática, a feitiçaria em Portugal no século XVI, quanto pelas fontes utilizadas e que também foram, em sua maioria, base para este trabalho. Destaca-se, portanto, a importância de *O imaginário da magia* nos estudos interessados em compreender os mecanismos da perseguição inquisitorial frente ao delito da feitiçaria, e pelo amplo aporte documental utilizado a fim de

[57] Isabel Drumond Braga analisou os processos inquisitoriais sob o conceito de gênero em seu *Vivências do feminino*[57]. Investigou diversas trajetórias de mulheres que, frente à Inquisição, tiveram suas vidas devassadas. Essas possibilitaram que a autora se debruçasse sobre as relações de sociabilidade que estabeleceram, como foi o caso das mouriscas em Portugal e sua forte presença no mundo do trabalho. Cf. BRAGA, Isabel Mendes Drumond. *Vivências no feminino*. Poder, Violência e Marginalidade nos séculos XV a XIX. Lisboa: Tribuna da História, 2007.

[58] Jules Michelet, em 1862, já se interessava pela figura da feiticeira. Em *A Feiticeira*, interpreta o medievo europeu como sendo caracterizado pelas mais diversas catástrofes, nos quais a feiticeira emerge como personagem responsável por tais acontecimentos. De acordo com o autor, há uma clara histeria emocional que enxergou na mulher a grande representante do Diabo no mundo cristão. Cf. MICHELET, Jules. *A feiticeira.* Tradução de Ana Moura. Cascais, Portugal: Editora Pergaminho, 2003, p. 18.

desvendar o universo mágico-religioso do Portugal Quinhentista. Ainda que Carlo Ginzburg tenha chamado a atenção para o fato de que as relações de poder à época permeiam o discurso contido nos processos do Santo Ofício, o fato de um historiador interessado no contexto ibérico, e não no italiano, buscar ressaltar essa condição, merece destaque. Como bem afirmou no prefácio escrito para a edição publicada no Brasil – já que a primeira edição, portuguesa, é datada de 1987 –, "as declarações encontradas não correspondiam, na maior parte dos casos, ao universo mental dos juízes"[59].

Para o escopo dos objetivos traçados para esta tese, interessa perceber como o autor analisou as práticas mágico-religiosas. Mais especificamente, quais foram os significados conferidos a elas pelos indivíduos, sejam eles praticantes diretos ou indiretos? Quais arquétipos prevaleceram? Quais versões do Diabo predominaram nesse contexto? Como Bethencourt desenvolveu seus argumentos em torno da relação práticas mágico-religiosas/práticas sociais, que se encontram principalmente na Terceira Parte de sua obra, em que a figura do "mágico" é analisada diante do "espaço social", do "campo religioso" e das relações de poder?

Por sua vez, José Pedro Paiva se interessou pela atuação das autoridades civis e religiosas portuguesas, bem como da população em geral, no que diz respeito à existência desse delito, e ao pouco alcance que a perseguição ao mesmo assumiu no contexto lusitano, principalmente se comparado às demais regiões europeias em que o fenômeno de caça às bruxas foi mais visível[60]. Foi seu objetivo partir de uma "visão macroscópica do problema", a fim de compreender o universo de escritos que foram produzidos em Portugal referente ao campo das práticas mágico-religiosas, bem como circunscrever as que foram perseguidas e narradas pelos mais diversos indivíduos. Entender a produção intelectual da época, decodificar as crenças presentes nos processos inquisitoriais e compreender os mecanismos de perseguição constituíram seu primeiro intento. Feito isto, partiu para uma abordagem influenciada pela micro-história italiana, direcionando suas análises para os processos ocorridos nos anos de 1650 a 1700, na paróquia de S. Martinho do Bispo, pertencente à diocese de Coimbra. Seu foco consistiu nas "denúncias de anónimos moradores" que se encarregaram "de levar outros nomes de supostas bruxas ao conhecimento do tribunal da Inquisição de Coimbra"[61].

É mérito de sua obra apontar para a especificidade pertencente ao contexto religioso português referente ao modo como Igreja e também o Estado se posicionaram diante da feitiçaria. Este delito não era negado pelas autoridades, mas interpretado de modo distinto do

[59] BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magia*, p. 9.
[60] PAIVA, José Pedro. *Bruxaria e superstição num país sem "caça às bruxas"*, p. 11-12.
[61] PAIVA, José Pedro. *Bruxaria e superstição num país sem "caça às bruxas"*, p. 264-265.

percebido em outros contextos europeus, o que contribuiu para o pouco alcance da caça às bruxas no âmbito lusitano. Assim, quando o pesquisador se depara com um período de relativa perseguição inquisitorial à feitiçaria, como no caso desta tese, é importante ter em mente as considerações de Paiva para a melhor compreensão da prática inquisitorial, bem como dos indivíduos atuantes nesse contexto de narrativas, denúncias e confissões.

O modo como as crenças circularam no mundo português e as relações assumidas com a figura do Diabo, a partir das noções de pacto diabólico e Sabá, no século XVI, também são aspectos que contribuem para a construção de interpretações distintas em relação ao restante do mundo europeu. Especialmente em *Os Andarilhos do Bem* e *História Noturna*, Carlo Ginzburg inova os estudos referentes à feitiçaria/bruxaria, a partir do século XVI, num contexto italiano e numa perspectiva micro-histórica. Todavia, diferentemente das conclusões presentes em ambas as obras, os processos que esta tese trabalha não integram um contexto de assimilação das práticas e das crenças mágico-religiosas ao estereótipo do Sabá que caracterizou a região do Friul. Assim, o recorte de 1541 a 1595 não segue a lógica defendida pelo autor de uma "história de um núcleo de crenças populares que, pouco a pouco, em decorrência de pressões bastantes precisas, foram assimiladas à feitiçaria"[62].

No âmbito brasileiro, a publicação de *O Diabo e a Terra de Santa Cruz* (1986) de autoria de Laura de Mello e Souza, é das principais referências para os estudos sobre a religiosidade no mundo luso-brasileiro. Significou um notável esforço da autora em articular a Historiografia europeia clássica com suas análises sobre as mais variadas formas como a América portuguesa construiu seu acesso ao sobrenatural. Destaca-se, também, a extensa documentação utilizada: Processos inquisitoriais, Devassas Eclesiásticas, documentação jurídica e tratadística, principalmente as de cunho religioso. Sua contribuição no campo teórico é igualmente relevante, ao perceber que as práticas denunciadas aos inquisidores nem sempre correspondiam aos pressupostos clássicos do período no que diz respeito ao pacto diabólico[63], revelando um terreno complexo em que as mais variadas crenças, inclusive africanas, se combinavam diante do olhar demonizador das autoridades religiosas[64].

---

[62] GINZBURG, Carlo. *Os andarilhos do bem*. Feitiçaria e cultos agrários nos séculos XVI e XVII. São Paulo: Companhia das Letras, 1988, p. 7.

[63] Em prefácio da edição mais recente de *O Diabo e Terra de Santa Cruz*, a autora destaca o peso que a micro-história possui na renovação dos estudos voltados à feitiçaria, incluindo aí o seu trabalho, marcadamente influenciado pelos pressupostos defendidos por Carlo Ginzburg, no qual o autor oferece "uma alternativa renovada para a leitura de processos inquisitoriais". Cf. MELLO E SOUZA, Laura de. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 17.

[64] Por isso a preocupação com os conceitos de magia, feitiçaria e bruxaria é evidente ao longo do seu trabalho, devido aos "múltiplos contextos e heranças culturais" decorrentes desse universo de práticas e crenças narradas às autoridades religiosas". Nesse sentido, optou-se por entender feitiçaria e bruxaria como sinônimos, ancorando-se

Ronaldo Vainfas é autor de vários estudos sobre a religiosidade na América portuguesa,[65] mas para o escopo dessa tese, merece destaque *Trópico dos Pecados* (1989), principalmente suas análises sobre como o patriarcalismo se consolidou nesse espaço, além das reações estabelecidas pelas mulheres diante desse contexto. Ainda que não empregue o conceito de gênero, isso não impediu o autor de perceber a inexistência de uma consciência grupal entre as mulheres, levando-o a apontar para a predominância de uma limitada solidariedade feminina à época, o que, em grande parte, seria decorrente das estruturas de poder que sustentavam o patriarcalismo[66]. Essa assertiva corrobora a suspeita levantada nessa tese, de que algumas mulheres, para se resguardarem da possível acusação de feiticeiras, denunciavam outras mulheres por esse mesmo delito.

Seguindo a linha interpretativa utilizada por Laura de Mello e Souza, o trabalho de Carolina Rocha é um dos mais recentes estudos publicados no Brasil que parte da documentação inquisitorial para compreender a presença do Diabo na América portuguesa. Seu recorte cronológico abarca os anos de 1750 a 1758, e o espacial a autora denominou de "Piauí Colonial". Suas análises estão concentradas nas confissões de Joana Pereira de Abreu e de Custódia de Abreu, ambas registradas pelo jesuíta Manuel da Silva e pertencentes aos Cadernos do Promotor, nas quais a autora identificou práticas mágico-religiosas sob uma dupla ótica, "[...] tanto para os colonizadores como para os colonos", ambos entendendo-as como uma função social. Entre os primeiros, tais práticas justificaram a evangelização e o avanço das políticas de expansão portuguesa, já que encarnavam a "influência do Diabo sob aqueles povos". Entre os últimos, percebeu uma gama maior no recurso ao sobrenatural, pois permitia o "alívio das tensões inerentes do sistema escravista, da miséria, das angústias e incertezas, dos desamores e desafetos, das pulsões sexuais, das doenças, e de todos os sentimentos ligados ao seu inconsciente e à sua condição social"[67].

Entretanto, por seguir uma lógica parecida com a proposta trinta anos antes por Laura de Mello e Souza, seu trabalho não avança sobre as relações de gênero - indício do ainda baixo

em Keith Thomas, principalmente em *Religião e o declínio da Magia*, que será abordado nesta tese, e Robert Mandrou, ao diferenciar tais conceitos da noção de magia, a partir da existência ou não do pacto diabólico. Cf. MELLO E SOUZA, Laura de. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*, p. 208.

[65] Como exemplo VAINFAS, Ronaldo. *A Heresia dos Índios.* Catolicismo e rebeldia no Brasil Colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. Juntamente com os trabalhos de Laura de Mello e Souza, as obras de Ronaldo Vainfas, com maior peso para a primeira, partem das noções de "circularidade cultural" e de "formação cultural de compromisso" como conceitos capazes de dar conta das interações entre a cultura erudita e a cultura popular no universo das práticas religiosas na América. Cf. VAINFAS, Ronaldo. *A Heresia dos Índios*, p. 159.

[66] VAINFAS, Ronaldo. *Trópico dos Pecados*, 1997, p. 182.

[67] ROCHA, Carolina. *O sabá do sertão*. Feiticeiras, Demônios e Jesuítas no Piauí Colonial (1750-1758). Jundiaí: Paco Editorial, 2015, p. 237.

número de produções brasileiras que articulam esse universo ao gênero, seja para o âmbito da América portuguesa ou mesmo num recorte mais alargado[68] -, nem sobre o sentido que a circulação das práticas mágico-religiosas adquiriu em regiões mais afastadas do Reino, o que, certamente, enriqueceria a obra. Seu esforço em compreender os contextos políticos do Piauí Colonial, acabou por conferir pouco peso ao modo como as próprias mulheres indígenas se viam no interior dessa sociedade e em que medida esse processo passava pelo uso, ou não, de práticas voltadas ao sobrenatural.

Diante desse breve painel historiográfico, o objetivo é indicar como as análises aqui propostas se inserem nesse espaço de debates, qual seja articular a categoria gênero e as manifestações religiosas e espirituais entre as mulheres – por vezes heterodoxas aos olhos da Igreja. Para isso, dois eixos principais de discussão são essenciais: O debate em torno de gênero enquanto categoria e a discussão com os trabalhos que partiram dessa categoria para analisar a relação entre as mulheres e o sobrenatural.

Segundo Joan Scott, há uma forte proximidade entre a emergência da História das Mulheres como disciplina e o campo da política, mais especificamente a política feminista, em

[68] Essa afirmação também está presente no Prefácio de Laura de Mello e Souza para a última edição de *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*. Ao reconhecer a "voga dos estudos sobre gênero e sexualidade **[que]** também imprimiu sua marca sobre o tema da feitiçaria", a autora referenciou somente pesquisas estrangeiras, como as de Linda C. Hults e publicadas em *The witch as muse*. MELLO E SOUZA, Laura de. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*, 2009, p. 16. As principais referências brasileiras que se filiam à História das Mulheres ou do Gênero não se debruçaram diretamente sobre a religiosidade ou mesmo nas mulheres acusadas pelo delito da feitiçaria. Como exemplo, Mary del Priore, em *Ao sul do corpo*, partiu da "maternidade, do parto, do corpo feminino e do cuidado com os filhos". Enxergou na maternidade o principal refúgio encontrado pelas mulheres, tornando-se poderosa ferramenta de revanche diante de uma sociedade "androcêntrica e misógina". Cf. PRIORE, Mary Del. *Ao sul do corpo*. Condição feminina, maternidades e mentalidades no Brasil Colônia. 2ª. ed. São Paulo: Editora UNESP, 2009, p. 25. Interessada em analisar a trajetória de Chica da Silva, para além dos mitos construídos em torno de sua figura, esse livro de Júnia Furtado é dos principais exemplos que, nas últimas duas décadas, se preocuparam em compreender a história das mulheres a partir das relações de gênero. Percebeu, assim, como tais relações nas Minas Gerais do século XVIII assumiram laços intrínsecos com as de raça, fazendo de Chica da Silva um dos maiores exemplos dessa interação, em que "o sexo foi determinante nas condições mais ou menos facilitadas de acesso à alforria". Cf. FURTADO, Júnia Ferreira. *Chica da Silva e o contratador dos diamantes*. O outro lado do mito. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, p. 109. Suely de Almeida, em *O sexo devoto*, partiu da perspectiva foucaultiana para investigar a inserção das mulheres na vida religiosa, empregando os conceitos de circularidade e de lutas de poder, além de defender a configuração de resistências através da figura feminina[68]. Voltada para a vida religiosa das mulheres no Pernambuco dos séculos XVII e XVIII, a autora destacou a pluralidade e a complexidade das atitudes por parte das personagens estudadas, que estiveram distantes das normatizações impostas pela atmosfera patriarcal do período. Essa diversidade, aliás, foi elemento primordial para que aplicasse a noção de poder proposta por Michel Foucault, entendendo-o como produção de saber, devido à existência de uma "rede disciplinar montada, pela economia de poder organizada pelos aparelhos de Estado" e como espaço de "resistência e aquiescência" dessas mulheres. Cf. ALMEIDA, Suely Creuza de. *O Sexo Devoto*: normatização e resistência feminina no Império Português XVI-XVIII. Recife: Editora Universitária da UFRPE, 2005, p. 45-46; 48; 59. Por fim, o trabalho de Cássio Rocha é um dos mais recentes estudos em que o gênero aparece não somente como categoria de análise, mas é operacionalizado de modo a fornecer ao leitor um importante painel referente ao modo como as relações de gênero se consolidaram na América portuguesa. Interessado nas práticas homoeróticas, o autor traça uma ampla e sólida análise referente às sexualidades nesse espaço, destacando as relações de poder, as sociabilidades e a atuação inquisitorial frente aos crimes em que o sexo era um dos principais pilares. Cf. ROCHA, Cássio Bruno de Araújo. *Masculinidades e Inquisição*. Gênero e Sexualidade na América portuguesa. Jundiaí: Paco Editorial, 2016.

que ambas tomaram fôlego a partir da década de 1960, resultando na maior capacidade de mobilização e mudança no universo das relações de poder entre homens e mulheres[69]. Assim, o conceito de gênero foi o primeiro passo de todo um processo de transformação das pesquisas historiográficas referentes ao campo. Os estudos de Virginia Woolf[70], de Simone de Beauvoir[71] e, posteriormente, de Michele Perrot[72], se tornaram importantes contribuições para que essa disciplina se consolidasse ao longo do século XX. Um segundo momento consistiu na desvinculação entre os estudos teóricos de gênero e a política, dando lugar ao que Joan Scott denominou de "história especializada"[73].

A emergência desse novo campo de conhecimento a partir da década de 1980, significou, segundo Margareth Rago, a "construção social e cultural das diferenças sexuais"[74]. Tais estudos foram influenciados por uma recente literatura na qual as discussões sobre o novo papel dos sujeitos, a necessidade de desnaturalizar as identidades, bem como os conceitos que sustentavam a vida social, cultural e política eram centrais. Jacques Derrida e Michel Foucault se tornaram, assim, dois dos maiores expoentes para as reflexões de gênero. Judith Butler, por

---

[69] SCOTT, Joan. História das mulheres. In: BURKE, Peter (org). *A escrita da História*. Novas perspectivas. Trad. de Magda Lopes. São Paulo: Editora UNESP, 1992, p. 64-65.

[70] Uma das principais obras de Virginia Woolf é *Um quarto que seja seu*, publicado originalmente em 1929, no qual buscou questionar os papeis que as mulheres adquiriam ao longo da história. Para o século XVI, chamou a atenção para a figura da "semi-bruxa, semi-humana, temida e troçada por todos", em que a ideia de subverter um poder religioso foi uma proposta tanto quanto tentadora para diversas mulheres, tendo em vista o contexto eivado das mais diversas formas de submissão que eram utilizadas contra elas. Cf. WOOLF, Virginia. *Um quarto que seja seu*. Lisboa: Veja, 1978, p. 65.

[71] Talvez a frase mais célebre de Simone de Beauvoir, retirada do seu livro *O segundo sexo*, seja a de que "ninguém nasce mulher: torna-se mulher". Também afirmou que "nenhum destino biológico, psíquico, econômico define a forma que a fêmea humana assume no seio da sociedade; é o conjunto da civilização que elabora esse produto intermediário entre o macho e o castrado, que qualificam de feminino". Publicado pela primeira vez em 1949, vinte anos após a obra de Virginia Woolf, o trabalho de Beauvoir é um marco essencial para o avanço de estudos interessados em romper com uma versão da história em que a submissão das mulheres era dada como natural, em que a participação das mulheres era reproduzida sob um viés distante de grandes problematizações. Cf. BEAUVOIR, Simone de. *O segundo sexo*. A experiência vivida. 2. V. Trad. de Sérgio Milliet. 3. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016, p. 11. Ao questionar se, "em verdade, haverá mulher?", a autora se tornou referência importante para a reflexão sobre o própria conceito de "mulher" – problemática recorrente entre as estudiosas do gênero. Ainda que tenha apontado as limitações referentes ao trabalho de Beauvoir, como o fato da autora ter subestimado o falocentrismo, Judith Butler não desconsidera a frase citada, afirmando que "se há algo de certo na afirmação de Beauvoir [...] decorre que *mulher* é um termo em processo, um devir, um construir de que não se pode dizer com acerto que tenha uma origem ou um fim". BUTLER, Judith. *Problemas de Gênero*: feminismo e subversão da identidade. Trad. de Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003, p. 58-59.

[72] Como bem destacou Michele Perrot, "escrever a história das mulheres é sair do silêncio em que elas estavam confinadas". A História das mulheres emerge em meio a esse interesse em dar voz aos inúmeros silêncios que a própria historiografia conferiu às mulheres. Uma das principais pesquisadoras referentes a esse campo de pesquisa, Perrot contribuiu decisivamente para que esta disciplina tenha avançado no âmbito acadêmico francês a partir da década de 1970. Em 1984, por exemplo, publicou uma de suas principais obras, *Une histoire de femmes, est-elle possible?*. Além disso, juntamente com Georges Duby, organizou a coletânea *História das Mulheres*, compreendendo desde a antiguidade até o século XX.

[73] SCOTT, Joan. História das mulheres. In: BURKE, Peter (Org.). *A escrita da História*, p. 64-65.

[74] RAGO, Margareth. *Epistemologia feminista, Gênero e História*. Santiago de Compostela: Cnt Compostela, 2012, p. 50.

exemplo, ao se apropriar desses mesmos pressupostos, ressaltou a necessidade de estabelecer a diferença entre negar a existência do sujeito e problematizar a sua naturalidade –aspecto que se tornou central na discussão pós-moderna, particularmente nos estudos de gênero[75].

Para compreender e incorporar o conceito de gênero, esse estudo dialoga com os trabalhos da historiadora Joan Scott e da filósofa Judith Butler. Em *Gender: A Useful Category of Historical Analysis*, de 1986, Scott buscou analisar não apenas os usos que os pesquisadores faziam do termo "gênero", mas de defender que esta categoria devia ser utilizada historicamente. Seu artigo foi escrito, segundo ela própria, num contexto em que a utilização do gênero se sustentava em duas principais interpretações que, a seu ver, não ultrapassavam os limites das Ciências Sociais da época, mantendo, assim, explicações universais e perspectivas generalizantes[76].

Gênero aparece no seu trabalho a partir de dois pressupostos básicos: Como "elemento constitutivo de relações sociais baseadas nas diferenças percebidas entre os sexos" e como "forma primária de dar significado às relações de poder"[77]. Segundo a autora, compreender ambas as proposições, significa analisar como os símbolos culturais referentes às mulheres são construídos historicamente e como os conceitos normativos se estruturam de modo a determinar a elas uma dada função social (que não fuja da ordem estruturada por esses próprios conceitos). Também defende a possibilidade de compreensão do gênero para além das relações de parentesco, sendo construído nas relações de trabalho, na vida política, por vezes sem qualquer dependência parental. Portanto, é essencial considerar o gênero como uma identidade subjetiva, pois, nem sempre, homens e mulheres cumprem literalmente os papeis socialmente destinados ou mesmo os que são previstos pelas categorias analíticas até então em vigor[78]. Ao partir de todos esses pressupostos compreende-se que a adoção da categoria gênero, para além de um

[75] "Recusar-se a pressupor, isto é, a exigir a noção do sujeito desde o início, não é o mesmo que negar ou dispensar essa noção totalmente; ao contrário, é perguntar por seu processo de construção e pelo significado político e pelas consequências de tomar o sujeito como um requisito ou pressuposição da teoria". Cf. BUTLER, Judith. Fundamentos contingentes: o feminismo e a questão do "pós-modernismo". *Cadernos Pagu*, n. 11, p. 11-42, 1998, p. 14.

[76] Será utilizada nesta tese a tradução brasileira do artigo, publicada pela revista *Educação e Realidade*, em 1995. Segundo a autora, o primeiro viés recorrente à época consistia em descrever apenas os fenômenos históricos, seus personagens, sem se preocupar com grandes análises ou teorizações. O segundo viés, "de ordem casual", teorizava acerca da natureza dos fenômenos, buscando compreender como se construíam e as motivações por trás desse processo. Numa crítica externa ao seu trabalho, vale apontar para a importância que esta reflexão trouxe entre as pesquisadoras por conta da legitimidade alcançada por Scott em meio ao universo acadêmico majoritariamente masculino. Cf. SCOTT, Joan Wallach. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. *Educação & Realidade***.** Porto Alegre, v. 20, n. 2, p. 71-99, jul./dez, 1995, p. 74. Tamanho respaldo possibilitou, segundo Margareth Rago, que posicionamentos mais radicais se consolidassem num universo eivado de concepções cristalizadas entre os estudiosos. Cf. RAGO, Margareth. *Epistemologia feminista, Gênero e História*, p. 50.

[77] SCOTT, Joan Wallach. Gênero: uma categoria útil de análise histórica, p. 86.

[78] SCOTT, Joan Wallach. Gênero: uma categoria útil de análise histórica, p. 87-88.

conceito, implica em perceber que as relações sociais estão intimamente ligadas às relações de poder, nos quais homens e mulheres se inserem de forma relacional em meio às "complexas conexões entre as várias formas de interação humana"[79].

O poder, ou as relações decorrentes desse âmbito, foi objeto ainda mais evidente em *Problemas de gênero*, de Judith Butler. As relações de poder, para ela, significaram muito mais do que uma simples negociação entre sujeitos binários - homens e mulheres -, sendo capazes de operar na própria produção desse binarismo e mesmo na construção do conceito de gênero. A autora se perguntou como reagiriam o sujeito e as categorias de gênero vigentes na medida em que a heterossexualidade – considerada em sua obra como "regime epistemológico" – fosse colocada em questionamento e, mais ainda, desmascarada[80]. Influenciada por Michel Foucault, no qual as noções de sexo, desejo e gênero devem ser investigadas a partir de uma análise crítica chamada de "genealogia", defendeu a ideia de que "feminino" e "mulher" não são mais categorias estáveis. Afirmou que, "se alguém 'é' uma mulher, isso certamente não é tudo o que esse alguém é", tendo em vista que os gêneros não se constroem alheios aos contextos históricos, tampouco estão desvinculados de outras modalidades, tais quais as raciais, classistas, culturais, que incidem diretamente no modo como são produzidos ao longo do tempo[81]. Não há, portanto, uma base universal do feminino, um sujeito universal "mulher" e, por sua vez, não há também um patriarcalismo capaz de se tornar universal.

É, nesse sentido, que gênero aparece como prática insistente e eivada de atos sociais, incluindo os de caráter normatizador. Os gêneros se constroem por repetição na medida em que os indivíduos vivenciam, constroem e reiteram suas funções sociais enquanto homens ou mulheres, em que, ao mesmo tempo, os processos de emancipação são paralelamente delimitados[82]. Há uma "*performance repetida*" que é encarnada no seu trabalho a partir da noção de performatividade de gênero, que engloba o entendimento no qual os gêneros são definidos cotidianamente, continuamente, em que o corpo "mostra ou produz sua significação cultural". As ideias de masculinidade e feminilidade são, em consequência, construídas com base nas performances produzidas[83].

Quanto ao emprego da categoria gênero para analisar situações históricas anteriores à época em que este conceito foi pensado, talvez um dos maiores cuidados referentes à sua aplicação resida na problemática do anacronismo. Isso ocorreria, por exemplo, caso fosse

[79] SCOTT, Joan Wallach. Gênero: uma categoria útil de análise histórica, p. 89.
[80] BUTLER, Judith. *Problemas de Gênero*, p. 8.
[81] BUTLER, Judith. *Problemas de Gênero*, p. 20.
[82] BUTLER, Judith. *Problemas de Gênero*, p. 58-59.
[83] BUTLER, Judith. *Problemas de Gênero*, p. 201.

considerada a proximidade entre as mulheres durante a Época Moderna como sendo a raiz de um feminismo que só se desenvolveu a partir do século XIX, o que significaria empregar o conceito de forma atemporal, a-histórica, sem refletir no seu uso para analisar contextos históricos específicos. E, no caso desta tese, sem atentar para o peso que as instituições de poder, notadamente o Tribunal do Santo Ofício, adquiriram durante esse período. A Inquisição influenciava a vida social dos indivíduos, ao buscar controlar as consciências e a religiosidade, além de delimitar as maneiras como devia se dar a interação entre as mulheres. Sob a esfera da engrenagem punitiva dos Estados Católicos europeus, encabeçada pela Inquisição, os laços de familiaridade e de sociabilidade estabelecidos pelas mulheres adquiriram limites claros quando esta "complexa máquina inquisitorial"[84] foi colocada em funcionamento. Não se quer dizer com isso que se deva aceitar a mulher como uma categoria naturalizada, mas problematizar essas estruturas compulsórias que corroboravam para a estabilidade dos papeis dela esperados[85].

Nesse sentido, cabe destacar os trabalhos de Thomas Laqueur e Caroline Bynum como exemplos do emprego do conceito de gênero para o estudo das religiosidades femininas durante a época moderna. Laqueur buscou delimitar uma fronteira clara com relação às definições de sexo e gênero antes e após o século XVIII. No que denominou de período "pré-Iluminismo", predominou um "modelo de sexo único" – nos quais masculino e feminino eram constituições físicas ligadas um ao outro –, no qual o gênero pode ser entendido como uma noção sociológica, e não ontológica[86]. Os gêneros – ser homem e ser mulher – eram, assim, não apenas considerados como reais, mas, principalmente, naturais nas sociedades europeias da época, amplamente justificados por uma ordem divina. Assim, ser homem e ser mulher implicava diretamente na manutenção de uma posição social defendida e constantemente alimentada pelas estruturas de poder.

Já Caroline Bynum se interessou pela espiritualidade característica do Medievo europeu e suas relações com a construção dos gêneros. A autora criticou, por exemplo, os pressupostos de Max Weber ao considerar seu excessivo posicionamento sociológico ao analisar a religião,

[84] VAINFAS, Ronaldo. *Trópico dos pecados,* 2010, p. 289.
[85] Segundo Merry Wiesner-Hanks, a inserção dos historiadores no universo conceitual do gênero, possibilitou uma ênfase maior na problematização da "mulher" como uma categoria estável. Nas suas palavras, "na medida em que os historiadores das mulheres enfatizaram mais as diferenças entre as mulheres e se tornaram cada vez mais autocríticos, começaram a se perguntar se 'mulher' era uma categoria analítica válida". Cf. WIESNER-HANKS, Merry E. *Gender and History*. New perspectives on the past. Malden, Massachusetts: Blackwell Publishers, 2001, p. 5. Por essa razão, cabe considerar não apenas o fato das estruturas de gênero variarem conforme os contextos históricos, mas, também, os padrões de masculinidade e feminilidade e as práticas de subversão protagonizadas pelos indivíduos diante da normatização vigente.
[86] LAQUEUR, Thomas. *Inventando o sexo*: corpo e gênero dos gregos a Freud. Trad. de Vera Whately. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001, p. 19.

o que teria lhe impossibilitado de construir um estudo que levasse em consideração as vozes e os corpos femininos. O autor teria desconsiderado, também, os papéis e as possibilidades sociais em torno da construção dos gêneros, bem como a necessidade de se problematizar a construção cultural em torno da ideia de feminino que os homens promoveram nos mais diversos contextos. Trata-se, enfim, de uma nova versão sobre a história das relações de gênero, principalmente devido à necessidade de entender como algumas mulheres conseguiram manipular de forma consciente a tradição dominante – patriarcal, vale lembrar – em prol de seus interesses mais particulares[87].

Sendo assim, não se trata de pura negação das categorias culturais. Não se falava em gênero no período Medieval, tampouco na Época Moderna, mas, ao mesmo tempo, seria equivocado generalizar a ideia de feminino e masculino para ambos os períodos, visto o risco de cair na mera reprodução dos pressupostos que sustentaram ambas as noções à época. Por sua vez, a partir do momento em que são consideradas uma série de relações de poder encarnadas em estruturas normativas que delimitavam os papeis sociais de homens e mulheres, é viável aplicar o conceito de misoginia para o contexto deste trabalho na medida em que essas estruturas se organizaram em torno da necessidade de reafirmar o binômio masculino/feminino atrelado à noção de superioridade/inferioridade. O interesse aqui reside em desnaturalizar essa construção para, assim, analisar as subjetividades, as práticas e as atitudes que corroboraram essa construção ou, mais ainda, fugiram à regra, na medida em que buscaram a emancipação nos moldes do que salientou Judith Butler.

A escolha do conceito de gênero possibilita entender essa construção, inserindo-a no contexto das prescrições sociais direcionadas aos homens e às mulheres, na medida que a figura da feiticeira se tornou distante da feminilidade prescrita oficialmente[88]. Compreender a ideia de feminilidade que predominou no contexto em questão é ter em mente que a representação da feiticeira por parte dos discursos religiosos e civis representou por diversos momentos o avesso dessa noção, do que as mulheres não deveriam representar moral e socialmente[89]. Trata-se, portanto, de analisar as motivações que não apenas criaram, mas perpetuaram o binômio masculino/feminino, além de investigar os símbolos culturais, bem como as estruturas normativas que se desenvolveram no período e sustentaram esse contexto, tendo nos discursos

[87] BYNUM. Caroline Walker. *Fragmentation and Redemption.* Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion. New York: Zone Books, 1992, p. 17.
[88] SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica, p. 312.
[89] "A bruxa é aquela que se compõe junto a uma grande variedade de pré-conceitos pensados sobre o feminino, sobre o corpo, a natureza e os ciclos de nascimento, vida e morte". Cf. ZORDAN, Paola Basso Menna Barreto Gomes. Bruxas: figuras de poder. *Estudos Feministas*, v. 13, n. 2, p. 331-341, 2005, p. 339.

demonizadores da figura das mulheres – não apenas de caráter religioso, ressalta-se – um dos seus maiores alicerces[90].

Considerar o gênero como aspecto central para as análises referentes relação entre mulheres e feitiçaria é, por sua vez, reorientar uma das principais questões referentes ao tema e predominantes na historiografia. Em outras palavras, em vez de nos perguntarmos se a perseguição às feiticeiras foi sustentada basicamente pelo interesse das autoridades em perseguirem as mulheres, cabe questionar, conforme defendeu Claudia Opitz-Belakhal, quais foram as "condições e dinâmicas que tornaram a perseguição às bruxas principalmente uma perseguição às mulheres?"[91]. A ressignificação desse questionamento possibilita um olhar mais aproximado a respeito das dinâmicas de gênero cujo fenômeno da feitiçaria – ou bruxaria, segundo a autora – e os seus personagens, estiveram vinculados. Por consequência, as mulheres feiticeiras serão aqui tratadas como exemplos de rompimento das normas de gênero pretendidas pelas estruturas de poder[92], sejam religiosas ou civis, por assumirem escolhas que fugiam aos preceitos definidos para o feminino por essas mesmas estruturas.

Assim, partindo do conceito de performatividade de gênero, essas treze mulheres, feiticeiras, constituem-se como a soma de uma constante repetição de atos, práticas e rituais direcionados ao sobrenatural e do frequente interesse dos indivíduos, em grande parte mulheres, para com o universo da feitiçaria. Quanto mais a feitiçaria foi praticada e procurada, mais essas mulheres se entenderam como feiticeiras, mais essas mulheres construíram uma feminilidade

[90] A documentação inquisitorial, mais especificamente os processos referentes à feitiçaria, são palcos privilegiados para levar adiante tais objetivos. Adriano Prosperi traz uma interessante análise a respeito da prática inquisitorial frente às narrativas envolvendo o universo mágico-religioso, construindo uma analogia, assim como pensara Carlo Ginzburg, em seu artigo "O inquisidor como antropólogo". Nele afirma que " é nos autos da Inquisição que esse material foi reunido de modo sistemático e é o inquisidor – não o bispo – que se tornou o antecedente do antropólogo", reiterando que "somente os autos da Inquisição que as informações sobre as 'superstições' serão depositadas com certa sistematicidade, antes de tornarem a aparecer entre os séculos XVII e XVIII nos relatórios dos missionários ou, no século XIX, nas documentações etnográficas". Cf. PROSPERI, Adriano. *Tribunais da Consciência*, p. 379-380.

[91] OPITZ-BELAKHAL, Claudia. Witchcraft studies from the perspective of women's and gender history: a report on recent research. *Magic, Ritual, and Witchcraft*, vol. 4, n. 1, p. 90-99, 2009, p. 96. Willem de Blécourt propõe uma reflexão similar à defendida pela autora, tendo em vista a sua preocupação em refletir sobre qual identidade de gênero as mulheres feiticeiras construíram e como esse processo está relacionado ao fenômeno de "caça às bruxas": "A pergunta por que tantas mulheres foram acusadas de feitiçaria deve ser reformulada como uma pergunta: o que transformou uma mulher em uma bruxa real, em "o oposto estereotipado da boa esposa"? Como essa oposição implicava não apenas más esposas, mas mulheres irremediáveis e anômalas, a questão deveria finalmente ser a seguinte: quando e como uma mulher se transformou em seu contraste, em uma não-mulher?". Cf. BLÉCOURT, Willem de. Early modern European witchcraft. Reflections on witchcraft and gender in the Early Modern Period, p. 292.

[92] Judith Butler chega a usar a expressão "discursos autorizados de gênero" para destacar o peso que as instâncias religiosas, médicas e jurídicas assumem na delimitação de quais funções sociais homens e, principalmente, mulheres devem seguir. Por isso, o gênero precede os indivíduos, ao mesmo tempo em que atua sobre eles, obrigando-os a reproduzi-lo. Cf. BUTLER, Judith. *Notes towards a performative theory of assembly*. Harvard: Harvard University Press, 2015, p. 4.

para além das prescrições oficiais à época, na medida em que acessaram as práticas mágico-religiosas e perceberam a autonomia que poderiam alcançar com esse acesso.

***

O primeiro capítulo, intitulado *A Inquisição portuguesa e a produção dos discursos patriarcal e misógino no mundo português,* identifica e analisa, ao longo do século XVI, os discursos morais, exarados por instâncias religiosas e civis, responsáveis diretamente por sustentar determinados padrões de masculinidade e de feminilidade. Para tanto serão analisadas as normas legais prescritas para o mundo português, como as *Ordenações Manuelinas*, além dos tratados morais que contribuíram para construir esses padrões. Neles, predomina a defesa da manutenção da honra feminina atrelada à submissão ao homem. O Tribunal do Santo Ofício também será objeto de investigação, pois tratou-se de instância de poder que contribuiu decisivamente para a manutenção desses padrões ao intentar controlar as consciências religiosas dos católicos.

No segundo capítulo, *A construção do gênero mulher feiticeira a partir das narrativas dos processos inquisitoriais*, serão apresentados os processos das treze mulheres escolhidas para a análise, destacando as narrativas construídas por seus denunciantes. Trata-se de compreender quem foram, aos olhos de quem as denunciou, essas mulheres e como se construiu nesse discurso a relação entre "ser mulher" e "ser feiticeira"? Esse viés se justifica porque interessa compreender como as sociedades na qual essas mulheres estavam inseridas as enxergaram, o que pode ser percebido na fala dos/as denunciantes. Parte-se do pressuposto que o que é construído nessa documentação como sendo as mulheres feiticeiras reside na soma dos discursos produzidos externamente e a elas direcionados, por meio das denúncias formuladas frente à Inquisição, que mimetizavam vários dos estereótipos que circulavam sobre a feitiçaria no século XVI. Esses dois primeiros capítulos são essenciais para estruturar a análise, que se segue, sobre como as mulheres feiticeiras delimitaram suas práticas sociais e as dinâmicas individuais de cada trajetória. Essas revelam o distanciamento de suas práticas em relação tanto às normas pretendidas, quanto aos traços principais que, aos olhos das autoridades, eram esperados da figura da feiticeira.

Possuir a fama pública de feiticeira, a partir do domínio das práticas mágico-religiosas, era forma dessas mulheres delimitarem seu reconhecimento social, bem como seus espaços de autonomia. Sendo assim, nos **Capítulos 3 e 4** busca-se entender o perfil de tais mulheres como resultado das famas que almejaram e construíram no mundo português. Neles, examina-se os processos de Brites Frazão, Brites Marques, Catarina de Faria, Margarida Lourenço, Inácia

Gomes, Simoa de São Nicolau, Maria Gonçalves Cajada e Ana Álvares (Ana do Frade). Como dito, a escolha desses processos parte do fato de que nas práticas mágicas dessas feiticeiras a figura do Diabo era protagonista[93]. Essa característica é analisada no terceiro capítulo, intitulado *As mulheres feiticeiras e a construção das suas famas sob a figura do Diabo*. Parte-se do princípio que foram essas mulheres que buscaram ativamente o reconhecimento social a partir dessa conexão com o diabo, sendo que essa fama não era resultado apenas da narrativa dos denunciantes. O acesso ao diabo garantia-lhes maior êxito e era a base da conquista da sua clientela.

No quarto capítulo, *As várias faces do Diabo em meio às práticas mágico-religiosas*, a partir dessas mesmas oito trajetórias, busca-se articular a fama e a identidade de gênero de feiticeiras dessas mulheres ao universo simbólico referente aos rituais mágico-religiosos narrados em seus processos. Quais objetos foram utilizados nos rituais narrados tanto nas denúncias como nas confissões de seus processos? Quais os significados culturais e o sentido adquirido por esses instrumentos no âmbito das práticas mágico-religiosas? Tendo o Diabo como personagem que catalisou a fama dessas mulheres, pretende-se, também, avaliar como as mulheres, tanto denunciantes como as processadas, atribuíram as mais distintas versões a respeito desse personagem.

Os **Capítulos 5** e **6** se debruçam sobre cinco feiticeiras – Beatriz Borges, Clara de Oliveira, Violante Carneiro, Margarida Carneiro Magalhães e Felícia Tourinho –, em cujos rituais mágicos a presença demoníaca não assumiu os contornos de servidão característicos dos 9 processos já examinados, ou nem mesmo houve essa presença. Como se constituíram ou foram narradas as práticas mágico-religiosas dessas feiticeiras? Por que a conexão delas com o sobrenatural limitava ou mesmo dispensava a conexão com o diabo? No Capítulo 5, *A fama ausente: construção de autonomias para além da presença do Diabo*, discute-se como as práticas mágico-religiosas, nas quais a participação do diabo não ocorreu, acabaram por se tornar menos eficazes na consolidação de reconhecimento social por parte das praticantes, ainda mais quando comparadas com as feiticeiras que recorriam à sua presença. Mas, mesmo assim, essas mulheres também foram capazes de demarcar seus espaços de autonomia, ainda que relativos ou limitados. O capítulo 6, *A diversidade das práticas mágico-religiosas distantes dos traços demonológicos*, busca compreender como esses rituais adquiriram sentido nos espaços

[93] No campo das teorizações realizadas pelos estudiosos à época, essas mulheres se aproximam da noção de "pacto expresso". Cf. PAIVA, José Pedro. *Bruxaria e superstição num país sem "caça às bruxas"*, p. 38-39.

sociais em que essas mulheres circularam. Quais ritos e práticas foram narrados nesses processos e quais os sentidos que adquiriram junto à clientela[94]?

O decorrer das discussões propostas nesta tese se baseará no interesse em apontar para as complexidades envolvendo o processo de definição dos protagonismos das mulheres encaradas como feiticeiras, revelando os mais diversos níveis e alcances dos mesmos, sem, contudo, cair no outro extremo de enxergar somente uma opressão por parte do universo masculino. As trajetórias aqui listadas servirão de base para analisar essas autonomias e as dinâmicas a elas atreladas. A feitiçaria foi generificada e as análises referentes aos capítulos seguintes buscarão dar conta desse processo.

[94] Segundo Stuart Clark, diversos trabalhos optaram em julgar a realidade dessas narrativas, em vez de analisar "as crenças em bruxaria como *crenças*". Cf. CLARK, Stuart. *Pensando com Demônios*, p. 29. Sua crítica é válida por questionar os motivos dessa "prioridade do mundo dos signos sobre o mundo de objetos [...] desconcertar tanto quanto tem feito. Ela não implica o absurdo da não existência de coisas objetivas no espaço e no tempo – inclusive coisas no passado –, apenas sua incapacidade de se apresentarem para nós como significativas". Cf. CLARK, Stuart. *Pensando com Demônios*, p. 31.

CAPÍTULO 1

A Inquisição portuguesa e a produção dos discursos patriarcal e misógino no mundo português.

A Inquisição portuguesa e a produção dos discursos patriarcal e misógino no mundo português são os dois grandes temas analisados neste capítulo, estando circunscritos ao século XVI. O interesse das instâncias religiosas e civis em não apenas teorizar, mas normatizar quais funções que homens e mulheres deveriam seguir para a manutenção da ordem social no mundo português, será o eixo de análise que relacionará ambos os temas. Esse mesmo interesse é o elemento que também sustenta a investigação sobre quais padrões de feminilidade e masculinidade predominaram à época e como as noções de patriarcado e misoginia são capazes de explicar esse processo[95]. Para isso, foram analisadas tanto a literatura civil quanto a religiosa, que emanaram normas direcionadas a homens e mulheres.

Este capítulo se divide em dois itens. O primeiro, intitulado "Tornar-se 'homem' e 'mulher' no contexto da literatura jurídica", utiliza as categorias de masculinidade e feminilidade para explicar como os papeis sociais de homens e mulheres foram definidos pelos textos jurídicos da época, majoritariamente representados no século XVI pelas *Ordenações Manuelinas*. Sua análise possibilita a observação de que ambos os padrões assumiram uma característica relacional, no qual a noção de patriarcalismo – em que as sociedades deveriam se organizar sob a tutela masculina – e de misoginia – em que essa tutela se baseava na ideia de inferioridade das mulheres perante os homens –, predominaram. Também é objetivo compreender como a feitiçaria foi interpretada e perseguida antes do estabelecimento do Santo

[95] Uma das principais críticas de Anne Barstow aos historiadores que se debruçaram no fenômeno de "caça às bruxas" refere-se à predominância de análises que não trataram de compreender o "patriarcado" como categoria histórica. Por consequência, diversas pesquisas negligenciaram a identidade das mulheres acusadas, entendendo-as somente como meros objetos de estudo. Cf. BARSTOW, Anne Llewellyn. On Studying Witchcraft as Women's Story. Historiography of the European Witch Persecutions. *Journal of Feminist Studies in Religion*, p. 19. Quanto ao conceito de "patriarcado", além da consonância com os mesmos pressupostos de Anne Barstow, esta tese se ancora às definições propostas por Alison Rowlands, sendo este conceito entendido como "forma historicamente específica de organização e exercício do poder político, legal, social, econômico e cultural que, geralmente (mas não exclusivamente), privilegiam os homens sobre as mulheres". Cf. ROWLANDS, Alison. Witchcraft and Gender in Early Modern Europe. In: LEVACK, Brian (org). *The Oxford Handbook of Witchcraft in Early Modern Europe and Colonial America*. Oxford: Oxford University Press, 2003, p. 453. Associado ao universo das crenças e das acusações relacionadas à feitiçaria, este conceito pode contribuir para o maior entendimento dessa temática, uma vez que o pesquisador poderá estabelecer em que medida essas práticas reguladoras "moldaram a crença da feitiçaria, os processos de acusação e os episódios locais" (ROWLANDS, Alison. Witchcraft and Gender in Early Modern Europe, p. 454). Acerca da definição de "misoginia", são utilizadas as definições de Elspeth Whitney, que a entendeu como "a expressão cultural da desconfiança patriarcal das mulheres", sendo "socialmente construída". Cf. WHITNEY, Elspeth. The witch "She"/The historian "He": gender and the historiography of the European witch-hunts, p. 89.

Ofício no mundo português, defendendo o pressuposto de que se tratou de um delito generificado, ou seja, atrelado diretamente ao modo como esses padrões foram construídos.

No segundo item, intitulado "Moralidades imaginadas a partir do discurso religioso católico", foram identificados e analisados os discursos religiosos produzidos nesse contexto e como os mesmos contribuíram decisivamente para a definição das noções de masculinidade e de feminilidade à época. No âmbito dessa literatura, honra, religião e publicidade da fé foram elementos essenciais para que a identidade de gênero direcionada às mulheres e prescrita pela Igreja não se desvinculasse do modelo de retidão pretendido pelo catolicismo. Nesse item, também foi analisada a feitiçaria, seu processo de distanciamento do caráter de foro misto, no qual passou a integrar o rol de atuação do Santo Ofício português, bem como a consolidação da maior presença das mulheres relacionadas a esse delito.

No campo de produção e circulação dos tratados religiosos, mais precisamente os que defenderam o ideal de submissão das mulheres aos homens, foram analisados o *Espelho de Casados*[96], de João de Barros, e a *Imagem da Vida Cristã*[97], de Frei Heitor Pinto. O uso desses textos configura-se essencial para o estudo das relações entre essa literatura presente no mundo português dos Quinhentos e a consolidação de um discurso moralista em prol da manutenção da honra feminina, sendo evidente a participação ativa da Igreja Católica nesse processo.

Ainda nesse item, analisa-se o Tribunal do Santo Ofício português por se tratar de importante esfera de poder que também buscou regular as sociedades através da criação de mecanismos voltados à normatização dos comportamentos morais e religiosos, sob traços patriarcais e misóginos. No âmbito português, foi objetivo dessa instituição definir e nortear uma série de atitudes que, no entender dos inquisidores, pertenciam diretamente ao seu rol de atuação. Tanto é que, interessado em compreender a atuação inquisitorial para além de seu funcionamento cotidiano, Bartolomé Benassar definiu o conceito de pedagogia do medo[98], em

[96] NORONHA, Tito de; CABRAL, António. *Espelho de Casados pelo Doctor João de Barros*. 2. ed conforme a de 1540. Porto: Imprensa Portuguesa, 1624, fls. XXVI e XXVII.
[97] PINTO, Frei Heitor. *Imagem da vida cristã.* 2. ed. Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1958.
[98] BENNASSAR, Bartolomé. Modelos de la mentalidade inquisitorial: métodos de su "pedagogia del miedo". In: ALCALÁ, Ángel (et al). *Inquisición Espanola y mentalidad inquisitorial*. Barcelona: Ariel, 1984, p. 175. Entre a população, Bennassar destacou a existência de três medos correspondentes aos terrores vivenciados pelos indivíduos para com a atuação inquisitorial, além da resposta dos mesmos em procurarem o Santo Ofício como espaço de denunciação. O primeiro medo é definido pelo autor como "o segredo e a engrenagem do segredo", tendo em vista a obrigação à época de os testemunhos serem realizados secretamente: "o segredo fomentou o mito e com ele o medo e a intimidação popular diante da instituição. Esse processo sociopsicológico, do qual eles estavam perfeitamente cientes no Tribunal, talvez fosse a arma preferida da própria Inquisição" (BENASSAR, Bartolomé. Modelos de la mentalidade inquisitorial: métodos de su "pedagogia del miedo", p. 178). Também citou a "memória da infâmia", por conta de as penitências terem sido, em geral, realizadas publicamente. O Auto-da-fé foi o ápice da exposição do indivíduo diante da sociedade, vide a mácula social, além do controle da Inquisição para além da prisão e de uma série de limitações que o sentenciado vivenciava após a sua condenação. Por fim, a

que os dispositivos de vigilância, embora produzidos pelos poderes civis e religiosos, também foram alimentados pelas sociedades num duplo movimento em que não apenas essas instâncias participaram ativamente. Assim, integrar a feitiçaria ao seu universo de perseguição, significou inseri-la no processo de normatização pretendido, em que a figura das mulheres cada vez mais esteve associada a esse delito.

Em meio a esse entendimento, o Santo Ofício foi um dos pilares que integraram a "era confessional", caracterizada, segundo Adriano Prosperi, por um período iniciado no século XVI em que prevaleceu a importância dos indivíduos aderirem a determinadas doutrinas religiosas, legitimadas oficialmente, sendo instados a darem provas públicas dessa adesão em detrimento das demais opções religiosas vigentes[99]. Como consequência deste novo contexto, predominaram no Santo Ofício as mais diversas estratégias encabeçadas pelos inquisidores a fim de alimentar uma atmosfera de vigilância religiosa, controlando as vidas sociais, os papeis endereçados à cristandade, bem como as moralidades a serem seguidas.

O primeiro Monitório da Inquisição portuguesa[100], publicado em novembro de 1536, esteve integrado nessa nova atmosfera definida por Prosperi. O documento previa que a competência jurisdicional da Inquisição deveria recair nos crimes de judaísmo, protestantismo, islamismo, bigamias, blasfêmias, proposições que atentassem contra os dogmas católicos, além da feitiçaria que, conforme destacado, foi assimilado pela Inquisição no decorrer dos Quinhentos. Portanto, a presença dessa instituição no mundo português acompanhou um crescente interesse por parte das autoridades religiosas em ampliar a estrutura de vigilância das consciências morais, associando-as à religiosidade dos indivíduos.

Parafraseando a obra de Prosperi, compreender a Inquisição a partir desse contexto é inseri-la numa atmosfera em que os "tribunais da consciência" foram mecanismos recorrentes para a organização de toda uma estrutura normativa direcionada ao controle das consciências religiosas. Aos olhos do pesquisador, a presença desses tribunais indica um domínio privilegiado para a compreensão dessa estrutura e, mais ainda, de avaliar as práticas e atitudes empreendidas pelos indivíduos frente aos mecanismos de poder vigentes. Para o escopo dessa tese, essa presença também possibilita analisar esses papéis reguladores sob um âmbito relacional e integrado ao processo de definição dos gêneros no século XVI. Essa análise

"miséria" é destacada por Bennassar como outro temor das populações, dado o próprio mecanismo inquisitorial que sequestrava os bens dos acusados durante os processos.

[99] PROSPERI, Adriano. *Tribunais da Consciência*, p. 61.

[100] De acordo com Elias Lipiner, trata-se de uma "lista desenvolvida dos fatos considerados delituosos pela Inquisição e dos indícios de judaísmo, destinada a esclarecer as culpas próprias a serem confessadas ou as alheias a serem denunciadas". Cf. LIPINER, Elias. *Santa Inquisição*: terror e linguagem. Rio de Janeiro: Editora Documentário, 1997, p. 101.

também proporciona compreender a delimitação das prescrições direcionadas aos homens e às mulheres sem desconsiderar a autonomia desses indivíduos, a fim de avaliar em que medida as mulheres seguiram à risca esses parâmetros de normatização, ou, no âmbito desta tese, quais os elementos fizeram das mulheres feiticeiras a antítese das normas vigentes.

1.1 Tornar-se "homem" e "mulher" no contexto da literatura jurídica

Este item investiga como as noções de masculinidade e feminilidade foram definidas no âmbito da produção jurídica pertencente ao mundo português. Busca-se discutir como as funções voltadas aos homens e, principalmente, às mulheres, foram demarcadas de modo hierárquico, sob traços patriarcais e misóginos, e como cada prescrição direcionada a ambos influenciou diretamente, e sob um caráter relacional, na construção das noções de masculinidade e feminilidade que se tornaram hegemônicas no período. Também discute como as instâncias civis trataram do delito da feitiçaria, ao qual a produção de discursos voltados à normatização das mulheres se atrelou diretamente.

Predominou entre os juristas do Antigo Regime português o entendimento quase que natural da existência da desigualdade como condição referente ao modo como os indivíduos deveriam ser organizados em suas funções sociais. A natureza dessa organização também possuía cunho religioso, porque "tudo o que foi criado por Deus foi ordenado [...] pois a ordem consiste na disparidade"[101]. Assim, no universo jurídico, prevaleceu o interesse e o empenho de legislar a respeito do modelo ideal de ordenamento social, a fim de determinar os mais distintos graus que homens e mulheres poderiam possuir quanto às suas mobilidades, além de delimitar as funções endereçadas a cada indivíduo e grupos.

No contexto do que denominou como "Ibero-América", Eduardo França Paiva analisou as hierarquizações e classificações que permearam a Época Moderna, citando a noção de "qualidade" como uma das que mais sofreram modificações a partir da inserção do Novo

[101] HESPANHA, António Manuel. *Caleidoscópio do Antigo Regime*. São Paulo: Alameda, 2012, p. 41. Para Norbert Elias, um dos exemplos mais notáveis desse tipo de organização foi encarnado na corte real envolta pela figura de Luís XIV. Segundo o autor, essa formação social acumulou uma dupla função, sendo instância máxima da família real ao mesmo tempo em que englobou a centralidade da política administrativa do Estado francês. Neste contexto, tornou-se importante não apenas a definição do papel social endereçado à figura do monarca, mas como o mesmo deveria se constituir de forma interdependente com as demais funções delegadas aos seus súditos. Essa relação foi essencial para o funcionamento da sociedade de corte no Antigo Regime francês. Tanto é que, segundo Elias, embora a presença do Rei representasse a concentração extraordinária de poder em um único indivíduo, não significa reconhecer a existência de um caráter absoluto nas suas decisões, sendo mais coerente perceber essa sociedade como produto de relações de dependência e ordenamento de funções, sem desconsiderar o desenvolvimento de autonomias. Ao universo jurídico, coube o interesse e empenho de legislar a respeito do modelo ideal de ordenamento social, a fim de determinar os mais distintos graus que homens e mulheres poderiam possuir quanto às suas mobilidades, além de delimitar as funções endereçadas a cada indivíduo e grupos. Cf. ELIAS, Norbert. *A sociedade de corte.* Trad. de Pedro Sussekind. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001, p. 44;46;56.

Mundo no âmbito das expansões ultramarinas. Afirmou, assim, que, "como categoria geral, [esse termo] passou a abranger as várias 'qualidades' ou 'castas', cada uma lastreada em características físicas e em resultados de cruzamentos"[102]. Nesse sentido, além da forte conotação religiosa identificada por Hespanha a respeito do Direito português,[103] também esteve presente a necessidade de ampliar a literatura jurídica por conta do alargamento e da complexidade das relações sociais decorrentes dos novos acontecimentos, nos quais, segundo Paiva, o léxico se tornou importante ferramenta. O mundo português e mesmo a "Ibero-América", segundo o mesmo, foram interpretados juridicamente por essa necessidade de ordenamento. Uma das mais importantes implicações desse processo consistiu nas formas como homens e mulheres se tornaram também categorias sociais, imaginadas e definidas sob um modelo ideal de comportamento compatível com o Antigo Regime vigente.

Assim, como proposto por Isabel Drumond Braga e Maria Mourão, esta tese defende que a compreensão de toda a estrutura organizacional e funcional referente a esse período está atrelada à análise de como as categorias de homem e mulher foram construídas juridicamente. Também defende que ambas as categorias pautaram as diversas relações sociais do período, sendo necessário compreender e analisar quais foram suas influências no processo de delimitação das hierarquias no mundo português à época[104]. Por essa razão, é necessário investigar os símbolos culturais que constituíram os alicerces não apenas dessas hierarquias sociais, mas, também, das categorias normativas que contribuíram para o entendimento jurídico sobre o que significou "ser mulher" nesse contexto. Assim, será possível desenvolver os pressupostos levantados por Joan Scott, em que a autora destaca a importância de compreender como os símbolos culturais representativos do feminino são evocados e como os conceitos normativos a esse respeito são estruturados[105].

As *Ordenações Manuelinas* são analisadas por se tratarem de importante conjunto jurídico que possibilitam ao leitor visualizar como as noções de masculinidade e feminilidade foram estruturadas no século XVI e como se atrelaram às prescrições dos juristas que buscavam regulamentar, nesse contexto, os papéis sociais prescritos aos homens e às mulheres. Seu uso

---

[102] PAIVA, Eduardo França. *Dar nome ao novo.* Uma história lexical da Ibero-América entre os séculos XVI e XVIII (as dinâmicas de mestiçagens e o mundo do trabalho). Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015, p. 33.
[103] Entre outras obras do autor: HESPANHA, António Manuel. *Caleidoscópio do Antigo Regime.*
[104] "[...] pois ambos são agentes dos acontecimentos no tempo e no espaço que percorrem e partilham. Sócios num ideário comum, mas diferentes na forma e no modo de o materializar no devir social". Cf. BRAGA, Isabel M.R.D; MOURÃO, Maria Elsa. Gênero e discurso proverbial no Portugal Moderno. *Faces de Eva*. n. 33, Edições Colibri / Universidade Nova de Lisboa, p. 83-102, 2015, p. 87.
[105] SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. *Educação & Realidade*. Porto Alegre, v. 20, n. 2, jul./dez, p. 71-99, 1995, p. 312.

também é justificado por conta da sua amplitude, tendo em vista o interesse das autoridades portuguesas em estender a vigência desse código jurídico por toda a vida social dos súditos, além de versar sobre os crimes passíveis de punição, tais como a feitiçaria e a bruxaria. Já as Chancelarias Régias, mecanismos utilizados largamente pela monarquia lusitana ao longo dos séculos XI a XV, são citadas a fim de analisar como a Coroa tratou o delito da feitiçaria e qual a sua relação com a figura das mulheres, antes mesmo do estabelecimento da Inquisição em 1536.

1.1.1 A construção da masculinidade e da feminilidade

As principais características atribuídas às mulheres, e referentes aos papéis sociais prescritos a elas nos tratados morais e na literatura jurídica que circularam ao longo do mundo português, podem ser resumidas na seguinte sentença: "boa mãe, boa dona de casa, boa esposa"[106]. Os verbetes de dicionários são, por sua vez, exemplos de discursos que revelam como o binômio masculino/feminino foi definido nesse contexto, sendo sustentados sob a dicotomia e a exclusão das mulheres dos diversos espaços sociais. Baseando-se no primeiro dicionário da língua portuguesa, de autoria de Raphael Bluteau, datado dos primeiros quartéis do século XVIII,[107] Isabel Drumond Braga e Maria Mourão destacam essa oposição, afirmando que a construção desse binômio foi visível nesse discurso proverbial, recaindo ao universo doméstico o principal espaço de presença feminina, enquanto que, aos homens, a esfera de prescrições foi muito mais alargada e complexa. A ideia de "homem social", expressão utilizada pelas autoras, é um exemplo, já que a sua definição no contexto português foi entendida por dois vieses: referia-se ao "ser humano ou *homo*", no qual o feminino era englobado (senão silenciado), ao mesmo tempo em que caracterizava o gênero masculino[108].

Portanto, a literatura jurídica produzida à época contribuiu tanto para a definição desse binarismo, quanto para a reprodução de princípios hierárquicos e excludentes em relação às mulheres. À época, predominou uma estrutura de poder que buscou perpetuar o que Butler chamou de "heterossexualidade compulsória". Ou seja, na medida em que o gênero se propõe como uma construção unitária, capaz de reafirmar o binômio masculino/feminino, o mesmo contribui diretamente para a manutenção de toda uma condição normativa decorrente dessa relação. Tem-se, portanto, a construção e a manutenção de hierarquias que, nesse período,

[106] BRAGA, Isabel M.R.D; MOURÃO, Maria Elsa. Gênero e discurso proverbial no Portugal Moderno, p. 89. Para o século XVIII, a partir da obra de Raphael Bluteau, as autoras identificaram 86 locuções proverbiais referentes às características femininas, sendo que 77 delas presentes no tema "mulher".
[107] BLUTEAU, Raphael. *Vocabulário português e latino*.
[108] BRAGA, Isabel M.R.D; MOURÃO, Maria Elsa. Gênero e discurso proverbial no Portugal Moderno, p. 89-90.

visaram reproduzir as noções de inferioridade e de submissão nas quais as mulheres deveriam ser condicionadas para a manutenção da ordem social. Por sua vez, essa prevalência binária gera, também, o interesse em naturalizar essa estrutura hierárquica, como uma ilusão para aqueles que seguem tais prescrições. Além disso, pelo fato de o gênero ser construído via repetição, pelas performances e pelas estilizações do corpo inserido numa estrutura que busca regular as relações sociais que homens e mulheres delimitam, cabe ao pesquisador identificar qual noção de "mulher" foi definida sob uma pretensão hegemônica e masculina[109].

Para analisar essa construção e os mecanismos de manutenção dessa ordem social, é necessário definir quais são as noções de masculinidade e feminilidade em que essa tese se ancora. Assim, será possível identificar quais os padrões sociais que predominaram no mundo português, seja no campo jurídico, seja nos tratados religiosos. Primeiro, parte-se do pressuposto de que são categorias relacionais, ou seja, os significados que são construídos e atribuídos à uma determinada noção, fazem parte de uma cadeia maior em que a outra noção também participa, assumindo um caráter de aproximação e distanciamento. Assim, conforme destacou Cássio Rocha, "o comportamento de cada indivíduo **[na Modernidade]** é consequência do tipo de pessoa que este indivíduo é, de modo que, necessariamente, alguém não masculino se comportaria de modo diverso de outrem masculino"[110]. Por isso que, nessa época, os discursos direcionados ao "ser homem" e "ser mulher" passavam necessariamente por esse aspecto relacional, sobre o que a mulher deveria ser com relação ao homem, e vice-versa, predominando, também, o entendimento de que a honra ideal a ser seguida pelas mulheres seguia a lógica de submissão à figura masculina.

No campo da Medicina dos séculos XVI a XVIII, a construção teórica a respeito dos sexos masculino e feminino seguiu essa lógica de interdependência e contrariedade. Proveniente dos estudos defendidos desde Aristóteles e Galeno, a noção de que ambos os sexos eram essencialmente iguais, no qual toda a estrutura reprodutiva feminina consistia basicamente num inverso da encontrada entre os homens, foi majoritária no período[111]. Tratava-se de um modelo do sexo único, apontado por Thomas Laqueur, produzido entre os séculos citados a

[109] BUTLER, Judith. *Problemas de Gênero*, p. 57. O próprio binarismo homem/mulher se traduz a partir de toda uma produção discursiva que busca consolidar uma determinada versão a respeito do que significa "ser homem" e "ser mulher" em dado período. Tamanha produção visa diretamente a construção e naturalização de papeis sociais capazes de regular a vida social dos indivíduos. E, conforme salientou a autora, "certas configurações culturais do gênero assumem o lugar do 'real' e consolidam e incrementam sua hegemonia por meio de uma autonaturalização apta e bem sucedida". Por vezes os próprios indivíduos contribuem para a manutenção de uma masculinidade hegemônica, em que as funções sociais concedidas às mulheres só adquirem coerência a partir da relação hierárquica assumida para com os homens. Cf. BUTLER, Judith. *Problemas de Gênero*, p. 69.
[110] ROCHA, Cássio Bruno de Araújo. *Masculinidades e Inquisição*, p. 50.
[111] LAQUEUR, Thomas. *Inventando o sexo*, p. 17;41.

partir do discurso científico no qual a mulher, como ser não-masculino, era o oposto e, por consequência, inferior ao modelo ideal, masculino. Essa interpretação predominou até o momento em que as refutações a esse modelo ganharam maior força no contexto iluminista. Não é equivoco afirmar, portanto, que uma série de teóricos interessados no corpo humano contribuíram ativamente para que os padrões de feminilidade fossem opostos (e inferiores) aos padrões de masculinidade definidos à época.

Em contrapartida, apontar para esse caráter dicotômico e desigual não é corroborar com a existência de uma dominação universal, em que os sujeitos históricos são alheios a esse processo. Conforme salientou Raewyn Connell, a masculinidade e as hierarquias a ela inerentes são, de fato, padrões hegemônicos presentes nas sociedades. A mesma afirmação é encontrada na já citada defesa, por parte de Judith Butler, da existência de uma heterossexualidade compulsória. No entanto, este mesmo padrão é definido desde que "o consenso cultural, a centralidade discursiva, a institucionalização e a marginalização ou a deslegitimação de alternativas" estejam presentes por serem "características amplamente documentadas de masculinidades socialmente dominantes"[112]. Portanto, ainda que a construção do gênero ambicione uma regulação dos corpos e a restrição das práticas subversivas, não significa que essa subversão não consiga fugir aos mecanismos de regulação vigentes. Cabe ao pesquisador, segundo a Butler, avaliar "que tipo de repetição subversiva poderia questionar a própria prática reguladora da identidade?"[113]. Questiona-se, nessa tese, se ao construírem suas famas e autonomias a partir do delito da feitiçaria, as mulheres feiticeiras se tornaram exemplos dessa "repetição subversiva", sendo capazes de romper com a heterossexualidade compulsória. A resposta para essa questão começa com a análise a respeito de quais padrões hegemônicos, baseados nessa heterossexualidade compulsória, foram construídos no mundo português, a começar pelo universo jurídico e secular.

Segundo António Manuel Hespanha, predominou nesse âmbito o interesse dos juristas em construir um consenso no qual a literatura por eles produzida compreendia essencialmente que o masculino deveria englobar o feminino. A busca por esse consenso se justifica pela predominância no período de um princípio básico pelo qual o masculino abrangia o feminino,

[112] CONNEL, Robert W; MESSERSCHIMDT, James W. Masculinidade hegemônica: repensando o conceito. *Estudos Feministas*, Florianópolis, n. 21(1), janeiro-abril/2013, p. 263.
[113] BUTLER, Judith. *Problemas de Gênero*, p. 57. No avançar das suas reflexões, a autora parece indicar um primeiro caminho já na página seguinte, ao perceber que a complexidade pertencente ao campo discursivo produtor dos gêneros, indica a possibilidade de questionar toda essa estrutura uma vez que essa multiplicidade traz consigo a diversidade de contestações e, assim, a probabilidade de ruptura com o contexto normativo. Cf. BUTLER, Judith. *Problemas de Gênero*, p. 58.

ou seja, "a cabeça [evocava], naturalmente, todo o corpo"[114]. O contrário não se manifestava na medida em que, seguindo a mesma lógica, os juristas não consideravam que o elo mais fraco, o corpo, pudesse governar o elo mais importante, a cabeça. A "femilidade", termo utilizado pelo autor, só assumiu protagonismo nos textos jurídicos em ocasiões muito específicas, em que o legalismo genérico era incapaz de incorporar o feminino em uma unidade masculina[115].

Interessada nos códigos legislativos portugueses, principalmente os que vigoraram entre os séculos XV e XVI, Raquel Patriarca afirmou que, se não são as melhores fontes para retratar a vida cotidiana das mulheres, as *Ordenações* possibilitam ao pesquisador compreender a visão que as sociedades tinham para com as mulheres e o ordenamento jurídico construído para que essa visão assumisse um viés hierarquizante e masculinista[116].

Promulgadas durante o reinado de D. Manuel, em 1521, as *Ordenações Manuelinas* não apenas reafirmaram uma série de prescrições direcionadas às mulheres e já presentes nas Ordenações precedentes, as *Afonsinas*, como as ampliaram, tornando mais nítido como o padrão de feminilidade almejado esteve atrelado aos ideais de submissão feminina aos homens. Cita-se, por exemplo, a preocupação em definir o papel das mulheres nos antecedentes da vida conjugal, sendo delegado aos pais a função de decidir o futuro de suas filhas nos assuntos matrimoniais[117]. Quando entraram em vigor, as *Manuelinas* não apenas reafirmaram essa condição, mas buscaram clarificar a ausência do direito feminino quando as questões patrimoniais estivessem presentes, proibindo que as mulheres participassem ativamente da herança salvo em situações de doação ou mesmo por mercê do monarca[118]. Sendo assim, o domínio público foi entendido como espaço masculino de direito, muito por conta desse

[114] HESPANHA, António Manuel. *Imbecilitas*: as bem-aventuranças da inferioridade nas sociedades do Antigo Regime. São Paulo: Anablume, 2010, p. 103.
[115] Um dos principais exemplos apontados por Hespanha em que havia a necessidade de uma escrita mais específica para as mulheres, consiste na questão relativa à sucessão dos bens relacionados aos castelos, feudos ou às jurisdições. De acordo com o autor, era tão absurdo no período que mulheres tivesse direito à sucessão que, ao designar "filhos" no testamento, entendia-se que o pai naturalmente se referia aos seus descendentes homens. Cf. HESPANHA, António Manuel. *Imbecilitas*, p. 105.
[116] PATRIARCA, Raquel. A presença das mulheres nas Ordenações Afonsinas, Manuelinas e Filipinas: uma visão evolutiva. In: ALVIM, Maria Helena Vilas-Boas; COVA, Anne; MEA, Elvira Cunha de Azevedo. *Em torno da História das mulheres*. Lisboa: Universidade Aberta, 2002, p. 125.
[117] Para o Antigo regime espanhol, contexto analisado por Maria Helena Sánchez-Ortega, o silêncio das mulheres nas decisões envolvendo a vida matrimonial também era presente e corroborado juridicamente, a ponto da escolha do futuro marido se tratar, segundo a autora, de "ponto crucial na trajetória de vida de uma mulher". SÁNCHEZ-ORTEGA, Maria Helena. La mujer en el Antiguo Régimen. Tipos históricos y arquetipos literarios. In: FOLQUERA, Pilar (coord). *Nuevas perspectivas sobre la mujer: actas de las Primeras Jornadas de Investigación Interdisciplinaria*. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, 1982, p. 46.
[118] PATRIARCA, Raquel. A presença das mulheres nas Ordenações Afonsinas, Manuelinas e Filipinas: uma visão evolutiva, p. 127.

conjunto jurídico ter consolidado um ordenamento social pautado na manutenção da honra feminina atrelada ao enclausuramento das mulheres na vida doméstica.

O primeiro livro das *Ordenações* apresenta um compilado de capítulos referentes às funções sociais que o mundo português deveria estar organizado. Cada título possui uma relação intrínseca entre os principais cargos que comporiam a administração real, predominando uma visível naturalidade quanto à presença dos homens como os seus integrantes. "Do Chanceler Mor", "Dos Desembargadores das Ilhas", "Dos Procuradores e dos que o não podem ser", são títulos presentes neste livro e que indicam, desde o gênero masculino em que esses cargos são escritos, essa relação de naturalidade na literatura jurídica. O mesmo pode ser encontrado quando são observados os pré-requisitos referentes a cada cargo, como o de Juiz dos Órfãos: "será de trinta anos ou para cima, e não chegando à dita idade, ora a dada seja Nossa, ou da Câmara, ou d'alguns Senhores de Terras, perca o dito Ofício, e nunca mais o haja, e Nós o daremos a quem Nossa Mercê for [...]"[119]. Sobre essa função, a redação do Título LXVII corrobora com a própria assertiva de Hespanha, em como o masculino englobava o gênero feminino: "[...] tanto que algum, que filho ou filhos menores de vinte e cinco anos tenha, falecer, o Juiz dos órfãos terá cuidado do dia de seu falecimento [...]"[120]. Não havia, portanto, a necessidade de afirmar que ser homem era um pré-requisito, tendo em vista que a ideia de uma mulher ocupar cargos públicos, como os relacionados à Coroa, era completamente absurda.

É no quinto livro que se observa o maior número de títulos que versam sobre o cotidiano das mulheres, principalmente nas questões envolvendo as relações ilícitas com os homens. Assim, do Título XIII ao XXIX estão presentes as preocupações dos juristas desde com homens que, por ventura, dormissem com qualquer mulher pertencente à sua parentela, aos religiosos que frequentemente mantinham relacionamentos que, vale lembrar, eram proibidos. Há, também, uma relativa preocupação referente aos casos envolvendo homens que dormissem com mulheres casadas ou mesmo "Do que dorme por força com qualquer mulher, ou trata dela, ou a leva por sua vontade". Neste caso, a pena de morte era prevista como punição, mesmo se houvesse casamento após o ato sem consentimento.

Em episódios envolvendo a tentativa de algum homem em seduzir uma mulher virgem, sendo ela casada ou não, culminando no rapto da mesma de sua casa, além de prejuízos morais aos seus pais, eram previstas as penas de morte ou de degredo para fora de Portugal[121]. O

[119] *Ordenaçoens do Senhor Rey D. Manoel*. Livro I. Título LXVII. Coimbra: Real Imprensa da Universidade, 1797, p. 475.
[120] *Ordenaçoens do Senhor Rey D. Manoel*. Livro I. Título LXVII, p. 476.
[121] *Ordenaçoens do Senhor Rey D. Manoel*. Livro V. Título XIV, p. 53.

casamento aparece, assim, como instituição a ser salvaguardada pelas instituições civis e religiosas, tornando-se sinônimo de estabilidade jurídica e social para as mulheres. Para os homens, ele permitia evitar possíveis desregramentos morais advindos da vida de solteiro[122]. Todavia, ainda que essas normas pudessem indicar um trato igualitário das *Ordenações* para homens e mulheres, prevendo, inclusive punição aos primeiros nos casos de violação da honra feminina, ressalta-se que a tradição jurídica lusitana do período foi sedimentada sob uma série de atitudes contraditórias e limitantes a respeito da segurança jurídica e social das mulheres.

A "honra dos pais", expressão presente no segundo livro das *Ordenações*, é um dos principais exemplos de como a literatura jurídica se preocupou com as mulheres, desde que subservientes ao contexto de normatização de suas vidas. O texto deste livro se refere às mulheres que possuíam renda, juntamente com suas famílias, acima de cinquenta mil réis, determinando que a mulher poderia perder essa fonte caso houvesse alguma união conjugal, ou mesmo ajuntamento carnal, que não fossem realizados sob consentimento do Rei. Quanto aos casamentos clandestinos, as mulheres seriam meeiras, ou seja, teriam direito à metade dos bens adquiridos juntamente ao seu cônjuge, desde que a relação fosse comprovada pela Igreja[123]. Além disso, era obrigatória a presença de um tutor, marido ou pai, que seriam os responsáveis por legitimar a "pública voz", de que havia uma união capaz de referendar a condição de meeira para a mulher. O estatuto jurídico delas e suas formas de acesso à determinados direitos, prescritos na literatura jurídica da época, se atrelam diretamente às relações de poder em que a figura masculina buscava reafirmar seu protagonismo. Prevaleceram, assim, dois importantes pilares que sustentaram os limites de atuação das mulheres, em que o Estado reconhecia a importância da Igreja para o regulamento das relações entre homens e mulheres.

Ainda na esfera conjugal, os problemas referentes ao seu estatuto jurídico também foram recorrentes. Mesmo quando o crime de adultério era cometido pelo homem com outra mulher também casada, a literatura privilegiava o resguardo da honra do marido traído e não da mulher que era casada com o adúltero. Mesmo prejudicada pela traição, era a honra do outro homem, e não a sua própria honra, que acabava justificando a morte do adúltero, bem como da outra mulher envolvida no crime. O mesmo acontecia quando era a mulher a adúltera. Bastava a

[122] LENCART E SILVA, Maria Joana Corte-Real. A mulher nas Ordenações Manuelinas, p. 62. Disponível em: http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/6384.pdf. Acesso em: 19/04/2017

[123] "[...] se não provarem que foram recebidos à porta da Igreja, ou por licença do Prelado como dito é, ou não provando como estão em pública voz, e fama de marido e mulher, e em casa teúda e manteúda, ou em casa de seu pai, ou em outra casa onde estiver, não serão meeiras". Cf. *Ordenaçoens do Senhor Rey D. Manoel*. Livro II. Título XLVII, p. 237.

acusação de seu cônjuge para que a sua morte fosse efetivada juntamente com o outro homem envolvido no adultério[124].

Os processos inquisitoriais são exemplos de como a temática do adultério era recorrente entre as mulheres, tendo em vista a dualidade referente à vida conjugal: possibilitava às mulheres uma segurança jurídica e social no mundo português, mas, por vezes, implicava em relações nada amistosas com os seus cônjuges. Ao testemunhar contra Brites Frazão, a cristã-velha Inês de Arruda contou aos inquisidores sobre um episódio no qual a própria teria procurado a dita Frazão para saber o paradeiro da alma da sua colaça, cuja morte foi motivada "por mandos de seu marido por dizer que lhe fazia adultério"[125].

A recorrência desse tema pode ser justificada diante da preocupação relativamente grande dos juristas, e não somente da Igreja, com a possibilidade de o casamento não ser seguido à risca, muito por conta, segundo Maria Lencart e Silva, do elevado número de relações não terem ocorrido pela livre escolha dos indivíduos[126].

Os limites jurídicos, quanto à sua abrangência e proteção social para com as mulheres, também são visíveis nas *Ordenações Manuelinas*, conforme destacou a autora, no qual defende que o pesquisador considere que as legislações da época apresentam uma série de subdivisões a respeito das mulheres: "mulher-esposa, mulher-mãe, a mulher-adúltera, a mulher viúva"[127]. Segundo Maria Lencart e Silva, a ausência por parte dos juristas em tratar o gênero masculino a partir dessas mesmas subdivisões, está atrelada diretamente ao modo como os homens se posicionaram socialmente, definindo um lugar de predominância e destaque a si próprios. As subdivisões que foram colocadas para as mulheres deixam claro o papel de subserviência das mesmas e a restrição de sua atuação ao universo doméstico.

A desconfiança e o descrédito em relação às mulheres chegaram também ao Tribunal do Santo Ofício, conforme observou Jaime Gouveia. A documentação analisada por esse autor diz respeito em grande parte às denúncias e aos processos envolvendo o crime de solicitação, ou seja, em que os clérigos eram acusados de abusarem das penitentes no contexto da confissão. Ao destrinchar as narrativas referentes a esse delito, percebeu como grande parte das decisões dos inquisidores que questionaram a autenticidade das acusações das mulheres foram sustentadas em valores patriarcais e misóginos[128]. Mais do que a busca por favorecer os

[124] *Ordenaçoens do Senhor Rey D. Manoel*. Livro V. Título XV, p. 55.
[125] ANTT. TSO, IE, Processo nº 8910[A], de Brites Frazão, 1548-53, fl. 42-43.
[126] LENCART E SILVA, Maria Joana Corte-Real. A mulher nas Ordenações Manuelinas, p. 66.
[127] LENCART E SILVA, Maria Joana Corte-Real. A mulher nas Ordenações Manuelinas, p. 59.
[128] GOUVEIA, Jaime Ricardo. Costelas de Adão: a desacreditação dos depoimentos femininos na Inquisição portuguesa. *Mátria Digital*, n. 5, p. 221-247, 2018, p. 227.

religiosos, acobertando episódios que pudessem ferir a própria Igreja Católica, predominou um "sistema de pensamento misógino, responsável pelo arquivamento de uma considerável cifra de denúncias", em que as estruturas judiciais não estiveram imunes às "maquinações intencionais e falhos nos juízos que faziam sobre determinados testemunhos femininos"[129].

Mesmo considerando o relativo avanço das preocupações para com a educação feminina ou com a proteção das virgens, é importante ter em mente que essa atitude, na maioria das vezes, atendeu exclusivamente às elites. Ainda que tenham circulado algumas obras que percorreram o caminho inverso da literatura do período, optando em construir uma defesa das mulheres[130], predominou, no fim das contas, um olhar que privilegiou nitidamente uma parcela mínima das mulheres[131].

A partir de diversos antagonismos e mesmo do silêncio por parte dos juristas frente às mulheres, foi possível identificar, quando existente, uma série de diferenças a respeito dos direitos e das seguranças que as mulheres tinham acesso conforme sua condição financeira, sua origem, e sua condição, tendo em vista que se tratava de uma sociedade na qual as diferenças hierárquicas sustentavam as relações entre os indivíduos. A mulher pertencente aos estratos mais ricos do mundo português possuía um trato diferenciado em relação à mulher de ascendência cristã-nova, ou mourisca. Ao mesmo tempo, o fato dos juristas também apontarem para essa diferença, possibilita-nos relativizar a existência de uma prática hegemônica interessada em consolidar uma dada visão a respeito da mulher ideal. Outras mulheres, como as cristãs-novas e as mouriscas, também circularam no mundo português e estiveram distantes das prescrições jurídicas e religiosas hegemônicas. E a própria documentação da época é capaz de apontar alguns indícios de como outras identidades de gênero existiram para além da naturalização pretendida pelas estruturas normativas vigentes:

---

[129] GOUVEIA, Jaime Ricardo. Costelas de Adão: a desacreditação dos depoimentos femininos na Inquisição portuguesa, p. 244.

[130] Dedicado à Dona Catarina de Áustria, a obra de Rui Gonçalves é um desses exemplos. Intitulada *Dos privilegios e praerogativas q ho genero feminino tem por direito comum & ordenações do Reyno mais que ho genero masculino*, seu tratado, em linhas gerais, busca questionar os que defendiam as noções de inferioridade e submissão das mulheres aos homens, como dado natural. Entretanto, como destacou Giovanna Santos, ainda que tenha predominado um discurso de defesa das mulheres, a lógica construída pelo autor respeitou rigorosamente os arquétipos cristãos referentes à figura feminina, predominando um olhar religioso e moralista. Concluiu, assim, que, embora Rui Gonçalves destoe dos principais tratadistas de sua época por levar adiante a defesa citada, e "ainda que afirme sua oposição aos discursos misóginos, é ele próprio um participante desta tradição, ao idealizar as mulheres como um bem universal. Cf. SANTOS, Aparecida Schittini. *Direito e Gênero*: Rui Gonçalves e o estatuto jurídico das mulheres em Portugal no séc. XVI (1521-1623). Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal de Goiás. Goiânia, 2007, p. 74.

[131] FERNANDES, Maria de Lurdes Correia. *Espelhos, Cartas e Guias Casamento e Espiritualidade na Península Ibérica 1450-1700*. Porto: Instituto de Cultura portuguesa, 1995, p. 105.

> Qualquer cristão que houver ajuntamento carnal com alguma Moura, ou com qualquer outra infiel, ou Cristã com Mouro, ou Judeu, ou com qualquer outro Infiel, morra por isso; [...] E isso mesmo o que tal pecado fizesse por ignorância, não sabendo nem havendo justa razão de saber, como a outra pessoa era de outra Lei, não merece por isso pena, e somente será punida aquela pessoa, que da dita infidelidade fosse sabedor, ou houvesse justa razão de o saber [...].[132]

Entre as mulheres de origem mourisca[133], a Inquisição contribuiu para o alargamento do léxico a respeito dessa terminologia, em que o cunho étnico deixou de ser a marca que caracterizava os mouros, fazendo com que o olhar religioso prevalecesse e obrigasse a qualquer muçulmano liberto (independente da origem) se tornar católico. Assim, uma dupla condição predominou nas suas trajetórias: além da condição de mouriscas, ou do passado mouro, ser mulher também era outro fator de desclassificação social. Sobre elas recaíam vários estigmas sociais: por sua procedência moura, por supostamente manterem práticas advindas de seus ancestrais[134], pelo fato de serem mulheres, para o que o ordenamento jurídico da época pouco conferia segurança, e finalmente por se encontrarem geralmente em situação financeira desvantajosa. Mais ainda, nas palavras de Isabel Drumond Braga, os mouriscos foram "observados, espiados e denunciados pela maioria", ao mesmo tempo em que assistiram à fragmentação de seus referenciais religiosos ou mesmo culturais[135].

Entretanto, mesmo sob desconfiança, a vida dessas mulheres mouras, principalmente no ambiente do trabalho, não fugiu muito do universo vivenciado pelas cristãs-velhas, desde que fossem possuidoras da mesma condição social/financeira. Assim, a trajetória dessas mulheres transcorreu ou restrita ao espaço doméstico, ou marcada por trabalhos caracterizados pela baixa

---

[132] *Ordenaçoens do Senhor Rey D. Manoel*. Livro V. Título XXI, 1797, p. 70.

[133] Rogério Ribas fez um importante contributo à história dos mouriscos em Portugal, incluindo uma série de trabalhos endereçados ao tema. Neste caso, chamamos a atenção para um artigo publicado na Revista Tempo, em que o historiador buscou resgatar as crenças mouriscas em Portugal no século XVI. Destacou, por exemplo, que "o termo mourisco, formado pela junção do substantivo 'mouro' com o sufixo latino 'iscus', veio a designar 'o que procede ou tem procedência de mouro', entendendo-se mouro, em seu sentido religioso medieval, como sinônimo de muçulmano". Cf. RIBAS, Rogério de Oliveira. O Islam na diáspora: crenças mouriscas em Portugal nas fontes inquisitoriais quinhentistas. *Tempo*, v. 6, n. 11, p. 45-65, jul/2001, p. 46.

[134] Há um consenso entre os pesquisadores do tema que boa parte dos mouriscos convertidos ao catolicismo foram encarados pelas autoridades inquisitoriais como suspeitos de islamismo ou muçulmanos encobertos. Cf. RIBAS, Rogério de Oliveira. O Islam na diáspora: crenças mouriscas em Portugal nas fontes inquisitoriais quinhentistas, p. 47; BRAGA, Isabel Mendes Drumond. *Vivências do feminino*, p. 47. Isabel Drumond Braga no seu artigo *Inquisição e Género*, aponta para a distinção existente entre a categoria de "mourisco" e a de "renegado". A primeira consistiu naqueles processados pela Inquisição por conta das desconfianças de que praticavam secretamente rituais de origem islâmica. Quanto aos "renegados", foram indivíduos que, geralmente por conta da captura, acabavam se convertendo ao islamismo como forma de sobrevivência, mas que não escapavam da vigilância inquisitorial. Cf. BRAGA, Isabel Mendes Drumond. *Mouriscos e Cristãos no Portugal Quinhentista*. Duas culturas e duas concepções religiosas em choque. Lisboa: Hugin, 1999, p. 134.

[135] BRAGA, Isabel Mendes Drumond. *Mouriscos e Cristãos no Portugal Quinhentista*, p. 141.

remuneração[136]. De todo modo, a figura da mulher mourisca dava espaço a amplo e exclusivo conjunto de interpretações tendo em vista a predominância de todo um arquétipo relacionado a esse grupo: "arquétipo de um tipo de mulher, a mourisca de primeira geração, subalterna, como a expressão individual que apenas sobrevive através de um discurso inquisitorial e em função dos moldes previstos, condicionados e impostos por esse Tribunal"[137]. Em paralelo, essas mulheres, a maioria analfabeta, também sofriam da ambiguidade entre a obrigação de publicizar uma fé da qual já não tinham familiaridade e um passado muçulmano que influenciava no modo como se portavam como mães e educadoras de seus filhos[138]. O último, e não menos importante, pilar dessa composição referente à vida das mouriscas dizia respeito ao modo como a sociedade portuguesa se organizou a nível dos estamentos: a pureza de sangue[139].

É, portanto, impensável compreender a lógica não apenas jurídica, mas social inerente ao Antigo Regime português, descolada das estruturas normativas que buscaram garantir a diferenciação entre homens e mulheres sob uma base hierárquica e, ressalta-se, masculina. Com base nas *Ordenações Manuelinas*, é possível concluir que, para o século XVI, predominou na literatura o entendimento de que o masculino, mesmo quando o feminino era assunto principal das discussões entre os juristas, prevalecia como sistema interpretativo. A honra feminina era, por sua vez, invocada como argumento a fim de sustentar uma ordem essencialmente patriarcalista, ainda que a superfície desses textos indicasse uma preocupação das autoridades com a segurança das mulheres. As imagens referentes a elas foram resultado de um saber jurídico que as enxergava sob a ideia de "fraqueza, debilidade intelectual, olvido e

[136] BRAGA, Isabel Mendes Drumond. *Vivências do feminino*, p. 54.
[137] BARROS, Maria Filomena Lopes de. Francisca Lopes, uma mourisca no Portugal do século XVI Sociabilidade, solidariedades e identidade. *Lusitania Sacra*, n.27, p. 35-58, 2013, p. 37.
[138] BRAGA, Isabel Mendes Drumond. *Vivências do feminino*, p. 58.
[139] Trabalhos que analisaram especificamente os estatutos de diferenciação social no contexto do Santo Ofício português revelaram tanto a consolidação desse mecanismo como as falhas que o mesmo possuía, permitindo o acesso a cargos oficiais por parte dos cristãos-novos ou mesmo de outros indivíduos que não correspondiam aos pré-requisitos desses estatutos. Cf. RODRIGUES, Aldair Carlos. *Limpos de Sangue. Familiares do Santo Ofício, Inquisição e Sociedades em Minas Colonial*. Rio de Janeiro: Alameda, 2011; RODRIGUES, Aldair Carlos. *Igreja e Inquisição no Brasil: agentes, carreiras e mecanismos de promoção social – século XVIII*. Rio de Janeiro: Alameda, 2014; LOPES, Luiz Fernando Rodrigues. *Vigilância, Distinção e Honra. Inquisição e dinâmica dos poderes locais nos sertões das Minas Setecentistas*. Curitiba: Prismas, 2011. Ainda na esfera das distinções sociais, vale citar a coletânea organizada por Ana Isabel López-Salazar, Fernanda Olival e João Figuerôa-Rêgo: LÓPEZ-SALAZAR, Ana Isabel; OLIVAL, Fernanda; FIGUERÔA-RÊGO, João (orgs). *Honra e Sociedade no mundo ibérico e ultramarino. Inquisição e Ordens militares. Séculos XVI-XIX*. Lisboa: Caleidoscópio, 2013. Interessados na mesma discussão da obra anterior, Nuno Gonçalo Monteiro e Chacón Jiménez analisaram o imaginário em torno da mobilidade social no Antigo Regime: JIMÉNEZ, Chacón; MONTEIRO, Nuno Gonçalo (orgs). *Poder y movilidad social. Cortejanos, religiosos y olirgaquías em la Península Ibérica (siglos XV-XIX)*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Universidad de Murcia, 2006; MONTEIRO, Nuno Gonçalo. *Elites e Poder. Entre o Antigo Regime e o Liberalismo*. Lisboa: Imprensa das Ciências Sociais, 2003. Logicamente, a listagem de trabalhos é mais ampla. No entanto, ainda que breve, as citações anteriores revelam a diversidade de análises decorrentes dos estatutos de pureza de sangue, bem como os interesses por mobilidade social que permearam as relações entre instituições políticas e religiosas no contexto lusitano e no além-mar português.

indignidade"[140]. A existência do debate a respeito das incapacidades que as mulheres possuíam para com a vida política, também comprova essa assertiva[141].

O padrão de feminilidade predominante no Antigo Regime português esteve, pois, atrelado às instâncias de poder que o produziu – representadas por juristas, teólogos, enfim, homens interessados na manutenção da ordem social que lhes fosse vantajosa –, responsáveis pela construção de arquétipos em que imperaram as noções de honra, castidade, moralidade como sustentadoras de uma versão hegemônica e idealizada a respeito das mulheres. A diferenciação entre os sexos passava, assim, por uma preocupação em determinar as diferenças biológicas entre masculino e feminino, além de reafirmar os papeis que deveriam pertencer aos homens e às mulheres a partir de ideais hierarquizantes. A própria defesa da família como uma instituição capaz de resguardar a ordem social foi, segundo Merry Wiesner-Hanks, uma experiência generificada[142]. Noivas, esposas, mães: talvez estas três condições resumam as construções pretendidas pela masculinidade hegemônica acerca das mulheres no período analisado. Em uma síntese a respeito da presença feminina nas sociedades de Antigo Regime, Maria López-Cordón foi pontual ao caracterizar esse contexto: "ordem e limite, estes são os extremos concretos que encerram a condição da mulher em um tempo determinado"[143].

Todavia, este mesmo modelo oficial presente no mundo português esteve distante da sua completa efetivação, não apenas pela necessidade de relativizar a dominação patriarcal, mas pelas inúmeras mulheres que delimitaram suas trajetórias como resistência a esse universo normativo. O exemplo das mouriscas não é o único para identificar tanto as diferentes abordagens jurídicas com relação às mulheres menos favorecidas socialmente, como a existência de mulheres que estiveram à margem do padrão de feminilidade exigido[144]. O subitem a seguir, voltado aos quadros de atuação civil frente ao que se convencionou chamar de feitiçaria, revela um importante espaço em que a presença das mulheres no campo do sobrenatural foi preocupação recorrente das autoridades justamente por encarnarem um dos principais eixos que desafiaram esse mesmo padrão.

---

[140] HESPANHA, António Manuel. *Imbecilitas*, p. 105.
[141] A Lei Mental, da primeira metade desse século, determinava a exclusão de qualquer mulher no processo de sucessão dos bens da Coroa; aspecto reafirmado dois séculos depois, com Jorge de Cabedo. Cf. HESPANHA, António Manuel. *Imbecilitas*, p. 110.
[142] WIESNER-HANKS, Merry E. *Gender and History*, p. 25.
[143] LÓPEZ-CORDÓN, Maria Victória. La conceptualización de las mujeres em el Antiguo Régimen: los arquétipos sexistas. *Manuscrits*, n. 12, p. 79-107, jan/1994, p. 80.
[144] Portanto, não serão negligenciadas as problemáticas envolvendo as cristãs-novas, até pela importância histórica que possuem principalmente pelo grande número de processos que o Santo Ofício português estabeleceu contra elas e contra os cristãos-novos. Esse debate será mais bem desenvolvido no contexto de análise dos processos de cristãs-novas acusadas pelo delito da feitiçaria, a ser realizado nos capítulos seguintes.

1.1.2 A feitiçaria no quadro de perseguição civil

Neste item, discute-se como foi construído no mundo português o consenso jurídico em torno do delito da feitiçaria e da figura da feiticeira, antes mesmo que as justiças religiosas, seja via poder episcopal, seja por meio do Tribunal do Santo Ofício, tenham adquirido hegemonia nesse contexto. Stuart Clark, ao analisar o fenômeno da bruxaria a partir da linguagem, privilegiou o estudo dos significados que foram atribuídos a ela e aos seus praticantes e considerou que "a linguagem autoriza qualquer tipo de crença"[145]. A partir desses mesmos pressupostos, busca-se analisar quais linguagens jurídicas autorizaram a crença na feitiçaria e a relação deste crime com a figura das mulheres.

Essa vertente de análise é, por sua vez, contrária à interpretação de López Ibor. Esse autor se ateve exclusivamente à compreensão de "como nasce ou como se fabrica uma bruxa"[146], sendo assim, a feitiçaria e seus praticantes são compreendidos apenas como fenômenos construídos ou forjados no século XVI. Esse tipo de análise restringe o estudo à realidade da feitiçaria, à sua existência de fato. Dessa forma, tanto o delito, quanto a figura das mulheres como suas principais agentes são entendidos como construções eruditas, desconsiderando, assim, a possibilidade de investigação das práticas e das crenças para além dos estereótipos a elas relacionados nessa literatura.

No entanto, tanto a feitiçaria como os seus supostos agentes, maiormente as mulheres, estiveram inseridos num processo em que a linguagem foi essencial no modo como as crenças no universo mágico-religioso foram autorizadas e consolidadas no mundo português. Seguir essa linha interpretativa é deixar de julgar os enunciados como verdadeiros ou falsos e de avaliar as narrativas presentes nos tratados, na literatura jurídica e religiosa, ou mesmo nos processos inquisitoriais, sob um maniqueísmo reducionista. Assim, é possível manter a ideia de que a mulher feiticeira é uma construção, desde que considerados os indivíduos que, para além de uma cultura letrada responsável pelas teorizações a respeito da feitiçaria e da Demonologia, também participaram ativamente desse processo[147].

---

[145] CLARK, Stuart. *Pensando com Demônios*, p. 27.

[146] IBOR, LÓPEZ J. J. *¿Como Se Fabrica Una Bruja*. Madrid: Dopesa, 1976, p. 8.

[147] Maria Helena Sánchez-Ortega, por exemplo, encontrou na vida amorosa das mulheres, nos casos de relações pouco afetivas, um dos principais focos de surgimento das heterodoxias entre elas a nível inquisitorial. A fuga de uma "norma sócio religiosa que **[marcava]** um comportamento erótico-sentimental restrito"[147] para com os comportamentos morais femininos, caracterizou a emergência da figura das bígamas e, também, das feiticeiras. A feiticeira não foi, portanto, um produto resultado apenas dos tratados demonológicos, dos sermões católicos, da jurisdição civil interessada em criar narrativas que estabelecessem uma fronteira moral aceitável para as mulheres. Cf. SÁNCHEZ-ORTEGA, Maria Helena. La mujer en el Antiguo Régimen. Tipos históricos y arquetipos literarios. In: FOLQUERA, Pilar (coord). *Nuevas perspectivas sobre la mujer: actas de las Primeras Jornadas de Investigación Interdisciplinaria*. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, 1982, p. 119.

Marcel Mauss define a magia não apenas pelos entendimentos de "seus atores ou por seus espectadores"[148], tendo em vista a forte carga subjetiva decorrente de suas narrativas e as múltiplas versões existentes nos discursos da época. A figura do mágico é entendida por ele a partir de uma série de padrões que o caracterizam, como o aspecto físico e mesmo sua condição social. Para as mulheres, Mauss não considera esse aspecto como determinante para a associação delas à feitiçaria, tendo maior peso os "sentimentos sociais suscitados por suas qualidades" que as tornaram "reconhecidas em toda parte como mais aptas à magia que os homens"[149]. Em outras palavras, o consenso é responsável pela construção da figura do mágico, mais precisamente das mulheres feiticeiras.

Este consenso é encarado por Carlo Ginzburg como uma verdadeira atmosfera de conspiração direcionada a leprosos, judeus e bruxas, culminando, no século XVI, numa verdadeira "imagem obsessiva do complô montado contra a sociedade"[150]. Foi nos Alpes ocidentais que surgiram as primeiras narrativas que buscaram comprovar a existência de verdadeiras seitas, compostas por homens e mulheres, que se reuniam cerimonialmente em torno da figura do diabo. Para ele, a imagem da feiticeira/bruxa no Ocidente europeu não se limita aos estereótipos míopes resultantes das análises tradicionais sobre essas personagens. Ir além desses estereótipos é compreender "um complexo fenômeno de interação, que não pode ser reduzido a pura e simplesmente projetar sobre os acusados obsessões antiquíssimas e recorrentes"[151]. Tendo em vista a existência de um intrincado jogo de interpretações, práticas individuais e/ou coletivas e uma longa tradição discursiva interessada em debater sobre a feitiçaria e suas nuances, a análise se volta para a linguagem empregada pelos juristas portugueses que se debruçaram sobre esse fenômeno e que também integram o consenso mencionado, antes do estabelecimento do Santo Ofício. Com o avanço dos estudos de gênero também no campo das análises referentes ao fenômeno de "caça às bruxas", uma das principais reorientações dessas pesquisas consistiu, segundo Claudia Optiz-Belakhal, em avaliar quais as condições que propiciaram a perseguição majoritária às mulheres no âmbito da feitiçaria[152]. As discussões que se seguem, estão inseridas no intuito de investigar as condições jurídicas.

***

[148] MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. Trad. de Paulo Neves. São Paulo: Cosac & Naify, 1950, p. 53.
[149] MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*, p. 63.
[150] GINZBURG, Carlo. *História Noturna*, p. 90.
[151] GINZBURG, Carlo. *História Noturna*, p. 98.
[152] OPITZ-BELAKHAL, Claudia. Witchcraft studies from the perspective of women's and gender history: a report on recent research, p. 97.

Conforme destacado na Introdução desse trabalho, o caráter de foro misto que a feitiçaria adquiriu no mundo português é aspecto essencial para a sua compreensão. Essa caracterização está relacionada ao interesse demonstrado pela Coroa portuguesa em relação a esse fenômeno, tornando-se assunto recorrente, por exemplo, nas Chancelarias Régias, que buscavam investigar as supostas feiticeiras residentes em Portugal. Além disso, antes mesmo do estabelecimento dessas Chancelarias ou da organização das Ordenações régias, o delito da feitiçaria já estava presente na legislação lusitana. Conforme exemplificado por Daniela Calainho, uma carta régia atribuída a D. João I, em 1385, já versava sobre o tema, no qual era determinada a "proibição de práticas como adivinhações, encantamentos, 'lançar sortes', evocar o Diabo, dentre outras". A autora destaca, também, uma lei editada em 1403 que buscou consolidar essa proibição[153].

Entre os anos de 1496 a 1521, a Chancelaria de D. Manuel recebeu diversas cartas nas quais era narrada a existência de indivíduos com fama de promoverem curas e adivinhações, sendo estes supostamente autorizados pelo próprio Rei. Em um desses relatos, que consta do Livro das Legitimações, Fernandes Anes afirmou que João da Gram "tinha licença por nossa carta para benzer com algumas palavras de Nosso Senhor [...] e que ele suplicante as disse e usava de as dizer e rezar algumas pessoas enfermas"[154]. O autor também detalha os rituais que João da Gram supostamente administrava naqueles que o procuravam, sendo constatado pelo próprio que diversas pessoas "recebiam saúde" por conta de tais práticas. Todavia, ainda que alcançasse sucesso em suas curas, o suposto feiticeiro não ficou imune a ter de pagar mil réis com o intuito de alcançar o perdão real.

Entre as consideradas feiticeiras, também foi recorrente a prática de se dirigir ao monarca como forma de alcançar a misericórdia real. Em 1501, o doutor Gonçalo de Azevedo apresentou a súplica de Branca Gil, "mulher velha e viúva, moradora em Lagos", na qual, por crença de estar servindo à Deus, utilizava as orações católicas nas benzeduras que promovia. Além disso, seu relato deixa evidente o rigor da justiça civil no combate a essas práticas heterodoxas: "por bem do qual andava amorada com temor das nossas justiças e por lhe haverem de prender"[155]. Em 1530, sob reinado de D. João III que, seis anos depois, apoiou o estabelecimento da Inquisição, chegou às mãos do monarca uma carta solicitando seu perdão, assinada por Filipa Marquez, moradora de Lisboa, afirmando ter sido por diversas vezes

[153] CALAINHO, Daniela Buono. *Metrópole das mandingas*, p. 212.
[154] D´AZEVEDO, Pedro A. Benzedores e feiticeiros no tempo D'El Rei Dom Manuel. *Revista Lusitana*. Porto, v. 2, n. 3, 1894, p. 330.
[155] D´AZEVEDO, Pedro A. Benzedores e feiticeiros no tempo D'El Rei Dom Manuel, p. 332.

alcoviteira de mulheres solteiras. Ademais, também disse que era mulher adivinha "e que via os santos"[156]. Ainda mencionou o fato de ter sido presa e degredada para fora de Lisboa por conta dessa fama; indício de como já havia uma tradição punitiva no âmbito civil voltada para a repressão dessas práticas. Condenada "em açoites com baraço e pregão pela vila e por um ano de degredo para Castro Marim", Isabel Gonçalves suplicou o perdão do mesmo Monarca, por adquirir fama de adivinhar as doenças das pessoas[157].

Entretanto, ainda que as Chancelarias correspondam a um importante exemplo do interesse da justiça civil para com as práticas mágico-religiosas, residem nas *Ordenações* os maiores exemplos de como essa perseguição vigorou não apenas no campo religioso. Daniela Calainho destacou, por exemplo, o peso conferido pelas *Ordenações Afonsinas* à feitiçaria, demonstrando como o Estado buscou aprimorar seus mecanismos de perseguição frente àqueles que diziam provocar malefícios, ou praticar curas e adivinhações. As penas variavam desde o pagamento de multas até a determinação de açoites em locais públicos, ou mesmo marcações no corpo feitas com ferro e brasa. Todavia, foi com a promulgação das *Ordenações Manuelinas* que a feitiçaria adquiriu maior consistência conceitual entre os juristas[158].

Além de versar sobre a vida matrimonial das mulheres, o quinto livro das *Manuelinas* também compila os títulos referentes às práticas direcionadas ao sobrenatural, maiormente as que envolviam a suposta e condenada participação do Diabo. "Dos feiticeiros e das vigílias que se fazem nas Igrejas" corresponde ao trigésimo terceiro Título, disposto em cinco páginas, que versam sobre os "endemoninhados" e os indivíduos que praticavam toda a sorte de rituais mágico-religiosos. Se considerado como importante exemplo à época do "monopólio da fé que surgira em Portugal sob as ordens deste monarca"[159], a atuação de D. Manuel contra a feitiçaria ocorreu no contexto de discussão jurídica sobre essa prática, enquadrando-a como um delito que desafiava o catolicismo, um dos pilares, ressalta-se, da Coroa portuguesa.

Ademais, é notável o avanço das *Ordenações Manuelinas* ao tipificarem esse delito com maior profundidade, ainda mais se comparadas aos códigos jurídicos anteriores, como as *Ordenações Afonsinas*. Segundo Francisco Bethencourt, não somente a categorização aparece de modo mais claro, mas, também, a presença de uma descrição mais pormenorizada das

---

[156] D´AZEVEDO, Pedro A. Superstições portuguesas do século XVI. *Revista Lusitana*. Porto, volume V, 1887-1889, p. 16.
[157] D´AZEVEDO, Pedro A. Superstições portuguesas do século XVI, p. 16;18.
[158] Tanto é que as Ordenações Filipinas pouco acrescentaram no texto presente nas Ordenações que a precederam. CALAINHO, Daniela Buono. *Metrópole das mandingas*, p. 212-213.
[159] ASSIS, Angelo Adriano Faria de; SANTOS, João Henrique dos; RAMOS, Frank Santos dos. A figura do Herege no Livro V das Ordenações Manuelinas e nas Ordenações Filipinas. *Revista Justiça e História*. v. 4, n. 7, jan/2005, p. 8.

práticas pertinentes ao campo da feitiçaria, bem como as penas correspondentes à prática desse delito[160]. No entender dos juristas, era essencial judicializar, primeiramente, todo tipo de rito que fosse promovido sem a presença de um sacerdote e desvinculado de um código de crenças prescrito pela Igreja. Ademais, esclareciam: "e isso mesmo qualquer pessoa, que em círculo, ou fora dele, ou em encruzilhada, espíritos diabólicos invocar, ou a alguma pessoa der a comer, ou beber qualquer coisa para querer bem, ou mal a outrem, ou a outrem a ele, morra por ele morte natural. Pero nestes dois casos sobreditos não se fará execução"[161].

Este trecho também revela como as instituições seculares encamparam o discurso demonológico, o que, segundo Stuart Clark, indica a existência de um grande consenso jurídico-religioso referente à capacidade de determinados indivíduos delimitarem os cenários passíveis de participação demoníaca. Embora a pena de morte seja descartada nas *Ordenações* aos acusados desse delito, é interessante observar o trecho citado, já que as preocupações lusitanas frente à presença do diabo estavam inseridas num amplo contexto no Ocidente europeu referente ao debate acerca desse personagem. Clark ainda destaca que, não raro, a figura do magistrado assumiu maior proeminência na construção de interpretações e penas referentes às "cabeças de magos e bruxas"[162]. Na Alemanha, por exemplo, foi recorrente a defesa de que os príncipes e demais magistrados deveriam ser protagonistas na perseguição aos que se relacionavam com essa figura[163].

O interesse em fazer da bruxaria uma ferramenta de reafirmação de poder político foi também identificado por Robert Mandrou, ao analisar a atuação do Parlamento francês. Os casos envolvendo os condados de Loudun e Louviers são discutidos pelo autor como forma de revelar o avanço de uma consciência por parte dos legisladores franceses a respeito das ameaças da figura diabólica no país, bem como a necessidade de ampliar os mecanismos de perseguição a essa heresia.

Joana dos Anjos vivia em um pequeno convento das Ursulinas, na França, quando, em 1632, passou a registrar episódios de possessão diabólica, que chegaram a atingir quase todas no convento. O padre Urbain Grandier, confessor à época e diretor espiritual da instituição, foi

[160] BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magia*, p. 259.
[161] *Ordenaçoens do Senhor Rey D. Manoel*. Tomo III. Livro V. Título XXXIII, p. 92.
[162] CLARK, Stuart. *Pensando com Demônios*, p. 697.
[163] Autores como Admonitio Hemmingsen são mencionados por Stuart Clark como exemplo de tratadistas que evocavam o dever divino do magistrado em "derrotar a bruxaria **[a fim de]** demonstrar e autenticar o seu papel como os vigários (*lieutenants*) de Deus na terra". Assim, prevaleceu a noção de que, mais do que um crime no qual o sobrenatural foi utilizado, esse delito era exemplo de "moralidade corrompida" merecedora de penalidades: "o lugar da bruxaria nesses primeiros textos modernos era, sem dúvida, [..] uma necessidade em termos de imagens do poder político". Cf. CLARK, Stuart. *Pensando com Demônios*, p. 705.

acusado posteriormente por Joana e pelas demais freiras por associação com os demônios a partir dos exorcismos que realizava, que, segundo elas eram errôneos. Como consequência, Grandier foi executado sob determinação das autoridades civis, mesmo diante das suas súplicas endereçadas até mesmo ao Rei[164]. Entretanto, sua morte não foi suficiente para abafar os diversos relatos vindos do dito convento: "Joana dos Anjos e a Irmã Agnès 'foram atormentadas pelo espaço de mais de três quartos de hora pelas mais violentas convulsões que jamais se viu [apresentando] na sua mão esquerda os famosos estigmas pintados de vermelho"[165]. Mesmo com o passar dos anos, o que ocorreu em Loudun continuou presente nas discussões das autoridades, sendo esse episódio caracterizado por Mandrou como uma verdadeira "tragédia diabólica".

A moradora de Louviers, Madeleine Bavent, por sua vez, foi acusada de apostasia, sacrilégio e magia e por ter frequentado assembleias demoníacas, onde estavam presentes feiticeiros e mágicos, ocorridas durante o período em que residiu no convento das hospitalárias de Saint-Louis e Saint-Elizabeth. Juntamente com outras seis freiras, Madeleine foi julgada em 1642, dez anos depois que os primeiros relatos virem à tona no convento, sendo colocada em cárcere perpétuo sob as ordens do então bispo de Érveux, François Picard. No entanto, no mesmo ano, o Parlamento de Ruen resolveu assumir o caso, retomando as investigações, promovendo diligências no convento e coletando novas confissões das acusadas.

Em 1647, numa tentativa de sobrepor à decisão dos clérigos, os magistrados proferiram nova sentença, decretando novamente a prisão de Madeleine e o envio das demais freiras para as suas famílias, como forma de dispersar o grupo e dissipar a história. Entretanto, já em 1653, sob decisão do Conselho de Estado, foi proibido que os juízes normandos aplicassem a sentença[166]. O episódio cairia no esquecimento, ainda que, segundo Mandrou, alguns entusiastas do tema tenham tentado retomar a polêmica nos anos seguintes. Para esse autor, esses dois casos apontam para o peso das instâncias seculares nas decisões envolvendo práticas supostamente diabólicas. Revelam, também, que, mesmo com o avançar dos séculos XVI e XVII, permaneceram os conflitos e debates inerentes a esse fenômeno, em que nem sempre as esferas judiciais convergiam a respeito dos melhores mecanismos de combate a essas práticas.

De volta ao contexto português, não apenas as Chancelarias Régias e as *Ordenações Manuelinas* representam a presença secular no debate referente à feitiçaria. José Pedro Paiva reuniu 9 corpos documentais que se debruçaram sobre esse tema, entre códigos legislativos

[164] MANDROU, Robert. *Magistrados e feiticeiros na França do século XVII*, p. 177.
[165] MANDROU, Robert. *Magistrados e feiticeiros na França do século XVII*, p. 177;178.
[166] MANDROU, Robert. *Magistrados e feiticeiros na França do século XVII*, p. 180-185.

(incluindo os Regimentos inquisitoriais), até diversos comentários que foram publicados a respeito das leis vigentes no período. Destacou a importância dessa literatura por ser capaz de revelar as opiniões de juristas que, por vezes, eram acompanhadas de exemplos da vida cotidiana. Também conferiu peso aos tratados de medicina, especialmente para o século XVII, em que "eram comuns referências a doenças de origem oculta que se acreditava serem provocadas por acção mágica"[167].

Tamanha diversidade resultou, por sua vez, na sobreposição das instâncias jurídicas seculares e religiosas, sempre que era necessário tomar alguma decisão em relação aos acusados por esse delito. Segundo Francisco Bethencourt, variaram não somente as interpretações, mas, também, as estratégias que foram aplicadas para as acusações que chegavam diante das autoridades. Ainda que ambas as instâncias, civis e religiosas, tenham transformado a "feiticeira e o mágico, enquanto desclassificados religiosos, em desclassificados sociais"[168] e encarado a feiticeira como antítese à normatização prescrita para as mulheres, prevaleceu uma discordância a respeito das formas que entrelaçavam heresia e feitiçaria. O debate sobre o tipo de feminilidade predominou nos discursos religiosos e essa normatização foi difundida pelo catolicismo no mundo português. Para compreender esse processo recorre-se à análise da atuação do episcopado e do Santo Ofício frente às mulheres acusadas de feiticeiras.

1.2 Moralidades imaginadas a partir do discurso religioso católico

O painel construído por Jules Michelet em *A Feiticeira*, a respeito dos últimos decênios do Medievo, merece ser mencionado por ser revelador da participação efetiva da Igreja no discurso que associou as mulheres ao delito da feitiçaria, além de contribuir para que o diabo se tornasse figura recorrente no imaginário compartilhado pelos europeus. Tratados demonológicos como os de Heinrich Kramer, o *Malleus Maleficarum*, e de Nicolau Eymerich, *Directorium Inquisitorum*, foram, por exemplo, essenciais para que o binômio mulher/diabo circulasse para além do universo medieval e adquirisse maior consistência ao longo dos séculos seguintes. Essa associação, por sinal, é aqui encarada como parte de um movimento maior em que o discurso misógino foi construído e difundido pelos religiosos e tratadistas da Igreja Católica, interessados em uma ordem social no qual as mulheres eram encaradas como ameaças a essa estrutura. Os pecados de Eva encontraram ecos muito maiores nos discursos desses indivíduos do que os endereçados à exaltação da Virgem Maria.

[167] PAIVA, José Pedro. *Bruxaria e superstição num país sem caça às bruxas*, p. 21.
[168] BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magia*, p. 43.

A condição natural das mulheres à submissão foi reafirmada constantemente pelos religiosos e encarnada, inclusive, nas hierarquias católicas, no qual o acesso delas aos mais altos cargos era vedado pela legislação canônica. Tratava-se de consolidar um discurso em que a predisposição ao trato ilícito com o sobrenatural, essencialmente representado na figura do Diabo, se daria com maior recorrência entre as mulheres, retratadas como seres de fácil persuasão. Era necessário, portanto, regular seus comportamentos, seus corpos, sua sexualidade e, não menos importante, a sua religiosidade. Nesse sentido, não apenas a jurisdição civil assumiu peso nessa preocupação, visto que uma série de tratados morais foram escritos por religiosos interessados na normatização referida.

Assim, neste segundo item, analisa-se a circulação desses tratados morais no mundo português, identificando as principais obras, discutindo o teor dos seus argumentos, bem como os modelos de masculinidade e feminilidade defendidos por esses discursos. Acredita-se na possibilidade de dimensionar ao longo desta tese o alcance dessa produção moralista e religiosa nas práticas sociais, dando ênfase aos indivíduos, testando a validade da hipótese de que as mulheres, mesmo diante de um contexto patriarcal, construíram espaços de autonomia a partir da interação com o sobrenatural.

1.2.1 As mulheres como seres ambíguos: a reafirmação de Eva

Se é possível falar de uma linguagem da feitiçaria, aos moldes dos pressupostos de Stuart Clark, essa é composta obrigatoriamente pelos discursos produzidos entre o Medievo e a Modernidade europeia em relação aos papéis sociais prescritos para as mulheres, e como esses papeis foram elaborados sob uma atmosfera de insegurança corrente nesse período, concomitante ao processo de demonização da figura feminina. Entender as linguagens que embasaram a crença na feitiçaria é levar em consideração não apenas o peso jurídico e secular nesse processo, mas a existência de uma ambiguidade de longa duração acerca das mulheres e que se confunde, por vezes, com a própria consolidação do catolicismo como religião no Ocidente Europeu.

O intuito deste subitem é revelar ao leitor os principais elementos que compuseram a duradoura tradição católica que associou a presença das mulheres à submissão e à predisposição às influências demoníacas, conforme advogavam os teólogos[169]. A discussão está centrada no

[169] Ressalta-se que a Igreja Católica não foi a única responsável por essa atmosfera, já que as tradições judaicas e até mesmos provenientes do classicismo grego também construíram representações do feminino em que a ambiguidade era recorrente: "a atitude masculina em relação ao 'segundo sexo' sempre foi contraditória, oscilando da atração à repulsão, da admiração à hostilidade". Cf. DELUMEAU, Jean. *História do medo no Ocidente*, p. 462. Julio Caro Baroja, por sua vez, se atentou para a relação entre as tradições greco-latinas e a sua importância no

contexto católico de reafirmação dos discursos que as apontaram como os maiores exemplos de indivíduos que oscilavam entre uma vida cristã e aquela direcionada aos pecados mais renegados pela Igreja.

Também é interesse analisar quais as relações empreendidas entre a Inquisição portuguesa para a consolidação do delito da feitiçaria como elemento pertencente aos quadros de perseguição dessa instituição. É, inclusive, no alargamento da influência do Santo Ofício para além de Portugal, a partir da segunda metade do século XVI, que essas relações são mais visíveis. Não é equivocado afirmar, assim, que essa época trouxe consigo o enraizamento necessário ao Santo Ofício lusitano de modo que esse pudesse funcionar plenamente e, em especial, levar adiante seu objetivo de combater as heterodoxias religiosas na forma de heresias, dentre elas, as práticas entendidas por feitiçaria.

***

Os arquétipos construídos na literatura moralista católica a respeito da mulher não fogem muito dos discursos presentes à época no âmbito secular. A honra e a moral religiosa foram pilares comuns aos olhares civis e religiosos no intuito de determinar o ambiente doméstico como espaço em que as mulheres manteriam tais condições. A mulher pública foi interpretada como uma figura alheia aos ideais pré-concebidos, tornando-se ameaça à manutenção da moralidade, das estruturas normativas, além da legitimidade do discurso de submissão feminina à presença dos homens.

Mesmo interessada no século XIX, as análises de Margareth Rago são válidas nesta discussão por revelarem como a necessidade de confinar a figura feminina no universo do lar foi relevante. Não bastava eleger a vida doméstica como espaço oficial, era necessário consolidar os discursos da "desvalorização pessoal, sexual, profissional e política da mulher, em todos os momentos de sua vida"[170].

As obras dos tratadistas João de Barros e Frei Heitor Pinto são dos melhores exemplos para a compreensão dos discursos moralistas presentes no contexto lusitano e seu trânsito entre o universo secular e religioso nos Quinhentos. O primeiro completou seus estudos em Jurisprudência Civil na Universidade de Coimbra, tornando-se, em seguida, ouvidor do

modo como o fenômeno da bruxaria se arquitetou no Ocidente europeu, perguntando, por exemplo, quais eram as possíveis interações existentes nas "sociedades europeias historicamente melhor conhecidas, entre a Lua, a noite e os seus génios, e certas mulheres a quem se atribuem determinados factos? Como definir a natureza de tais actos?". Cf. BAROJA, Julio Caro. *As bruxas e seu mundo*. Trad. de Joaquim Silva Pereira. Lisboa: Editora Vega, 1978, p. 39.

[170] RAGO, Margareth. De Eva a Santa, a dessexualização da mulher no Brasil. In: RIBEIRO, Renato Janine (org). *Recordar Foucault*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1995, p. 228.

Arcebispado de Braga, além de Escrivão de Câmara do Rei D. João III. Em 1549, foi nomeado Desembargador dos Agravos. Nesse interim, também estudou em Salamanca, embora seus biógrafos não tenham informações a respeito da sua formação nessa universidade. Foi em 1540, quando esteve no Porto, que escreveu sua principal obra, *Espelho de Casados pelo Doctor João de Barros*, editada ao longo dos séculos XVI e XVII tamanha importância adquirida. A respeito do frade Heitor Pinto, além da formação religiosa, pouco se sabe a respeito de sua trajetória, embora, no contexto deste trabalho, o fato de ter publicado *Imagem da vida cristã* em 1563 já sirva de grande valia a fim de compreender como o clérigo analisou e definiu a moralidade feminina.

Sobre o trabalho de João de Barros, é essencial que a análise de sua obra a integre no contexto de proliferação de escritos pertencentes a uma longa tradição literária denominada de "Espelhos". Surgida no Medievo, principalmente na França, essa literatura adquiriu maior proeminência entre os séculos XVI e XVII, principalmente na Espanha e em Portugal, sendo dois importantes espaços de circulação desse gênero. Os "Espelhos" basicamente reuniam um discurso religioso e secular que tratava dos vícios e virtudes das sociedades, sob o interesse em combater a ignorância a partir de uma série de conselhos e orientações morais que os indivíduos deveriam seguir. Nas palavras de Maria de Lurdes Fernandes, cada vez mais circularam "espelhos orientadores de atitudes e comportamentos, não só morais e sociais, como mesmo religiosos e espirituais", resultando, por sua vez, em narrativas mais específicas e que se direcionavam aos diversos estados sociais, como o matrimônio[171].

Sócrates não é mencionado fortuitamente pelo autor do *Espelho de Casados*. Uma das menções se refere ao episódio envolvendo o uso de um espelho pelo filósofo e da sua fala para seus discípulos, afirmando que se cada um tivesse esse objeto e "olhasse para que vendo em ele sua forma mais excelente que toda as outras criaturas, houvessem vergonha de fazer obras desconformes a ela do qual muito sutil e muito grande eles se aproveitaram"[172]. João de Barros justifica o uso desse exemplo em sua obra por conta de os homens não possuírem tal espelho, assim como Sócrates possuía, sendo necessária a existência de livros capazes de assumir essa função quase que como ferramenta norteadora para os indivíduos. Por isso que Maria de Lourdes Fernandes considera algumas obras como a de João de Barros não apenas por "sua inserção em correntes e tendências pastorais, educativas ou pedagógicas que vinham ganhando

[171] FERNANDES, Maria de Lurdes. *Espelhos, Cartas e Guias Casamento e Espiritualidade na Península Ibérica 1450-1700*, p. 45.
[172] NORONHA, Tito de; CABRAL, António. *Espelho de Casados pelo Doctor João de Barros*, fl.III.

peso e forma, mas também do facto de marcarem uma orientação mais precisa dessas tendências"[173].

Em linhas gerais, o *Espelho de Casados* pode ser considerado como uma ampla defesa do matrimônio, inserido num contexto em que a valorização desse sacramento ganhou novo sentido e maior defesa por parte das autoridades religiosas, influenciadas pelo Concílio de Trento. Ainda que não possuísse formação religiosa, a presença do Doutor em meio a esse tipo de literatura é nova evidência de como a normatização dos corpos assumiu uma política também presente nas monarquias do período por se tornar sinônimo de regulação social.

Mesmo prevalecendo a defesa do casamento como ato sacramental a ser seguido por homens e mulheres, encarando-o como alicerce de uma ordem social compatível com os ideais civis e religiosos, a obra de João de Barros não escapa à estrutura narrativa de grande parte dos discursos da época, em que um determinado modelo de mulher foi idealizado. Por isso a prevalência de sete tópicos, dos doze existentes no seu trabalho, com relação aos elementos que possibilitariam um bom casamento, no qual é visível como esse modelo foi pensado pelo autor. Vide exemplo do seu debate em torno da virgindade, defendendo essa condição como obrigatória para as mulheres alcançarem uma relação bem-sucedida. Há, também, a defesa da importância de a mulher possuir dote, já que "sem os bens da fortuna não acontece a bem-aventurança"[174]. O mesmo peso é dado pelo autor à fama pública a respeito da futura cônjuge: "que seja com vizinha conhecida filha de seu vizinho e natural, porque como diz o proverbio: a mulher e a vaca busca traz a casa. O vizinho conhece e sabe os defeitos de seu vizinho, e conhece os costumes e manhas de sua filha e a estranha que nunca viu as vezes é mui diferente do que ele deseja e do que lhe compraz"[175].

Em a *Imagem da vida cristã,* também aparece a mesma lógica moralista presente na literatura de "Espelhos". Na obra de frei Heitor Pinto, é ainda mais visível o objetivo de reafirmar as hierarquias existentes entre homens e mulheres no âmbito do casamento e como essa condição é essencial, no entender do autor, para a existência de um ordenamento que não colocasse em xeque a vida política e religiosa portuguesa:

> Verdade é que, ainda que a mulher quanto ao matrimónio seja igual ao marido, contudo, no que toca à disposição e governação da casa e fazenda, o marido é a cabeça da mulher, como o diz S. Paulo na *Primeira aos Coríntios*. Que a mulher deva ser subjeta ao marido, dizem-no S. Jerónimo sobre a *Espístola a Tito*, Santo Agostinho no livro das *Questões do Génesis*, Santo Ambrósio no

[173] FERNANDES, Maria de Lurdes. *Espelhos, Cartas e Guias Casamento e Espiritualidade na Península Ibérica 1450-1700*, p. 55.
[174] NORONHA, Tito de; CABRAL, António. *Espelho de Casados pelo Doctor João de Barros*, fl.LVII.
[175] NORONHA, Tito de; CABRAL, António. *Espelho de Casados pelo Doctor João de Barros*, fl.LIX.

> *Hexamerão* [...]mas não como escrava, senão como companheira: não será sujeição servil, mas social. A mulher não há de dominar sobre marido: por isso não foi formada da cabeça de Adão: nem deve ser desprezada dele como escrava: por isso não foi formada dos pés: mas há de ser companheira do marido: por isso foi formada da costa, que está no meio do corpo. [...] os quais todos afirmam que a mulher deve guardar ao marido grande lealdade, e ser-lhe subjeita: e honrada dele como companheira: e que ambos se hão de ter grande amor um ao outro.[176]

Esse longo excerto é permeado tanto pela tradição interessada em reafirmar a sujeição das mulheres à governança masculina, como para o forte apelo bíblico que uma série de tratados religiosos lançaram mão a fim de justificar esse caráter. Ressalta-se, também, que a invocação de São Paulo como suporte bíblico não é uma novidade trazida pelo autor da *Imagem da vida cristã*. Essa mesma associação é encontrada em trabalhos do mesmo período e até mesmo de épocas anteriores, muito por conta de o mesmo apóstolo, segundo Jean Delumeau, encarnar a "origem das ambiguidades do cristianismo em relação ao problema feminino [...] **[situando]** a mulher cristã em uma posição de subordinação simultaneamente na Igreja e no casamento"[177]. Assim, a honra direcionada à figura feminina era vinculada diretamente à obediência que as mulheres deveriam construir para com seus maridos, tendo no companheirismo, na retidão e no respeito, alguns dos elementos decorrentes desse entendimento.

O matrimônio era encarado como "um nó que se não pode nunca desatar senão por morte", sendo exemplo na obra de frei Heitor Pinto de como a vida conjugal era entendida como condição estruturante da ordem social almejada pela Igreja. Para os autores interessados na temática do casamento, era importante construir essa defesa sólida, não para contrapor o casamento ao celibato, mas para defendê-lo dos seus críticos, ao mesmo tempo em que se fazia necessário regular a vida conjugal. Este último ponto, aliás, estava atrelado diretamente aos conjuntos normativos voltado ao ordenamento das relações de gênero no "mundo português".

É coerente, portanto, relacionar a produção e a circulação de obras religiosas direcionadas às moralidades de homens e mulheres ao processo civilizador situado por Norbert Elias no contexto do Ocidente Europeu, em que os Estados Nacionais e a Igreja Católica foram instrumentos de normatização dos corpos e consciências nessa época. Ao comungarem o interesse de normatizar a vida social, ambas as instâncias integram, no entender de Norbert Elias, o próprio conceito de civilização utilizado em sua obra[178]. Da postura, ao vestuário a ser

.[176] PINTO, Frei Heitor. *Imagem da vida cristã*. (1563-1572). 2. ed. Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1958, p. 38.
[177] DELUMEAU, Jean. *História do medo no Ocidente*, p. 469.
[178] Tendo em vista que sua definição parte do próprio entendimento que o Ocidente construiu em torno de si mesmo e o modo como as consciências nacionais adquiriram força na medida em que o *outro* se tornou inferior, primitivo. ELIAS, Norbert. *O processo civilizador*, v. 1, p. 24. Vale ressaltar, aliás, que esse conceito acompanha os ecos de uma cristandade latina interessada na sua expansão como fé, claro, e, por consequência, como moralidade e norma

utilizado, à linguagem a ser colocada em cada contexto de sociabilidade às normas endereçadas especificamente a homens e mulheres, esse período correspondeu a um longo processo de regulação moral e religiosa em que as relações de gênero assumiram peso importante nas discussões dos letrados.

Não foi por acaso que vários clérigos castelhanos e portugueses se dispuseram ao longo do século XV, por exemplo, a visitar diversas regiões sob o intuito de consolidar entre seus fiéis as formas morais que fossem compatíveis com o catolicismo. O bispo d. Alonso de Fonseca afirmava em uma constituição sinodal que diversos indivíduos "comiam e bebiam dentro da igreja, pois não se sentiam constrangidos, como deixa a entender, com a prática do pecado da gula ou com a pronúncia de falas desonestas"[179]. O conselho de "manter a boca controlada" era presente no *Horto do esposo*, escrito no mosteiro de Alcobaça, como forma de estabelecer uma relação entre a fala e a saúde espiritual dos indivíduos.

Em trabalho recente, Leandro Teodoro identificou em Castela e em Portugal uma importante circulação de obras endereçadas justamente no modo como homens e mulheres deveriam se portar socialmente sob os moldes de uma vivência cristã. Francesc Eiximenis, franciscano catalão, escreveu entre os anos de 1330 e 1409 uma série de aconselhamentos que os fiéis deveriam seguir para que possuíssem uma formação moral. Desde considerações referentes à necessidade de defenderem a fé católica daqueles interessados em blasfemá-la, até conselhos que buscavam consolidar um dos principais mandamentos, amar ao próximo, predominou no seu discurso o interesse em construir bases morais com forte teor religioso[180].

A linguagem torna-se, portanto, uma importante ferramenta para a compreensão do modo como a civilidade foi pensada no século XVI, sendo influenciada por valores morais combinados pelo interesse dos Estados em delimitar as funções de seus súditos, bem como da Igreja Católica em fazer com que essa relação se sustentasse sob valores também religiosos.

---

a ser seguida entre os povos conquistados. Elias também afirma que "o conceito de *civilité* adquiriu significado para o mundo Ocidental numa época em que a sociedade cavaleirosa e a unidade da Igreja Católica se esboroavam. É a encarnação de uma sociedade que, como estágio específico da formação dos costumes ocidentais, ou "civilização", não foi menos importante do que a sociedade feudal que a precedeu". ELIAS, Norbert. *O processo civilizador*, v. 1, p. 67. Elspeth Whitney, por sua vez, foi categórica ao afirmar que o estudo referente ao fenômeno de caça às bruxas tem caracterizado o mesmo como aspecto central para a "formação da Europa Moderna, capaz de esclarecer questões culturais e sociais mais amplas". Cf. WHITNEY, Elspeth. The witch "She"/The historian "He": gender and the historiography of the European witch-hunts, p. 77.

[179] TEODORO, Leandro Alves. Instruções religiosas para o bem falar (Portugal/Castela - séculos XIV e XV). *Tempo*. Niterói, v. 23, n. 12, p. 126-138, abr. 2017, p. 129.
Disponível em:
http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-77042017000100126&lng=pt&nrm=iso. Acesso em: 14/04/2017.

[180] TEODORO, Leandro Alves. Instruções religiosas para o bem falar (Portugal/Castela - séculos XIV e XV), p. 127.

Também por meio da linguagem, foi possível perceber quais padrões de masculinidade e feminilidade foram autorizados oficialmente nesse século. Em paralelo, a linguagem autorizada é exemplo de como predominou uma ambiguidade que marcou largamente a trajetória das mulheres não apenas no contexto europeu, principalmente por conta do interesse das estruturas de poder em demarcar quais seriam as fronteiras, moralmente e religiosamente falando, a serem respeitadas pela figura feminina.

A consolidação do Diabo como grande inimigo da cristandade contribuiu igual e decisivamente para essa delimitação. Tal personagem, aliás, foi interpretado por Robert Muchemblend como uma das principais ferramentas utilizadas por Igreja e Estados para reforçar a legitimidade de seus poderes frente aos fiéis que, ressalta-se, também eram súditos dos monarcas aliados ao poderio católico[181]. Em paralelo, todo um discurso em que esse personagem assumiu protagonismo como instrumento normatizador se definiu, na medida em que, aos moldes do que Norbert Elias destacou, avançava cada vez mais um processo civilizador no contexto europeu. A presença da feiticeira pode ser entendida, assim, como uma via de mão dupla, em que a sociedade reconhecia sua existência ao mesmo tempo em que representava um dos grandes exemplos das consequências decorrentes da ruptura com as fronteiras morais definidas para as mulheres.

Logo, não somente a manutenção de uma moralidade católica foi aspecto determinante para as mulheres, mas a sustentação dessa honra acabou por se tornar condicionante recorrente para a manutenção da ordem social vigente. A feiticeira foi, por sua vez, uma das principais figuras utilizadas como exemplo de mulheres que rompiam com as fronteiras morais determinadas a elas. Entender nesse item a forma como o mundo português foi organizado é, por consequência, compreender como esse discurso em torno da honra feminina foi definido e circulou pelos diversos espaços pertencentes a esse recorte. Implicou, também, em identificar como todo um universo patriarcal teve sustentação a partir dos discursos aqui analisados, em que a noção de honra vinculada à submissão das mulheres aos homens era defendida. Desta

[181] MUCHEMBLEND, Robert. *Uma história do Diabo*, p. 116. "A Europa inventa instrumentos para sua futura dominação do mundo, abandonando o peso do universo encantado e produzindo um modelo social fundamentalmente hierárquico, em torno de um Deus ainda mais poderoso que o terrível Lúcifer. Um modelo capaz de adaptar-se infinitamente a todas as esferas da atividade humana, para apropriar-se do poder da inculpação individual e dele fazer uma arma de desenvolvimento coletivo". Cf. MUCHEMBLEND, Robert. *Uma história do Diabo*, p. 37. Em *O Orgasmo e o Ocidente*, temos uma visão ainda mais ampla a respeito das relações de Estados e Igreja com o processo de civilização imposto aos indivíduos nesse período. O autor atrela o nascimento do capitalismo ao interesse cada vez maior das cidades em vez dos seus habitantes modelos de disciplina econômica e moral. Ao mesmo tempo, o "indivíduo emerge verdadeiramente porque é compelido a afirmar sua existência e a sentir melhor sua culpa diante de Deus, do rei e dos representantes dos poderes". Cf. MUCHEMBLEND, Robert. *O Orgasmo e o Ocidente*. Uma história do prazer do século XVI a nossos dias. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007, p. 8.

forma, não apenas o patriarcado é exemplo da pretensão de uma heterossexualidade hegemônica, mas, também, a misoginia pertencente a esse processo. Predominou uma série de argumentos que, por meio de tratados morais, religiosos e medicinais, buscaram assegurar o ideal de submissão das mulheres aos homens sob a justificativa de uma suposta (e natural) inferioridade feminina.

Tamanha tradição, ressalta-se, não se circunscreveu apenas à definição conceitual da feitiçaria ou bruxaria, até porque a medicina da época, como vimos a partir de Thomas Laqueur, assumiu peso considerável na sustentação de discursos que pertenceram a esse universo antifeminino. Delimitando as últimas décadas do Medievo e o decorrer do período barroco como marco final, Umberto Eco identificou a prevalência da *vituperatio* nas manifestações contra a mulher considerada feia, "cuja feiura manifestaria sua malícia interior e seu nefasto poder de sedução". Citou, por exemplo, as contribuições de Horácio, Catulo e Marcial na produção de representações medonhas a respeito das mulheres, atrelando a presença da virtude à existência da beleza entre as mulheres[182]. Fato não muito distante do discurso que enaltecia a honra como maior qualidade a ser alcançada entre a figura feminina, bem como do marco cronológico delimitado por Jean Delumeau a respeito da relação entre o Renascimento e a maior consolidação da misoginia[183].

O subitem a seguir buscará dar continuidade ao objetivo de mapear as bases que sustentaram esses discursos, direcionando-se para o modo como a cada vez maior delimitação conceitual do delito da feitiçaria por parte das justiças religiosas acompanhou o entendimento de que as mulheres possuíam maior predisposição a caírem nesse delito.

1.2.2 Justiça episcopal e Inquisição frente ao crime de feitiçaria

Conforme destacado, a associação da feitiçaria à presença das mulheres seguiu a longa tradição de tratadistas – seculares e religiosos – interessados em normatizar as funções de homens e mulheres frente à ideia de submissão delas ao universo masculino. Na literatura católica, também predominou o entendimento acerca da predisposição das mulheres às tentações diabólicas, justificado pela própria natureza vulnerável que possuíam. A problemática referente ao amplo número de mulheres que integraram o quadro de indivíduos processados

[182] ECO, Umberto. *História da feiúra*. Trad. de Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Record: 2007, p. 159.
[183] "**[A]** promoção da mulher graças a pensadores cristãos (Erasmo, Calvino, etc.) e a humanistas marcados pelo neoplatonismo (Castiglione), mas também misoginia, herdada de tradições milenárias; nova exaltação do feminino mas repulsa pelo ser gasto, cuja beleza perdida se esquece, como se esquece quantas vezes deu à luz; estas contradições são o próprio tecido do Renascimento. Todas as épocas têm os seus contrastes, mas esta tem mais que as outras". Cf. DELUMEAU, Jean. *A civilização do Renascimento*. v. 2. Lisboa: Editorial Estampa, 1984, p. 125.

pelo Santo Ofício sob o delito da feitiçaria, foi identificada por Francisco Bethencourt e alvo de uma breve reflexão a respeito dos seus motivos. Segundo o seu argumento, há uma dupla justificativa para essa predominância: "a imagem tradicional da delinquência" – no qual era comum relacionar os crimes envolvendo o sobrenatural à presença das mulheres – e as "funções e atributos femininos", decorrentes de um contexto misógino que influenciou no modo como as sociedades atrelaram a figura feminina aos ideais de "fragilidade essencial da mulher, predominância do instinto sobre a razão, da simplicidade sobre a inteligência, o que a tornaria presa fácil do demônio"[184].

A *História do medo no Ocidente*, de Jean Delumeau, é um dos principais trabalhos cujo conceito de misoginia é tratado como elemento determinante das relações sociais pertencentes ao Ocidente europeu. Com um amplo recorte temporal – séculos XIII ao XVIII – e diante de uma temática que, em finais da década de 1970, começava a chamar a atenção dos historiadores da cultura, as análises do autor são essenciais para a compreensão das práticas e atitudes individuais responsáveis por sustentar a relação das mulheres ao medo[185] e, por consequência, à presença do Diabo. Assim, embora seja uma acusação de longa data, visto que "o medo da mulher não é uma invenção dos ascetas cristãos"[186], coube ao cristianismo e aos teólogos da Igreja Católica o papel de sofisticação e difusão desse discurso, cujo historiador o caracterizou como "antifeminismo". Pode-se, inferir, portanto, que a misoginia foi entendida pelo autor como o "medo da mulher" que, a partir do cristianismo[187], adquiriu uma interpretação demonizadora, pois "camuflava o medo de um ser misterioso e inquietante diante do qual devia intervir a solidariedade masculina, isto é, a conivência do padre do marido"[188]. Foi essencial, portanto, nortear não apenas os comportamentos das mulheres, mas, principalmente, normatizar seus corpos quando se tratava do âmbito das relações com o Diabo.

---

[184] BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magia*, p. 206.

[185] O medo é uma categoria de análise histórica, defende Jean Delumeau, não sendo, portanto, mero sinônimo de covardia. "Medos espontâneos" ou "refletidos" foi, assim, a categoria utilizada em sua obra como forma de identificar a abrangência dos temores individuais e coletivos presentes entre os séculos XIII ao XVIII, em que a presença da mulher foi o espaço privilegiado para sua difusão, nomeando-as de "feiticeiras" e alimentando a perseguição religiosa e secular: "tendo o medo da mulher – metade subversiva da humanidade – culminado no Ocidente no começo da Idade Moderna, entre os teólogos e os juízes, nada de espantoso se a caça às feiticeiras ganhou então uma violência atordoante". Cf. DELUMEAU, Jean. *História do medo no Ocidente*, p. 523.

[186] DELUMEAU, Jean. *História do medo no Ocidente* p. 468.

[187] Para o autor, a primeira grande questão que as autoridades católicas tiveram de resolver quanto às mulheres, consistiu em definir as fronteiras entre a existência do antifeminismo e o ensinamento evangélico que pregava a igualdade entre homens e mulheres. É com Santo Agostinho que essas fronteiras são estabelecidas: "todo ser humano, declara ele, tem uma alma espiritual assexuada e um corpo sexuado. No indivíduo masculino, o corpo reflete a alma, o que não é o caso da mulher. O homem é, portanto, plenamente imagem de Deus, mas não a mulher, que só o é por sua alma e cujo corpo constitui um obstáculo permanente ao exercício de sua razão. Inferior ao homem, a mulher deve então ser-lhe submissa". Cf. DELUMEAU, Jean. *História do medo no Ocidente* p. 472.

[188] DELUMEAU, Jean. *História do medo no Ocidente* p. 493.

O "corpo da feiticeira", expressão utilizada por Michel Foucault, foi caracterizado por juristas e religiosos pela invasão dos "inúmeros exércitos de Satã, Asmodeu, Belzebu, Mefistófeles, etc."[189], em que o pacto diabólico foi definido conceitualmente como o ápice desse processo. Por isso, a urgência em regular os corpos das mulheres, visto que, segundo Foucault, predominava uma situação jurídica que entendia o pacto sob a relação de reciprocidade entre mulheres e diabo: "você me proporciona prazer e poder, eu lhe dou meu corpo, minha alma"[190]. Um corpo feminino que não fosse regulado, era um corpo predisposto à essa relação.

Ainda que, no mundo português, o peso referente ao delito da feitiçaria tenha sido tímido por parte dos tribunais religiosos, se compararmos aos demais contextos europeus em que a perseguição foi mais bem articulada e com maior amplitude, não significa afirmar que essas instâncias não tenham se preocupado com essa temática. A presença de uma relativa tradição jurídica portuguesa interessada em discutir a presença de indivíduos que, ilicitamente, se relacionavam com práticas sobrenaturais, principalmente as que possuíssem traços de participação do diabo, corrobora essa assertiva. Além disso, destaca-se o ingresso das justiças inquisitorial e a episcopal nesse debate, na medida em que a feitiçaria foi conceito discutido entre as autoridades seculares e religiosas, bem como delito pertencente ao rol de atuação de ambas as instâncias, ainda que o Santo Ofício tenha tomado as rédeas a respeito de qual justiça seria a responsável por estabelecer processos e sentenças.

A questão do foro misto é, inclusive, apontada por José Pedro Paiva como um dos quatro principais motivos[191] para a presença de discórdias entre bispos e inquisidores, no qual a feitiçaria, juntamente com as blasfêmias e a prática da bigamia, foram os principais sustentáculos dos conflitos em torno desse imbróglio. Afora a intenção do Santo Ofício em expandir seu rol de atuação não apenas geográfico, mas, também, nos espaços de controle das consciências religiosas, outra razão apontada pelo autor consiste na dificuldade encontrada pelos estudiosos em delimitar claramente as fronteiras entre uma determinada prática e sua caracterização como heresia. Portanto, uma das consequências práticas dos desencontros conceituais diante do interesse expansivo do Tribunal foi justamente o fato do Monitório de

[189] FOCAULT, Michel. *Os anormais*: curso no Collége de France (1974-1975). Trad. de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 264.
[190] "[...] no fundo, ela **[a feiticeira]** é um sujeito jurídico". Cf. FOCAULT, Michel. *Os anormais,* p. 265.
[191] Os outros três motivos são: os lugares a ocupar nos rituais e cerimónias, sobretudo públicas; o pagamento de pensões ã Inquisição sobre rendas episcopais; a aceitação dos procuradores nomeados pelos bispos para os representarem no desembargo e votação dos processos inquisitoriais. Cf. PAIVA, José Pedro. *Baluartes da fé.* O enlace entre a Inquisição e os bispos em Portugal (1536-1750). Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2011, p. 326.

1536 mencionar os três delitos anteriormente citados, sem que estes à época fossem de jurisdição exclusivamente inquisitorial.

Diante do avanço do Santo Ofício, a atuação das justiças episcopais se direcionou para a função de avaliar e, caso necessário, corrigir, os erros morais, principalmente os casos envolvendo amancebamentos, e os erros de caráter sexual, tais como a prostituição e a alcoviteirice. Por esta razão que a diocese de Coimbra, analisada por José Pedro Paiva, apresentou 59% desses casos enquanto que no Algarve, também citada pelo autor, os números chegaram na casa dos 91,5%. Todavia, é errôneo afirmar que esses religiosos tenham simplesmente abandonado o debate a respeito da feitiçaria, ou que não tenham se debruçado em episódios envolvendo práticas que eram entendidas a partir desse delito. Um dos principais exemplos desta ressalva consiste na atuação encabeçada por D. Fr. Bartolomeu dos Mártires no Arcebispado de Braga, já que se tratou de uma região em que o número de episódios relacionados à feitiçaria foi relevante, mesmo diante da presença cristã-nova.

A atuação do Arcebispo é exemplo, segundo Paiva, capaz de relativizar a ideia na qual a hegemonia do Santo Ofício frente à perseguição aos crimes de fé não teria resultado, por consequência, em uma série de conflitos jurisdicionais, principalmente com o âmbito episcopal. Juntamente com D. Manuel de Meneses, D. António Pinheiro e D. Constantino Barradas, a figura de Bartolomeu dos Mártires é citada como exemplo de "antístites que continuaram a abrir feitos contra heréticos nos seus auditórios"[192], ainda que a contragosto dos inquisidores. Já em trabalho mais recente, Juliana Pereira, que antes analisou o contexto de atuação do religioso frente à visitação inquisitorial promovida por Pedro Álvares de Paredes no mesmo Arcebispado[193], ampliou a ótica de suas análises ao perceber a relação direta do Arcebispo com o Tribunal do Santo Ofício. A autora percebeu que o religioso assumiu, durante o Concílio de Trento e diante de outras autoridades não apenas inquisitoriais, um modelo alternativo de lidar com delitos de caráter religioso. A feitiçaria foi, por sua vez, uma das principais questões que percorreram as reflexões de Bartolomeu dos Mártires, incluindo nos seus escritos a respeito da *Summa Teológica*, de Tomás de Aquino.

A respeito da *Secunda Secundae*, correspondente às reflexões de Bartolomeu dos Mártires à segunda parte do trabalho de Tomás de Aquino, essa teria sido escrita entre 1546 e 1552. Segundo a autora, os principais preceitos do Arcebispo com relação à feitiçaria estão

[192] PAIVA, José Pedro. *Baluartes da fé*, p. 59.
[193] PEREIRA, Juliana Torres Rodrigues. *Bruxas e demônios no Arcebispado de Braga*: Uma análise da Visitação Inquisitorial de 1565. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2012.

neste trabalho, no qual buscou refletir sobre a "adivinhação, magia e feitiçaria". Defendeu que as adivinhações possuiriam o caráter herético somente se algum indivíduo recorresse aos demônios para a promoção de conhecimentos que os mesmos não deveriam possuir. A penitência seria necessária, embora sem tamanho peso, caso o indivíduo mantivesse a fé católica no coração. Todavia, é na discussão referente ao pacto diabólico o cerne dos seus argumentos com relação ao delito citado e sua inserção num debate que transitava no universo europeu antes mesmo do século XVI:

> Estes **[os demônios]** nunca fazem estas coisas estupendas a não ser por pacto antes feito entre aqueles e o demônio: não de graça o demônio comunica sua potência; [...] Se então o mago promete ou faz algo com complacência do demônio que a fé católica repugna, como impor honras divinas ao demônio, etc., é presumido herético e será verdade nestas coisas, se o coração conforma pelo dito ou pelo feito, porque assim como pelo coração crê que aos demônios devem ser dadas honras divinas. Que se o pacto nada inclui que repugna a fé católica, mas só promete a si que há de perseverar em algum crime, como em furto, homicídio, etc., para que algo desejado seja obtido através do demônio, então deve ser visto o que a alma sente acerca do poder do demônio: que se crê eles poderem algo que não podem, como o poder de ressuscitar os mortos, verdadeiramente (pois somente de Deus é) é herético;[...][194].

A necessidade, segundo o religioso, de investigar "o que a alma sente acerca do poder do demônio" demarca, tal qual defendeu Juliana Pereira, o modo como o mesmo entendeu o delito da feitiçaria. A gravidade das práticas envolvendo a invocação de demônios era mensurada a partir da crença daqueles que buscavam tais criaturas para a resolução das mais variadas questões: "é presumido herético e será verdade nestas coisas, se o coração conforma pelo dito ou pelo feito". O que prevaleceu em primeiro plano na argumentação do antístite a respeito da existência ou não de uma possível natureza herética foi, segundo a autora, a "afronta à autoridade e aos ensinamentos da Igreja, engano e questionamento do poder e conhecimento reservados a Deus"[195]. Em seu *Catecismo ou doutrina cristã e práticas espirituais*, também aparece o combate veemente do clérigo àqueles que adorassem ao diabo, muito por conta de violarem o primeiro mandamento da Igreja, sobre honrar a um só Deus:

> Também contra este mandamento pecam todos os que têm companhia e comércio com o demónio, ou o chamam e usam do seu poderio, como são todos os feiticeiros e feiticeiras, benzedeiros e benzedeiras, adevinhadores, agoureiros, lançadores de sortes, e assi todos aqueles que vão buscar a

[194] MÁRTIRES, Bartolomeu dos. Annotata in secundam secundae. In: ROLO, Raul (org.). *Theologica Scripta*. Braga: Movimento Bartolomeano, 1973-1977, v. 3, p. 88-89 *Apud* PEREIRA, Juliana Torres Rodrigues. *Um Arcebispo em defesa do poder episcopal*: as relações entre D. Frei Bartolomeu dos Mártires e o Santo Ofício Português (1559-1582). Tese (Doutorado em História) – Universidade de São Paulo. São Paulo, 2017, p. 108.
[195] PEREIRA, Juliana Torres Rodrigues. *Um Arcebispo em defesa do poder episcopal*, p. 180.

> qualquer destes pera lhe administrar algúa cousa ou lhe pedirem qualquer outra ajuda.[196]

Nesse sentido, mesmo ressaltando a pouca tradição tratadística portuguesa acerca dos debates envolvendo a Demonologia ou mesmo o delito da feitiçaria, a autora não desconsidera o peso que essa temática assumiu entre os religiosos da época, destacando a figura de Bartolomeu dos Mártires como exemplo. Sua preocupação frente a esse delito foi identificada pela autora na própria atuação por ele empreendida no Arcebispado de Braga.

Percebe-se, assim, que, as discussões referentes ao universo da Demonologia também percorreram a literatura jurídica em Portugal, mas, também, ganharam importância entre as autoridades religiosas para além do Santo Ofício. Chama a atenção, por exemplo, a consonância entre os pressupostos levantados pelo Arcebispo a respeito do pacto diabólico, se ancorando nas discussões presentes em Tomás de Aquino e Agostinho, e o mesmo recurso narrativo utilizado pelos autores de *O Martelo das Feiticeiras*. Kramer e Sprenger inclusive justificam a nomenclatura de "bruxas" ou "feiticeiras" para àquelas que se relacionavam com os diabos justamente por serem capazes de promover malefícios com grande magnitude[197].

Não se trata de caracterizar o Arcebispo bracarense como um demonologista, tampouco inseri-lo como representante em Portugal de uma larga tradição que a Demonologia possuiu ao longo da Modernidade. Sua trajetória está notavelmente relacionada aos debates sobre a correção fraterna[198], no qual adquiriu fama e considerável contribuição aos questionamentos decorrentes desse conceito. Por sua vez, não significa cair no outro extremo de descartar a importância do frade no contexto de circulação de ideias referentes à presença do Diabo e da feitiçaria no universo letrado português, em que o Santo Ofício não se tornou a única esfera de aglutinação desse debate. Consoante ao que argumentou Juliana Pereira, o alvo de Bartolomeu dos Mártires não foi a ameaça cristã-nova, embora, num plano maior, tenha sido a grande preocupação das autoridades religiosas no mundo português. Para o antístite, o "[...] inimigo era o demônio e suas neófitas, as feiticeiras. A elas a correção pastoral não se aplicava, para elas não havia segredo e perdão. [...] Se a unidade social não se dava pelo repúdio aos cristãos-novos, como na maior parte do Reino, as feiticeiras ocupavam este lugar"[199].

---

[196] MÁRTIRES, Bartolomeu dos. *Catecismo ou doutrina cristã e práticas espirituais.* 15. ed. Fátima: Verdade e Vida, 1962, p. 99.
[197] KRAMER, Heinrich; SPRENGER, James. *Malleus Maleficarum*. O Martelo das feiticeiras. Trad. de Paulo Fróes. Rio de Janeiro: BestBolso, 2015, p. 74.
[198] Para maiores informações a respeito do que seria a *correção fraterna* bem como da inserção de Bartolomeu dos Mártires nesse contexto, ver: PEREIRA, Juliana Torres Rodrigues. *Um Arcebispo em defesa do poder episcopal*.
[199] PEREIRA, Juliana Torres Rodrigues. *Um Arcebispo em defesa do poder episcopal*, p. 320-321.

Com o avanço do Santo Ofício no monopólio de perseguição ao delito da feitiçaria, a consequência prática para a atuação episcopal foi a progressiva mudança na própria atuação dos bispos diante dos crimes maiores – como o próprio judaísmo ou o protestantismo – e os menores – no qual a feitiçaria estava enquadrada. Essa migração para o âmbito inquisitorial foi justificada, no entender de José Pedro Paiva, pela pressão régia que via com bons olhos essa alteração, além da influência e hegemonia cada vez mais evidentes por parte da Inquisição[200]. Ademais, sintetizou a também crescente supremacia do Santo Ofício frente à matéria das heresias "porque os bispos a aceitaram e desde cedo estiveram ideologicamente conformados com esse projecto"[201].

Talvez o contraponto a essa afirmação seja o próprio percurso que Bartolomeu dos Mártires construiu frente ao delito mencionado, mais precisamente nos episódios resultantes da visitação promovida por Pedro Álvares de Paredes ao Arcebispado bracarense, em 1565. Como bem destacou Juliana Pereira, não foram poucos os episódios em que o antístite tratou da feitiçaria. Nas suas palavras, "o dominicano vertia boa quantidade de tinta para tratar dos delitos de *feitiçaria* e luteranismo"[202], o que influenciou diretamente nos rumos que a visitação citada tomou, tendo em vista que ambos os delitos foram os mais denunciados pela população. Vale destacar, como o fizera a autora, que a atuação do religioso era anterior à presença do Visitador no Arcebispado, sendo caracterizada, inclusive, por admoestações públicas. Esse posicionamento possibilita o alargamento do olhar com relação às estruturas normativas que se debruçaram nas práticas entendidas por feitiçaria, interessadas em sedimentar o rol de atuação e de regulação das vivências sociais, principalmente entre as mulheres.

Mas, de fato, é no contexto de atuação inquisitorial que são encontrados os maiores registros referentes à feitiçaria no mundo português, incluindo aí os documentos oficiais, como os processos caracterizados pela presença desse delito e estabelecidos pelos inquisidores a partir de 1541. A existência dessa documentação permite que o leitor visualize tanto um painel quantitativo dessa perseguição, como as diversas trajetórias de homens e, principalmente, mulheres, que foram processados ao longo dos séculos de vigência dessa instituição.

---

[200] Outras motivações são citadas pelo mesmo autor: "aceitação por parte dos prelados dessa superioridade, bem como da estratégia repressiva seguida pelo Santo Ofício sobretudo contra os cristãos-novos judaizantes, o ambiente de um certo monismo de pensamento vigiado por uma atenta censura inquisitorial, e até o reconhecimento de que o Tribunal da Fé tinha melhores meios para agir e erradicar as heresias (entre os quais se contava a impossibilidade de apelação das sentenças cominadas pelo Santo Ofício, ao contrário do que ocorria nos auditórios episcopais, e a prontidão com que o braço secular aceitava e mandava executar as sentenças que implicavam a condenação máxima dos réus, o que não sucedia com as decretadas pelos bispos)". Cf. PAIVA, José Pedro. *Baluartes da fé*, p. 44.

[201] PAIVA, José Pedro. *Baluartes da fé*, p. 427.

[202] PEREIRA, Juliana Torres Rodrigues. *Um Arcebispo em defesa do poder episcopal*, p. 113.

Consoante ao que foi destacado na Introdução dessa tese, a principal fonte quantitativa para os estudos da atuação do Santo Ofício português frente ao delito da feitiçaria no século XVI, consiste na obra de Francisco Bethencourt. A ressalva quanto à consulta do seu levantamento reside no fato de que, atualmente, ao ser comparada com o banco de dados do Arquivo Nacional da Torre do Tombo, essa listagem não é totalmente compatível[203]. Ainda assim, seu trabalho permanece como principal referência para os estudos da área. A tabela abaixo foi retirada de sua obra, nos quais são apresentados os números de processos realizados pela Inquisição sob o delito da feitiçaria, separando-os por décadas de atuação. Conforme é possível identificar, a década de 1550-1559 – com 49 processos – concentra a maior recorrência de processos, e a Inquisição de Évora – com 45 processos – é o Tribunal predominante. Destaca-se, também, que essa mesma instância é a responsável, no século XVI, pelo maior número de processos envolvendo esse delito.

Tabela 1 – Processos de Magia na Inquisição (por décadas).

	Inq. E.	**Inq. C.**	**Inq. L.**	**Total**
1540-49	5	-	2	7
1550-59	45	-	4	49
1560-69	4	2	2	8
1570-79	4	3	1	8
1580-89	2	4	7	13
1590-99	1	-	8	9
Total	61	9	24	94

Fonte: BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magia*, p. 285.

A partir deste quadro, o autor conclui que, num universo global de atuação do Santo Ofício, esses processos não ultrapassaram a casa dos 2%. Juntamente com esse baixo número, o teor das sentenças, em que nenhum indivíduo acusado de feitiçaria foi relaxado ao braço secular, corrobora com o entendimento de que esse delito foi acompanhado de uma "brandura inquisitorial", tanto nas investigações como nos desfechos das mesmas. Quanto ao que chamou de "especialização temporária" da Inquisição eborense, a principal justificativa, a seu ver, se dá por conta da presença em Évora do Inquisidor-geral e cardeal d. Henrique, local em que exercia

[203] O processo do Mestre André é um exemplo. Na obra de Bethencourt, consta que seu processo foi motivado por acusações de curandeirismo. No entanto, na ficha catalográfica que se encontra no site do ANTT, o crime citado é o de proposições heréticas.

a função de arcebispo: "Daí a maior clareza no reconhecimento de presos e na troca de informações"[204].

A respeito da relação entre o delito da feitiçaria, sua perseguição pelo Santo Ofício e a presença das mulheres, o autor identificou que 72,3% dos processos estabelecidos sob essa relação foram direcionados à figura feminina. Em números absolutos, 68 mulheres foram processadas, cabendo à Inquisição de Évora – com 50 processos – novamente o protagonismo. A primeira justificativa apontada pelo autor é consoante a uma das hipóteses trabalhadas nessa tese, ou seja, que a predominância de mulheres processadas por feitiçaria está atrelada à "imagem tradicional da delinquência – o crime simbólico, ou seja, o encantamento perigoso ou o mau-olhado, seria praticado por mulheres"[205].

No que concerne ao modo como as autoridades inquisitoriais atuaram no combate à feitiçaria, incluindo aí os contextos de produção dos processos (denúncias, confissões, arguições e sentenças), a obra de Francisco Bethencourt é relativamente lacunar. Nos poucos momentos em que dissertou a respeito dessa questão, apontou para a percepção que o Santo Ofício possuiu a respeito das práticas mágico-religiosas como "fenômeno religioso ilícito, designando explicitamente o ensino de conjuros ou feitiços como atos de dogmatização"[206]. Talvez a sua dificuldade em tratar do assunto tenha sido ocasionada pelo fato de que o tema da feitiçaria, do diabo e seus prodígios, terem sido matéria de preocupação teórica, e não necessariamente prática, com maior recorrência entre tratadistas, teólogos e padres que não estavam vinculados à Inquisição. E, mesmo quando debatidos, esses temas não estavam isolados, pelo contrário, eram acompanhados de reflexões mais amplas a respeito do catolicismo, da doutrina a ser seguida e do modo de vida religioso que os fiéis deveriam acompanhar[207]. Espera-se que, com os capítulos seguintes, seja possível identificar de modo mais nítido como foram construídas as atitudes dos inquisidores diante das acusações de feitiçaria, bem como do peso de suas práticas no processo que atrelou esse delito à figura das mulheres como maiores representantes.

***

[204] BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magia*, p. 283.
[205] Fundamentos que, conforme destaca o autor, são amplamente sustentados por uma leitura misógina da Bíblia. Cf. BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magia*, p. 206.
[206] BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magia*, p. 244.
[207] O autor cita, por exemplo, o *Breve memorial de pecados*, de autoria de Garcia Resende, o *Memorial de pecados*, do frade António de Beja, o *Tractado de Penitencia*, escrito por d. Sancho de Noronha e a *Doctrina de princípios e fundamentos de christandade*, de d. João de Melo. Cf. BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magia*, p. 239.

Os textos oficiais referentes às mulheres, sejam os provenientes da literatura jurídico-secular ou os de cunho moral e religioso, buscaram sintetizar uma série de formatos compreendidos pelo universo dos homens a respeito dos modelos ideais de comportamento por eles almejados. Pretenderam, também, estabelecer quais seriam as fronteiras de comportamento prescritas para as mulheres, a fim de que mantivessem os princípios morais oficialmente aceitos à época. Assim, como bem salientou Virginia Woolf, as mulheres foram alvos de uma série de pressupostos idealizados por uma heterossexualidade hegemônica, tornando-se espelhos pré-concebidos, em que toda uma ficção referente à figura feminina foi construída pelos homens, sendo compatível com as estruturas normativas do período. Por isso, o principal arquétipo correspondente a elas, considerava a mulher como sendo "da máxima importância; muito versátil; heróica e mesquinha; maravilhosa e sórdida; infinitamente bela e terrivelmente medonha; tão importante como um homem e segundo alguns ainda mais"[208]. Entretanto, as mulheres por vezes definiram seus gêneros para além das práticas sociais idealizadas pelo universo masculino, não sendo apenas um reflexo desses espelhos construídos.

Mary Del Priore também problematizou o alcance desse padrão de feminilidade, por compreender que, no contexto da América portuguesa, predominou uma verdadeira "hipocrisia deste sistema normativo"[209], já que, embora pretendesse construir e divulgar toda uma imagem de perfeição moral que as mulheres deveriam seguir, foram raros os momentos no qual esse objetivo encontrou eco entre a população. Ao se debruçar nas dinâmicas individuais, nos contextos diversificados em que as mulheres se inserem, a autora identificou as dificuldades do cotidiano vivenciadas por elas, nos quais eram impostas novas formas de encarar a realidade. O arquétipo perdia substância. Cabe, assim, ao pesquisador, avaliar como esses espelhos idealizados foram, de fato, refletidos nas dinâmicas individuais ou se foram quebrados, ou mesmo deturpados, em que novas realidades e subjetividades decorrentes das trajetórias dessas mulheres, puderam emergir. Os capítulos seguintes seguirão essa tentativa de análise.

[208] WOOLF, Virginia. *Um quarto que seja seu.* Lisboa: Vega, 1978, p. 59.
[209] PRIORE, Mary Del. *A mulher na História do Brasil.* 4. ed. São Paulo: Contexto, 1994, p. 20

CAPÍTULO 2

A construção do gênero mulher feiticeira a partir das narrativas dos processos inquisitoriais.

O primeiro capítulo analisou como os padrões de feminilidade e masculinidade foram construídos no mundo português por meio de um discurso moralista secular e religioso, pelo qual foi possível visualizar o cenário ambíguo decorrente deste discurso, cuja defesa do ideal de submissão das mulheres aos homens foi predominante. Este cenário foi caracterizado pela existência de um modelo ideal de mulher em que a honra, a submissão e a vida doméstica foram elementos recorrentes. Entretanto, também foi consensual entre os tratadistas e os juristas desse período de que a figura feminina representava a ambiguidade, transitando entre a divindade e a perdição. A *vituperatio*, citada no capítulo anterior, foi um desses exemplos, pois atrelava a figura da mulher feia à existência da malícia e da sedução nefasta. E, independente de qual face as mulheres se aproximassem, elas estariam vinculadas ao sobrenatural na medida em que esse argumento foi justificado pelos estudiosos a partir do que está escrito no *Gênesis*, como as tentações sofridas por Eva e a condenação da humanidade como resultado da queda do Paraíso.

Neste segundo capítulo, a problemática referente a essa ambiguidade continua presente. Entende-se que a análise das relações de gênero no mundo português passa pela compreensão da mulher como sendo uma categoria interpretada não apenas por meio dos discursos oficiais, ainda que estes sejam importantes enquanto linguagens que sustentaram as estruturas normativas da época. No entanto, é necessário ir além, e o capítulo em questão se propõe a continuar este trabalho, no qual as denúncias feitas no âmbito da Inquisição são pontos de partida para compreender o modo como as mulheres feiticeiras foram entendidas socialmente e no decorrer de seus processos. Defende-se que os gêneros dessas mulheres foram performatizados não apenas por elas mesmas, mas sofreram influência das relações de poder decorrentes das normatizações da época – conforme analisado no capítulo anterior – e pelas versões construídas pelos denunciantes no contexto dos processos estabelecidos. Por isso, questiona-se como as identidades de gênero das mulheres feiticeiras foram entendidas nas narrativas dos seus processos inquisitoriais?

Para além de uma simples listagem a respeito da documentação a ser analisada, investigou-se quem foram essas 13 mulheres acusadas diante do Santo Ofício e, mais ainda, como elas foram compreendidas pelas sociedades nas quais estavam inseridas, quais eram suas origens e como suas identidades foram interpretadas por quem se dispôs a denunciá-las. Esses relatos seguiram os mesmos padrões discursivos que circulavam à época a respeito delas, nos

quais a ambiguidade aqui já referida constituiu sua principal característica? Os traços misóginos e patriarcais que estão presentes nos tratados seculares e religiosos, foram recorrentes nas denúncias contra essas feiticeiras?[210]

Este capítulo analisa os processos de Brites Frazão, Brites Marques, Catarina de Faria, Inácia Gomes, Margarida Lourenço, Simoa de São Nicolau, Beatriz Borges, Clara de Oliveira, Maria Gonçalves, Violante Carneiro, Margarida Carneiro Magalhães, Felícia Tourinho e Ana Álvares (Ana do Frade). Conforme destacado na Introdução, todos estes processos compõem parte do quadro de perseguição encetado pelos Tribunais de Évora, Lisboa e Coimbra contra o delito da feitiçaria ao longo do século XVI.

Cada item que constitui esse capítulo está centrado em um dos Tribunais do Santo Ofício português, a começar pela Inquisição de Évora, por ter sido a sua primeira instância de atuação. Em seguida, analisa-se as narrativas contidas nos processos da Inquisição de Lisboa e, por fim, as do Tribunal de Coimbra, que fechará o arco de apresentação dessas 13 mulheres feiticeiras. Destaca-se, também, que as análises a respeito de cada processo foram feitas separadamente, de modo a ligar cada mulher processada aos relatos que foram feitos contra ela no decorrer de seu processo. Ao final de cada item, algumas conclusões preliminares são realizadas, a fim de aproximar essas trajetórias dentro dos espaços de cada atuação dessas instituições inquisitoriais sem, contudo, isolá-las dos demais percursos de vida das outras feiticeiras.

2.1 Évora e as mulheres processadas pela Inquisição sob o delito da feitiçaria.

- **Brites Frazão**

Em termos cronológicos, o processo de Brites Frazão foi o quinto estabelecido pela Inquisição portuguesa contra o delito da feitiçaria, e o terceiro processo promovido pelo Tribunal de Évora[211]. Iniciado no ano de 1548, seu processo durou até 22 de outubro de 1553, ano da sua sentença, em que foi reafirmado o entendimento das autoridades inquisitoriais de que a cristã-velha era "muito grande feiticeira e lançado sortes com invocações do demônio para saber coisas futuras"[212]. Aos olhos dos inquisidores que assentiram com as denúncias promovidas contra Brites Frazão, a cristã-velha compunha perfeitamente o quadro de

[210] As respostas a estes questionamentos precedem o interesse de reconstruir o quão possível for os espaços de sociabilidades que cada mulher construiu a partir das práticas mágico-religiosas. Esta análise pertence ao capítulo seguinte, que buscará compreender como essas mulheres construíram suas relações sociais atreladas ao universo mágico-religioso, além de analisar como elas definiram suas identidades de gênero – se entenderam como mulheres feiticeiras – a partir da interação com esse universo.

[211] Os dois processos anteriores, o de Filipa da Mota – promovido em 1542 – e o de Jerónima da Cruz – datado de 1547 – não estão disponíveis para consulta no Arquivo Nacional da Torre do Tombo.

[212] ANTT. TSO, IE, Processo nº 8910[A], de Brites Frazão, 1548-53, fl.102.

estereótipos presentes à época em relação ao pacto diabólico. Distantes de uma tradição que se interessou em reafirmar a existência dos sabás demoníacos, incluindo aí grandes cerimônias com banquetes e práticas sexuais entre demônios e mulheres, Frei Jerônimo da Azambuja e Francisco Álvares Silva seguiram, no entanto, o consenso jurídico em torno do pacto diabólico que vigorou no mundo português a respeito da feitiçaria.

Como já discutido, a hegemonia inquisitorial frente a esse delito foi acompanhada do entendimento por parte dos inquisidores da necessidade de detectar o pacto quando o sobrenatural era o principal assunto contido nos que chegavam ao Santo Ofício. Por vezes essa detecção não foi demorada, tampouco dependeu somente dos religiosos, tendo em vista que a própria população ocasionalmente compartilhou da ideia de que era possível manter relações com os Diabos para determinados fins. O mesmo vale para as diversas interpretações a respeito do sobrenatural, encarado pelos indivíduos como âmbito privilegiado para a intervenção nos destinos, e propenso à maior presença das mulheres. Diante dessas versões, o objetivo neste tópico consiste em analisar como a pessoa de Brites Frazão foi interpretada por seus e suas denunciantes. Qual o gênero de Brites Frazão que aparece nos relatos que chegaram ao Santo Ofício de Évora?

O quadro de denunciantes referentes ao seu processo é aspecto essencial para responder a essa questão. Ao todo, 28 denúncias chegaram contra ela junto à Mesa dos inquisidores Jerônimo da Azambuja e Francisco Álvares Silva, sendo que a maioria esmagadora, 27, foram realizadas por mulheres, ocorridas entre os anos de 1551 a 1553, incluindo aí o período em que a acusada já se encontrava presa. Assim, não é equivocado afirmar que, em seu processo, a visão predominante a respeito de Brites Frazão foi significativamente produto de uma percepção feminina.

Questionada nas arguições a respeito da sua genealogia, a ré afirmou ser natural de Lisboa. No tempo em que fora presa pela Inquisição, a mesma residia em Évora *A diversidade das práticas mágico-religiosas e o seu distanciamento para com a Demonologia*. Disse que, por um tempo, havia sido escrava de Pedro Corrêa e Felipa de Gomes, mas não detalhou o período em que esteve cativa. No mais, contou que era casada com Francisco Fernandes, embora o mesmo estivesse cativo "em terra de mouros haverá cinco ou seis anos"[213]. Na documentação, por diversos momentos, sua condição social é apresentada como sendo "mulata", sendo impreciso afirmar se essa estava associada à de mourisca. Certo é que o trânsito da acusada em meio à população mourisca de Portugal foi recorrente, como será visto no

[213] ANTT. TSO, IE, Processo nº 8910[A], de Brites Frazão, 1548-53, fl.102, fl. 98.

capítulo a seguir, na medida em que o foco de análise for ampliado para os espaços em que Brites Frazão percorreu[214]. No entanto, vale adiantar o peso que a participação dos mouros nas práticas mágico-religiosas adquiriu, principalmente no modo como as "feiticeiras alentejanas" se organizaram ao longo dos Quinhentos[215].

Nem todas as denúncias contra Brites Frazão discorreram detalhadamente acerca do seu perfil ou mesmo do modo como cada denunciante a encarava socialmente. Alguns relatos dão conta somente das possíveis práticas mágico-religiosas por ela realizadas. Outros foram motivados pelos próprios inquisidores, interessados em esclarecer determinado episódio, no qual foram chamadas outras mulheres que também estavam presas no mesmo período e que possuíam relações com Brites Frazão, como Inês Rodrigues Castela. No entanto, algumas narrativas foram mais completas, em que foi notado o interesse dos(as) denunciantes em relacionar a acusada às práticas citadas, bem como em apontá-la como grande exemplo de feiticeira atuando em Évora.

O único testemunho masculino foi o de Roque da Silva, morador e tabelião na cidade, que destacou a condição de ex-cativa de Brites Frazão, afirmando que "lhe parece que foi de Fernão de Álvares tabelião do judicial". Também nesta denúncia, Roque da Silva afirmou que Brites Frazão era mulher atrelada à fama de "grande feiticeira e alcoviteira"[216].

Em seu testemunho, Brites de Figueiredo seguiu a mesma lógica de Roque da Silva, declarando que, em Évora, "habita uma grande feiticeira que se chama Frazão", complementando, ainda, que a própria "disse a ela Brites de Figueiredo que era feiticeira e que falava com os Diabos"[217]. Também informou às autoridades que Brites Frazão era "grande alcoviteira e bruxa e isto ouviu dizer geralmente a muitas pessoas nesta cidade"[218]. O fato de ambas terem sido vizinhas e mantido conversação por oito ou nove vezes, segundo o que garantiu a própria declarante, pode ter contribuído para a circulação dessa fama.

A menção ao fato de que a própria acusada afirmava a sua capacidade de se comunicar com os Diabos, também apareceu na denúncia de Branca Fernandes, pois esta "lhe dizia que falava com os Diabos e que fazia cercos em sua casa e fora no rossio desta cidade as segundas-feiras e quartas e sextas e que chamava os Diabos"[219]. Também foi por essa fama corrente pelas

---

[214] Destaca-se que esse mesmo alargamento se dará, também, por conta do debate referente à presença dos "mulatos" e "mulatas" no século XVI lusitano e como essa inserção, dependendo do viés utilizado, é encarada como processo de ampliação das relações sociais no mundo português.
[215] BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magia*, p. 211.
[216] ANTT. TSO, IE, Processo nº 8910[A], de Brites Frazão, 1548-53, fl. 47.
[217] ANTT. TSO, IE, Processo nº 8910[A], de Brites Frazão, 1548-53, fl. 23.
[218] ANTT. TSO, IE, Processo nº 8910[A], de Brites Frazão, 1548-53, fl. 26.
[219] ANTT. TSO, IE, Processo nº 8910[A], de Brites Frazão, 1548-53, fl. 12.

ruas de Évora, "por lhe dizerem que era feiticeira e que fazia para que as mulheres bem **[desejassem]**"[220], que Isabel Rodrigues procurou Brites Frazão, interessada em condicionar as vontades dos homens às suas. Era também seu interesse descobrir o paradeiro de um objeto furtado e de seu filho, já que "esta Frazão é mulher mui pública e mui douta nestas coisas de feitiçarias"[221]. Por fim, o relato de Gerônima da Costa possui essa mesma graduação conferida à Brites Frazão, destacando que ela não era apenas feiticeira, mas uma "grande mestra de feitiçarias e alcoviteira"[222].

Essas narrativas apontam para o peso que esses testemunhos conferiram ao perfil de Brites Frazão, tornando-a não somente uma feiticeira, mas a maior representante em Évora de mulheres que possuíam a capacidade de intervir no sobrenatural. Não é possível afirmar com segurança que tais adjetivos tenham partido essencialmente dessas denunciantes ou das interpretações que os inquisidores e o notário possuíram diante do que foi narrado. Tanto nos textos das denúncias quanto na sentença, a conclusão de que Brites Frazão se tratava de uma grande feiticeira, aparecem repetidas vezes. O que não impede a percepção de que seu gênero foi entendido por esses indivíduos sob a ideia de legitimar seu perfil de feiticeira, conferindo, inclusive, uma maior graduação e importância na sua fama, sendo um padrão recorrente entre denunciantes e inquisidores.

Quando foi convocada pelas autoridades, Brites não fugiu muito do que já estava presente nas narrativas. Corroborou com a fama, por exemplo, de se comunicar com as almas dos mortos, como quando Ana de Resende a procurou para que pudesse entrar em contato com sua filha, que já havia falecido. Reafirmou, também, a sua fama com relação à capacidade de praticar rituais amorosos, citando o caso de uma mulher, casada com André de Sá Vaz, cujo interesse era que "rezasse alguma coisa para que lhe seu marido quisesse bem e lhe não fizesse mal"[223]. Entretanto, negou a eficácia dos ritos, ressaltando que tudo o que realizou não passavam de enganos e falsidades, pois "dizia que sabia fazer coisas para bem quererem não o sabendo porque é mulher muito pobre por lhe darem algumas coisas e por isto o dizia e não pelo saber"[224].

Por ser "grande feiticeira", pela capacidade comprovada por meio das denúncias de que dominava os saberes futuros, "se uma pessoa havia de casar com outra [...], se um homem havia

[220] ANTT. TSO, IE, Processo nº 8910[A], de Brites Frazão, 1548-53, fl. 43.
[221] ANTT. TSO, IE, Processo nº 8910[A], de Brites Frazão, 1548-53, fl. 45.
[222] ANTT. TSO, IE, Processo nº 8910[A], de Brites Frazão, 1548-53, fl. 39.
[223] ANTT. TSO, IE, Processo nº 8910[A], de Brites Frazão, 1548-53, fl. 72.
[224] ANTT. TSO, IE, Processo nº 8910[A], de Brites Frazão, 1548-53, fl. 73.

de matar sua mulher [...] invocando tão bem o demônio"[225], os inquisidores concluíram que Brites Frazão havia errado frente ao catolicismo. A invocação dos Diabos, sob os nomes de Satanás e Belzebu, lhe conferiu aos olhos da Inquisição o status de mais uma mulher que, naquele período, pactuava com tais figuras. Por consequência, foi condenada ao auto-da-fé acompanhado da Abjuração de Levi[226] para, em seguida, sob ordens das autoridades, ser-lhe imputada a pena do degredo para fora do Arcebispado de Évora.

Sendo forra, distante de seu marido, "mulata", "grande feiticeira", "alcoviteira" e cúmplice dos Diabos, a vida de Brites Frazão em Évora esteve atrelada de forma indissociável ao sobrenatural, fazendo-o de campo propício para amenizar as condições nada amigáveis que vivenciava, ao mesmo tempo em que foi ferramenta pela qual a sociedade lhe conferiu considerável fama. Se predominou nos discursos seculares e, principalmente, religiosos à época, a relação intrínseca das mulheres com a predisposição ao sobrenatural, na vida de Brites Frazão, essa relação foi ainda mais visível. Sua identidade de gênero, ao menos a interpretada por sua clientela, esteve vinculada quase que naturalmente à fama de feiticeira. Conforme o entendimento das autoridades, o fato de ter sido apontada pelos denunciantes a partir dos adjetivos citados acima serviu como indício que corroborou com um discurso pré-definido que associava a mulher à condição natural de subserviência, ignorância e inclinação aos delitos de caráter sobrenatural.

- **Brites Marques**

O processo de Brites Marques é um dos mais extensos dentre os 13 processos que compõem o quadro analítico dessa tese. Nos mais de 160 fólios existentes, ela é apresentada oficialmente como cristã-velha, viúva, moradora de Évora – embora fosse, assim como Brites Frazão, natural de Lisboa. Na altura da sua prisão, tinha um filho, chamado Antônio Marques. A menção ao seu filho ocorreu em uma das confissões da própria acusada, no qual teria promovido um "fervedouro e conjuro das nove pedras" de modo que Antônio Marques pudesse ser bem tratado por D. Henrique, que era cardeal e infante de Portugal[227]. Por narrativas como esta que Brites foi considerada pelos inquisidores Pedro Álvares de Paredes e João Alvares da Silveira como mulher "infamada de feiticeira e que fazia muitas superstições para bem querenças e adivinhava coisas ocultas"[228]. Nas palavras de Francisco Bethencourt, a acusada

[225] ANTT. TSO, IE, Processo nº 8910[A], de Brites Frazão, 1548-53, fl. 102.
[226] De acordo com Elias Lipiner, a Abjuração de Levi consiste na "fórmula de renúncia dos crimes ou erros contra a fé, de que foi indicado com leves indícios". Cf. LIPINER, Elias. *Santa Inquisição*, p. 15.
[227] ANTT. TSO, IE, Processo nº 4728, de Brites Marques, 1552-53, fl. 24.
[228] ANTT. TSO, IE, Processo nº 4728, de Brites Marques, 1552-53, fl. 144.

tomou uma posição dirigente em Évora na medida em que soube articular em torno de si uma considerável clientela, bem como um círculo de influência composto por outras feiticeiras que a procuravam por conta da autoridade que emanava[229].

Em 22 de outubro de 1553, sua sentença foi publicada após quase dois anos da prisão, efetivada em janeiro do ano anterior. Assim como na trajetória de Brites Frazão, o cerne das acusações consistiu tanto na sua pretensa capacidade de acesso ao sobrenatural, como nas supostas relações que teria construído com os Diabos para a resolução de uma série de demandas. Nesse sentido, as análises referentes à sua fama de feiticeira e como os indivíduos interpretaram seu gênero à época, consideraram a complexidade e a multiplicidade que a categoria "mulher" possui, bem como a presença das práticas mágico-religiosas, principalmente as que envolveram a participação do Diabo, como componente essencial para a composição desse entendimento.

Dentre os 16 denunciantes, somente um homem – Jorge da Puga, "moço da câmara do cardeal infante" –, compareceu ao Santo Ofício. Entre as mulheres, denunciaram Brites Marques tanto algumas supostas feiticeiras que, no período, também foram processadas, quanto mulheres pertencentes aos estratos sociais mais elevados em Évora, como Dona Inês Dias.

O gênero de Brites Marques que foi interpretado por seus 16 denunciantes não seguiu um mesmo padrão narrativo e, diferentemente do encontrado para o processo de Brites Frazão, nem sempre correspondeu aos discursos demonizadores do período referente às mulheres. Se o gênero é construção – tanto quanto o corpo também é –, se é marcado decisivamente pela linguagem, não sendo uma categoria estável e, por fim, se é "estilização repetida do corpo"[230], é coerente o interesse em investigar a multiplicidade de vozes que contribuíram para a definição do gênero de Brites Marques – e das demais mulheres processadas.

Em alguns momentos, prevaleceu nos relatos uma visão benéfica a respeito da acusada, mesmo no contexto de acusação, em que, vale lembrar, era de interesse dos inquisidores confirmar a existência do pacto diabólico. A confissão de Inês Dias, contada ao vigário Simão Lamego, é um exemplo dessa complexidade acerca das versões referentes ao gênero de Brites Marques. Na altura dos seus 85 anos, a confessante afirmou que Brites era "mulher santa e virtuosa e que sempre andava com as contas na mão"[231], tendo procurado a mesma de modo a fazer com que Fernão Machado, que dava má vida à filha da denunciante, pudesse corrigir seu

[229] Segundo o autor, "o prestígio de Brites Marques [...] surge destacado nessa sinopse de clientelas: ela detém não só o maior número de clientes, como os de 'melhor qualidade', fato que lhe permite frequentar com assiduidade casas da nobreza [...]". Cf. BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magia*, p. 220.
[230] BUTLER, Judith. *Problemas de gênero*, p. 69.
[231] ANTT. TSO, IE, Processo nº 4728, de Brites Marques, 1552-53, fl. 98.

comportamento. A mudança no olhar de Inês Dias para com Brites Marques é nítida no decorrer de seu relato, revelando que somente após a prisão da acusada, começou a acreditar que Brites Marques era feiticeira. Ainda assim, percebe-se que até mesmo a demanda da denunciante não implicava na realização de quaisquer malefícios, mas na tentativa de ajudar sua filha diante de um casamento desvantajoso.

Ainda sobre esse intricado jogo de versões a respeito de quem era Brites Marques, a relativa autoridade que a dita feiticeira emanou diante de algumas mulheres também é elemento importante. Em um de seus relatos, foi mencionada uma mulher viúva, chamada Paiva, que a teria procurado por questões amorosas envolvendo sua sobrinha. A acusada contou aos inquisidores o uso de um ritual chamado "devoção da lua", endereçado à resolução desse problema. Com a prática efetivada, fez com que a mulher lhe jurasse que, caso perguntassem "alguma coisa contra ela confessante que ela juraria nunca ela Brites Marques lhe dissera nem fizera coisa alguma e que lhe manteria segredo"[232]. Assim, entende-se que a prática do juramento que, aliás, era prevista regimentalmente pelo Santo Ofício – vide a necessidade de os indivíduos jurarem pelos Santos Evangelhos antes de qualquer relato diante dos inquisidores –, foi utilizada por Brites Marques como mecanismo de salvaguarda frente à possibilidade de suas práticas serem mal interpretadas e utilizadas como acusação – o que de fato ocorreu.

Para encobrir os episódios em que não fazia jejuns, uma tal Joana de Jesus, moradora na vila de Damão, Índia, também obrigara a uma série de mulheres a jurarem perante a mesma para que mantivessem segredo, "porque não era pecado"[233]. Esse tipo de juramento pertenceu era inerente ao contexto em que Joana buscava construir sua fama de santa, que percorria boa parte do Estado da Índia. Assim como Joana de Jesus, a prática de juramentar testemunhas como forma de sustentar determinada versão dos acontecimentos, como o fez Brites Marques, revela, portanto, não somente a necessidade dessas mulheres em pretender controlar as interpretações existentes. Aponta, também, para a consciência das mesmas de que havia uma linha tênue para as mulheres em relação à vida pública – tornavam-se feiticeiras ou santas a partir da fama social – e, principalmente, à emergência da heresia. Essa possível autonomia indica, por sua vez, a eficácia alcançada pelas estruturas de poder em fazer visível todo o mecanismo normativo direcionado às mulheres que ultrapassassem as fronteiras morais pré-definidas, em que geralmente faziam isso através do acesso ao sobrenatural.

[232] ANTT. TSO, IE, Processo nº 4728, de Brites Marques, 1552-53, fl. 134.
[233] ANTT. TSO, IL, Processo nº 17036. Processo de Joana de Jesus. 1585-88, fl. 02.

A autoridade de Brites Marques não apareceu somente na prática do juramento. O testemunho de Inês Rodrigues Castela, também processada por feitiçaria no mesmo período, deixa visível como ambas eram próximas antes mesmo de serem arroladas pela Inquisição. Conforme indicou Francisco Bethencourt, a amizade entre as duas mulheres era pública e sedimentada pelos supostos feitiços que ambas faziam, além dos saberes que compartilhavam entre elas e, mais do que enxergar esse jogo de acusações, vale apontar, também, para a "rede informal de solidariedade e assistência mútua que as feiticeiras estabelecem entre si", conforme argumentou o mesmo autor[234]. Essa relação foi, aliás, sustentada pelo respeito que Inês Castela conferiu à Brites Marques em meio a essa rede informal. Em um dos episódios narrados pela denunciante, é citada a recorrência dos pedidos que Brites Marques fazia para a denunciante, possivelmente envolvendo a solicitação de ingredientes para seus feitiços. Inês Castela afirmou aos inquisidores que "as vezes os dava contra sua vontade e ficava chorando e não parecia senão que não era em sua mão deixar de lhe dar o que lhe pedia"[235].

Chamada pelas autoridades em 12 de fevereiro de 1552, o vínculo de Brites Marques com o Santo Ofício durou até o ano seguinte, justificada principalmente por suas confissões não coincidirem com o entendimento dos inquisidores de que era feiticeira por se relacionar com os Diabos. Somente após uma série de audiências, extensas arguições por parte dos religiosos do Santo Ofício e da apresentação do libelo[236], que sua sentença foi redigida, destacando os seus "heréticos errores" por se submeter "ao Diabo e com ele fazer pacto explícito e nele perseverar"[237]. Embora tenha escapado da pena de excomunhão, foi determinado que usasse o hábito penitencial e fosse colocada em cárcere perpétuo. Este deveria ser cumprido após uma "Abjuração de Reconciliação", no qual iria "retratar-se, renunciar solenemente às crenças e erros contra a fé"[238], sendo feita diante de uma série de autoridades religiosas como forma de comprovar seu retorno ao catolicismo.

Três anos após a publicação de sua sentença, já quando cumpria as penitências determinadas, D. Henrique atendeu às apelações de Brites Marques, decidindo pela comutação

[234] BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magia*, p. 209.
[235] ANTT. TSO, IE, Processo nº 4728, de Brites Marques, 1552-53, fl. 46.
[236] Elias Lipiner, define o "libelo" da seguinte forma: "feita a terceira e última admoestação e não confessando o réu suas culpas, o promotor vem com o libelo, em cujos artigos o réu de judaísmo é acusado de ter praticado os preceitos da lei de Moisés". Logicamente, não se trata de crime de judaísmo a motivação para o processo de Brites Marques, mas, ainda assim, trata-se de um entendimento que esclarece o motivo do libelo ter sido apresentado em seu processo. Cf. LIPINER, Elias. *Santa Inquisição*, p. 96.
[237] ANTT. TSO, IE, Processo nº 4728, de Brites Marques, 1552-53, fl. 145.
[238] LIPINER, Elias. *Santa Inquisição*, p. 14.

de sua pena principal, a prisão, convertendo-a na obrigação da cristã-velha de comparecer a uma missa e oferecer esmola aos mais pobres, mantendo somente as penas espirituais.

A análise de seu processo indica como foram presentes, para além das autoridades religiosas, os olhares ambíguos referentes à relação dessas mulheres com o sobrenatural. Nos relatos citados, adjetivos nem sempre favoráveis foram atrelados ao seu gênero, inclusive entre os que buscavam legitimar e conferir autoridade à sua condição de feiticeira. No entanto, essas versões não estiveram circunscritas ao caráter diabólico que, por vezes, foi conferido pelos tratadistas e religiosos à figura das mulheres. A ideia de "mulher virtuosa", que era respeitada por outras mulheres ou que acessava o sobrenatural apenas de modo benéfico, conviveu com as demais interpretações. De todo modo, a procura por sua companhia foi sustentada basicamente pela fama que circulou nas ruas de Évora a respeito da sua possível capacidade de intervir no sobrenatural e de construir novos caminhos de resolução para os problemas cotidianos dos que, posteriormente, a denunciaram. Sendo virtuosa ou feiticeira, Brites Marques foi uma mulher em que a predisposição a esse universo foi concretizada para além do campo discursivo, estando presente mesmo no cotidiano daqueles que se encontravam distantes das discussões jurídicas ou teológicas a respeito do tema.

- **Catarina de Faria**

Sob responsabilidade dos inquisidores João Álvares da Silveira e frei Jerônimo da Azambuja, foi iniciado, em janeiro de 1555, o processo de Catarina de Faria, pelo qual havia sido enviada da vila de Portel para os cárceres da Inquisição de Évora. Em março do mesmo ano, foi apresentado o libelo acusatório pelo promotor do Santo Ofício de Évora, Gonçalo Veloso. Catarina de Faria era escrava, moradora de Portel sob propriedade de Gabriel de Faria, sendo apresentada no libelo a partir da fama pública que "muitos anos há nesta parte usa de muitas feitiçarias, sortilégios, superstições e outras artes diabólicas"[239].

A mourisca nasceu em Cafim, pertencente à região da Berbéria, também conhecida pelo nome de Magreb e localizada na porção norte do continente africano. Seus pais também moravam em Cafim, sendo chamados de "mouro de pazes"[240]. Foi batizada no catolicismo quando ali morou, na época em que Nuno Fernandes de Ataíde era governador, tornando-se

[239] ANTT. TSO, IE, Processo nº 0070, de Catarina de Faria, 1555, fl. 02.

[240] Categoria utilizada para identificar os grupos de mouros que aceitaram a soberania lusitana no Magreb, especialmente onde as fortalezas foram erigidas, em que o pagamento de tributos e mesmo a integração desses indivíduos aos exércitos portugueses foram características presentes. Cf. FARINHA, António Dias. *Os portugueses em Marrocos*. Lisboa: Instituto Camões, 1999, p. 31.

escrava e católica por conta das conquistas lusitanas naquele espaço a partir da segunda década do século XVI. Não há, entretanto, registros de quando teria sido levada para Portel.

As denúncias constantes em seu processo se dividem entre as que foram realizadas durante uma Visitação inquisitorial que passou por essa vila, ainda na década de 1550, e as apresentadas aos inquisidores já no contexto da sua prisão, em 1555. Ao todo, 22 denúncias apontaram para a fama de feiticeira que a mourisca possuía na região de Portel, detalhando toda sorte de rituais que supostamente praticava. O número de mulheres, assim como nos processos anteriores, é majoritário, sendo 15 denunciantes, enquanto o número de homens foi de 7.

As três primeiras denúncias são similares na estrutura dos relatos, embora o conteúdo das práticas narradas tenha variado conforme a denunciante. Isabel Pires, Violante Gomes (filha de Isabel) e Apolônia Nunes não se ativeram aos detalhes da vida de Catarina de Faria, mas ao *modus operandi* que a dita feiticeira possuía nos episódios em que essas mulheres a procuraram por conta de suas demandas. Esse formato pode ser justificado tanto pelo interesse das denunciantes em apontar para a mourisca como a responsável pelas práticas ilícitas presentes em Portel, como pelo olhar dos inquisidores voltado aos elementos que poderiam corroborar a existência do pacto diabólico. No entanto, mesmo se considerada apenas esta segunda hipótese, foram identificadas pequenas diferenças entre as 22 denúncias e que permitem ao pesquisador compreender que os relatos não foram produtos apenas da intervenção do inquisidor.

Na quarta denúncia, Margarida Antunes contou que o primeiro contato com Catarina de Faria foi motivado pelo mau casamento que seu filho possuía. Ao consultar uma outra mourisca de nome Antônia, a denunciante procurou Catarina, afirmando que se tratava da "maior feiticeira do mundo porque fizera uns feitiços a uma mourisca"[241]. A má vida com seu marido fez com que Maria Gonçalves também recorresse aos rituais promovidos por Catarina, caracterizando-a, igualmente, como "uma grande feiticeira"[242]. A mulata e, também, cativa de Gabriel de Faria, Apolônia, foi uma das últimas denunciantes chamadas à mesa do Santo Ofício. Destacou que sua relação com Catarina de Faria foi motivada pelo interesse em conquistar um clérigo, procurando-a, assim, para que lhe fizesse algum ritual capaz de condicionar as vontades do religioso aos seus interesses. Sua denúncia também é indício da amplitude da fama de Catarina e de como uma série de pessoas atrelou seu gênero à fama de feiticeira: "é fama pela vila de Portel que sabem-se Catarina de Faria é feiticeira e que a não vê ir à missa nem a pregação aos domingos e festas e folga com outras mouriscas e assim com outras pessoas

[241] ANTT. TSO, IE, Processo nº 0070, de Catarina de Faria, 1555, fl. 12.
[242] ANTT. TSO, IE, Processo nº 0070, de Catarina de Faria, 1555, fl. 14.

brancas"[243]. Diante dessas denúncias, pode-se inferir que os problemas decorrentes da vida matrimonial alimentaram a procura das mulheres para com os serviços de Catarina de Faria, corroborando novamente com a assertiva de Maria Helena Sanchez-Ortega, que apontou para o campo amoroso como o grande foco das heterodoxias religiosas – maiormente a feitiçaria – ao nível inquisitorial[244].

Além da forte relação entre Catarina de Faria e o mercado das relações amorosas, também foi identificado como sua fama de feiticeira esteve atrelada pelos (as) denunciantes a uma determinada graduação, capaz de conferir maior peso a essa fama, como se existisse uma mulher que fosse a maior representante desse delito. Essa importância conferida a determinadas mulheres foi recorrente, destaca-se, no processo de Brites Marques. Sendo assim, para além das conclusões já citadas, e que são compatíveis com o relato acima, nota-se, também, o interesse por parte de certos indivíduos em fazer de algumas mulheres o núcleo da feitiçaria em Évora. E, mais especificamente para as denúncias acima, nota-se a relação entre uma demanda decorrente da vida amorosa e a identificação de uma mulher como "grande feiticeira" capaz de sanar os problemas existentes.

Todavia, ainda que, por parte de seus denunciantes, anteriormente clientela, tenha prevalecido o reconhecimento da sua capacidade em intervir nos assuntos amorosos, diante dos inquisidores, essa fama contribuiu para uma sentença nada favorável. Em 15 de junho, também em 1555, as autoridades decidiram que a mourisca seria levada publicamente à Sé de Évora, portando uma vela acesa e vestindo carocha[245], além de ter de cumprir penitências espirituais durante um ano. No mês seguinte, foi solta mediante o cumprimento do segredo e, dois meses após o auto-da-fé e a publicação da sentença, o inquisidor Jerônimo da Zambuja anulou o cárcere que lhe fora imposto, sendo-lhe recomendada que "vivesse bem e honestamente".

Aos olhos de parte da sociedade eborense, Catarina de Faria, assim como outras mulheres residentes naquele espaço[246], foi encarada sob a fama de feiticeira, sendo encarcerada e sentenciada, por conta do mesmo reconhecimento que lhe acompanhou em Évora. Mas não apenas feiticeira foi a condição relacionada à vida de Catarina: também era negra, escrava,

[243] ANTT. TSO, IE, Processo nº 0070, de Catarina de Faria, 1555, fl. 30.
[244] SÁNCHEZ-ORTEGA, Maria Helena. La mujer en el Antiguo Régimen. Tipos históricos y arquetipos literarios. In: FOLQUERA, Pilar (coord). *Nuevas perspectivas sobre la mujer: actas de las Primeras Jornadas de Investigación Interdisciplinaria*. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, 1982, p. 111.
[245] "Espécie de mitra de papelão com pinturas extravagantes, colocada na cabeça de certos penitentes que participavam de um auto-de-fé, ostentando às vezes o rótulo do crime do portador". Cf. LIPINER, Elias. *Santa Inquisição*, p. 37.
[246] O levantamento de Francisco Bethencourt aponta para 50 mulheres processadas pela Inquisição de Évora por conta desse delito, afirmando que Brites Frazão, Brites Marques e Catarina de Faria foram os principais exemplos da fama proeminente de algumas feiticeiras nesse espaço.

ainda de propriedade de Gabriel de Faria, mesmo sendo processada pela Inquisição. Cabe ressaltar que o próprio Santo Ofício tratou de destacar essa condição, ainda no libelo apresentado por Gonçalo Veloso[247].

Entre os denunciantes, foram recorrentes os relatos que buscaram reafirmar sua condição de escrava e mourisca. Diferentemente do texto inicial que cada denúncia possui nos processos, detalhando o nome do (a) denunciante, breve genealogia, nome de quem é denunciado e detalhes de sua vida, é razoável apontar para a possibilidade de alguns denunciantes terem associado o fato de Catarina de Faria ser escrava com a sua condição de mourisca, bem como à fama de feiticeira: "**[Isabel Pires]** achou em sua casa com sua filha Violante Gomes uma mourisca a que chamavam Catarina de faria escrava de Gabriel de Faria morador de Portel a qual tem fama de feiticeira"[248]. No testemunho de Apolônia Nunes, a narrativa destaca o fato de Catarina ser propriedade de Gabriel de Faria juntamente com o episódio em que teria promovido rituais para que não tivesse má vida com seu marido[249]. Nota-se, portanto, que a identidade de gênero de Catarina de Faria foi interpretada por seus denunciantes a partir de uma série de categorias sociais vigentes no mundo português. Catarina foi uma mulher feiticeira, mas, também, mourisca e escrava, sendo perceptível como essas categorias foram presentes nos relatos, não tendo sido puramente uma associação regimental por parte do notário.

***

As análises referentes às denúncias contidas nos processos de Brites Frazão, Brites Marques e Catarina de Faria servem como um importante recorte para a visualização de identidades de gênero que não foram idealizadas somente por uma literatura jurídica e religiosa vigente no mundo português. As práticas cotidianas, o entendimento de que as fronteiras entre mundo natural e sobrenatural eram por vezes fluidas e que o ato de cruzar esses limites era mais recorrente entre as mulheres, foram entendimentos recorrentes entre os denunciantes a respeito das identidades de gênero dessas três mulheres feiticeiras. Além disso, essa mesma

[247] "[...] e por parte da justiça como promotor fiscal ofereceu contra Catarina de Faria mourisca escrava de Gabriel de Faria de Portel ora presa no cárcere do santo ofício". Cf. ANTT. TSO, IE, Processo nº 0070, de Catarina de Faria, 1555, fl. 01.
[248] ANTT. TSO, IE, Processo nº 0070, de Catarina de Faria, 1555, fl. 09. A diferença para o texto mais regimental é nítida, prevalecendo somente o interesse em listar as informações a respeito da processada: "mandou a mim Joane Mendes escrivão do santo ofício que visse os livros e processos que estão na câmara do secreto dele e todas as culpas que havia contra Catarina faria mourisca escrava de Gabriel de Faria de faria de Portel ora presa no cárcere desta inquisição". Cf. ANTT. TSO, IE, Processo nº 0070, de Catarina de Faria, 1555, fl. 08.
[249] ANTT. TSO, IE, Processo nº 0070, de Catarina de Faria, 1555, fl. 10.

compreensão acerca dos gêneros dessas mulheres, atrelou essas identidades à existência da feitiçaria, entendendo-as como as grandes representantes desse delito em Évora – vide os adjetivos apresentados nos testemunhos e que buscavam ampliar a fama dessas mulheres. Também foram vistas como mouriscas, ou escravas, indicando como seus gêneros foram interpretados pelos (as) denunciantes não apenas pela relação mulheres/sobrenatural, mas, também, a partir de categorias pertencentes à organização social do mundo português. Esses testemunhos também revelam que os espaços em que as práticas mágico-religiosas possuíram maior repercussão foram majoritariamente compostos por mulheres.

Quando foram consideradas as dinâmicas individuais, notou-se os distanciamentos dessas mulheres com relação aos padrões de feminilidade e masculinidade prescritos. Além disso, esses três primeiros processos são exemplos de como, a partir dos denunciantes – e não apenas através das processadas –, é possível identificar a fuga desses padrões, bem como as formas que as mulheres foram enxergadas diante de situações em que predominou a desigualdade nas relações de poder, como quando da atuação do Santo Ofício.

2.2 Perfis das processadas pelo delito da feitiçaria na Inquisição de Lisboa.

- **Mulheres, judias e feiticeiras: Beatriz Borges, Clara de Oliveira e Simoa de São Nicolau**

As três mulheres citadas no título deste tópico são os únicos exemplos para o século XVI de cristãs-novas que foram processadas ou citadas na documentação inquisitorial em forma de um Auto, sob a suspeita de acessarem ilicitamente o sobrenatural. Em artigo recente[250], constatou-se, para os séculos posteriores, a mesma recorrência dessa relação, muito por conta do levantamento documental realizado por José Pedro Paiva. Diante da pouca recorrência entre as cristãs-novas e o universo das práticas mágico-religiosas, optou-se por analisar conjuntamente esses três processos de modo a compreender como as identidades de gênero dessas mulheres foram interpretadas num contexto em que o perfil de cristã-nova esteve maiormente associado às práticas judaizantes.

Nascida na Ribeira de Peniche, Beatriz Borges se apresentou ao Santo Ofício de Lisboa no ano de 1541, sob o interesse de confessar ao inquisidor Jorge Rodrigues certos episódios ocorridos há alguns meses. A documentação referente a esse relato é pequena, composta de oito

[250] A partir do levantamento citado, foram identificados, para as cristãs-novas, os processos de Isabel Rodrigues, Teresa Dias, Clara de Almeida, Isabel Henriques, Ana Soares, Maria Dias e Margarida Barreta. Cf. ASSIS, Angelo Adriano Faria de; REIS, Marcus Vinicius. Mulher, judia, feiticeira: cristãs-novas e práticas mágico-religiosas na documentação do Santo Ofício português. *Cadernos de Estudos Sefarditas*, n. 14, p. 7-293, 2014, p. 45.

fólios, em que o inquisidor se ateve somente à narrativa da confessante para decidir sobre as penitências. Não se trata de um processo, por justamente não apresentar denunciantes, tampouco libelo ou sessões de arguição por parte das autoridades. No entanto, cronologicamente é o primeiro documento inquisitorial, sob uma confissão espontânea, em que a participação de algum indivíduo no âmbito das práticas mágico-religiosas, é citada[251]. Outra diferença, se comparado aos processos anteriores, reside no fato de que a presença do Diabo não compôs as narrativas da confessante, embora o suposto diálogo com o sobrenatural exista por conta de dois acontecimentos narrados por Beatriz Borges.

Estando junto aos parentes de Fernão Gomes, que havia falecido, a confessante afirmou que a alma desse homem só se libertaria do corpo caso o mesmo fosse retirado do local onde se encontrava. Esse impedimento foi justificado por Beatriz Borges por conta de uma trave existente no teto em forma de cruz, no qual impedia essa separação. O outro episódio ocorreu durante algumas reuniões realizadas na casa de Leonor Gomes. Em um desses encontros, algumas mulheres ali presentes pediram para que Beatriz lhes contasse sobre certas cerimônias judaicas interpretadas por elas como "feitiçarias"[252]. Com base nesses dois relatos, o inquisidor recomendou que a confessante se retratasse a respeito do que dizia acreditar, além de, quando saísse do cárcere, jejuasse em uma sexta-feira como forma de cumprir sua penitência espiritual.

Casada com Henrique Gomes, Beatriz Borges possuía um relativo trânsito social na região que morava, ainda que o fato de ser cristã-nova fosse, em tese, uma circunstância adversa naquele tempo. Aliás, a problemática envolvendo o surgimento da casta dos cristãos-novos no mundo português, incluindo aí as inúmeras tentativas das autoridades em manter uma diferenciação jurídica com relação aos cristãos-velhos, só se dissolveu, ao menos no âmbito administrativo, a partir das políticas propostas pelo Marquês de Pombal, já nos Setecentos. É viável afirmar, portanto, que até a supressão do estatuto de pureza de sangue ocorrer nesse período, as vivências de cristãos e cristãs-novas transitaram nos mais diversos imbróglios envolvendo tal condição, iniciada, vale lembrar, a partir da conversão forçada em 1497.

Não cabe aqui resgatar toda a história envolvendo esse grupo social. Autores de maior calibre e reconhecimento já o fizeram, além de não se tratar exclusivamente de objeto central dessa tese. No entanto, para a compreensão do espaço social em que Beatriz Borges, Clara de Oliveira e Simoa de São Nicolau estavam inseridas, é necessário reiterar que as vivências das mulheres no mundo português acompanhavam as estratificações sociais existentes no período,

[251] O documento é nomeado como "Auto de Beatriz Borges, mulher de Henrique Gomes, de Peniche".
[252] ANTT. TSO, IL, Processo nº 2902, de Beatriz Borges, 1541, fl. 01.

como as pertencentes às mouriscas e, também, às neoconversas no primeiro século pós-conversão. Assim, não basta compreender quais mulheres foram interpretadas a partir dos indivíduos que se dispuseram a denunciá-las, mas quais cristãs-novas foram retratadas em cada narrativa que compõem essa documentação[253].

Quando optou pela confissão diante dos inquisidores lisboetas, Beatriz Borges acabou por também fornecer indícios de como as mulheres a encaravam socialmente, embora o fato de ser cristã-nova pudesse se tornar problemática, lembrando que a Inquisição tinha se estabelecido apenas cinco anos antes. Vale lembrar que um dos principais alicerces sustentadores do estabelecimento dessa instituição residia justamente nas possíveis ameaças que os cristãos-novos carregavam consigo graças às suspeitas de manterem clandestinamente sua antiga religião, o judaísmo[254]. Malgrado essa problemática, condicionar o entendimento a respeito da mulher cristã-nova à existência da atmosfera de vigilância empreendida pelas sociedades da época a esse grupo social, seria homogeneizar as trajetórias desses indivíduos.

Embora a documentação referente à sua vida seja restritiva para maiores conclusões a respeito de como os indivíduos que conviviam com ela, delimitaram as versões sobre seu gênero, chama a atenção o protagonismo de Beatriz Borges em uma das reuniões que participava. Além das diversas interpretações decorrentes da frase "perguntaram a feitiçaria ou cerimônia de judeus", por conta dos seus possíveis significados simbólicos, outra possibilidade é a de entendê-la como um indício de que o gênero feminino cristão-novo foi encarado nesse episódio a partir da associação com o universo da feitiçaria. Se, majoritariamente, essa identidade foi atrelada às práticas entendidas pelo Santo Ofício e seguidas pelos indivíduos como pertencentes a um passado judaico[255], o exemplo desse auto inquisitorial revela o universo ainda mais complexo pertencente às vivências das cristãs-novas.

Apoiando-se nas cumplicidades e tensões características das inúmeras vidas femininas pertencentes aos múltiplos cenários no Novo Mundo, Ronaldo Vainfas percebeu entre as mulheres, uma série de tentativas endereçadas à relativização das normatizações vigentes,

---

[253] A expressão "gênero feminino cristão-novo" é a mais coerente para esse propósito, sendo derivada da expressão que foi utilizada por Eni Samara e Igor de Lima ao falarem das indígenas na América portuguesa: "*gênero* feminino indígena". Cf. SAMARA, Eni de Mesquita; LIMA, Igor de. Mulheres no império ultramarino português. Século XVI. In: SAMARA, Eni de Mesquita. *Mulheres na América e no Mundo Ibérico*. São Paulo: Humanitas, 2012, p. 135.

[254] MARCOCCI, Giuseppe. A fundação da Inquisição portuguesa: um novo olhar. *Lusitania Sacra*. n. 23, jan/jun 2011, p. 17-40.
Disponível em: http://repositorio.ucp.pt/bitstream/10400.14/7228/1/LS_023_GiuseppeMarcocci.pdf.

[255] "não darem conselhos aos sábados, fazer sujidades junto à cruz, ter 'sinagoga', [...] comer o cordeiro pascal, comer depois e comungar, [...] brindar com palavras hebraicas [...]". Cf. NOVINSKY, Anita. *Cristãos-novos na Bahia:* a Inquisição no Brasil. 2. ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 1992, p. 142.

muitas vezes sendo resultado das solidariedades internas: "ajudadas pelas amigas, alcovitadas pelas mucamas, encobertas pelas mães, encontravam as sinhás um jeito de iludir os maridos ou pais; e, à procura dos deleites que lhes negava o casamento, expunham-se a todos os perigos"[256]. Tais cumplicidades percorreram a vida de Beatriz Borges, ainda que de forma pouco ortodoxa, tendo em vista a sua necessidade em se penitenciar por ter participado das práticas que confessou. Ademais, o Auto que foi promovido a partir de sua confissão revela que a definição de cristã-nova não seguiu apenas o aparato jurídico à época, sobretudo relacionado ao estatuto de pureza de sangue. Ser mulher e cristã-nova, para Beatriz Borges, foi sinônimo de acesso a círculos sociais em que a presença cristã-velha era majoritária, tendo no multifacetado diálogo com o sobrenatural uma importante ferramenta que possibilitou a sua inserção. Por fim, além de terem sido esse sinônimo, ser mulher e cristã-nova também estiveram associadas ao sobrenatural e, mais ainda, possibilitaram um reconhecimento social mais alargado para algumas dessas mulheres.

Ao menos durante a sua juventude, Clara de Oliveira foi relativamente reconhecida pela sua capacidade de intervir nos destinos por meio de adivinhações, com uma clientela predominante de homens e mulheres que portavam títulos nobiliárquicos. O mesmo vale para a vida de Simoa de São Nicolau que, até o momento de sua prisão nos cárceres do Santo Ofício de Lisboa, havia angariado a fama de "freira do Diabo", com uma freguesia que variou entre indivíduos sem uma condição financeira e social vantajosa, às mulheres pertencentes aos estratos mais elevados da sociedade lisboeta. Essas duas trajetórias, no âmbito da relação entre práticas mágico-religiosas e fama pública, foram além da percorrida por Beatriz Borges, já que estiveram atreladas à maior variedade na clientela e à presença das elites interessadas em contar com os supostos rituais que praticavam. No caso de Clara de Oliveira, mesmo diante dessa fama proeminente, a cristã-nova se viu impelida a comparecer diante dos inquisidores lisboetas por conta dos episódios que sustentavam essa fama. Simoa, como citado, só esteve na mira da Inquisição por conta das denúncias que levaram à sua prisão em 1587.

O Auto de Clara de Oliveira foi promovido pelo inquisidor Diogo de Souza em 1578. Nele, a cristã-nova afirmou possuir a capacidade de adivinhar o futuro através da quiromancia (leitura das mãos sob caráter divinatório), fisiognomia (leitura das feições do rosto sob intuito divinatório) e astrologia (interpretação dos corpos celestes para entender o tempo passado, presente ou futuro). Por conta desse relato, foi obrigada a permanecer em Lisboa, sendo

[256] VAINFAS, Ronaldo. *Trópico dos pecados*, p. 178.

admoestada a não mais acreditar nas palavras que dizia, tampouco receber pessoas em sua casa para promover as práticas mencionadas, "sob pena de ser gravemente castigada"[257].

Quanto à fama que teria adquirido, ressalta-se que o universo das crenças direcionadas ao campo mágico-religioso e atrelado à presença das elites não foi exclusividade dessa cristã-nova. Brites Marques, por exemplo, circulou entre as distintas esferas sociais, de cristãos-novos à cristãos-velhos, além de indivíduos pertencentes aos estratos mais elevados da sociedade eborense. Nesse círculo social, tanto Brites Marques quanto Brites Frazão praticamente monopolizaram o acesso a ele, sendo reconhecidas principalmente no campo amoroso e na busca pelo paradeiro dos indivíduos. Francisco Bethencourt, aliás, destacou os diversos ganhos materiais decorrentes das interações de algumas feiticeiras com as elites portuguesas:

> É o caso de Catarina Carrasca, que predissera o regresso de d. João Lobo, cativo de Alcácer Quibir no dia de Finados, o que aconteceu, pelo que ela pediu alvíssaras à família, tendo recebido um par de sapatos. É o caso de Juliana da Rosa, que pedira a Leonor Nogueira um roupão de veludo para lhe fazer um feitiço com que arranjasse marido. É o caso de Isabel Rodrigues, que obtém de Isabel Sanches um bom calçado em troca do ligamento de um amigo.[258]

O ingresso nesses núcleos mais elevados permitiu que as feiticeiras adentrassem, ainda que relativamente, no cerne de uma sociedade de corte ali constituída, proporcionando, em consequência, uma série de ganhos para essas mulheres, como os citados acima, na medida em que se encontravam mais próximas dos prestígios característicos das sociedades de Antigo Regime e, também, presentes no mundo português. Essa relação entre feiticeiras que, em sua maioria, sequer apresentavam condições financeiras vantajosas, e setores que possuíam acesso não apenas ao dinheiro, mas aos cargos e a uma educação distinta, indica, segundo o autor, como a visão mágica de mundo não foi exclusividade apenas da cultura popular. Entre os mais letrados, a presença de astrólogos ou fisiognomistas foi recorrente, "pois seus modos de proceder exigem o domínio da leitura e da escrita"[259].

Todavia, afirmar a existência dessa visão mágica sobre o mundo, não significa considerar que o interesse em contar com o sobrenatural possuiu um padrão de atitudes entre os indivíduos. Essa diferença pode ser explicada por conta das demandas da população mais simples e das elites terem sido distintas quando procuraram pelas práticas mágico-religiosas. Ao que parece, o século XVII tornou mais evidente essa diferenciação, conforme salientou José

[257] ANTT. TSO, IL, Processo nº 12607, de Clara de Oliveira, 1578, fl. 07.
[258] BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magia*, p. 221.
[259] BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magia*, p. 291.

Pedro Paiva, ao perceber que, entre os indivíduos de condição social mais frágil, a busca por essas práticas foi mais elevada se comparada à busca das elites por esse mesmo interesse. Além disso, mesmo ao procurarem os curadores, tal atitude entre as elites só ocorria após esgotadas todas as demais alternativas existentes no período, incluindo aí a medicina da época, bem como os remédios espirituais prescritos pelos clérigos. Resumindo essa questão, o autor afirmou que "o lugar social de cada um marcava as suas experiências concretas e isso condicionava o que dos mágicos se pretendia"[260].

Os casos aqui mencionados e relacionados às trajetórias de Beatriz Borges e, principalmente, Clara de Oliveira se enquadram na lógica apresentada pelo historiador português. O percurso de Clara de Oliveira é exemplo, tendo em vista não apenas sua inserção em esferas sociais mais proeminentes, mas o uso de tradições simbólicas muito recorrentes entre o âmbito letrado, como a Astrologia. O contexto de aprendizado que a cristã-nova esteve inserida, em que teria ouvido de um físico sobre a sua capacidade divinatória, pode corroborar com essa assertiva.

De resto, a construção teórica de Michel Foucault a partir da relação entre a "epistemê" e a definição dos saberes pertencentes ao século XVI, vale destaque, já que o autor considera esse período como marco em que o conhecimento foi construído sob "uma mistura instável de saber racional, de noções derivadas das práticas da magia e de toda uma herança cultural, cujos poderes de autoridade a redescoberta de textos antigos havia multiplicado"[261]. A Astrologia oficial surgiu com o interesse em manter o *status quo* vigente, bem como o de ser legitimada como conhecimento racional, ou racionalizante. Os astrólogos entendiam que o campo da adivinhação, quando realizado por estudiosos, não era "uma forma concorrente do conhecimento; **[incorporava-se]** ao próprio conhecimento"[262]. Não por acaso, Stuart Clark discutiu a emergência da magia natural em um capítulo denominado "Ciência", já que compreendeu esse fenômeno, assim como Foucault, como campo de conhecimento que invocou o discurso da racionalidade, ainda que tenha estabelecido diálogo com significados que não se circunscreveram somente ao mundo terreno. Houve, assim, uma considerável importância da magia natural para os pensadores neoplatônicos e os herméticos, em que predominou nos seus discursos o interesse em reafirmar que o que defendiam não era sinônimo de práticas diabólicas, visto que, estas, pertenciam aos iletrados[263].

[260] PAIVA, José Pedro. *Bruxaria e superstição num país sem "caça às bruxas"*, p. 174.
[261] FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas.* Uma arqueologia das ciências humanas. Trad. de Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, p. 45.
[262] FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas*, p. 46.
[263] CLARK, Stuart. *Pensando com Demônios*, p. 286-287.

Para a discussão deste tópico, vale destacar não apenas a inserção de Clara de Oliveira e os saberes que dizia possuir em meio a um campo de discussões que, à época, foi majoritariamente masculino e, mais ainda, alvo de debates pertencentes aos saberes mais eruditos. Destaca-se, também, a aceitação por parte da sua clientela de que a cristã-nova possuía a capacidade em intervir nos destinos a partir dos saberes que dizia possuir. Clara de Oliveira foi, portanto, vista como mulher que tinha legitimidade em dialogar com um universo *a priori* pertencente aos estudiosos.

Ainda que seja um auto composto por 16 fólios, sua confissão é também exemplo de como o gênero feminino cristão-novo foi interpretado para além do passado judaico. O peso dessa afirmativa ainda é maior por conta dos seus relatos serem os únicos, para o século XVI e no âmbito da Inquisição portuguesa, em que as práticas de quiromancia e fisiognomia aparecem. Assim, reitera-se que as relações de gênero nesse espaço não estão circunscritas a um âmbito social, embora seja importante destacar os diversos desníveis referentes aos poderes instalados, bem como os elementos de classe, raça[264] e, para esse contexto, dos estatutos de pureza de sangue. O gênero de Clara de Oliveira foi construído justamente por esse contato e fluidez entre as chamadas cultura erudita e cultura popular. O fato de ser cristã-nova pouco influiu nesse processo a não ser por indicar o peso inexistente dessa condição no modo como seu gênero foi construído, além das sociabilidades em torno da sua trajetória. A existência dessa fluidez a partir dos que conviveram com Clara de Oliveira, também possibilita interpretar o ser mulher e ser cristã-nova como um processo distinto, por exemplo, do analisado em Beatriz Borges. A multiplicidade pertencente à construção dos gêneros merece, portanto, destaque e análise a partir de cada individualidade, como forma de repensar as categorias hegemônicas sem, contudo, perder de vista a sua relação com os contextos sociais e de circulação dos saberes mágico-religiosos nesse período.

Antes de se tornar a "freira do Diabo", ou mesmo novo exemplo, segundo Francisco Bethencourt, de feiticeiras que ingressaram nos estratos sociais mais altos de Lisboa[265], Simoa de São Nicolau, além de cristã-nova, era natural da Ribeira de Santarém, local em que seus pais também residiram até o falecimento de ambos, ainda quando era jovem. Simoa de São Nicolau

[264] Merry Wiesner-Hanks é uma das historiadoras do gênero que destaca a importância de compreender a história da América Latina, incluindo aí o período de domínio ibérico, a partir do entendimento de que esse conceito está relacionado às classificações sociais da época, pautadas nos ideais de pureza de sangue, de raça e hierarquização. WIESNER-HANKS, Merry E. *Gender and History*, p. 41.

[265] Pois "frequentava as casas de d. António Pereira, d. Manuel Pereira, d. Maria de Castro, d. Vitória de Castro, d. Joana da Silva, d. Maria Luísa, d. Joana de Gusmão e da condessa de Vila Franca, pessoas que lhe davam de comer e de vestir pelas suas adivinhações e prognósticos". Cf. BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magia*, p. 221.

era, na verdade, Simoa Ribeira. E, juntamente com Beatriz Borges e Clara de Oliveira, compõe o trio de cristãs-novas que possuem trajetórias distante das práticas e acusações que caracterizaram majoritariamente esse grupo social. Também é exemplo de como as cristãs-novas não devem ser entendidas como grupo homogêneo.

Seu processo decorreu entre os anos de 1587 a 1588, sendo entregue aos cárceres do Santo Ofício no início do mês de novembro. A acusação pairou na fama em torno da expressão já citada, "freira do Diabo", motivada pelas supostas relações com o Diabo que Simoa possuía, segundo as denúncias que chegaram ao inquisidor Diogo de Souza, também responsável pelo caso de Clara de Oliveira. O desfecho aconteceu com o auto-da-fé realizado no mesmo mês, dia 20, no Hospital de Todos os Santos, em Lisboa. Nessa ocasião, foi açoitada publicamente e, em seguida, encaminhada para o degredo rumo ao Brasil. O hábito de São Bento, que a cristã-nova carregava consigo desde os tempos de Santarém – embora não tenha sido possível identificar se de fato a acusada foi uma freira – foi retirado diante da determinação dos inquisidores. Segundo as autoridades, o uso do hábito por parte de Simoa estava longe de adquirir um caráter católico: "por cuja causa **[pelo uso dessa vestimenta]** lhe chamavam comumente nesta cidade a freira do Diabo"[266]. Assim como nos dois processos anteriores, a condição de cristã-nova pouco pesou na decisão dos inquisidores ao sentenciá-la.

Referente ao período anterior à sua prisão, quando ainda morava em Santarém, pode-se dizer que a vida de Simoa Ribeira nessa vila não foi vantajosa, já que o falecimento de seus pais ocorreu ainda na sua juventude, não tendo a chance de conhecê-los. Além disso, sua infância e mesmo vida adulta se desenrolaram sob uma condição financeira precária. E, entre os parentes mais próximos citados pela Ré durante as audiências, foram listados Constança Cide, mãe de Luís Fernandes Cide, Rodrigo Cide – então clérigo de Santarém –, Diogo Fernandes Cide[267] – apontado como serviçal da alfândega de Lisboa e, por fim, Leonardo Fernandes Cide, criado de Dom Afonso de Noronha. Quanto ao período em que residiu em Santarém, esteve na casa de Constança Cide, parente de seu pai, chegando a se envolver com Domingos Fernandes Cide. Essa relação, por sinal, foi o seu último revés antes que a fama de "freira do Diabo" surgisse.

Ao engravidar de Domingos Fernandes Cide, a Ré foi expulsa de casa pela própria matriarca, sendo acolhida na casa de Cristóvão Álvares, conhecido da família e que trabalhava

[266] ANTT. TSO, IL, Processo nº 13239, de Simoa de São Nicolau, 1587-88, fl. 69.
[267] Esse mesmo Diogo Fernandes Cide é citado no texto das Ordenações Filipinas como já pertencente ao "Juizo da Alfandega e hoje he nos órfãos". Cf. ALMEIDA, Candido Mendes de. *Auxiliar Jurídico servindo de appendice a decima quarta edição ao Codigo Philippino ou Ordenações do Reino de Portugal.* Rio de Janeiro: Typographia do Instituto Diplomático, 1869, p. 540.

como lavrador em Santarém. Mesmo com a expulsão, Simoa continuou recebendo visitas às escondidas de Domingos Fernandes, já no contexto de nascimento de seu filho e de uma nova gravidez, também do mesmo Domingos, e que gerou uma filha. Convencida das promessas de Domingos Fernandes de que batizaria ambos seus filhos, além de continuar a relação de ambos, aguardou a partida de seu companheiro para a Índia. Todavia, não contava que o próprio não mais retornasse, chegando a falecer por lá. Rejeitada por todos seus parentes, restou à Simoa Ribeira entregar seus filhos ao hospital de Santarém, diante da impossibilidade de sustentá-los.

Simoa Ribeira, enfim, se tornou Simoa de São Nicolau por conta do nome que lhe foi dado por um frade beneditino que também morava em Santarém. Diante da rejeição, seguiu para Lisboa, no qual adoeceu por conta da peste, sendo hospitalizada e, após recobrar a saúde, passou a morar em diversas casas, contando com a ajuda de pessoas que a conheciam por não possuir residência fixa[268]. O nomadismo e a alteração dos seus espaços de vivências foram dois elementos recorrentes na vida de Simoa de São Nicolau. Além disso, era cristã-nova, mãe de dois filhos, negligenciada por sua parentela, sem quaisquer notícias de Domingos Fernandes, à mercê da caridade de pessoas que a agasalhavam em Lisboa e, por fim, alvo das tentações do Diabo. "Tinhoso", nome dado pela própria cristã-nova ao demônio que lhe tentava, apareceu ainda no tempo em que se enamorou de Domingos Fernandes, tornando-se figura recorrente em todas as vezes nas quais Simoa encontrou com os indivíduos que a denunciaram. Já portadora do hábito e diante da crescente fama em torno das relações que possuía com o "Tinhoso", foi cada vez mais reconhecida pela alcunha de "freira do Diabo".

Seu processo possui 146 fólios, no qual 9 denunciantes compareceram ao Santo Ofício de Lisboa, sendo eles: Gonçalo Pires de Carvalho, Dom Manuel Pereira, Dona Violante de Castro, Dom Antônio Pereira, Dona Maria de Castro, Dona Joana da Silva, Dona Maria Luiza, Dona Luiza Cabral, Dona Joana de Gusmão (condessa de Vila Franca).

O primeiro denunciante, Gonçalo Pires de Carvalho, foi o primeiro a afirmar às autoridades que Simoa de São Nicolau possuía relações com o Diabo. Disse aos inquisidores que a "freira do Diabo" frequentava com relativa periodicidade a casa de seus pais, dona Maria e dom António Pereira, na qual, por diversas vezes, também estavam presentes outras mulheres, portadoras do mesmo título honorifico, sendo também testemunhas das supostas relações diabólicas que Simoa possuía. Também era público, no entender do denunciante, que "lhe fazem as pessoas bem e tem casa da mãe dele testemunha lhe fazem esmola e a tem por

[268] ANTT. TSO, IL, Processo nº 13239, de Simoa de São Nicolau, 1587-88, fl. 75-76.

santa"[269]. Por fim, talvez como forma de se desvencilhar de quaisquer contatos com a acusada, afirmou ao inquisidor que não acreditava nas palavras de Simoa e, por essa razão, comparecia diante do Santo Ofício a fim de denunciá-la.

Já no ano seguinte, em janeiro, compareceu o seu pai, dom António Pereira, sendo questionado "se sabia ou ouvia dizer alguma pessoa alguma coisa que o escandalizasse e lhe parecesse mal"[270]. Assim como seu filho, também comentou das relações que Simoa de São Nicolau dizia possuir com um demônio chamado "Tinhoso", que a tentava por diversas vezes, embora também fosse capaz de lhe conferir a capacidade divinatória. Afirmou, assim, que, certa vez, ao possuir um escravo fugido no Porto, Simoa teria lhe informado o exato paradeiro desse escravo. Ainda de acordo com dom António, a "freira do Diabo" possuía a capacidade de adivinhar se determinada pessoa, caso estivesse doente, iria sobreviver à enfermidade. Fato comprovado pela denúncia de seu irmão, dom Manuel Pereira, que contou ter conversado com a acusada na época em que a sua filha se encontrava doente[271]. Por essa razão, presume-se, que o denunciante tenha chegado a afirmar que Simoa de São Nicolau era "mulher virtuosa".

Essa mesma característica foi também presente na fala de D. Maria de Castro, afirmando que, sobre a cristã-nova, tinha "por mulher virtuosa e a essa coisa lhe tem dado algumas esmolas"[272]. Já D. Luiza Cabral atrelou a virtuosidade de Simoa de São Nicolau ao fato de a mesma conviver com vários frades, além de apresentar uma vida religiosa de temor à Deus[273]. Nas palavras da condessa de Vila Franca, a mesma mulher conhecida pela fama de conversar com os Diabos, mais precisamente com o "Tinhoso", era também retratada como "caridosa jejuadeira e **[que]** lhe vinha muitas vezes pedir caridade para os pobres"[274]. O fato de ser chamada de "Freira do Diabo" provavelmente indicava a submissão que Simoa dizia sofrer para com essa figura, em vez de ser sinônimo de pacto no qual a cristã-nova teria realizado.

As narrativas acima apresentam Simoa de São Nicolau como mulher que, embora sob influência do Diabo, não está desvinculada de características que pertenceram ao padrão de feminilidade hegemônico à época: "lhe fazem as pessoas bem", segundo Gonçalo Pires de Carvalho, e "tem a dita Simoa de São Nicolau por mulher virtuosa"[275], conforme destacou dom Manuel Pereira. A primeira constatação é a de que, embora inseridas num contexto normativo, de visível interesse dos homens em sustentar uma lógica social pautada na dominação das

[269] ANTT. TSO, IL, Processo nº 13239, de Simoa de São Nicolau, 1587-88, fl. 06.
[270] ANTT. TSO, IL, Processo nº 13239, de Simoa de São Nicolau, 1587-88, fl. 13.
[271] ANTT. TSO, IL, Processo nº 13239, de Simoa de São Nicolau, 1587-88, fl. 21.
[272] ANTT. TSO, IL, Processo nº 13239, de Simoa de São Nicolau, 1587-88, fl. 21.
[273] ANTT. TSO, IL, Processo nº 13239, de Simoa de São Nicolau, 1587-88, fl. 26.
[274] ANTT. TSO, IL, Processo nº 13239, de Simoa de São Nicolau, 1587-88, fl. 30.
[275] ANTT. TSO, IL, Processo nº 13239, de Simoa de São Nicolau, 1587-88, fl. 18.

mulheres, tais elementos não pressupõem o completo cerceamento ou marginalização das mesmas. Apontada como "freira do Diabo" numa mesma narrativa em que ressalta sua virtude, Simoa de São Nicolau é um importante exemplo de como a dominação patriarcal não é completamente inflexível. Mesmo quando se tratou de um clérigo, o padre Sebastião Mendes, essa lógica permaneceu. A seu ver, Simoa "em suas práticas dava muitas de boa cristã e de ser devota do culto divino"[276]. A consonância de dois pressupostos, *a priori*, divergentes – a defesa da honra das mulheres mediante sua submissão e a figura do Diabo como elemento que deturpa essa honra – é, assim, um forte indício de como os gêneros foram construídos e interpretados para além de um maniqueísmo discursivo.

A segunda observação, refere-se ao fato de que a interpretação desses denunciantes a respeito do gênero de Simoa de São Nicolau, entendeu a figura do Diabo e sua presença na vida da cristã-nova como elemento quase que inerente. Mais ainda, a figura da cristã-nova foi atrelada a um caráter majoritariamente benéfico em relação a esse personagem, seja quando se tratou de atender às demandas de quem a procurou, ou mesmo nas tentações que dizia vivenciar. Vide exemplo do episódio contado por Gonçalo Pires de Carvalho a respeito de como o "Tinhoso" empreendia suas tentações em Simoa: "E a acompanha sempre até ela estar posta a mesa para tomar o santíssimo Sacramento e a persuade que não tome o santíssimo sacramento e que um dia por ela não querer deixar de comungar a quisera o dito demônio deitar das escadas do Carmo abaixo"[277]. A figura diabólica ora aparece como importante instrumento utilizado pela cristã-nova nas práticas, *a priori*, benéficas, para seus clientes, ora como sinônimo de sofrimento por parte da Ré. Essa associação foge, assim, do clássico binômio difundido pelos discursos religiosos e seculares entre a presença das mulheres e os atos ilícitos provados por conta das relações diabólicas.

Embora pertencentes a um mesmo grupo social que esteve por diversos momentos marginalizado no mundo português, muito por conta do discurso religioso e jurídico vigente, os gêneros de Beatriz Borges, Clara de Oliveira e Simoa de São Nicolau não seguiram o mesmo padrão interpretativo pelos seus denunciantes. Não há, portanto, uma previsibilidade ou uma racionalidade capaz de definir que os gêneros dessas três mulheres tenham seguido um roteiro pré-definido entre as testemunhas. O conceito de performatividade de gênero não pressupõe que as relações de gênero e as construções dos mesmos sejam definidas aprioristicamente. Entende que esse processo é constantemente ressignificado pelos próprios indivíduos e pelas

[276] ANTT. TSO, IL, Processo nº 13239, de Simoa de São Nicolau, 1587-88, fl. 50.
[277] ANTT. TSO, IL, Processo nº 13239, de Simoa de São Nicolau, 1587-88, fl. 06.

estruturas normativas que buscam legitimar determinada função social para homens e mulheres. Sendo assim, não é contraditório enxergar numa mesma narrativa o entendimento de que a mulher era passível de influências do sobrenatural, ao mesmo tempo em que poderia ser exemplo de virtuosidade e retidão. Desse modo, não cabe questionar a realidade do que esses indivíduos acreditavam, mas, compreender, como esses denunciantes, e mesmo as próprias acusadas, compartilharam da crença na existência do sobrenatural, da capacidade de manipulá-lo e como essa crença pertenceu às distintas definições de gênero no período.

- **Inácia Gomes**

O processo inquisitorial realizado contra Inácia Gomes – que correu os anos de 1565 e 1566 – é resultado direto da Visitação promovida pelo inquisidor Pedro Álvares de Paredes em Braga, bem como do desempenho do frei Bartolomeu dos Mártires à frente desse Arcebispado[278]. Conforme destacado no capítulo anterior, não foi na figura dos cristãos-novos que Bartolomeu dos Mártires colocou em prática os seus objetivos de consolidar um tipo de "justiça religiosa e de coesão social", cuja colaboração com o Santo Ofício era defendida pelo antístite. Foi no delito da feitiçaria, encarando-o como um dos desvios mais graves que poderiam ser cometidos pelos indivíduos no âmbito das práticas religiosas, que suas atenções se voltaram. A seu ver, o caráter herético era presente caso prevalecesse a crença, por parte do praticante, nos poderes dos Diabos.

A atuação direta do Arcebispo frente a esse delito fez com que Juliana Pereira identificasse duas principais consequências. A primeira delas consistiu no fato de que nem todas as denúncias que chegaram ao conhecimento do antístite, foram encaminhadas ao Santo Ofício. Por vezes, o próprio frade analisou e julgou o conteúdo dos relatos no âmbito do Tribunal Eclesiástico, sob sua responsabilidade. O outro resultado de sua atuação diz respeito à fama adquirida por algumas feiticeiras bracarenses por conta do próprio ambiente de vigilância imposto pelo antístite no Arcebispado. Vide exemplo de Elena Gonçalves, suposta feiticeira que teria sido procurada por Inês da Fonseca para curar sua filha, que se encontrava enfeitiçada. Segundo Inês, a procura por Elena foi motivada por ela já ter sido presa pelo delito em questão[279]. Ainda assim, em meio a essas duas questões, alguns casos foram enviados ao âmbito inquisitorial para maiores esclarecimentos, como o processo de Inácia Gomes.

[278] Juliana Pereira, por exemplo, percebeu o maior apreço por parte do religioso nas questões envolvendo as consciências religiosas de seu rebanho, principalmente nos períodos em que empreendia visitações às dioceses pertencentes ao Arcebispado sob seu governo. Cf. PEREIRA, Juliana Torres Rodrigues. *Um Arcebispo em defesa do poder episcopal*, p. 216.
[279] PEREIRA, Juliana Torres Rodrigues. *Um Arcebispo em defesa do poder episcopal*, p. 285.

A documentação reunida por Pedro Álvares de Paredes, que já possuía experiência de atuação contra esse delito[280], foi remetida para o Santo Ofício de Lisboa em 21 de março, ainda em 1565, praticamente um mês após a primeira denúncia contra a cristã-velha ter sido relatada por Antónia Machado no contexto da Visitação[281]. Inácia Gomes também foi enviada junto com as denúncias recolhidas em Braga, permanecendo presa nos cárceres do Tribunal lisboeta mesmo após a publicação de sua sentença, em 1º de julho do ano seguinte.

Embora não tenha sido excomungada, a cristã-velha foi obrigada a comparecer em Auto-da-fé público, portando uma vela acesa e abjurando em seguida. A sua prisão nos cárceres foi mantida, sendo-lhe recomendada instrução religiosa e algumas penitências espirituais. Também foi determinado que jejuaria "cinco sextas feiras a pão e água e **[rezaria]** em cada uma delas por tempo de um ano cinco vezes o pai nosso e ave maria", além de ter de se confessar "as três páscoas do ano e nelas receberá o santíssimo sacramento de conselho de seu Cura"[282].

Inácia Gomes, embora natural do termo de Guimarães, residia em Braga. Era solteira, trabalhava como tecedeira, morava com seus pais e tinha 25 anos de idade. Sua vida se tornou pública aos olhos da Inquisição quando chegou ao conhecimento de Pedro Álvares de Paredes que a cristã-velha teria ensinado a algumas mulheres um ritual de invocação do Diabo. A prática – que foi utilizada para as mais distintas demandas – consistia em acender uma candeia e oferecê-la à imagem do Diabo que se encontrava aos pés da representação de São Miguel, o arcanjo, numa Ermida existente nos arredores de Braga.

Embora o número de denunciantes tenha chegado a 6, foi possível identificar que ao menos 15 pessoas tomaram consciência de que existia esse ritual e que o mesmo era praticado por Inácia Gomes. Entre os dias 3 e 6 de março de 1565, apareceram 6 mulheres que, diante do Visitador, denunciaram a cristã-velha por conta da prática citada: Antónia Machado, Margarida Luís, Isabel Rodrigues, Ana (filha de Isabel Rodrigues), Ângela Brava e Marta Luís.

Ainda que boa parte das denúncias tenham se preocupado em descrever as práticas e crenças relacionadas à Inácia, assim como ocorreu nos processos anteriores, alguns testemunhos foram além dessas narrativas. Antónia Machado, a primeira denunciante, contou que tivera uma conversa com Inácia Gomes, no qual disse à cristã-velha que iria comparecer diante do inquisidor para confessar o que ambas teriam feito, já que seu confessor a havia

[280] Dos 13 processos que nos debruçamos ao longo desta Tese, 5 processos estiveram sob responsabilidade deste Inquisidor.
[281] Ressalta-se que os possíveis motivos para que as acusações tenham sido avaliadas posteriormente por outras autoridades, o doutor Ambrósio e o também inquisidor Jorge Gonçalves, além de terem sido enviadas para Lisboa, não aparecem no processo que tivemos acesso.
[282] ANTT. TSO, IL, Processo nº 9294, de Inácia Gomes, 1565-1566, fl. 26.

admoestado e "porque devo mais a minha alma que ninguém"[283]. Em resposta, Inácia perguntou a Antónia se, por ventura, a teria presenciado promovendo qualquer prática passível de denúncia à Inquisição. A denunciante negou, levando a cristã-velha a dizer "assim vós podias me dizer mentiras para vós provar cada uma tem alma/ bem sabe que há de morrer"[284].

No diálogo acima, é perceptível que Inácia Gomes tinha ciência de que a prática envolvendo uma candeia e sua oferta ao Diabo que se encontrava na Ermida de São Miguel não era vista com bons olhos pela Inquisição. Por essa razão, e sabendo que, embora Antónia Machado soubesse da prática, ela não teria presenciado a feitura da mesma, agiu de modo que a denunciante não revelasse nada aos religiosos. Não houve juramento ou algo similar que fizesse com que Antónia Machado mantivesse segredo do episódio envolvendo Inácia Gomes, mas o diálogo entre as duas revela o temor que a cristã-velha possuía sobre quaisquer indícios de que o Santo Ofício pudesse lhe procurar.

Esse mesmo receio foi identificado quando recomendou à Margarida Luís, outra mulher que a procurou no âmbito do mesmo ritual, que recorresse a um clérigo em vez de se confessar a um inquisidor: "a dita Inácia lhe disse que se fosse confessar a um clérigo que andava sempre passeando junto da ermida de São Miguel que absolvia por dinheiro e que não lhe alembra se lhe disse o nome/ E lhe disse a dita Inácia que não havia de vir ante ela o senhor Inquisidor"[285]. O temor era tão grande que a mesma Margarida Luís chegou a afirmar que "todas estamos excomungadas pelo que ouvimos dizer a Inácia"[286]. Percebe-se, assim, que havia o conhecimento por parte dessas mulheres de um discurso que as aproximava com maior veemência do sobrenatural, mas, também, a crença de que havia uma linha tênue que as separava de um viés demonizador, da qual o Santo Ofício também era responsável.

Ademais, as conversas que Antónia Machado e Margarida Luís tiveram com Inácia Gomes após saberem das práticas realizadas, revelam a existência de um certo respeito com relação à figura de Inácia. Portanto, não é possível desvincular o modo como essas denunciantes se portaram diante de Inácia Gomes das interpretações que possuíam com relação ao seu gênero, já que esse processo esteve atrelado à noção de feitiçaria e ao relativo poder exercido pela dita feiticeira com relação a essas mulheres. Nesse sentido, conclui-se que o domínio das mulheres reconhecidas publicamente como feiticeiras não esteve sustentado somente na capacidade que diziam possuir de intervir no sobrenatural. Dominavam, também, as vontades, os destinos e as

[283] ANTT. TSO, IL, Processo nº 9294, de Inácia Gomes, 1565-1566, fl. 05.
[284] ANTT. TSO, IL, Processo nº 9294, de Inácia Gomes, 1565-1566, fl. 06.
[285] ANTT. TSO, IL, Processo nº 9294, de Inácia Gomes, 1565-1566, fl. 10.
[286] ANTT. TSO, IL, Processo nº 9294, de Inácia Gomes, 1565-1566, fl. 11.

relações interpessoais existentes no contexto das práticas *mágico-religiosas* que eram realizadas. A amplitude desse domínio poderia, por exemplo, relativizar as diferenças entre cristãs-velhas e cristãs-novas diante do interesse das primeiras em contar com algum ritual mágico-religioso que as neoconversas dominavam, como Clara de Oliveira. Entretanto, não houve domínio que tenha suportado às pressões do Santo Ofício para que Inácia Gomes se tornasse comprovadamente uma mulher que pactuava com o Diabo. Por estarem inseridas justamente num espaço em que a Igreja Católica buscava hegemonia – vontades, desejos, consciências, destinos –, que mulheres como Inácia Gomes caíram nas malhas inquisitoriais.

- **Margarida Lourenço**

Após as investigações realizadas por autoridades eclesiásticas e inquisitoriais, durante os anos de 1585 e 1586, Margarida Lourenço foi encarada pelos inquisidores como "mulher tonta e que não tem capacidade nem juízo para se proceder contra ela"[287]. Os adjetivos presentes em sua sentença que, aliás, esteve também sob responsabilidade de Diogo de Souza, são indícios de como algumas autoridades do Santo Ofício não se furtaram a utilizar do discurso misógino como forma de menosprezar as narrativas referentes às mulheres. Esse descrédito também pode ser entendido como exemplo da descrença que grande parte dos inquisidores possuíram com relação a essas narrativas, tal qual salientou Francisco Bethencourt ao perceber que "a ortodoxia moderada dos teólogos, avessos a especulações demonológicas, ajuda a explicar o relativo ceticismo dos inquisidores"[288].

Nascida em Marmileiro, região pertencente ao termo de Sarzedas, Margarida Lourenço, até chegar a Tomar, por volta de sete meses anteriores à sua prisão, percorreu as regiões de "Pedrógão pequeno e em Oleiros e Sertão e em Tornel e em Aveiro e que do Sertão viera para esta vila"[289]; todas essas passagens percorridas num intervalo de seis anos, segundo a própria. Em Tomar, foi abrigada na casa do padre João Lopes e, já no contexto em que as acusações foram produzidas, foi retirada da casa de Maria Barbosa para a prisão no convento dessa vila.

Também chama a atenção, além do relativo nomadismo da acusada, o seu nome de batismo, escolhido por seus pais Luís Afonso e Catarina Antunes. Margarida Lourenço era Domingas – mulher que não se confessava nem participava da eucaristia havia cinco anos. Atitudes, aliás, motivadas por "conselho do Diabo [...] porque já era sua"[290] e, por ser sua, foi

[287] ANTT. TSO, IL, Processo nº 11642, de Margarida Lourenço, 1585-87, fl. 25.
[288] BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magia*, p. 23.
[289] ANTT. TSO, IL, Processo nº 11642, de Margarida Lourenço, 1585-87, fl. 09.
[290] ANTT. TSO, IL, Processo nº 11642, de Margarida Lourenço, 1585-87, fl. 11.

nomeada Margarida Lourenço, "dizendo-lhe **[o Diabo]** que era melhor nome que Domingas"[291]. Assim, o novo nome trouxe não somente a mudança na forma que seria conhecida pelas demais pessoas, mas uma nova identidade frente à sociedade em que estava inserida.

Quanto às investigações, as primeiras autoridades que se debruçaram nos testemunhos que davam conta das relações diabólicas de Margarida Lourenço, foram do Auditório Eclesiástico[292], sendo responsáveis os padres Cristóvão Álvares de Freitas, prelado, e Luís Lopes, promotor da justiça eclesiástica. Na petição do promotor, foi resumida a acusação que pairava contra Margarida Lourenço, destacando sua participação em cerimônias diabólicas, além de algumas denúncias que afirmavam que "ela viu o Diabo e era sua e que quando se viam entregar aos demônios iam diante de Belzebu"[293]. Sob determinação do prelado, foi solicitado ao promotor que convocasse algumas testemunhas para maiores esclarecimentos. A prisão de Margarida foi efetivada em 3 janeiro de 1585 e, em 16 de maio do mesmo ano, a acusada foi, enfim, entregue ao Santo Ofício, permanecendo presa até o ano seguinte.

Maria da Gama, o padre João Lopes, Manuel Gonçalves, Felipa Mendes e Joana Coelho foram as testemunhas chamadas pelos clérigos do Auditório durante os primeiros dias de janeiro de 1585. Domingos António e António Luís foram convocados já no contexto da prisão de Margarida Lourenço pela Inquisição de Lisboa, por conta de os inquisidores terem buscado informações a respeito das condições psicológicas que a Ré apresentava.

A ex-escrava Maria da Gama, vinda da Guiné, era ama do clérigo João Lopes quando foi chamada pelo Promotor para ser a primeira a testemunhar sobre Margarida Lourenço. Ao iniciar seu relato, a denunciante acabou demonstrando como era pública a mudança do nome da acusada, de Domingas para Margarida Lourenço, embora não tenha explicitamente relacionado esse fato à presença do pacto diabólico. No entanto, o modo como a escrita do seu relato foi registrado pelo notário indica que houve uma associação entre o nome "Margarida Lourenço" e os episódios que descreviam as práticas diabólicas da acusada. Num primeiro momento, quando a denunciante começa a narrar sua relação com a acusada, o nome "Domingas" é citado: "e por a dita Domingas se recolher em casa do dito padre João Lopes

[291] ANTT. TSO, IL, Processo nº 11642, de Margarida Lourenço, 1585-87, fl. 12.
[292] Instância máxima do poder episcopal, o Auditório Eclesiástico, até a consolidação do Santo Ofício, foi espaço de maior competência para o julgamento das heresias. Segundo José Pedro Paiva, "isso encontrava-se já disposto na primeira compilação geral de leis do Reino, as *Ordenações Afonsinas* (concluídas em 1446), e foi retomado, no essencial, na edição primitiva das *Ordenações Manuelinas* (1512-1513). Aqui se explicitava que cabia aos juízes eclesiásticos o julgamento de todos os casos de heresia, comprometendo-se o rei a facultar-lhes o apoio indispensável para efeito da aplicação da pena prevista para os culpados em delito tão grave: a morte e o confisco de todos os bens". Cf. 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, p. 22.
[293] ANTT. TSO, IL, Processo nº 11642, de Margarida Lourenço, 1585-87, fl. 04.

onde ela testemunha mora e a testemunha lhe perguntou que lhe dissesse alguma coisa do que falava lá na diabólica que desejava de o saber porque queria também lá ir e dizendo lhe outras palavras para tirar dela o que sabia"[294]. Quando as cerimônias são contadas com maiores detalhes por Maria da Gama, o nome "Domingas" é substituído por "Margarida", já no contexto em que, segundo a denunciante, a acusada teria efetivado o pacto com um dos demônios presentes em Val de Cavalinhos: "e que os demônios andavam em hábitos desfiados com grandes cabelos de bodes e que lhe dissera mais a dita Margarida que um demônio a levara de sua roupa e que se achara daquele unguentos que ainda lá houvera de tornar e que havia três anos que se não confessava e que se viera da sua terra"[295].

Na acusação do padre João Lopes, o único momento em que o nome da acusada é citado, é após todo o relato ter sido narrado pelo denunciante, sendo mencionada a participação da "mulher conteúda na petição"[296] em cerimônias diabólicas envolvendo as figuras de Pajavão, Barbazão e Rodilha, afirmando que a cristã-velha se relacionava com eles frequentemente. Já nas suas considerações finais, comentou ao inquisidor sobre o fato de que a acusada "não queria que lhe chamassem senão Margarida"[297]. Já nas denúncias de Manuel Gonçalves e Felipa Mendes, o nome "Margarida Lourenço" predomina em todo relato, o que indica a possibilidade dos denunciantes ou mesmo autoridades terem naturalizado a relação que esse nome possuía com a presença dos diabos.

Seguindo a linha interpretativa de Carlo Ginzburg, o modo como a denúncia de Maria da Gama foi registrado pelo notário diz muito sobre os mecanismos ideológicos que permeavam os relatos envolvendo os pactos diabólicos. Conforme destacou, "dispomos apenas de testemunhos hostis, que provém de demonólogos, inquisidores e juízes ou foram por eles filtrados"[298]. Por isso, a importância de considerar que essa mudança de nomes, no contexto em que as cerimônias são o objeto central da narrativa, possuem relação com o interesse dos inquisidores em confirmar que era a Margarida Lourenço, e não a Domingas, a responsável por empreender práticas diabólicas.

Convocada pelo Promotor, Margarida apresentou diante das autoridades um perfil próximo às acusações. Reiterou a sua participação nas práticas diabólicas, além de ter revelado a grandiosidade das cerimônias, incluindo danças, ceias e atos sexuais que integravam o quadro de privilégios que a mesma tinha acesso junto às "muitas mulheres casadas, viúvas e solteiras

[294] ANTT. TSO, IL, Processo nº 11642, de Margarida Lourenço, 1585-87, fl. 05.
[295] ANTT. TSO, IL, Processo nº 11642, de Margarida Lourenço, 1585-87, fl. 06.
[296] ANTT. TSO, IL, Processo nº 11642, de Margarida Lourenço, 1585-87, fl. 07.
[297] ANTT. TSO, IL, Processo nº 11642, de Margarida Lourenço, 1585-87, fl. 08.
[298] GINZBURG, Carlo. *História Noturna*, p. 21.

e cristãs novas que eram mais de seiscentas como dito tinha e eram de muitas partes de Lisboa e de Castelo Branco e da sobreira e das Sarzedas e dos Oleiros e de outras muitas partes"[299].

Toda essa narrativa construída entre denunciantes e a acusada foi remetida à Inquisição de Lisboa em 28 de janeiro de 1585, resultando num parecer intitulado "Informação sobre a doidice desta Margarida Lourenço". Nesse documento baseado nos relatos de Domingos António, guarda do cárcere, e António Luís, alcaide, as autoridades chegaram à conclusão de que Margarida Lourenço não se encontrava em seu juízo completo, inviabilizando quaisquer investigações a respeito das denúncias vindas de Tomar. "Mulher doida" e "mulher tonta", foram os adjetivos que estiveram presentes nesse parecer e são indícios de como o contexto religioso português contribuiu consideravelmente para a manutenção de adjetivos endereçados a formar a noção de mulher a partir da sua desconstrução também a nível psicológico.

Por essa razão, não é equivocado apontar para a existência de um padrão de atitudes ou mesmo em arquétipo na medida em que a descrença ou a busca por desacreditar os relatos a partir da falta de juízo e capacidade entre as mulheres não se tratou de prática exclusiva de uma autoridade ou, como será analisado nos processos adiante, de um único Tribunal. Vide os exemplos trazidos no artigo já citado de Jaime Gouveia, no qual afirmou que a Inquisição também se atrelou ao discurso patriarcal e misógino da época para desacreditar uma série de testemunhos feitos por mulheres. A análise dessa documentação permite, assim, compreender que o contexto dessa instituição frente à presença do Diabo foi marcado pelo interesse das autoridades em reafirmar a existência do mesmo, atrelando-o à participação das mulheres, e pela reprodução de adjetivos associados ao discurso misógino da época de modo a depreciar o todo, ou ao menos parte, das narrativas que chegavam ao Santo Ofício referentes a esse delito.

Sob um primeiro olhar, essa dupla atitude pode ser interpretada como prática contraditória por parte da Inquisição. O uso dos processos como ferramenta para investigar a presença do Diabo entre os homens e as mulheres, indica, primeiramente, o interesse dos inquisidores em manter entre a população um ambiente de vigilância para com quaisquer rituais que indicassem essa presença. No entanto, o intuito em reafirmar esse contexto de perseguição foi influenciado pelo modo como a tradição religiosa portuguesa se posicionou nas discussões demonológicas do período. Era necessário manter o ambiente citado, mas, tão importante quanto, era consolidar o entendimento de que os poderes do Diabo possuíam limitações.

Sendo assim, os debates iniciados por Agostinho e Tomás de Aquino séculos antes da própria delimitação da demonologia no universo europeu, sustentaram de forma considerável a

[299] ANTT. TSO, IL, Processo nº 11642, de Margarida Lourenço, 1585-87, fl. 13.

teoria em torno do poder "meramente ilusório do demônio"[300], no qual boa parte dos letrados portugueses também compartilharam. Maria Benedita Araújo, por exemplo, conferiu um peso maior da filosofia tomista no cerne das discussões empreendidas por esses letrados tendo em vista o alcance que os pressupostos de Tomás de Aquino possuíram entre esse grupo a respeito da figura do Diabo[301]. As interpretações dos inquisidores portugueses foram, portanto, um misto de entendimento capaz de fazer com que a presença do Diabo fosse algo concreto entre os indivíduos, associando-o quase que intrinsecamente à versão negativa do conceito de mulher, sem que fosse uma figura inalcançável ao combate dessas mesmas autoridades. Mas, essas assertivas não diminuem o peso dos "mecanismos ideológicos", apontados por Carlo Ginzburg, já que os inquisidores portugueses relativizaram as ameaças desse personagem?

O entendimento do padre João Lopes de que Margarida Lourenço possuía relações com os Diabos foi posterior ao período em que lhe ofereceu estadia. Num primeiro momento, "por lhe parecer que ela era pobre e virtuosa e que fazia nisso serviço a nosso senhor / a agasalhara alguns dias em sua casa"[302]. Somente após Margarida lhe contar a respeito do que ocorria em Val de Cavalinhos, por conta de algumas desconfianças do padre, que ele resolveu não mais abrigá-la sob o mesmo teto. Embora sendo somente esta denúncia em que é visível como o gênero de Margarida Lourenço foi interpretado sob um duplo viés, virtuoso e demonizado, importa destacar como o maniqueísmo não foi característica marcante entre os denunciantes. E, mesmo quando somente as cerimônias e práticas diabólicas foram relatadas e relacionadas ao gênero da acusada, nem sempre o intuito foi o de demonizá-la. Maria da Gama, por exemplo, procurou Margarida Lourenço sob o intuito de também participar das cerimônias vivenciadas pela Ré. Por essa razão, pediu à Margarida que "dissesse alguma coisa do que falava lá na diabólica que desejava de o saber porque queria também lá ir"[303].

Assim, o olhar para os sujeitos bem como para as dinâmicas individuais que estão presentes nesses processos são escolhas de análise que possibilitam compreender que, embora presentes de forma nítida no modo como as narrativas são registradas, as relações de poder em que o inquisidor possui maior peso não são os únicos elementos presentes no modo como os indivíduos são interpretados nas denúncias. O gênero de Margarida Lourenço foi entendido pelas autoridades religiosas a partir da pouca capacidade que a acusada possuía, seguido dos diversos adjetivos que buscaram desacreditá-la intelectual e socialmente. A principal

[300] BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magia,* p. 177.
[301] ARAÚJO, Maria Benedita. *Magia, demônio e força mágica na tradição portuguesa*: século XVII e XVIII. Lisboa: Edições Cosmos, 1994, p. 48.
[302] ANTT. TSO, IL, Processo nº 11642, de Margarida Lourenço, 1585-87, fl. 06.
[303] ANTT. TSO, IL, Processo nº 11642, de Margarida Lourenço, 1585-87, fl. 05.

consequência foi justamente em negar quaisquer realidades em torno do que foi relatado pelos denunciantes. Em contrapartida, esse mesmo gênero possuiu versões menos reducionistas entre as testemunhas, principalmente porque foi levada em consideração a existência de cerimônias em que uma série de mulheres participavam, praticavam atos sexuais com os demônios e conseguiam poderes em troca dessas práticas. Desse modo, reitera-se a defesa de que a noção de pacto diabólico não foi construção estritamente erudita, mas, segundo apontou Daniela Calainho, resultado de um "complexo de trocas culturais e religiosas que acabaram por formular a feitiçaria como heresia, objeto, portanto, da repressão do Santo Tribunal"[304]. Mais ainda, entende-se, para o contexto desse item, que as relações de gênero foram mais amplificadas e complexas entre os (as) denunciantes por não partirem de uma percepção maniqueísta e simplista assim como a presente entre os inquisidores.

- **Maria Gonçalves**

A atuação do Santo Ofício de Lisboa demorou a alcançar maior solidez na América portuguesa. Somente em finais do século XVI que, o nordeste brasileiro, primeiramente a Capitania da Bahia, vivenciou um feito até então inédito: a chegada de uma comitiva inquisitorial, capitaneada pelo Licenciado Heitor Furtado de Mendonça, a fim de investigar a quantas andavam as consciências religiosas naquele espaço. Até este episódio, a experiência que os indivíduos ali residentes possuíam com a Inquisição ainda era rasa, tanto é que apenas duas pessoas tinham sido remetidas à Lisboa de modo que fossem processadas pelo Tribunal: Pero do Campo Tourinho, antigo donatário de Porto Seguro, sendo preso pelos clérigos da região em 1546 por conta de blasfêmias e, já no ano de 1573, João de Cointas, um "francez herético"[305], segundo afirmou Capistrano de Abreu, e vindo "com os huguenotes de Bois le Comte para o Rio de Janeiro, bandeando-se depois para o lado português"[306], sendo preso por blasfêmias e nigromancia. Afora esses dois episódios, somente em 1591 a Inquisição desembarcou oficialmente no Brasil, com todas as honrarias e ritualísticas a ela inerentes, chegando em Salvador no dia 9 de junho. No mês seguinte, o Visitador iniciou os trabalhos de coleta de confissões e denúncias realizadas pela população.

[304] CALAINHO, Daniela. *Metrópole das mandingas*, p. 209.
[305] *Primeira Visitação do Santo Officio às partes do Brasil pelo licenciado Heitor Furtado de Mendonça capellão fidalgo del Rey nosso senhor e do seu desembargo, deputado do Santo Officio.* Confissões da Bahia 1591-1592. São Paulo: Paulo Prado, 1922-1929, 3 v, p. 5.
[306] VAINFAS, Ronaldo (org.). Introdução. In: *Santo Ofício da Inquisição de Lisboa*: Confissões da Bahia. São Paulo: Companhia das Letras, 1997, p. 2.

Inicialmente, a Heitor Furtado de Mendonça foi delegada a função de percorrer as Capitanias da Bahia e de Pernambuco e, em seguida, avançar para São Vicente, Rio de Janeiro, além das ilhas de Cabo Verde e São Tomé. Entretanto, suas atribuições foram alteradas ainda no período em que visitava Olinda, tendo de retornar ao Reino sob as ordens do Conselho Geral. Ronaldo Vainfas destacou os "vícios das autoridades coloniais"[307] como justificativa maior para o retorno do Visitador à Portugal, visto que o próprio atuou por vezes de forma independente, chegando a contrariar as diretrizes definidas pelo Conselho Geral, instituindo processos e promovendo até mesmos Autos-da-fé durante sua estadia no Nordeste. É nesse contexto de exercício alheio às decisões de seus superiores que Heitor Furtado de Mendonça decidiu levar adiante o processo contra a cristã-velha Maria Gonçalves Cajada.

Na primeira denúncia feita diante do Visitador referente à fama de Maria Gonçalves, a cristã-velha Isabel Monteiro Sardinha afirmou que a conhecia pela alcunha de "arde-lhe-o-rabo" e por ser "mulher feiticeira e ruim". Esta assertiva foi justificada pela denunciante por conta de um episódio no qual o mestre da galé em que ambas viajavam, ter agasalhado em sua cabine somente Maria Gonçalves, levando a denunciante a crer que apenas por feitiços tal situação ocorreu[308]. Já no entender de Margarida Carneiro, o perfil de Maria Gonçalves se restringia ao fato de que possuía a alcunha citada, além de ser "mulher vagabunda [...] **[tendo]** conta com o Diabo e com ele dormia e tratava"[309]. Catherina Fernandes, por sua vez, contribuiu para que a relação entre a acusada e os diabos alcançasse maior consistência, reproduzindo uma fala na qual Maria Gonçalves teria dito à Domingas Gonçalves: "porque eu ponho-me a meia noite no meu quintal com a cabeça no ar com a porta aberta para o mar, e enterro e desenterro umas botijas e estou nua da cinta para cima e com os cabelos, e falo com os Diabos e os chamo e estou com eles em muito perigo"[310]. Violante Carneiro também disse que Maria Gonçalves era "mulher vagabunda", afirmando que as práticas diabólicas da acusada ocorriam mediante a oferta de parte de seu corpo em troca de "certas coisas para fazer feitiços"[311].

Em resumo, foram 9 as denúncias que, durante a Primeira Visitação do Santo Ofício à América portuguesa, estiveram relacionadas à Maria Gonçalves e narraram diante do Visitador a fama pública de que a acusada era mulher "feiticeira diabólica", "vagabunda" e "ruim". Mais

[307] VAINFAS, Ronaldo. *Trópico dos Pecados*, p. 282-283
[308] ANTT. TSO, IL, Processo nº 10478, de Maria Gonçalves, 1591-1593, fl. 03.
[309] ANTT. TSO, IL, Processo nº 10478, de Maria Gonçalves, 1591-1593, fl. 11.
[310] ANTT. TSO, IL, Processo nº 10478, de Maria Gonçalves, 1591-1593, fl. 05.
[311] A denunciante chega a relatar que Maria Gonçalves oferecia um pedaço de carne de sua perna para efetivar a oferta. Cf. ANTT. TSO, IL, Processo nº 10478, de Maria Gonçalves, 1591-1593, fl. 13.

do que adjetivos, tais expressões foram argumentos suficientes aos olhos de Heitor Furtado de Mendonça a fim de que um processo fosse estabelecido para investigar a veracidade dessa fama.

Em 26 de agosto de 1592, um ano após o início das atividades na Bahia, o processo contra Maria Gonçalves foi iniciado. Chamada de modo a esclarecer as denúncias feitas no ano anterior, a cristã-velha se encontrava doente. No entanto, essa condição não impediu a continuidade do seu processo por parte das autoridades. Em janeiro de 1593, foi publicada a sua sentença, contendo as penitências espirituais, a obrigação de comparecer em missa pública portando uma vela acesa na mão e "com uma carocha infame na cabeça"[312]. Também foi determinado que fosse enviada para Portugal de modo que continuasse a ter vida com seu cônjuge.

O olhar depreciativo não caracterizou exclusivamente o modo como as denunciantes de Maria Gonçalves a enxergaram no contexto das inquirições. Em paralelo a essa interpretação, também predominou uma visão dos testemunhos em que emanava da denunciada uma certa autoridade. O debate referente aos domínios que algumas mulheres construíram a partir da fama de feiticeiras merece, assim, ser retomado neste tópico.

As falas de suas denunciantes são indícios do respeito que as mesmas possuíam para com a dita feiticeira, chegando até mesmo a se tornar relativamente um poder paralelo, representado por Maria Gonçalves, ao poder temporal e espiritual encarnado na figura do então bispo. E a alcunha que a acusada carregou consigo durante sua vida, "Arde-lhe-o-rabo", é exemplo de como as denunciantes a enxergavam numa posição distinta das demais mulheres. Essa expressão, ressalta-se, esteve relacionada diretamente às práticas mágico-religiosas que diziam ser de responsabilidade de Maria Gonçalves. Na confissão de Caterina Fernandes, tem-se a explicação da alcunha: "a dita Maria Gonçalves lhe deu uns pós dizendo-lhe que eram de um sapo torrado e que lhe custaram muito trabalho fazê-los e que fora ao mato falar com os Diabos e que vinha moída deles"[313]. Essa versão foi, inclusive, referendada pelo Visitador ao citá-la na sentença final[314].

Interessada, como mesmo afirmou, em compreender as trajetórias das mulheres pertencentes ao "*menu peuple*" e inseridas nas mais diversas atividades econômicas da Paris Quinhentista, Natalie Zemon Davis identificou a recorrência de apelidos presentes entre essa parcela da população parisiense na medida em que as mulheres ingressaram na vida pública:

[312] ANTT. TSO, IL, Processo nº 10478, de Maria Gonçalves, 1591-1593, fl. 41.
[313] ANTT. TSO, IL, Processo nº 10478, de Maria Gonçalves, 1591-1593, fl.17.
[314] "e que ia ao mato falar com os Diabos e que vinha moída deles e uma vez dizendo ela isto foi vista vir do mato toda descabelada entre as oito e nove horas da noite". Cf. ANTT. TSO, IL, Processo nº 10478, de Maria Gonçalves, 1591-1593, fl.39.

"*la capitaine des vaches* (capitã das vacas) e *la reine d'Hongrie* (rainha da Hungria) eram os apelidos de duas mulheres que chefiavam unidades domésticas em Lyon; *la Catelle* era uma professora em Paris; *la Varenne*, uma parteira em Les Mans". Tamanha prevalência de alcunhas levou a autora a considerar a possibilidade desses novos nomes não serem somente uma característica excêntrica, indicando, assim, a forte relação das mulheres na vida pública com os usos de apelidos[315].

Portanto, é viável compreender que as denúncias que atrelaram a presença dos diabos à acusada, no qual a própria Maria Gonçalves supostamente dizia que tais figuras lhe davam muito trabalho, deixando-a "moída, descabelada", tenham alimentado os imaginários construídos a respeito da sua vida. A alcunha de "Arde-lhe-o-rabo" foi tanto uma forma de reafirmar que Maria Gonçalves era a chamada "feiticeira diabólica", quanto de tornar público uma mulher que se diferenciava das demais por conta da capacidade em intervir nos destinos a partir do diálogo com o Diabo. A existência de alcunhas – e Maria Gonçalves não é a única que possuiu, vide a trajetória de Simoa de São Nicolau – extrapola, portanto, a simples condição de mácula social, tornando-se exemplo de familiaridade e até mesmo de autoridade conferida por um grupo à suposta feiticeira, associando-se diretamente ao modo como seu gênero foi interpretado por quem conviveu com ela e até mesmo a denunciou. Para esses indivíduos, não haveria a Maria Gonçalves feiticeira se ela não estivesse associada a essa alcunha, às práticas mágico-religiosas e à autoridade e respeito que emitia.

- **Violante Carneiro Magalhães e Margarida Carneiro Magalhães**

O fato de Violante Carneiro ser filha de Margarida Carneiro não é o único motivo que justifica a análise de seus processos sob um mesmo tópico. A motivação que sustentou as investigações realizadas por Heitor Furtado de Mendonça é outro indício dessa relação, já que ambas foram processadas por terem utilizado durante alguns atos sexuais, elementos pertencentes à sacralidade católica em práticas mágico-religiosas. A existência de uma heterossexualidade compulsória, produzida e prescrita em prol da reafirmação de uma estrutura binária (masculino/feminino), em que sexo e desejo são atrelados diretamente a uma matriz heterossexual[316], também é elemento que aproxima ambos os processos. Isso porque mãe e filha inseriram-se num espaço em que o silenciamento das mulheres foi ainda mais evidente no mundo português: o da sexualidade. Sendo assim, as denúncias realizadas, todas feitas por

[315] DAVIS, Natalie Zemon. *Culturas do Povo*. Sociedade e cultura no início da França Moderna. Trad. de Mariza Corrêa. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990, p. 67-68.
[316] BUTLER, Judith. *Problemas de gênero*, p. 53.

homens, serão questionadas dentro do interesse em analisar se esses denunciantes relataram ao Visitador o que lhes ocorreu por acreditarem que as práticas de Violante e Margarida Carneiro eram matéria pertencente ao Santo Ofício, ou por enxergarem que o sexo praticado por elas fugiu à norma largamente influenciada pela predominância da heterossexualização do desejo?

Segundo Judith Butler, essa "heterossexualização do desejo requer e institui a produção de oposições discriminadas e assimétricas entre 'feminino' e 'masculino', em que estes são compreendidos como atributos expressivos de 'macho' e de 'fêmea'"[317]. Esse binarismo, no contexto do mundo português, contribuiu, por exemplo, para consolidar a noção de uma sexualidade feminina pautada na inferiorização, quando comparada ao homem. Por isso que, embora comum aos homens e às mulheres, o orgasmo nesse período foi, com base nos aspectos anatômicos e reprodutivos, hierarquicamente definido. O prazer do homem condicionava a natureza do prazer que a mulher possuiria, ainda que fosse consensual por parte dos tratadistas que o orgasmo feminino era mais duradouro[318]. Como consequência dessa oposição e da naturalização do binarismo citado, a "matriz cultural por meio da qual a identidade de gênero se torna inteligível exige que certos tipos de 'identidade' não possam 'existir'[319].

Bernardo Pimentel, Cosmo Garção e Simão de Mello foram, em diferentes períodos da Visitação estabelecida na Bahia, as testemunhas que denunciaram a sexualidade vivenciada por Violante Carneiro. E, ao denunciarem, tais indivíduos compartilharam do mesmo entendimento da Igreja de quais identidades de gênero poderiam existir, em que a identidade por eles interpretada a respeito de Violante não correspondia às prescrições do período para as mulheres.

Natural de Lisboa, Bernardo Pimentel era casado com Dona Custódia e morava no engenho de Matoim quando resolveu comparecer diante de Heitor Furtado de Mendonça a fim de relatar um episódio ocorrido por volta de quinze anos, quando era solteiro. Contou que, sob "conversação desonesta" com Violante Carneiro, a mesma teria lhe dito que conhecia uma forma de conquistar qualquer homem através das palavras da eucaristia: *hoc est enim corpus meum*. Violante não apenas lhe confidenciou essa prática, como, também, realizou o ritual com o próprio Bernardo Pimentel por duas vezes, "chegando a sua boca a dele denunciante". Ainda segundo o denunciante, "ela festejou muito com isso mostrando que já o tinha preso com lhe ter dito as ditas palavras para se querer bem"[320].

[317] BUTLER, Judith. *Problemas de gênero*, 2003, p. 38-39.
[318] LAQUEUR, Thomas. *Inventando o sexo*, p. 64.
[319] BUTLER, Judith. *Problemas de gênero*, p. 44.
[320] ANTT. TSO, IL, Processo nº 12925, de Violante Carneiro, 1591-1594, fl. 04.

Após um ano da denúncia acima, já em 1592, o cristão-velho Cosmo Garção também compareceu à mesa da Visitação, denunciando Violante Carneiro por conta de um episódio semelhante ao ocorrido com Bernardo Pimentel. Por volta de sete anos, período em que estava casado com Gerônima de Barros, afirmou que tivera "amizade desonesta" com Violante e, durante o ato sexual, ela teria lhe dito "as palavras da consagração com que na missa se consagram a hóstia"[321]. Nesse caso, não houve confidência por parte de Violante a respeito do que significavam o uso dessas palavras durante a prática sexual, tanto é que Cosmo Garção soube do que se tratava esse uso ao perguntar para outras pessoas o seu significado.

A mesma estranheza acompanhou o relato de Simão de Mello, último denunciante. Por "alguns dias **[e]** por diferentes vezes", o denunciante estivera em "ato carnal" com Violante Carneiro que, por sua vez, repetiu o mesmo ritual. Ao perceber a recorrência dessa prática, questionou a cristã-velha e obteve, como resposta, o fato de que eram palavras utilizadas no momento da consagração eucarística. Com essa denúncia, conclui-se que a acusada não apenas conhecia essa prática há aproximadamente quinze anos, mas mantivera o uso da mesma com distintos parceiros durante esse tempo, já que o episódio citado por Simão de Mello remete ao período em que o Visitador já se encontrava na Bahia.

O desfecho inicial de seu processo resultou no entendimento dos religiosos de que a Ré se utilizou de "uma certa superstição indigna" no seio de "atos torpes e desonestos"[322]. Por isso, foi determinada a sua participação num Auto-da-fé público, em que seria posta à porta da Sé de Salvador, portando uma vela acesa para, em seguida, ser degredada da Capitania de Salvador durante o período de quatro anos. Seu destino foi a Ilha de Itaparica, local em que deveria cumprir penitências espirituais também citadas na sentença. No contexto de um pedido feito pela própria a fim de que a pena do degredo fosse comutada pelas autoridades da Visitação, sabe-se que Violante, além de ter condição financeira precária, encontrava-se doente e mãe de "filhos pequenos", não sendo possível precisar o número exato. Diante do aceite do Visitador, Violante Carneiro retornou à Bahia após oito meses na dita ilha, sendo de sua obrigação comparecer às missas, se confessar, além de rezar o rosário de Nossa Senhora. Sua trajetória a partir da decisão publicada em 1594, deixou de ser registrada no âmbito do Santo Ofício.

Sua mãe, Margarida Carneiro Magalhães, também foi encarada como exemplo de desonestidades amorosas realizadas pelas mulheres na Capitania da Bahia. A mãe de Violante era natural do Cabo de Guer, também conhecida como Fortaleza de Santa Cruz do Cabo de

[321] ANTT. TSO, IL, Processo nº 12925, de Violante Carneiro, 1591-1594, fl. 07.
[322] ANTT. TSO, IL, Processo nº 12925, de Violante Carneiro, 1591-1594, fl. 16.

Guer, erigida em 1505 pelo comerciante João Lopes de Siqueira e repassada à Monarquia portuguesa no ano de 1513[323].

Entretanto, nada se sabe a respeito do modo como Margarida Carneiro atravessou o Atlântico rumo à América portuguesa, se sua condição de viúva foi adquirida após essa travessia ou se Violante teria nascido antes ou após a sua chegada à Salvador. Talvez, mas, ainda assim, ficando no campo das especulações, Margarida Carneiro tenha saído da fortaleza por conta de a mesma ter sido abandonada pelos portugueses a partir de 1541, cujo desfecho da saída da praça de Arzila ocorreu em 1550. Combinada ao próprio contexto da época que encarava o Novo Mundo como "prolongamento modificado do imaginário europeu"[324], a necessidade de sair da fortaleza é a provável justificativa da chegada de Margarida à América.

Para além das conjecturas, o fato é que em 4 de janeiro de 1592 foi publicada a sentença determinando a participação de Margarida em um Auto-da-fé promovido por Heitor Furtado de Mendonça, no qual compareceu "descalça em corpo, sem saio, cingida com uma corda e assim esteja um domingo em pé na Sé enquanto se celebrar o ofício divino da missa, com uma vela acesa na mão". Algumas penitências espirituais foram previstas, predominando as que possuíam maior relação com os desvios de fé da acusada, já que o desrespeito à sacralidade católica tinha sido a motivação de seu processo[325].

A comprovação desses desvios foi sustentada pelas denúncias de Gaspar de Góis e Diogo Gomes, realizadas no espaço de uma semana, em agosto de 1591. E, diferentemente de Violante, os atos que Margarida Carneiro teria praticado envolvendo as palavras da consagração estiveram circunscritos a um pequeno núcleo familiar. Isso porque Gaspar de Góis, Domingos Mendes – seu sogro – e Diogo Gomes, que tinha Gaspar de Góis como genro, foram os homens pelos quais Margarida se envolveu sexualmente e utilizou o mesmo ritual de sua filha.

Não foi possível descobrir se o casamento com Maria de Sá já era vigente quando seu marido, Gaspar de Góis, esteve em "conversação desonesta" com Margarida Carneiro.

---

[323] Pertencente ao contexto de ampliação da presença lusitana no Norte da África, a fortaleza se inseria nesse processo assim como as demais possessões ali existentes, citando, por exemplo, Cafim, espaço em que a já citada Catarina de Faria residia antes de morar em Évora. Destaca-se, também, não somente a inserção do Cabo de Guer nessa esfera expansionista lusitana, mas nos inúmeros conflitos enfrentados pelos portugueses na tentativa de manter a presença no norte africano. João Cosme, por exemplo, menciona os diversos cercos que as praças portuguesas sofreram nas primeiras décadas do século XVI, empreendidos muitas vezes pelo rei de Fez. A fortaleza de Santa Cruz do Cabo de Guer seria cercada em 1511 pelos mouros vindos da região de Suz. Cf. COSME, João. Tratado de paz entre Portugal e o reino de Fez. Arzila, 8 e maio de 1538. *Arquipélago – História*, 2ª série, XIV – XV, 2010, p. 14.

[324] MELLO E SOUZA, Laura de. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*, p. 46.

[325] "[...] aprenderá os mandamentos da lei de Deus e os mandamentos da madre santa Igreja, e os pecados mortais porque os não sabe dizer: e por tempo de um ano confessará as três festas principais, Natal, Páscoa, Espírito Santo, e nelas receberá o santíssimo sacramento de conselho de seu confessor [...]". Cf. ANTT. TSO, IL, Processo nº 10751, de Margarida Carneiro Magalhães, 1591-1592, fl. 12.

Tampouco se sabe a respeito do primeiro casamento de Margarida com Pero Rodrigues, à época do episódio relatado pelo denunciante. O fato é que, por volta de oito anos, ambos tiveram uma curta relação em que Margarida "chegando a sua boca a dele disse as palavras da sacra hoc est corpus meum". Complementou dizendo que "Domingos Mendes sogro dele denunciante que tendo também ajuntamento desonesto com ela, ela da mesma maneira lhe dizia as ditas palavras"[326]. A mesma Margarida teria oferecido ao denunciante uma "carta de tocar"[327] que deveria ser utilizada em uma mulher, mameluca, chamada Vitória. A denúncia de Gaspar de Góis subentende que Vitória era seu alvo amoroso e, por isso, teria recebido a tal "carta" como forma de conquistar sua atenção[328]. No entanto, para frustração de Gaspar, a dita Vitória acabou por se interessar por Manoel Fernandes Leitão que, posteriormente, se casou com Margarida.

Há a possibilidade de o denunciante ter compreendido que os atos de Margarida Carneiro não correspondiam a uma realidade prescrita pela Inquisição, a partir da afixação do Monitório realizada quando a Visitação chegou na Capitania da Bahia. Por sua vez, pode-se considerar que Diogo Gomes tenha comentado com Gaspar de Góis a respeito das práticas sexuais da cristã-velha, já que a mesma fizera também com Diogo, no qual, além de ter dito as tais palavras, lhe contara qual era a finalidade do ritual: "e lhe disse que com aquilo [-] queriam bem os homens as mulheres"[329].

Se, tal qual pressupôs Cássio Rocha, os homens nessa época encararam o sexo "como forma pública de demonstração do gênero masculino"[330], é compreensível o estranhamento dos denunciantes de Violante e Margarida Carneiro diante do protagonismo que ambas possuíram nos atos sexuais praticados por elas. Também é viável considerar que o ato da denúncia foi, no mínimo, um misto de motivação desses homens em relatar episódios que acreditavam pertencer à alçada inquisitorial, somado à possibilidade de terem questionado a sexualidade vivenciada por essas mulheres no âmbito das suas identidades de gênero. A expressão da masculinidade para esses homens no mundo português não passava pela possibilidade em aceitar o protagonismo das mulheres num campo em que os desejos masculinos eram entendidos como prioritários. A identidades de gênero de Violante Carneiro e sua mãe, interpretadas por seus

[326] ANTT. TSO, IL, Processo nº 10751, de Margarida Carneiro Magalhães, 1591-1592, fl. 03.
[327] Segundo José Pedro Paiva, "as «cartas de tocar» eram papéis que se deviam usar junto do corpo, para através desse contacto lhe transmitirem as suas virtudes protectivas. O nome que se lhes dava estava por certo ligado a esta ideia e ainda ao facto de que, quando eram usadas na magia amorosa, os seus possuidores deviam tocar com elas na mulher que pretendiam". Cf. PAIVA, José Pedro. *Bruxaria e superstição num país sem "caça às bruxas"*, p. 118.
[328] ANTT. TSO, IL, Processo nº 10751, de Margarida Carneiro Magalhães, 1591-1592, fl. 03.
[329] ANTT. TSO, IL, Processo nº 10751, de Margarida Carneiro Magalhães, 1591-1592, fl. 05.
[330] ROCHA, Cássio Bruno de Araújo. *Masculinidades e Inquisição*, p. 118.

denunciantes, foram desonestas porque, ao terem utilizado as palavras da liturgia católica no âmbito dos atos sexuais que praticavam, ambas ingressaram no universo do "amor desonesto", conforme consta na sentença da filha de Margarida Carneiro.

- **Felícia Tourinho**

Passados quase dois anos do desembarque da comitiva inquisitorial na Capitania de Pernambuco, a cristã-velha Domyngas Jorge compareceu diante da mesa da Visitação sob a justificativa de denunciar Felícia Tourinho, "mulata filha de um clérigo chamado João Tourinho"[331]. A denunciante recorreu a um episódio vivenciado por ambas, cerca de nove anos anteriores à Visitação, na cadeia pública de Olinda, no qual Felícia e Domyngas estavam presas. Quanto ao conteúdo da denúncia, foi afirmado que Felícia tomou uma tesoura, afincando a mesma em um chapim[332]. Com os "dedos mostradores postos debaixo dos anéis da tesoura", levantou o calçado e proferiu a seguinte conjuração: "Diabo guedelhudo, Diabo orelhudo, Diabo felpudo tu me digas se vai João por tal parte digo por tal caminho, (que era um homem do qual queria saber se ia onde ele tinha dito que havia de ir) se isto ser verdade tu faças andar isto senão ser verdade não o faças andar"[333]. Em seguida, a tesoura juntamente com o chapim teriam se movido em direção à denunciante, o que seria interpretado como uma afirmativa, por parte do conjuro, de que o tal homem teria de fato ido ao lugar nomeado por Felícia.

Afastando-se das problemáticas que pudessem emergir quanto aos testemunhos singulares[334], Heitor Furtado de Mendonça optou por dar andamento à denúncia de Domyngas Jorge. Já em maio de 1595, determinou a prisão de Felícia Tourinho, sendo encaminhada aos religiosos a fim de esclarecer o conteúdo do que tinha sido denunciado. Chamada a confessar seus erros, Felícia não somente confirmou a invocação do Diabo em meio a um rito de adivinhação, mas adicionou ao conjuro a presença de outros elementos: "eu te esconjuro por São Pedro e por São Paulo e pelo Diabo felpudo e guedelhudo que tu me digas a verdade que

[331] Há uma imprecisão quanto aos nomes do pai de Felícia Tourinho, visto que também é citado o nome de Gaspar Tourinho, clérigo, como sendo seu progenitor. Cf. ANTT. TSO, IL, Processo nº 01268, de Felícia Tourinho, 1593-1595, fl.10.

[332] Segundo Raphael Bluteau, chapim consiste em uma espécie de calçado, geralmente com quatro ou cinco solas, como se fosse um salto mais alto para as mulheres. Cf. BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario Portuguez e Latino (1713)*, p. 276;

[333] ANTT. TSO, IL, Processo nº 01268, de Felícia Tourinho, 1593-1595, fl. 03.

[334] Bruno Feitler destaca que, mesmo em 22 de agosto de 1681, com a bula do Papa Inocêncio XI no qual autorizava e legitima o uso desse tipo de testemunhos, a polêmica permaneceu no âmbito da prática inquisitorial. Cf. FEITLER, Bruno. Da prova como objeto de análise da *práxis* inquisitorial: o problema dos testemunhos singulares no Santo Ofício português. In: FONSECA, Ricardo Marcelo; SEELAENDER, Airton Cerqueira Leite (orgs). *História do Direito em perspectiva*: do Antigo Regime à Modernidade. Curitiba: Juruá, 2008, p. 308-309.

te quero perguntar"[335]. Quanto à sentença, não houve a necessidade de participação em Auto-da-fé, muito por conta de nenhum ato desse porte ter sido efetivado durante a presença da Visitação na Capitania de Pernambuco. No entanto, Felícia não foi escusada das penitências espirituais, bem como da necessidade de abjurar dos crimes a ela relacionados. Em 9 de junho, com a publicação de sua sentença, também fez a Abjuração de Levi, compondo o ato final de sua trajetória diante do Santo Ofício.

Segundo Laura de Mello e Souza, sobre o processo de Felícia Tourinho, a denúncia de Domyngas Jorge é reflexo de toda uma cadeia de estigmas relacionados à acusada: "filha bastarda, infratora punida com a lei, desonesta em relação à mulher que agride, e que é qualificada como honesta"[336]. Estes adjetivos correspondem ao episódio que justificou a prisão de Felícia na cadeia de Olinda, ou seja, dela ter agredido uma mulher honrada quando ambas estavam em uma igreja. Mais ainda, estavam inseridos num contexto que, segundo a autora, compunham todo o quadro de acusação referente ao delito da feitiçaria por se tratar de "meio caminho no sentido de construir coletivamente um estereótipo de feitiçaria". Nas palavras de Nereida Silva, já em trabalho mais recente, a cristã-velha esteve longe de ser uma "experimentada e poderosa feiticeira capaz de comunicar-se com Diabos", afirmando que se tratou de "uma mulher que, numa situação adversa, foi tentada a cometer uma "sorte" que aprendera ali mesmo"[337].

Nenhuma das assertivas acima merecem desconsideração, já que apontam para a relação entre a presença do estigma social que Felícia Tourinho possuía e a emergência de uma denúncia em que a atrelava à participação em rituais mágico-religiosos. No entanto, ambas as autoras desconsideraram outras questões decorrentes das condições adversas nas quais Felícia vivenciou durante sua estadia em Olinda. Chama a atenção, por exemplo, o fato de Felícia ter sido uma mulher pobre durante toda sua vida, além de ser "mulata" de acordo com a documentação e ter sido diagnosticada como enferma. Esta segunda condição vale destaque tanto pela importância em articular os conceitos de gênero e raça como, por sua vez, pela necessidade em analisar as relações sociais presentes no mundo português e como estiveram atreladas ao universo hierarquizante desse espaço. Para este tópico, é interesse analisar essas categorias no contexto de definição da identidade de gênero associada à Felícia Tourinho.

---

[335] ANTT. TSO, IL, Processo nº 01268, de Felícia Tourinho, 1593-1595, fl. 06.
[336] MELLO E SOUZA, Laura de. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*, p. 158.
[337] SILVA, Nereida Soares Martins da. *As "mulheres malditas"*: *crenças e práticas de feitiçaria no nordeste da América Portuguesa*. Dissertação (Mestrado em História), João Pessoa: Programa de Pós-Graduação em História do Centro de Ciência Humanas, Letras e Artes da Universidade Federal da Paraíba – UFPB, 2012, p. 58.

Conforme salientou Joan Scott, a emergência do conceito de gênero, mais especificamente no âmbito das discussões políticas norte-americanas, esteve atrelada ao interesse das estudiosas em teorizar a respeito da diferença sexual. Vinculadas ao cada vez mais sólido avanço dos debates identitários, as teóricas desse conceito destacaram a urgência em rediscutir a definição unitária e universal de mulher. Como consequência, outros conceitos como os de classe e raça adquiriram força não apenas no campo teórico, mas, também, no desenvolvimento de políticas públicas direcionadas para cada segmento[338].

A noção de "interseccionalidade" aparece nessas discussões como forma de ressaltar, segundo Cássio Rocha, a importância de o pesquisador partir para o "cruzamento das várias categorias de diferença que compõem as identidades individuais, como gênero, raça, classe, orientação sexual, idade"[339]. Por isso que esta tese parte de análises que consideram os "diferentes sistemas de gênero", citados por Scott. Desse modo, se todos os processos analisados neste trabalho não fossem pensados a partir da diferença, correr-se-ia o risco de reproduzir análises homogêneas que não se importam com as dinâmicas pertencentes a cada caso presente nessa documentação. Não é pretensão descontruir a hegemonia heterossexual da mulher branca, pertencente às classes mais altas, aos moldes dos debates produzidos na década de 1980. Todavia, é possível atentar-se para as diferentes mulheres que foram retratadas na documentação inquisitorial, sem o olhar homogeneizante das autoridades religiosas que as enxergavam como pretensas feiticeiras, ou de um viés que desconsidere as distintas intersecções para cada percurso.

Ademais, a pobreza entendida como categoria também não deve ser dissociada da trajetória de Felícia Tourinho, bem como das demais mulheres no contexto dessa tese. Ao concordar com Jean-Pierre Gutton, em *La Société et les Pauvres*¸ as análises de Isabel Drumond Braga, no âmbito dos Tribunais ibéricos, também percorreram o campo de discussão referente à pobreza. Ao analisar o contexto ibérico da Época Moderna, afirmou que "quem não tinha bens, ou seja, a esmagadora maioria da população, e, simultaneamente, não trabalhava era, naturalmente, pobre e, consequentemente cliente da caridade particular e institucional"[340]. Laura de Mello e Souza possui um capítulo em *O Diabo e a Terra de Santa* Cruz, denominado de "Sobrevivência Material", cujo interesse residiu justamente em analisar as práticas mágico-

[338] SCOTT, Joan. *História das Mulheres*, p. 87.
[339] ROCHA, Cássio Bruno de Araújo. *Masculinidades e Inquisição*, p. 52.
[340] GUTTON, Jean-Pierre. *La Société et les Pauvres*. L'Exemple de la Généralité de Lyon (1534-1789). Paris: Société d'Edition Les Belles Lettres, 1971, p. 1-46. *Apud* BRAGA, Isabel M. R. Mendes Drumond. Pelos Teias da (In)justiça no século XVI: a Taberneira Mourisca Leonor Lopes. In: BRAGA, Isabel M. R. Mendes Drumond; HERNANDÉZ, Margarita Torremocha (orgs). *As mulheres perante os Tribunais do Antigo Regime na Península Ibérica*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2015, p. 29.

religiosas na América portuguesa atreladas a essa categoria. Neste capítulo, a autora por diversos momentos atrelou a existência de rituais nada ortodoxos aos olhos dos religiosos à noção de "Sistema Colonial" e da busca incessante por riquezas, no qual a religiosidade estaria imersa nesse processo[341].

Por fim, cabe considerar o processo de estigmatização que foi construído em torno de Felícia Tourinho a partir de uma única denúncia que, aliás, foi o suficiente para sustentar o processo aberto por Heitor Furtado de Mendonça. Ao mesmo tempo, a pobreza deve ser analisada juntamente ao fato de Felícia ser mulata, a fim de compreender como essa condição influiu diretamente no modo como a identidade de gênero da acusada foi construída nesse contexto. Essas questões merecem consideração na medida em que as crenças nos poderes divinatórios do Diabo devem ser analisadas juntamente ao contexto social em que Felícia Tourinho estava inserida. Atrelar os conceitos de gênero e raça no contexto de seu processo permite, por sua vez, entender que sua vida em Olinda, incluindo o período de sua prisão, é novo exemplo de como a noção de mulher parte da diferença quando a dimensão individual é colocada em voga. Se as relações de gênero produzem novas identidades da diferença, as relações pertencentes à raça contribuem igualmente, ainda mais por se tratar de um contexto em que as categorias sociais demarcaram claramente as relações de poder vigentes.

2.3 A Inquisição de Coimbra e os processos contra feiticeiras.

- **Ana Álvares (Ana do Frade)**

Ainda no primeiro mês de 1565, o Cônego da Sé de Braga, Manoel da Costa, compareceu à mesa da Visitação promovida pelo licenciado Pedro Álvares de Paredes de modo a resgatar um episódio que lhe ocorreu cerca de quatro anos antes. Três mulheres foram mencionadas ao longo de sua narrativa: Isabel Fernandes, Branca Antunes e Ana Álvares. Esta, aliás, era conhecida pelo clérigo pelo nome de Ana do Frade e adquiriu maior destaque no seu

[341] Segundo a autora, "no Sistema Colonial, as riquezas saem das colônias e vão se acumular nas metrópoles: no imaginário popular, é lá, portanto, que os tesouros podem estar enterrados". Cf. MELLO E SOUZA, Laura de. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*, p. 164. Esta afirmação da autora cabe relativização diante da necessidade não considerarmos a pobreza – ou mesmo o viés econômico – como fator primordial para o interesse dos indivíduos em contar com as práticas mágico-religiosas. Outros fatores são igualmente relevantes. Carol Karlsen, por exemplo, tratou de problematizar a relação entre essas práticas e a pobreza no âmbito da Nova Inglaterra, afirmando que, na primeira metade do século XVII nesse espaço, o "status econômico estava se tornando irrelevante para a identidade da bruxa", dando espaço para o cada vez maior interesse do clero em associar a figura do Diabo na construção dessa identidade. Cf. KARLSEN, Carol. *The Devil in the Shape of a Woman*, p. 43.

relato, tendo em vista que a cristã-velha, segundo o próprio, "foi passada por feiticeira e esteve a porta da Sé desta cidade e foi castigada em tempo deste arcebispo dom Bartolomeu"[342].

Quanto à denúncia, a convicção do padre em afirmar que Ana Álvares era conhecida como "grande feiticeira e que falava com o demônio", esteve baseada em dois episódios que, por fugirem à compreensão do clérigo, serviram como motivação para associar a cristã-velha às práticas diabólicas. Em um desses episódios, as três mulheres citadas estavam na Igreja de Balugães, onde, segundo o denunciante, elas se reuniram e praticaram algo que o clérigo não sabia ao certo, entendendo como "coisa de feitiçaria e lhe pareceu que era invocar demônios"[343].

O processo de Ana Álvares também foi analisado por Francisco Bethencourt. Ao utilizar as denúncias deste processo como base para suas conclusões, o autor mencionou a diversidade de crenças que transitaram em torno da figura da dita feiticeira, utilizando. Também afirmou que Ana Álvares é exemplo de mulheres que se interessaram pelo âmbito das práticas mágico-religiosas de cunho amoroso, voltadas à efetivação das relações entre homens e mulheres, ou mesmo ao rompimento das mesmas – também conhecidas pelos termos "ligamento" e "desligamento". Na altura dessa menção, o autor discorreu a respeito de alguns rituais envolvendo a invocação dos espíritos, sendo Ana Álvares o exemplo por ele utilizado.[344]

Na dissertação de Juliana Pereira, a cristã-velha é apontada pela autora como um dos principais exemplos referentes ao afinco de Bartolomeu dos Mártires em levar adiante sua perseguição ao delito da feitiçaria, já que foi presa e condenada pelo antístite justamente pela fama de feiticeira. A figura de Ana Álvares também é interpretada como mulher que circulou sob uma diversidade de práticas mágico-religiosas e de clientela interessada nesta fama. Nesse sentido, a autora optou por empreender uma análise voltada à decodificação das crenças narradas pelos denunciantes, bem como dos relatos da própria acusada já no período em que foi encarcerada pelo Santo Ofício. Vide exemplo dos rituais em que a presença de santos católicos foi combinada com invocações diabólicas, no qual Ana Álvares possuía uma metodologia para cada tipo de conjuro: "aos primeiros, era possível apenas clamar, sem qualquer garantia de que o pedido seria atendido, enquanto acreditava-se que era possível coagir as forças demoníacas a realizar o que se pedia"[345]. Já em trabalho conjunto com a autora, concluímos que o perfil de Ana Álvares definido em seu processo esteve atrelado à sua "capacidade de desfazer feitiços, de identificar supostas práticas maléficas e, em consequência, promover rituais capazes de

[342] ANTT. TSO, IC. Processo nº 929, de Ana Álvares (Ana do Frade), 1566-1567, fl. 04.
[343] ANTT. TSO, IC. Processo nº 929, de Ana Álvares (Ana do Frade), 1566-1567, fl. 03.
[344] BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magia*, p. 123.
[345] PEREIRA, Juliana Torres Rodrigues. *Bruxas e demônios no Arcebispado de Braga*, p. 106.

produzir novos efeitos aos interessados"[346]. Destacamos, também, que o âmbito das relações interpessoais foi lugar de especialidade e de atuação da cristã-velha por conta das demandas com que a dita feiticeira lidou.

Em termos gerais, seu processo foi iniciado em dezembro de 1566 e avançou para o ano seguinte, cuja sentença foi publicada em 5 de outubro. Manoel da Costa foi o único homem a denunciar Ana Álvares, enquanto que Ana Rodrigues, Inês Barbosa, Inês Antunes, Isabel de Barros, Guiomar Garcia, Maria Gonçalves e Maria Pires, foram as denunciantes. Quanto ao conteúdo da sentença, a cristã-velha teria de participar de um Auto-da-fé público, portando uma vela acesa e abjurando de veemente para, enfim, ser remetida novamente ao cárcere, onde permaneceu por mais dois meses, sendo solta em 15 de dezembro. Praticamente um ano foi percorrido entre a sua prisão e o desfecho das investigações, o que poderia se tornar um transtorno para qualquer acusado pelo Santo Ofício e que possivelmente se agravou no caso de Ana Álvares, tendo em vista a idade que disse ter à época das arguições[347].

Com seus 80 anos, é seguro afirmar que boa parte da sua vida esteve atrelada às crenças e práticas mágico-religiosas, tanto no modo como a própria se entendia como mulher, quanto nas formas que os indivíduos interpretaram a sua identidade de gênero. Em uma das arguições registradas pelo notário, foi afirmado que a idade de Ana Álvares chegava aos cento e vinte anos, sendo marcados por um casamento com Álvaro do Conteiro, já falecido, e que resultou no nascimento de dez filhos, divididos igualmente entre homens e mulheres, muitos já casados, dando inclusive netos à moradora de Balugães. Também no período de suas confissões, afirmou nunca ter acreditado nos poderes dos diabos, tampouco tê-los invocados, embora não tenha negado que possuía experiência em ensinar a algumas moças determinadas práticas que, a seu ver, facilitavam suas vidas amorosas.

Ana Rodrigues, por sinal, foi uma dessas moças que procuraram Ana Álvares justamente pelo interesse em descobrir os motivos de não engravidar do seu cônjuge. Segundo a dita feiticeira, o problema residia no seu passado, quando era interessada em João Pires (que, posteriormente, se tornou padre), "e por não ser de sua qualidade que era homem baixo não

[346] PEREIRA; Juliana Torres Rodrigues; REIS, Marcus Vinicius. Agentes do Demônio no Arcebispado de Braga: as mulheres acusadas de feitiçaria e suas interações com a comunidade no âmbito das relações de gênero. *Revista Cantareira*, n. 24, jan-jun/2016, p. 57.

[347] Ana Álvares é a mulher mais velha dentre as demais mulheres aqui mencionadas, e que talvez se aproxime do clássico estereótipo referente à feiticeira que, além de figura marginal, é caracterizada pela idade avançada e é viúva. Foi, no entanto, exceção, não apenas se comparada às demais mulheres aqui citadas, mas se levarmos também em consideração as assertivas de Bethencourt, ao questionar a ideia de isolamento social como caracterizador do perfil da feiticeira em Portugal do século XVI. Cf. BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magia*, p. 207.

quisera ela nem seus parentes"[348]. Ao que parece, a mãe de João Pires, esperando que o filho tivesse um bom casamento, não aceitou de bom grado a recusa de Ana Rodrigues e sua família. Como represália, a dita mãe, juntamente com mais duas mulheres, teria "ligado" a denunciante, segundo o que afirmou Ana Álvares. Quando confrontou João Pires, já no período em que atuava como padre, o mesmo confessou à Ana Rodrigues a participação nessa prática, dizendo "porque se lhe pudera matar o marido o fizera e que se ela quisesse ter com ele ajuntamento que ele os desfaria porque em sua mão estava isto"[349]. Utilizando-se de um galo morto, partindo em pedaços seu coração, além das orações invocando São João e alguns demônios, a acusada dizia ser capaz de desfazer o dito "ligamento".

Também chama atenção o modo como o testemunho de Inês Barbosa traçou o perfil da dita feiticeira. Ana Álvares foi apontada como capaz de curar Pedro Barbosa, tio da denunciante, ao mesmo tempo em que sua fama foi relacionada à presença dos diabos sob fortes conotações eróticas, em vez de um caráter maléfico: "e que a tem por mulher que fala com os Diabos e que os chama e ela Ana do Frade lhe disse a ela declarante e os achava as dez horas da noite e dali falava com eles antes que cantava o galo e que como o galo canta que se vão logo dizendo-lhe mais que ela Ana do Frade dormia com o demônio carnalmente"[350].

A predominância de expressões como "mulher que fala com os Diabos", mais do que indicar uma consonância entre as denúncias e a narrativa inquisitorial referente à detecção do pacto diabólico, também aponta para as formas que essas denunciantes se utilizaram para destacar a existência de mulheres que destoavam dos perfis aceitos socialmente à época. Não eram apenas mulheres, mas mulheres categorizadas como as que se relacionavam com os diabos, quase como uma forma de distanciamento das que se dispunham a comparecer ao Santo Ofício para denunciar um delito amplamente associado à figura feminina. No campo da teoria das diferenças, as mulheres feiticeiras são conceito e produtos das sociedades nas quais estiveram inseridas. Por isso a necessidade de ampliar a ótica em torno dessas trajetórias, percorrendo a discussões em torno da classe, raça, quando necessário, mas sem negligenciar o modo como os indivíduos articularam o universo mágico-religioso aos papéis sociais que diziam respeito aos homens e, para o contexto em questão, principalmente às mulheres.

Ana Álvares foi reconhecida como mulher feiticeira que tratou amplamente dos amores, das relações interpessoais, dos problemas decorrentes de indivíduos que nem sempre ingressavam no matrimônio por motivação sentimental. Ao menos essa identidade de gênero

[348] ANTT. TSO, IC. Processo nº 929, de Ana Álvares (Ana do Frade), 1566-1567, fl. 04.
[349] ANTT. TSO, IC, Processo nº 929, de Ana Álvares (Ana do Frade), 1566-1567, fl. 10.
[350] ANTT. TSO, IC, Processo nº 929, de Ana Álvares (Ana do Frade), 1566-1567, fl. 07.

predominou nas narrativas daqueles que tanto a procuraram quanto se dispuseram a denunciá-la diante da Visitação. Para Philippe Ariès, a quase ausência de homens que falavam publicamente do amor ou que, de alguma forma, se envolvessem com esse sentimento para além da esfera privada, ora indica a "indiferença ou a ignorância, ora o pudor e o segredo. *Existiam coisas que não se diziam*: o amor conjugal era uma delas"[351]. Por outro lado, parece que falar dos sentimentos, das vivências amorosas, se preocupar com a vida conjugal publicamente, foram assuntos recorrentes entre as mulheres que procuraram Ana Álvares. Vale relembrar que a própria Ré, diante dos inquisidores, negou apenas a crença no Diabo, corroborando com as informações que afirmavam a sua capacidade de transitar no universo das práticas mágico-religiosas de caráter amoroso. Seu gênero esteve, portanto, indissociável aos assuntos que, *a priori*, deveriam estar circunscritos à vida doméstica, mas chegaram ao nível de relações sociais para além desse espaço.

***

Se o conceito de "mulher feiticeira" é essencial para a análise e compreensão das trajetórias que integraram este capítulo, outro elemento caracterizador desses percursos diz respeito à experiência vivenciada por essas mulheres de já terem sido penitenciadas pelo mesmo delito, podendo ser encarada tanto como estigma social como na possibilidade desse passado servir de legitimador da fama de feiticeiras que elas carregavam consigo. Este último aspecto foi em alguns momentos até mais visível na documentação, muito por conta dos relatos que também versaram a respeito do passado de algumas mulheres, como Maria Gonçalves – vinda de Olinda para Salvador por conta da condenação por feitiçaria – ou mesmo Ana Álvares – que, com seus oitenta anos, já havia experimentado a mesma condenação.

Seguindo as conclusões para este capítulo, identificou-se, também, a existência de um padrão nas narrativas feitas pelos denunciantes, maiormente mulheres, quando se dispuseram a descrever quem eram aquelas mulheres chamadas de feiticeiras. Se houve reconhecimento das denunciantes de que essas mulheres pertenciam a um convívio social por vezes de longa duração, destacando até mesmo algumas amizades entre acusadas e denunciantes, houve, também, o entendimento de que suas identidades de gênero foram resultado direto de como as sociedades construíram suas interpretações a respeito do sobrenatural. Alterar a escala de observação para essas dinâmicas individuais, possibilita ao pesquisador identificar uma série

[351] ARIÈS, Philippe. O amor no casamento. In: ARIÈS, Philippe; BÉJIN, André (orgs). *Sexualidades Ocidentais*. São Paulo. Editora Brasiliense, 1985, p. 159.

de atitudes e práticas dessas mulheres que não corresponderam diretamente aos papéis sociais definidos oficialmente para a figura feminina. Por essa razão, foi possível perceber que o gênero da feiticeira não foi construção baseada apenas no discurso que apontava para a predisposição das mulheres ao campo mágico-religioso, sendo, também, consenso social referente ao entendimento de que alguns indivíduos eram mais inclinados ao diálogo com esse universo. E, mesmo esse consenso, não foi homogêneo.

Nem toda mulher foi apontada como portadora dessa capacidade, embora o discurso dominante buscasse sedimentar essa predisposição como caráter geral relacionado às mulheres. Os relatos aqui apresentados e analisados corroboram essa assertiva. Também são indícios de como ocorreu a construção desse consenso entre os indivíduos. A viabilidade na aplicação do conceito de "mulher feiticeira" decorreu da heterogeneidade dessa construção. Se há, enfim, a necessidade de rejeitar e romper com o caráter fixo envolto da noção de "mulher", ou mesmo da oposição binária masculino/feminino, tal qual ressaltou Joan Scott[352], compreender e utilizar o conceito citado foi a forma encontrada nessa tese para levar adiante essa empreitada. Trata-se de romper com a unidade de gênero até como forma de compreender as múltiplas versões que a ideia de mulher possui nos distintos contextos. Em paralelo, as análises das individualidades que foram levadas em consideração neste capítulo também apontam para o entendimento de que a mulher feiticeira não é um conceito fixo, tendo em vista o diálogo existente com outras categorias também importantes. Sendo assim, as noções de pobreza e raça também foram aplicadas ao debate, já que as condições financeiras foram determinantes na maioria dessas trajetórias, bem como a condição de "mulata", pertencente à vida de Felícia Tourinho, por exemplo.

As análises das denúncias que compõem esses 13 processos permitiram compreender que as identidades de gênero dessas mulheres feiticeiras não seguiram um mesmo roteiro, revelando o quão problemático é considerar a categoria "mulheres" como sinônimo de uma identidade comum. Essas mulheres, embora tendo na feitiçaria o elo entre suas trajetórias, foram compreendidas por seus denunciantes a partir de uma gama de interpretações que contribuíram para a multiplicidade referente às performances de seus gêneros. Ainda assim, a compreensão das relações de gênero não está circunscrita ao entendimento de como essas identidades foram interpretadas nos mais diversos contextos. Responder à questão referente ao modo como essas mulheres feiticeiras definiram suas sociabilidades e performatizaram seus gêneros é também

[352] "O desafio da nova pesquisa histórica consiste em fazer explodir essa noção de fixidez, em descobrir a natureza do debate ou da repressão que leva à aparência de uma permanência intemporal na representação binária do gênero". Cf. SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica, p. 87.

necessário. Por isso o interesse nessas mesmas trajetórias se manterá ao longo dessa tese, tendo em vista que os gêneros são resultados de quem os produzem normativamente, cujo interesse predominante reside na construção de uma "inteligibilidade cultural". Cabe ao pesquisador considerar não somente os mecanismos que possibilitam essa construção, mas, também, o fato de que essas identidades também são produtos das interpretações dos indivíduos e, não menos importante, de quem as constroem e as subvertem nos mais distintos contextos.

CAPÍTULO 3

As mulheres feiticeiras e a construção das suas famas sob a figura do Diabo

Os discursos interessados em consolidar a ideia de predisposição das mulheres às influências do Diabo, bem como as práticas e crenças narradas nos registros documentais decorrentes das perseguições religiosas e seculares acerca dessa relação, se confundem com a própria história referente à Igreja Católica, principalmente a partir do século XIII[353]. Se considerada como parte integrante e essencial para a análise da própria definição do conceito de Modernidade[354], a história do Diabo, por exemplo, deve ser acompanhada do entendimento de que esse personagem possui incontáveis versões ao longo das diferentes épocas, espaços e mesmo dinâmicas produzidas não somente no âmbito letrado. Por essa razão, cabe destacar as ambiguidades em torno dessa mesma figura, caracterizadas por incontáveis versões e usos atribuídos pelos indivíduos desde o Medievo. Assim, mesmo com a forte circulação de tratados demonológicos, de discursos e práticas religiosas que visavam aprofundar os males sociais causados pelo Demônio, os historiadores já destacaram a necessidade de o pesquisador valorizar a autonomia das culturas populares. Carlo Ginzburg afirmou que, até se tornar o elemento central de uma homogeneização cultural, o sabá deve ser entendido como uma

[353] Vale ressaltar que os estudos sobre a história do Diabo não subentendem que esta história esteja circunscrita somente à emergência ou mesmo enraizamento do catolicismo no Ocidente. Destaca-se que a própria matriz em torno do que viria ser a versão católica a respeito do Diabo, é composta por um emaranhado de tradições culturais que não se originaram nesta religião. Jean Delumeau, por exemplo, define dois principais marcos referentes ao modo como o Diabo foi tratado no Ocidente europeu, apontando para a fase da teatralização e vulgarização desse personagem por parte dos indivíduos, como primeiro momento dessa história, no qual o catolicismo nem sempre era a base interpretativa sobre esse personagem. Cf. DELUMEAU, Jean. *História do medo no Ocidente*, p. 247-249. O segundo marco está inserido temporalmente nos séculos XIV e XV, em que surge "uma verdadeira ciência do demônio" capaz de aglutinar uma série de versões referentes ao mesmo e torná-las a encarnação do grande inimigo da Igreja Católica. Cf. MUCHEMBLEND, Robert. *Uma História do Diabo*, p. 49. E não apenas do catolicismo, já que é necessário destacar as chamadas "obsessões" de Martinho Lutero, citadas por Delumeau, por terem sido essenciais, segundo o autor, para que a Reforma Protestante se tornasse poderoso instrumento de difusão da presença diabólica no Ocidente europeu. Cf. DELUMEAU, Jean. *História do medo no Ocidente*, p. 329. Portanto, dentre as distintas facetas que o Diabo possuiu entre os séculos XIII a XVI, importa ressaltar que a versão oficial a respeito do mesmo e que será utilizada como ponto de partida para as análises que se seguirão, está sustentada nos pressupostos católicos a respeito desse personagem, mais precisamente nas versões que predominaram no século XVI referente ao mesmo.

[354] Um dos principais autores que defendem esse pressuposto, é Robert Muchemblend, em *Uma História do Diabo*. Seu trabalho comunga das análises de Norbert Elias, mais precisamente sobre as noções em torno do processo civilizador. Assim, o autor entende a emergência do Diabo como grande ameaça aos fiéis e como tentativa da Igreja Católica em construir um poder simbólico sobre os indivíduos. Ao mesmo tempo, serviu "como instrumento de controle social e de vigilância das consciências, incitando à transformação das condutas individuais". Cf. MUCHEMBLEND, Robert. *Uma História do Diabo*, p. 36. Mas, ainda faltava um último elemento para que esse controle social não ficasse restrito apenas ao âmbito religioso. A emergência dos Estados é colocada pelo autor como este último elemento. Por isso, "Satã foi um motor do Ocidente: ele encarnava a parte de si mesmo contra a qual era preciso lutar sem tréguas. Em nome de Deus, teriam dito os contemporâneos. Para criar um vínculo social através de mitos civilizatórios, para engendrar uma tensão dinâmica que instigasse os homens à conquista de si e do mundo, afirma o historiador". Cf. MUCHEMBLEND, Robert. *Uma História do Diabo*, p. 141.

construção que envolveu diretamente as interações entre cultura erudita e cultura popular[355]. Segundo Stuart Clark, o "fenômeno da bruxaria" deve ser analisado sob a ótica do distanciamento, não sendo seu necessário afirmar a veracidade ou não das práticas e crenças pertencentes a esse fenômeno[356]. É, portanto, nessa linha de interpretações que este terceiro capítulo está sustentado. Isto porque, foi a partir da multiplicidade de entendimentos conferidos pelos indivíduos a respeito do Diabo, que o Santo Ofício português buscou investigar e processar algumas mulheres acusadas justamente por se relacionarem com essa entidade.

Também merece destaque a relação existente entre as ambiguidades referentes às interpretações sobre o Diabo e aos discursos sobre as mulheres. Primeiramente, porque essa figura não foi compreendida entre os indivíduos somente através de feições ameaçadoras, tampouco as mulheres feiticeiras foram encaradas sob um caráter exclusivamente demonizador. Tanto é que as suas famas foram construídas a partir dos contextos e situações nos quais prevaleceu o interesse dos indivíduos em contar com uma segunda alternativa – o Diabo – diante de contextos turbulentos, a fim de delimitar sociabilidades e até mesmo construir relativos protagonismos nos espaços em que estavam inseridos. Para isso, muitas se valeram do sobrenatural, aliás, dos mais diversos usos ritualísticos relacionados à figura diabólica, a fim de que esses objetivos alcançassem êxito. Como consequência, algumas mulheres definiram suas identidades de gênero e construíram relativa fama de feiticeiras no mundo português dos Quinhentos. Em contrapartida, essa mesma fama chamou a atenção do Tribunal do Santo Ofício português, resultando na instauração de processos interessados em investigar o delito da feitiçaria relacionado a Brites Frazão, Brites Marques, Catarina de Faria, Margarida Lourenço, Inácia Gomes, Simoa de São Nicolau, Maria Gonçalves Cajada e Ana Álvares (Ana do Frade).

Este capítulo pretende analisar, portanto, como essas mulheres feiticeiras construíram seus gêneros junto às práticas mágico-religiosas – mais precisamente as de caráter diabólico –, como elas se enxergaram enquanto mulheres e quais foram os espaços de consolidação das suas famas de feiticeiras? Essas 8 mulheres foram reunidas neste capítulo por suas famas terem

[355] GINZBURG, Carlo. *História Noturna*, p. 76.

[356] CLARK, Stuart. *Pensando com Demônios*, p. 28. No âmbito brasileiro, Laura de Mello e Souza também se mostrou preocupada em ressaltar que a emergência da figura do Diabo não ocorreu de modo verticalizado, pelo contrário, houve uma intensa contribuição da população comum nesse processo. Ainda afirmou, no mesmo cenário dessa assertiva, que qualquer estudioso que se volte ao tema da "feitiçaria e magia" deverá levar em consideração, quase como uma consequência inerente ao ofício, o debate direto com inúmeras referências e heranças culturais por vezes de matriz europeia. Desse modo, ao se ancorar em afirmações que também são defendidas pelo pesquisador espanhol Julio Caro Baroja, a autora nitidamente se inseriu no âmbito de estudos em que o olhar do historiador frente à história do Diabo deve partir do princípio de que sua circulação ao longo da Modernidade, embora influenciada sob um olhar negativo vindo da Igreja Católica, adquiriu uma infinidade de interpretações. Cf. MELLO E SOUZA, Laura de. *Inferno Atlântico*, p. 160; 206.

emergido junto à presença do Diabo nas práticas e crenças relacionadas à feitiçaria. Defende-se, assim, que essas mulheres delimitaram práticas sociais e identidades de gênero para além do campo das interpretações oficiais a respeito da figura feminina. As identidades de gênero não são produzidas somente pelas instâncias e discursos oficiais e não correspondem necessariamente à inteligibilidade proposta pela matriz reguladora dos papeis sociais prescritos às mulheres. Não significa negligenciar as dificuldades que as mulheres encontraram nesse período em "situar sua identidade, entre os ideais normativos e as realidades concretas"[357], mas de defender que essas mulheres feiticeiras foram exemplos de indivíduos que não seguiram o padrão de feminilidade previsto pelas autoridades à época, caracterizado por um modelo divino e honrado. Por sua vez, ao se utilizarem da figura do Diabo, tampouco foram exemplos do binômio mulheres/Diabo como grande aspecto demonizador de suas vidas, já que suas famas ganharam maior amplitude justamente pela presença dessa entidade.

Conforme destacado, as identidades de gênero não estão circunscritas aos padrões hegemônicos de masculinidade e de feminilidade existentes, tampouco às versões delimitadas pelos indivíduos que conviveram com essas mulheres feiticeiras. Essas identidades também são definidas pelo modo como as mulheres performatizaram seus gêneros e definiram suas autonomias a partir da feitiçaria. Por isso, neste capítulo, busca-se identificar todo o rol de testemunhas referentes aos processos listados acima de modo que os espaços de sociabilidades dessas mulheres sejam mapeados, bem como a amplitude da fama que alcançaram a partir das práticas mágico-religiosas, nas quais os usos ritualísticos da figura do Diabo foram os principais alicerces. Com isso, acredita-se na possibilidade de identificação da base social que sustentou a fama dessas mulheres, revelando como suas sociabilidades foram definidas pelas crenças compartilhadas em torno da figura do Diabo, partindo, também, de uma perspectiva conectada tendo em vista os distintos contextos que essas mulheres feiticeiras estiveram inseridas. Nesse caso, tratou-se de enxergar o Atlântico como um importante sistema de circulação de crenças em que o Diabo foi um importante protagonista no campo simbólico.

Sendo assim, o intuito deste capítulo consiste em dar andamento às apresentações referentes aos processos já citados no capítulo anterior, atentando-se, por sua vez, e de modo mais específico, para as mulheres feiticeiras e suas supostas relações com as várias versões do Diabo. Por fim, a respeito da estrutura pensada para este capítulo, a lógica permaneceu a mesma que pertenceu ao capítulo anterior, dividindo as análises a partir de cada Tribunal do Santo Ofício: Évora, Lisboa e Coimbra, respectivamente. Essa separação visou facilitar não apenas a

[357] MUCHEMBLEND, Robert. *O Orgasmo e o Ocidente*, p. 91.

narrativa, mas a compreensão do leitor para com as distintas trajetórias analisadas, de modo que pudéssemos evitar a construção de um simples panorama referente a esses processos, bem como a negligência das dinâmicas individuais de cada mulher feiticeira.

3.1 Construção de sociabilidades e protagonismos entre as mulheres que se relacionaram com o Diabo.

Os Tribunais do Santo Ofício de Évora, Lisboa e Coimbra, foram, ao longo do século XVI, espaços onde uma série de indivíduos relatou aos inquisidores a presença de algumas mulheres que, aos olhos desses denunciantes, adotaram atitudes, se apropriaram de crenças e divulgaram práticas cuja presença do Diabo seria a essência de suas famas como feiticeiras. No âmbito inquisitorial, essas denúncias e mesmo as confissões realizadas pelas próprias feiticeiras no contexto de suas prisões referendaram a lógica do pacto diabólico defendida pelas autoridades do Santo Ofício. Este item buscará, assim, investigar as famas dessas mulheres feiticeiras. Como forma de orientar as análises e as narrativas, serão respondidas 4 perguntas: Como as feiticeiras consolidaram suas famas e delimitaram seus gêneros? Como a figura do Diabo apareceu nos relatos e qual a sua relação com essas famas e a performatização dos gêneros dessas mulheres? Quais foram as relações de proximidade entre essas feiticeiras? Em que espaços essas identidades de gênero, atreladas à feitiçaria, foram construídas?

3.1.1 O Diabo e as mulheres feiticeiras na Inquisição de Évora

- **Brites Frazão**

O primeiro momento em que Brites Frazão é mencionada na obra de Francisco Bethencourt ocorre quando ele analisa a maneira como as feiticeiras que construíram suas famas não somente porque eram capazes de prever os destinos daqueles que as procuravam, mas, também, o que ocorreria no mundo para além da morte[358]. Ao que parece, Brites Frazão e a fama de feiticeira por ela construída em Évora são interpretadas pelo autor como exemplo de mulher que identificou a alta demanda presente no Portugal Quinhentista de indivíduos interessados em controlar seus próprios destinos ou mesmo os daqueles que lhes eram próximos. Essa percepção foi um dos principais motivos para que a própria almejasse dar conta dessa demanda, construindo em torno de si a fama de que era capaz de controlar esses destinos, intervindo neles a partir do uso de práticas e rituais cujo sobrenatural era escolhido como local de comunicação. Ao mesmo tempo, a cristã-velha é encarada pelo autor como exemplo de

[358] BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magia*, p. 62-63.

mulher cuja fama também se deu pelo reconhecimento de distintos indivíduos que partilhavam dessas mesmas crenças. Por isso a diversidade de práticas narradas em seu processo, já que não apenas a suposta capacidade de se comunicar com as almas, Brites Frazão possuía. Vide os rituais denominados pelo autor como "adivinhas de furtos", citados no seu processo:

> [...] a sorte da joeira com a tesoura para saber quem roubou uma camisa à cliente queixosa. O procedimento é o seguinte: pega na tesoura com a cliente, cada uma no seu anel, levantando com ela a joeira; conjura a joeira da parte de Deus, são Pedro, são Paulo e são Pulo para que diga a verdade sobre quem furtou a camisa; depois de nomear alguns suspeitos sem que a joeira se movesse, referiu o albardeiro e, quando disse são Pulo 'a joeira andou ao redor e ela declarante ficou maravilhada.'[359].

Conforme analisado no capítulo anterior, as análises sobre a fama de Brites Frazão pelas ruas de Évora, o que também foi discutido por Francisco Bethencourt, apontaram para a cristã-velha como exemplo, juntamente com outras mulheres, de como os sentimentos, as vontades e os destinos individuais ou mesmo coletivos naquele período possuíram uma relação intrínseca com a manipulação do sobrenatural. Ao caracterizar a sociedade portuguesa, entendendo-a como "juridicamente estratificada [...] com um forte peso de estruturas comunitárias e familiares [...] por onde eram filtrados todos os esforços de mobilidade social ascendente"[360], o autor atrelou esse contexto social à emergência de práticas mágico-religiosas que visavam justamente à alteração das realidades vivenciadas pelos indivíduos. O perfil de mulheres feiticeiras como o de Brites Frazão adquiriu fama a partir dessa lógica. No caso da cristã-velha, sua fama ainda possuiu um outro peso por conta do seu prestígio decorrente da penitência já sofrida em Setúbal e motivada pelo mesmo delito da feitiçaria.

Partindo novamente para as denúncias de seu processo, foram identificados 28 indivíduos que se dispuseram a acusá-la diante das autoridades do Santo Ofício de Évora. Dentre esses, a maioria foi de mulheres como denunciantes, 27 ao todo. Considerando apenas os indivíduos que, de modo indireto[361], também apareceram em seu processo, não somente nas denúncias, mas, também, no período de realização das audiências, chega-se ao número de 50 pessoas, sendo 36 mulheres e 14 homens.

---

[359] BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magia*, p. 70.
[360] BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magia*, p. 90.
[361] Essa forma indireta é aqui entendida a partir de pessoas que, embora não estivessem procurado Brites Frazão para a realização de determinados feitiços, foram citadas nas denúncias como testemunhas do que a dita feiticeira praticava, ainda que não a tenham procurado para a realização de quaisquer práticas. Essa metodologia, ressalta-se, será estendida para os demais processos, quando analisados.

Tabela 2 – Número de denunciantes e indivíduos citados indiretamente no processo de Brites Frazão.

	Denunciantes	**Indiretos**	**TOTAL POR GÊNERO**
Homens	1	14	15
Mulheres	27	36	63
TOTAL	28	50	x

Fonte: ANTT. TSO, IE, Processo nº 8910[A], de Brites Frazão, 1548-53.

O acesso aos números referentes aos denunciantes de Brites Frazão permitiu, no capítulo anterior, concluir que o seu gênero foi interpretado majoritariamente por mulheres. Esse mesmo quadro de denunciantes indica, por sua vez, a consolidação da sua fama de feiticeira a partir dessa mesma amplitude referente à presença feminina. Cabe questionar, assim, quais são os motivos capazes de justificar essa predominância e se Brites Frazão possuiu consciência de que essa fama seria alcançaria maior êxito caso fosse direcionada para as mulheres.

Sabe-se que a forma como a dita feiticeira foi encarada por várias de suas denunciantes esteve relacionada à graduação adquirida pela cristã-velha, chamada por algumas de suas clientes como a "grande mestra de feitiçarias". Esse tipo de atitude subentende como esse processo de reconhecimento social em torno da feitiçaria não dependeu somente da própria feiticeira. Ainda assim, é necessário compreender como essa personagem foi parte integrante da construção dessa fama e como ser feiticeira esteve vinculada diretamente ao modo como cada mulher performatizou seu gênero.

O primeiro aspecto refere-se ao modo como a própria Brites Frazão parecia, por vezes, tomar para si essa fama, tornando-a um processo em que não apenas sua clientela conferia legitimidade à sua capacidade de realizar práticas mágico-religiosas. Diante de alguns relatos, percebe-se como a própria Brites tratava de detalhar os elementos pertencentes às suas feitiçarias ou mesmo confirmar a eficácia de seus rituais. Branca Fernandes, cuja convivência com Brites durou cerca de um ano e meio, recorreu à mesma para a feitura de uma "devoção para casar". Após o ritual, que envolvia a invocação dos demônios Belzebu, Satanás e Barrabás, a denunciante disse ter ouvido da feiticeira que esses contatos eram recorrentes e "que os Diabos cá no campo a tratavam mal e a despiam"[362]. Inês de Arruda contou aos inquisidores que Brites Frazão era conhecida por se comunicar com as almas dos mortos e, por essa razão, a teria procurado para saber de sua irmã, já falecida. Interessada em saber como o ritual era realizado, questionou a acusada que, tão logo, lhe confidenciou a prática, indicando o interesse da feiticeira em demonstrar a legitimidade do que fazia: "porque chamava uma alma de um homem

[362] ANTT. TSO, IE, Processo nº 8910[A], de Brites Frazão, 1548-53, fl. 12.

que era morto a ferro"[363]. Também motivada por assuntos amorosos, porque interessada em um homem chamado Barão Rodrigues, Ana da Rosa procurou a acusada para a confecção de um fervedouro capaz de possibilitar o seu casamento com esse indivíduo. Em seguida, pediu notícias de seu atual marido, se era vivo ou morto. A respeito desta segunda demanda, e questionando a dita feiticeira sobre a confiabilidade do ritual, recebeu como resposta "que não houvesse medo que ela sabia logo se o dito seu marido era morto ou vivo e ela lhe perguntou como havia de saber e a dita Frazão lhe disse que fazia uma devoção aos fiéis de Deus e que logo ali via ao mesmo"[364].

Ainda que a especialidade de Brites Frazão não tenha se restringido apenas a um campo de atuação, visto o seu próprio interesse em publicizar a multiplicidade de rituais que dizia realizar, foi na sua relação com os diabos, como citada no relato de Inês de Arruda, que a sua fama de feiticeira ganhou amplitude. Se considerados quantitativamente, o fato de 10 denúncias, em 28 realizadas, mencionarem a participação dos diabos nos rituais de Brites Frazão, poderiam servir de justificativa para que a sua fama de feiticeira não tenha dependido necessariamente da participação dessas figuras. No entanto, essas narrativas são demonstrativas de como essa fama e o gênero de Brites Frazão estiveram atrelados à presença dessas criaturas.

Quando questionados os motivos que fizeram essas 10 mulheres procurarem a acusada para a resolução de problemas pessoais, percebe-se que a identidade de gênero de Brites Frazão não esteve circunscrita a um entendimento genérico sobre ser feiticeira: ela era mulher feiticeira pois falava com os diabos. E, segundo Maria Fernandes, a própria Brites contou a uma outra mulher, Brites de Figueiredo, que "era feiticeira e que falava com os diabos a qual Frazão confessava em casa de Catarina Lopes"[365]. Numa mesma denúncia, constata-se a existência de um relativo círculo de informações, talvez capitaneado pela acusada, cuja fama de feiticeira foi relacionada à capacidade de interagir com os diabos. E, quando confrontada com outras narrativas, percebe-se como essa relação foi ainda mais ampla. Isso porque, não foi necessariamente Catarina Lopes que ouviu a confissão acima, mas Branca Fernandes, sua parenta, responsável por um dos testemunhos mais completos a respeito de Brites Frazão.

Nesse testemunho, embora a motivação para a procura da cristã-velha pela dita feiticeira tenha sido o seu interesse amoroso em António Simões, também é evidente como as falas de Brites Frazão, voltadas a legitimar a sua capacidade em falar com os demônios, também surtiram efeito na denunciante, já que não apenas um único ritual foi realizado:

[363] ANTT. TSO, IE, Processo nº 8910[A], de Brites Frazão, 1548-53, fl. 30.
[364] ANTT. TSO, IE, Processo nº 8910[A], de Brites Frazão, 1548-53, fl. 32.
[365] ANTT. TSO, IE, Processo nº 8910[A], de Brites Frazão, 1548-53, fl. 23.

> Depois do sobredito a dita Frazão vinha falar com ela a sua casa e lhe dizia que falava com os Diabos que que fazia cercos em sua casa e fora no rossio desta cidade as segundas-feiras e quartas e sextas e que chamava os Diabos / Belzebu, Satanás, Barrabás e outros muitos nomes de Diabos que a dita Frazão dizia e sabia os quais lhe a ela testemunha não alembra e que lhes dizia que os chamava para lhe dizerem se o dito António Simões havia de casar com ela dizendo lhe a dita Frazão que os Diabos lhe diziam que o dito António Simões havia de casar com ela.[366]

Sendo assim, as narrativas como as de Maria Fernandes e Branca Fernandes são vislumbres de que a fama, bem como o gênero de feiticeira articulada à presença do Diabo não estiveram, primeiramente, circunscritas a quem denunciou Brites Frazão. Também são exemplos de como essa articulação não dependeu somente da sua clientela ou exclusivamente da dita feiticeira. Trata-se de um processo em mão-dupla: ora determinada mulher procurava Brites Frazão por saber publicamente que ela falava com os diabos (o que autorizava a eficácia de seus rituais), ora a própria acusada buscava sedimentar essa relação, até como forma de garantir a fidelidade de quem a procurava, ou a ampliação de sua fama para além de um círculo restrito de interessadas. Retomando as análises referentes à autoridade conferida à Brites Frazão, significa dizer que, ter sido encarada como "douta", foi resultado direto de como esse processo de reconhecimento social esteve intimamente relacionado à duplicidade destacada.

Ademais, o gênero de Brites Frazão associado à noção de mulher feiticeira, foi performatizado nas relações que ela buscou delimitar com outras mulheres também possuidoras dessa fama de se relacionarem com o sobrenatural. Por isso que Francisco Bethencourt citou, para Évora, as "posições dirigentes" de Brites Frazão e de Brites Marques, sendo justificadas muito por conta dessas relações. A primeira, por exemplo, é destacada pelo autor como a feiticeira mais procurada na região por outras mulheres que possuíam a mesma fama, sendo 14 ao todo, enquanto que Brites Marques teria sido consultada por outras 7 mulheres feiticeiras[367].

Inês de Arruda e Brites de Figueiredo foram algumas dessas também feiticeiras que reconheceram uma posição de autoridade de Brites Frazão, sendo exemplos de como o gênero foi performatizado também sob condições hierárquicas entre essas mulheres. Vide a denúncia de Isabel Nobres, escrava de Domingos Fernandes, na qual ela era ciente da proximidade entre a acusada e Brites de Figueiredo, tanto pelo fato de Branca Fernandes ter procurado esta feiticeira antes de ir a Brites Frazão, como pela denunciante ter afirmado que "a Frazão ajudava a dita Figueiredo e como fora a monte mor buscar coisas para fazer feitiços". Não seria

[366] ANTT. TSO, IE, Processo nº 8910[A], de Brites Frazão, 1548-53, fl. 11.
[367] BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magia*, p. 210-211.

incoerente afirmar que as demandas de Branca Fernandes monopolizaram as atenções de ambas as feiticeiras, fazendo, inclusive, com que Brites de Figueiredo trabalhasse em conjunto, e sob às ordens, de Brites Frazão[368].

O gênero de Brites Frazão possuiu um espaço físico em que foi correntemente performatizado: a casa e as suas representações que estiveram atreladas à vida doméstica. Esta constatação foi retirada a partir das análises realizadas em cada narrativa pertencente ao seu processo, em que se percebeu como as práticas mágico-religiosas relacionadas à acusada foram realizadas na sua casa e, principalmente, nas casas das suas clientes[369]. Branca Fernandes, por exemplo, ora frequentava a residência da dita feiticeira, ora chamava a própria Brites Frazão para realizar as práticas em sua casa. Cabe observar o aspecto simbólico da própria casa no contexto de realização desses rituais, como quando Brites mediu o tamanho das portas das residências de Branca Fernandes e de António Simões, justificando o ato como forma de fazer com que ambos se envolvessem amorosamente[370]. Vale lembrar, por sua vez, que a suposta confissão de Brites referente às suas relações com os diabos, ocorreu na casa de Catarina Lopes. Já Catarina Dias Azambuja confirmou a procura pela feiticeira, afirmando "que a dita Frazão ia as vezes a casa dela declarante e se entrava a praticar com ela"[371].

Este padrão de atitudes e a recorrência desse ambiente, coincide, portanto, com os discursos morais à época, cujo padrão de feminilidade foi maiormente sustentado na relação entre mulheres/vida doméstica. Conforme sublinhou Diane Purkiss, é indiscutível o fato de que "tanto as bruxas quanto as mulheres [...] se moviam em um mundo que definia o papel da mulher em termos da família"[372], logo, relacionado ao espaço doméstico como a encarnação desses termos. No entanto, nota-se que um espaço *a priori* reservado às mulheres como forma de cerceamento moral, imposto por uma matriz normativa e reguladora nessa época, acabou se tornando por vontade das próprias mulheres em local de realização de rituais nada ortodoxos aos olhos da Inquisição e, em consequência, em espaço de subversão dessa moralidade[373].

---

[368] ANTT. TSO, IE, Processo nº 8910[A], de Brites Frazão, 1548-53, fl. 10.
[369] Quando analisou os espaços sociais dessas mulheres feiticeiras, Francisco Bethencourt, em capítulo específico, deixou passar esse aspecto, focando-se maiormente nos perfis sociais das clientelas para corroborar a assertiva de que não havia isolamento das feiticeiras de suas comunidades. Cf. BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magia*, p. 207.
[370] ANTT. TSO, IE, Processo nº 8910[A], de Brites Frazão, 1548-53, fl. 32.
[371] ANTT. TSO, IE, Processo nº 8910[A], de Brites Frazão, 1548-53, fl. 38.
[372] PURKISS, Diane. Women's Stories of Witchcraft in Early Modern England: The House, the Body, the Child. *Gender & History*, v.7, n. 3, p. 408-432, nov/1995, p. 411.
[373] A vida doméstica como elemento normatizador dos papeis sociais referentes às mulheres também foi alvo de reflexões por parte de Mary del Priore, mais especificamente no âmbito da maternidade. Ao analisar o cotidiano de uma série de mulheres que vivenciariam essa condição, identificou uma verdadeira "revanche" das mesmas diante dos "preconceitos e estereótipos de uma sociedade machista e androcêntrica". Nesse sentido, "sua revanche

Observa-se, portanto, que as fronteiras da casa cuja função primordial consistia na aplicação de um determinado padrão de feminilidade, foram ampliadas na medida em que o próprio significado desse espaço foi alargado ao quando da realização de uma série de práticas mágico-religiosas. Assim, ainda que se trate de um ambiente historicamente marcado por uma definição influenciada pela "autoridade masculina", a noção de um "espaço feminino"[374] – conforme sugerido por Willem de Blécourt – pode ser útil, tendo em vista que essas mulheres não romperam completamente com a vida doméstica, pois significaria a ruptura completa com uma estrutura patriarcal. O "espaço feminino" foi ressignificado a partir das práticas mágico-religiosas e das crenças de diversas mulheres, sendo possível afirmar que, nem sempre, coube aos homens definir as funções acerca desse local. A casa foi um espaço de feitiçarias.

A casa foi, inclusive, espaço de confissão de diversas relações diabólicas e de reafirmação da fama de feiticeira relacionada a Brites Frazão[375]. Assim, é viável afirmar que

traduziu-se numa torte rede de micropoderes em relação aos filhos e num arsenal de saberes e fazeres sobre o corpo, o parto, a sexualidade e a maternidade". Cf. PRIORE, Mary del. *Ao sul do corpo*, p. 16.

[374] BLÉCOURT, Willem. Early modern European witchcraft. Reflections on witchcraft and gender in the Early Modern Period, p. 303.

[375] Outro aspecto que merece pesquisas mais bem direcionadas, diz respeito ao modo como essas mulheres feiticeiras transitaram entre o público e o privado, já que a publicidade de suas famas se deu num ambiente que, em tese, era restrito à vida privada. Um dos trabalhos brasileiros mais clássicos referentes às noções de público e privado é o de Fernando Novais, que identificou para a América portuguesa não apenas uma relação imbricada entre essas ideias, mas a confusão de ambas, em que o público e o privado por vezes se confundiram. Cf. Novais, Fernando A. Condições de privacidade na colônia. In: MELLO E SOUZA, Laura de. *História da Vida Privada no Brasil. Cotidiano e vida privada na América Portuguesa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997, p. 13-39. Raymundo Faoro, por exemplo, chamou a atenção para a problemática envolvendo os âmbitos do público e do privado no contexto da Restauração, a partir de 1640, diante das medidas propostas por D. João IV e que, no entender do autor, agiram tardiamente nos assuntos envolvendo a América portuguesa: "Cria-se um governo, ao contrário, sem lei e sem obediência, à margem do controle, inculcando ao setor público a discrição, a violência, o desrespeito ao direito. Privatismo e arbítrio se confundem numa conduta de burla à autoridade, perdida esta na ineficiência. Este descompasso cobrirá, por muitos séculos, o exercício privado de funções públicas e o exercício público de atribuições não legais". Cf. FAORO, Raymundo. *Os Donos do Poder*. Formação do patronato político brasileiro. 3. ed. Rio de Janeiro: Globo, 2001, p. 209-210. Sobre o que denominaram de "Antigo Regime nos Trópicos", João Fragoso e Maria Fernanda Bicalho afirmaram que "o "sentimento" de superioridade justificaria o uso e a apropriação, para fins privados, dos bens e serviços públicos, como algo que pertencesse à nobreza da República". Cf. FRAGOSO, João; BICALHO, Maria Fernanda. *O Antigo Regime nos* trópicos. A dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI-XVIII). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001, p. 53. Outro campo que também foi estudo sob a ótica dessas duas noções, é o da corrupção, no qual Adriana Romeiro buscou operacionalizar esse conceito no contexto do Império português, entre os séculos XVI e XVIII. Enxergou, assim, ambiguidades no mundo do comércio – o que era legal e ilegal –, no universo da governação, da distribuição de cargos ou mesmo no modo como os indivíduos se apropriavam de suas funções para utilizá-las em proveito particular. Cf. ROMEIRO, Adriana. *Corrupção e Poder no Brasil*. Uma história, séculos XVI a XVIII. Belo Horizonte: Autêntica, 2017. Por fim, os estudos inquisitoriais também já chamaram a atenção para o modo como a vigilância do Santo Ofício contribuiu decisivamente para o rompimento de laços familiares, do sigilo, de práticas que eram feitas no privado, justamente pelo mecanismo da denúncia, bem como de uma "pedagogia do medo" – conforme discutida por Bartolomé Benassar – terem atuado fortemente nas consciências religiosas dos indivíduos. No entender de Ronaldo Vainfas, "as inquirições e visitas minavam as solidariedades, arruinando lealdades familiares, desfazendo amizades, rompendo laços de vizinhança, afetos, paixões". Cf. VAINFAS, Ronaldo. *Trópico dos pecados*, 1997, p. 235. A partir desta breve apresentação de alguns trabalhos que versaram a respeito das problemáticas do público e privado para o mundo português, observa-se a necessidade de articular ambos os conceitos também para o contexto da relação entre mulheres e práticas mágico-religiosas.

Brites, como mulher e feiticeira, juntamente com sua clientela, foi responsável pelo modo como esse espaço da casa, inicialmente doméstico e normatizado, adquiriu novo sentido e foi reinterpretado através das práticas mágico-religiosas. A subversão de um espaço que representou à época um dos principais cernes dos discursos morais e religiosos direcionados às mulheres, é indício referente à fragilidade dos limites das ações reguladoras e patriarcais sobre a figura feminina e como a feitiçaria foi um importante elemento nesse processo. O gênero foi performatizado nas casas, nas conversas e reuniões em torno das práticas mágico-religiosas, tendo o Diabo uma participação também recorrente na vida de Brites Frazão.

- **Brites Marques**

Para o século XVI, é possível afirmar que as práticas interessadas nas previsões dos destinos não foram exclusividade do âmbito letrado, ainda que, conforme discutido anteriormente, a astrologia no período tenha adquirido importância considerável entre os mais estudiosos. Brites Marques é apresentada no trabalho de Francisco Bethencourt como um dos principais exemplos de como os indivíduos sem tamanha instrução compartilharam do mesmo interesse dos letrados em manipular esses destinos, prevendo-os conforme os interesses de quem a procurava. Em uma das narrativas do processo, estabelecido em 1552, Dona Isabel, denunciante, contou sobre o seu interesse em descobrir se chegaria uma autorização vinda de Roma, já que esse documento continha a resposta ao seu pedido para sair do mosteiro em que residia. Por isso, procurou a Brites Marques para a realização de um rito divinatório. Relatos como este serviram para que o autor inserisse a trajetória de Brites Marques, assim como a de Brites Frazão, em um contexto de "pequenas profecias, reveladoras das aspirações e da hierarquia de valores dominante na época, que perduravam na memória dos interessados"[376].

No entanto, a fama de Brites Marques não esteve circunscrita ao universo das adivinhações. A diversidade dos rituais e elementos utilizados também foi característica marcante no modo como a feitiçaria apareceu na sua vida e foi utilizada como ferramenta de reconhecimento social e de performance do seu gênero. O Diabo também esteve presente nas práticas mágico-religiosas narradas diante dos inquisidores, sendo elemento preponderante no modo como a fama e o gênero de Brites foram delimitados por ela e sua clientela em Évora.

Assim como no processo de Brites Frazão, a participação maciça das mulheres como denunciantes e mesmo entre os indivíduos citados indiretamente é notável no processo de Brites Marques. Conforme listado abaixo, 15 mulheres denunciaram a dita feiticeira, enquanto

[376] BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magia*, p. 58.

somente 1 homem fez o mesmo. Quanto aos que sabiam de sua fama, embora não a tenham procurado, o número é relevante, sendo 100 mulheres e 26 homens:

Tabela 3 – Número de denunciantes e indivíduos citados indiretamente no processo de Brites Marques.

	Denunciantes	**Indiretos**	**TOTAL POR GÊNERO**
Homens	1	26	27
Mulheres	15	100	115
TOTAL	16	126	x

Fonte: ANTT. TSO, IE, Processo nº 4728, de Brites Marques, 1552-53.

Embora pertencentes à mesma cidade, as famas de Brites Marques e Brites Frazão não possuem um diálogo muito notável. O maior exemplo diz respeito aos próprios indivíduos, seja no campo das denúncias ou mesmo na simples menção deles de forma indireta. Somente em 6 casos foi possível identificar a recorrência dos mesmos em meio às narrativas de ambos os processos: Margarida Vaz, Maria Lopes, Isabel Fernandes e Graça Fernandes, citadas indiretamente; Inês Rodrigues Catela e Inês de Arruda como denunciantes de Brites Frazão e de Brites Marques. Neste caso, a melhor explicação consiste no fato de que ambas as denunciantes também foram processadas por conta do delito da feitiçaria, acusando essas duas mulheres por justamente comporem um quadro de considerável comunicação entre algumas feiticeiras em Évora.

Sendo assim, defende-se a existência de um espaço considerável de circulação de práticas mágico-religiosas que estiveram concentradas em algumas mulheres, como Brites Frazão e Brites Marques. Também é possível afirmar que Brites Marques, do mesmo modo que na trajetória da Frazão, foi uma das figuras mais proeminentes com relação à fama de feiticeira. Todavia, é equivocado pensar numa grande unidade em torno desse espaço, como se essa circulação tenha funcionado de modo homogêneo ou que tenha existido uma possível troca de informações entre ambas as mulheres. A própria clientela dessas feiticeiras as distancia desta afirmação, já que a maioria dos indivíduos não foram coincidentes.

A subversão dos papéis prescritos às mulheres, no contexto da trajetória de Brites Marques, foi motivada pelo seu próprio interesse em ampliar a sua fama de feiticeira, não pertencendo apenas a um espaço circunscrito de sociabilidades. Os 126 indivíduos que tinham conhecimento da sua fama e das práticas que realizava, são indícios do alcance da publicidade de Brites Marques no campo de intervenção no sobrenatural. Além disso, os diálogos que ocorriam em meio à realização das práticas e rituais mágico-religiosos, ou até no âmbito da

procura por determinada feiticeira, ajudam a compreender a construção dessa fama por parte da acusada e do seu próprio entendimento de que se tratava de uma mulher feiticeira.

Inês de Arruda contou que Inês Castela teria lhe recomendado Brites Marques para a resolução de algumas demandas suas. Pela experiência que possuía com rituais de adivinhação, Brites Marques acabou sendo indicada[377]. Assim, o fato de uma mulher conhecida pela fama de ser feiticeira – Inês Castela –, sugerir uma outra feiticeira para a resolução de determinado problema, indica a existência de uma relativa circulação de saberes entre essas mulheres e a possibilidade de elas terem tido o interesse em publicizar, desde que longe da atenção dos inquisidores, a fama que possuíam quanto aos usos de práticas mágico-religiosas.

Os ensinamentos que Brites Marques passava para algumas mulheres, contando até mesmo como ela obtinha determinados ingredientes, também exemplificam o interesse da cristã-velha em consolidar sua posição de feiticeira. Inês Castela, que no mesmo período se encontrava presa pelo Santo Ofício, contou sobre a recorrência que ela e Brites Marques falavam sobre feitiçarias, afirmando que a acusada "lhe dissera que ela colhia os mentrastos com a boca o dia de são João e que eram muito bons para homem trazer consigo"[378].

Assim como nas atitudes de Brites Frazão, uma das formas utilizadas por Brites Marques ao atrelar seu gênero às práticas de feitiçaria e, por consequência, à fama de feiticeira, consistiu nos diálogos em que buscou convencer sua clientela da eficácia de seus rituais. Quando morava na rua do Santo Espírito, Margarida Nunes procurou a cristã-velha que, naquela altura, já possuía fama de feiticeira, por conta de uma demanda amorosa. Há um tempo, Margarida mantinha uma relação com Pero Vieira, mas o cônego teria interrompido os encontros com a denunciante, motivando-a a procurar por Brites a fim de que lhe fizesse algo para que esse envolvimento fosse retomado. Diante da angústia da denunciante por conta de o cônego ter desaparecido "havia muitos meses", Brites Marques fez questão de consolá-la, reafirmando a eficácia do que fazia ao dizer: "eu vos juro por aquelas imagens que eu faça com que ele venha a vossa casa jurando pelas imagens que estavam na dita Igreja"[379].

Diante das fronteiras nem sempre visíveis acerca da vida privada dos indivíduos, muito por conta das diversas redes de sociabilidade e solidariedade que as mulheres buscavam delimitar entre si como forma de sobrevivência material e, também, social[380], destaca-se a

[377] ANTT. TSO, IE, Processo nº 4728, de Brites Marques, 1552-53, fl. 86
[378] ANTT. TSO, IE, Processo nº 4728, de Brites Marques, 1552-53, fl. 44.
[379] ANTT. TSO, IE, Processo nº 4728, de Brites Marques, 1552-53, fl. 68.
[380] Um dos melhores exemplos referentes a essas redes de solidariedade foi analisado por Mary Del Priore, em *Ao sul do corpo*, ao identificar na maternidade um importante momento em que essas redes eram consolidadas pelas mulheres: "No papel de mães, gestoras da vida privada, administradoras do cotidiano doméstico e da sobrevivência

presença constante de Brites Marques nos assuntos referentes à vida conjugal de suas clientes. No entender de Brites Lopes, denunciante, a acusada adivinhou que a declarante não possuía boa vida com seu marido e, por conta disso, lhe ofereceu para realizar alguns rituais a fim de alterar esta situação. Após a segunda insistência, Brites Lopes concordou com as práticas sugeridas pela dita feiticeira[381]. Para além da suposta adivinhação ou do aceite por parte da denunciante, vale considerar a possibilidade de a própria Brites Marques ter ciência do mau casamento de Brites Lopes, até porque outras mulheres também sabiam do ocorrido, como Inês Diaz e Inês Rodrigues Roçada. E, ao saber não apenas desse contexto, mas do interesse da denunciante em resolvê-lo, pode-se afirmar que houve por parte da dita feiticeira a consciência de que, ao se apresentar como tal, conseguiria a confiança de Brites Lopes e, também, o alargamento da sua fama.

O inverso também aconteceu, quando alguma mulher, que tinha uma vida conjugal ruim, procurou Brites Marques por saber da sua fama em cuidar desses assuntos por meio das práticas mágico-religiosas. Maria Fernandes foi uma das que afirmou que "por lhe dizerem que **[Brites Marques]** sabia muitas coisas", a teria procurado com o intuito de obter ajuda para que "Afonso Fernandes Barbanho seu primeiro marido a não tirasse do segundo com que ela declarante estava casada"[382]. E por acreditar no seu vasto conhecimento e na relativa fama pública da feiticeira, a testemunha entendeu que Brites sabia determinadas práticas endereçadas ao sobrenatural. Tratava-se, portanto, da "fama que ela era feiticeira e que por feiticeira se viera de Monte-mor e que por isso ela declarante se fora a ela"[383].

Essa fama e a sua identidade de gênero estiveram atreladas à figura do Diabo. Visualiza-se esta afirmativa a partir da denúncia de Inês de Arruda, que afirmou aos inquisidores a capacidade de adivinhar que Brites Marques possuía, dizendo que essa feiticeira só "podia saber senão por arte do Diabo"[384]. Ressalta-se que não deve ser considerado apenas o interesse entre os inquisidores em direcionar as narrativas das denúncias para a comprovação do pacto diabólico. Isso porque seria um equívoco negligenciar o fato de as próprias mulheres também terem encontrado no Diabo a ferramenta explicativa para uma série de fenômenos que não entendiam, bem como para a compreensão dos seus gêneros e das identidades de gênero de outras mulheres.

---

da sua prole, as mulheres exerciam poderes discretos e informais, pondo em xeque a ficção do poder masculino [...]". Cf. DEL PRIORE, Mary. *Ao sul do corpo*, p. 41.

[381] ANTT. TSO, IE, Processo nº 4728, de Brites Marques, 1552-53, fl. 76.

[382] ANTT. TSO, IE, Processo nº 4728, de Brites Marques, 1552-53, fl. 86.

[383] ANTT. TSO, IE, Processo nº 4728, de Brites Marques, 1552-53, fl. 86.

[384] ANTT. TSO, IE, Processo nº 4728, de Brites Marques, 1552-53, fl. 57.

A amizade que dizia possuir com Brites Marques, incluindo algumas visitas que a mesma realizava em sua casa, não impediu que Guiomar Rodrigues a denunciasse pelo delito da feitiçaria. Quanto ao conteúdo de seu relato, a surpresa da denunciante com a confiança que Brites Marques possuía ao reafirmar a eficácia de suas práticas, além da sua capacidade de adivinhar, foi externada na afirmação de que Brites "sabia isto por arte do demônio e de feito a dita Brites Marques assim lhe dava a entender a ela declarante" [385]. Há, portanto, um caráter relacional no processo de associação da figura do Diabo à identidade de gênero de Brites Marques. Embora seja problemático definir precisamente a origem desse processo (se dos inquisidores, ou dos (as) denunciantes e até mesmo da própria Ré), é possível constatar que essa identidade e a sua fama estiveram intimamente relacionadas à presença dessa figura.

Por fim, assim como na trajetória de Brites Frazão, as práticas mágico-religiosas bem como a performatização do gênero de Brites Marques ocorreram nas práticas cotidianas entre a acusada e sua clientela, na maioria das vezes circunscritas ao espaço da casa. A própria acusada, aliás, mapeou alguns desses lugares, destacando, por exemplo, a casa de João Fogaça como local em que uma prática de adivinhação, endereçada em saber o paradeiro de um cavalo, foi realizada[386]. Já a casa de Inês Rodrigues Castela foi palco de confidências amorosas com Brites Marques e da oferta por parte da dita feiticeira de um determinado ritual que faria com que o filho de Inês tivesse um bom casamento[387]. A casa também foi espaço de tratos amorosos, ou mesmo de trânsito de um mercado matrimonial, ainda que na informalidade, no testemunho de Antónia Nogueira, interessada em saber se se casaria com Sebastião Pinheiro (o que se confirmou) e se teria filhos dessa relação[388]. Longe dos olhares inquisitoriais, ao menos no contexto de realização desses encontros, a casa, "espaço mutável"[389], não se resumiu, assim, a um ambiente de reprodução das hierarquias de gênero, tampouco foi local de reafirmação dos padrões de feminilidade impostos à época. Também não foi um lugar de mera reprodução dos estereótipos inquisitoriais referentes ao pacto diabólico, muito porque o Diabo apareceu em contextos de ajuda entre mulheres, em paralelo a uma diversidade de rituais que também foram relacionados a Brites Marques.

---

[385] ANTT. TSO, IE, Processo nº 4728, de Brites Marques, 1552-53, fl. 81.
[386] ANTT. TSO, IE, Processo nº 4728, de Brites Marques, 1552-53, fl. 84.
[387] ANTT. TSO, IE, Processo nº 4728, de Brites Marques, 1552-53, fl. 85.
[388] ANTT. TSO, IE, Processo nº 4728, de Brites Marques, 1552-53, fl. 88.
[389] Já que, segundo Alain Collomp, "a utilização de cada parte podia mudar ao longo das gerações e na medida das necessidades". COLLOMP, Alain. Famílias, Habitações e Coabitações. In: CHARTIER, Roger (org). *História da vida privada, 3*: da Renascença ao Século das Luzes. Trad. de Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 488. O autor destaca que essa mutabilidade das casas não esteve relacionada somente ao universo econômico, mas, também, por conta da "evolução dos ciclos familiares".

Com um alcance ainda maior do que se refere a Brites Frazão, as sociabilidades de Brites Marques acabaram, enfim, por contribuir não somente com a sua fama frente às demais feiticeiras, ou mesmo entre a população em geral. Contribuíram, também, para atitudes que não se resumiram somente ao padrão negativo que associou a mulher à presença do Diabo. A vida de Brites Marques, narrada pelas denúncias e confissões deste segundo processo, compõe, juntamente com o percurso de Brites Frazão, um quadro de mulheres feiticeiras que definiram suas identidades de gênero para além dos papéis sociais prescritos pela Igreja e pelo Estado.

- **Catarina de Faria**

Cafim, também conhecida pelos Mouros por Azzafi, ou Cafy em alguns relatos de viajantes europeus, pertenceu à região da Berbéria, também conhecida por Magreb, cujo reconhecimento por parte dos portugueses no século XVI foi o de uma "cidade grande e rica [...] situada sobre o Oceano Atlântico na província de Ducala, ou Adcuala, na latitude de 32 gr [...] **[a qual]** passou ao domínio de Portugal no ano de 1507 pela indústria e diligência do grande Diogo de Azambuja, e pela fidelidade de Cide Haia Abentafut"[390].

As relações que Portugal possuiu com a presença árabe remetem consequentemente à própria presença desse povo na formação do estado português, bem como no avanço do islamismo ao longo do norte da África. A respeito deste segundo aspecto, a comunidade islâmica nasceu geograficamente na Península Arábica e, no decorrer de sua expansão, alcançou as porções orientais do deserto persa, e ocidentais do deserto no Saara. Na simbologia muçulmana, o diálogo entre a montanha e a areia, presentes nesses dois espaços, corresponde à "característica principal da arquitetura terrestre **[tornando-se]** exemplos paradigmáticos do espaço utópico muçulmano"[391]. Seguindo, portanto, essa lógica simbólica, que esteve atrelada ao interesse árabe em consolidar uma "unidade – cultural, religiosa – de compartilhamento de valores"[392], que o alargamento das fronteiras muçulmanas adveio. No século VII, ocorreu a conquista das civilizações bizantinas e persas e, já entre os séculos XII e XIII, a consolidação de sua presença na costa ocidental africana e no Magreb, correspondente à porção noroeste do continente africano, incluindo aí, além das atuais Tunísia e Argélia, o Marrocos. Este, por sinal, segundo Duarte Pacheco Pereira, ficava cerca de "trinta leguoas" de Cafim.

[390] CRUZ E SILVA, António Diniz da. *Poesias de António Diniz da Cruz e Silva,* Tomo VI. Lisboa: Impressão Régia, 1817, p. 375.
[391] BISSIO, Beatriz. *O mundo falava árabe*, p. 38-39.
[392] BISSIO, Beatriz. *O mundo falava árabe*, p.29.

Em termos de periodização, a década de 80 do século XV pode ser encarada como marco inicial de uma considerável alteração nas estruturas políticas portuguesas ou, como aponta Joaquim Romero Magalhães, na emergência do "Estado moderno no Reino de Portugal"[393], já no reinado de D. João II. Foi nos últimos decênios desse século que o avanço geopolítico lusitano alcançou maior êxito[394], tanto no continente africano como no alargamento de seus domínios no Oriente, além da chegada às Américas. Com a conquista de Granada por parte dos monarcas de Castela no ano de 1492, não somente a subordinação dos mouros aos governantes da Península Ibérica nesse espaço foi evidente, mas o progressivo avanço dos mesmos monarcas para as possessões árabes no continente africano, também foi projeto de expansão portuguesa.

Vale destacar os próprios interesses da monarquia lusitana para com o norte africano, interessada em consolidar um domínio capaz de lhe favorecer econômica e politicamente. Em carta à câmara de Lisboa no ano de 1534, por exemplo, D. João III solicitou um parecer às autoridades dessa instância sobre as investidas militares portuguesas naquela região, citando o cerco que já existia na cidade de Cafim[395]. Tendo em vista que, sob o domínio muçulmano, a região do Magreb começou a apresentar as primeiras fissuras políticas e também econômicas, ainda no século XIV, não é de se surpreender que a supremacia de poderes rivais – ou "poderes cristãos vizinhos", segundo Beatriz Bissio[396] – tenha se consolidado no decorrer dos séculos seguintes. Uma das principais consequências desse novo contexto residiu no processo de escravização dos mouros por conta das ações militares. E é neste contexto que a vida de Catarina de Faria assume relação direta com o mundo português.

Diante da jurisdição dos inquisidores Frei Jerônimo da Zambuja e João Álvares da Silveira, a mourisca de origem foi acusada pelo licenciado António Toscano como responsável por delimitar em torno de si um pequeno espaço de sociabilidades no qual a própria ensinava a outras pessoas rituais como "fervedouros **[capazes de causar]** bem querenças e acontecimentos entre homens e mulheres casadas"[397]. O Promotor resumiu sua denúncia afirmando que "do que

[393] MAGALHÃES, Joaquim Romero (coord). *História de Portugal*. No alvorecer da modernidade. Lisboa: Editorial Estampa, 2008, p. 15.
[394] Ainda que a conquista de Silves – pertencente ao Algarve –, e considerada por Charles Boxer como o "último reduto árabe", em 1215, seja considerada o marco da consolidação de fronteiras por Portugal, e a conquista de Ceuta, em 1415, demarque historicamente o início das expansões ultramarinas portuguesas. Cf. BOXER, Charles R. *O Império colonial português.* (1415-1825). Lisboa: Edições 70, 1969, p. 27.
[395] TEIXEIRA, André. Cadernos do Arquivo Municipal. 1534, novembro, 25, Évora – D. João III solicita à câmara de Lisboa o parecer sobre a continuação da guerra no norte de África e ordena a implementação de medidas de defesa em Ceuta para prevenir o ataque da frota de Barba Roxa. Cota: Livro 2º de D. João III, f. 157-158v, p. 283.
[396] A autora destaca, ainda, que a invasão dos povos ibéricos desintegrou consideravelmente o Magreb, à exceção de Ifriquiya, que permaneceu sólida em sua organização política. Cf. BISSIO, Beatriz. *O mundo falava árabe*, p. 60.
[397] BISSIO, Beatriz. *O mundo falava árabe*, p. 60.

tudo **[que era acusada]** é pública voz e fama"[398], muito por conta do trânsito de Catarina entre os assuntos amorosos, intervindo nessa esfera através de "muitas feitiçarias, sortilégios, superstições e outras artes diabólicas"[399].

Quanto aos denunciantes, as incriminações que recaíram contra Catarina foram uma versão estendida do libelo acusatório apresentado pelo Promotor. Em outras palavras, predominou nos testemunhos a "fama de feiticeira" relacionada à Ré, conforme destacou Isabel Pires em sua denúncia. Ainda que em menor número, se comparada ao processo de Brites Frazão, a presença de denunciantes, além dos indivíduos mencionados indiretamente nos relatos apresentados, sustentaram a afirmativa de Isabel Pires, na qual Catarina, durante sua morada na vila de Portel, esteve intimamente relacionada ao gênero de mulher feiticeira. Ao todo, 17 denunciantes reafirmaram essa relação, sendo 2 homens e 15 mulheres. Dos que sabiam de sua fama, mas não a procuraram diretamente, foram 15 pessoas, sendo 9 homens e 6 mulheres.

Tabela 4 – Número de denunciantes e indivíduos citados indiretamente no processo de Catarina de Faria.

	Denunciantes	**Indiretos**	**TOTAL POR GÊNERO**
Homens	2	9	11
Mulheres	15	6	21
TOTAL	20	15	x

Fonte: ANTT. TSO, IE, Processo nº 0070, de Catarina de Faria, 1555.

Assim como nos dois processos anteriores, novamente é expressivo o número de mulheres no quadro de denunciantes. E, dos homens que denunciaram Catarina de Faria, somente João Fernandes procurou a mourisca por conta da fama que possuía. A outra denúncia, do clérigo Miguel Pires, foi somente para repassar a informação aos inquisidores de que Leonor Vaz teria se beneficiado das feitiçarias praticadas pela mourisca. Chama a atenção, também, o alto número de denunciantes, chegando a superar até mesmo os números referentes ao processo de Brites Marques, o que pode indicar tanto a amplitude da sua clientela, como a capacidade de Catarina de Faria em alargar sua fama, principalmente entre as mulheres. No entanto, dado o baixo número de indivíduos indiretamente mencionados, também é possível afirmar que a fama de Catarina de Faria não adquiriu tamanha publicidade, ainda mais se comparada à fama de Brites Marques e a centena de pessoas que sabiam de suas práticas. No caso de Catarina, afirma-se que mais pessoas, em especial, mulheres, a procuraram por reconhecê-la como feiticeira, principalmente em rituais amorosos envolvendo os diabos. Entretanto, não foi possível

[398] ANTT. TSO, IE, Processo nº 0070, de Catarina de Faria, 1555, fl. 03.
[399] ANTT. TSO, IE, Processo nº 0070, de Catarina de Faria, 1555, fl. 02.

identificar a existência de uma considerável publicidade do que era realizado, compondo, assim, um círculo mais fechado em torno da mourisca a partir dessa fama. Por isso, nota-se que a ideia de uma "feiticeira dirigente" não se aplica ao gênero de Catarina de Faria, pois sua fama correu nos bastidores e não publicamente, além do fato de a mourisca não ter consolidado uma rede de comunicação com outras mulheres também portadoras dessa mesma fama e identidade.

A primeira sessão de Catarina diante dos inquisidores foi realizada em 21 de janeiro de 1555. A análise de suas confissões indica que, em paralelo ao aumento da sua fama de feiticeira em Évora e das suas habilidades em lidar com o sobrenatural, segundo a ótica dos denunciantes, o entendimento da acusada sobre a doutrina católica foi rareando. A sua pouca familiaridade em ser capaz de, por exemplo, dizer com segurança as principais orações católicas é aspecto que corrobora com essa defasagem[400]. A distância da população em geral para com a formação católica idealizada pelos religiosos foi recorrente, ainda mais nos espaços ultramarinos portugueses. Catarina foi exemplo dessa problemática, ainda mais se considerada sua condição de escrava, além de ter sido batizada quando ainda residia em Cafim.

Carmen Bernand, que analisou o contexto escravista da América espanhola, se debruçou tanto nos estudos referentes à exploração econômica, mas, também, no viés da expansão católica presente naquele espaço. Assim, afirmou categoricamente que "todos os negros foram, sem dúvida, católicos"[401], embora tenha ressaltado a necessidade de avaliar que tipo de catolicismo circulou entre a população escrava, ou mesmo forra, tendo em vista a persistência de crenças e sistemas simbólicos que não tinham essa religião como única referência. A Inquisição, destacou a autora, é, por sua vez, um âmbito privilegiado para o pesquisador identificar essa problemática, tendo em vista a presença de diversas narrativas referentes às práticas culturais que combinavam crenças africanas e indígenas com as pertencentes ao universo europeu. Por isso, sua afirmação referente à necessidade de o processo de cristianização desses povos merecer ser mais bem avaliado.

Tamanho hiato referente à religião católica idealizada e as vivências religiosas da população negra, quando combinado com a circulação de crenças e práticas mágico-religiosas, resultou na existência de um universo infindável de manipulações do sobrenatural por parte desses indivíduos[402]. A identidade de gênero de Catarina de Faria esteve, portanto, atrelada ao

[400] Segundo os inquisidores, Catarina de Faria, a respeito das orações católicas, "dizia razoavelmente". Cf. ANTT. TSO, IE, Processo nº 0070, de Catarina de Faria, 1555, fl. 21.

[401] BERNAND, Carmen. *Negros esclavos y libres en las ciudades Hispano-americanas.* Tres grandes cuestiones de la historia de Iberoamérica: ensayos y monografías. Madrid: Fundación Ignacio Larramendi, 2011, p. 51.

[402] E não apenas o século XVI é exemplo. Em uma pequena amostragem retirada dos Cadernos do Promotor, Grayce Souza identificou alguns relatos envolvendo escravos que supostamente possuíam a capacidade de interagir com esse âmbito. De acordo com as denúncias, se tratavam de verdadeiros feiticeiros, como nas trajetórias

hiato na sua formação católica, ao fato de que essa defasagem possuía relação com o contexto de sua conversão e, não menos importante, por sua condição de escrava na vila de Portel.

Outro aspecto que permite a visualização do modo como Catarina de Faria tinha ciência da sua identidade de gênero de mulher feiticeira diz respeito às formas utilizadas pela mourisca para consolidar a sua clientela, principalmente no seu interesse em transmitir os seus saberes para algumas mulheres que a procuraram por conta da sua fama. Na denúncia de Isabel Fernandes, o ensinamento de um ritual por parte da acusada está presente, tendo o Diabo como parte importante dessa prática. Segundo a denunciante, por conta da relação turbulenta vivenciada com seu marido, pois andava amancebado, ela procurou a mourisca para a resolução dessa demanda, tendo como resposta o seguinte ensinamento:

> [...] que tomasse duas pedras e uma encruzilhada uma por Barrabás e as outras duas por dois Diabos cujos nomes ela se não lembra e lançasse as três pedras em um barril de barro novo com meia camada de vinagre e o pusesse em fervor e fizesse um menino de barro com o qual tapasse a boca do barril e tapado assim o barril havia de dizer /ora trazei-me aqui meu marido / senão não te ei de soltar.[403]

Por volta de quatro anos anteriores ao seu processo, em Portel, a mesma Catarina teria ensinado a Catarina Franca que "tomasse um barril novo com meia camada de vinagre e nove pedras de uma encruzilhada as quais lançou-as dentro no barril e que as lançasse em nome do Diabo e umas agulhas e um vincão de galo espetado com as agulhas"[404]. Parece, pois, que o interesse da mourisca não foi necessariamente cercear o acesso de outras mulheres às práticas e crenças que possuía. Trata-se mais de uma tentativa de compartilhar esses saberes do que limitar a sua sabedoria como forma de se diferenciar das demais mulheres através da feitiçaria.

O ato de ensinar outras mulheres indica uma relação de proximidade entre feiticeira e cliente. Infere-se que, por conta desses ensinamentos, Catarina de Faria tenha adquirido respeito diante de sua clientela, sendo uma das feiticeiras mais procuradas no universo dos 13 processos aqui analisados. Essa forma de sensibilidade demonstrada por Catarina talvez seja motivada pelo modo como as relações interpessoais, mais precisamente as envolvendo a vida conjugal, foram repletas de frustrações por parte das mulheres, que podiam encontrar nas suas congêneres

---

dos negros forros Manuel da Soçva, Paschoal e uma mulher, também negra e forra, chamada Catarina. Segundo denúncia do frade Rodrigo do Espírito Santo, feita em 1703, os três indivíduos possuíam fama de fazerem remédios e praticarem rituais que curavam os mais diversos males. Cf. SOUZA, Grayce Mayre Bonfim. "Por temer e servir a Deus": comissários, escravos e libertos da Bahia nos Cadernos do Promotor da Inquisição de Lisboa. In: ASSIS, Angelo Adriano Faria de; LEVI, Joseph Abraham; MANSO, Maria de Deus Beites. *A Expansão*: quando o mundo foi português. Da conquista de Ceuta (1415) à atribuição da soberania de Timor-Leste (2002). Braga: NICPRI, 2002, p. 155.

[403] ANTT. TSO, IE, Processo nº 0070, de Catarina de Faria, 1555, fl. 09.

[404] ANTT. TSO, IE, Processo nº 0070, de Catarina de Faria, 1555, fl. 10.

uma tentativa de amenizar essas vivências. Nesse sentido, a figura da feiticeira integra e intervém, embora informalmente, no mercado matrimonial, bem como no universo das sensibilidades, dos amores e desamores decorrentes de relações desiguais e hierárquicas entre homens e mulheres no universo do casamento.

Essa forma de tratamento, no qual nem sempre Catarina de Faria realizava os rituais, mas os ensinava, possibilitou a consolidação de sua fama, conforme apontado e, mais ainda, a predominância dessa mesma fama por um considerável período. Apolônia Nunes destacou o seu longo convívio com a mourisca, já que a conhecia por mais de vinte anos, cuja aproximação foi motivada também pelo mau casamento vivenciado pela testemunha[405]. Maria Gonçalves, também residente em Portel, disse aos inquisidores que sua relação com Catarina de Faria chegava na casa dos 16 anos, aproximadamente, quando a procurou por conta da crise pela qual seu casamento passava[406].

Ao mesmo tempo, a presença dos diabos em ambas as narrativas, principalmente num contexto de aprendizado por parte das denunciantes, denota um gênero de mulher feiticeira intimamente relacionado a essas figuras. Essa mesma presença também permite afirmar que os papéis de gênero e os estereótipos construídos por teólogos, juristas e demonólogos a respeito da figura da feiticeira foram subvertidos na medida em que a feiticeira deixou de ser agente do malefício para resolver, por exemplo, um casamento que não era vantajoso para uma mulher. O Diabo, por sua vez, foi ressignificado como figura capaz de proporcionar algo benéfico. Por outro lado, embora não seja possível destacar o nível de consciência dessas mulheres nos usos ritualísticos dessa figura, cabe notar como uma figura amplamente utilizada pelas autoridades religiosas como forma de controle das consciências religiosas e da normatização dos papéis de gênero foi subvertida e utilizada como ferramenta para salvar uma instituição marcadamente patriarcal: o casamento. Em tese, este sacramento tornava a vida doméstica compatível com os preceitos católicos, fazendo da casa um ambiente de moralidade religiosa.

Não se trata de afirmar que a casa de Catarina Franca tenha sido o oposto dessa moralidade. Mas, é fato que foi nessa mesma casa que Catarina de Faria teria ensinado à denunciante o uso combinado de pedras, vinagre e invocação dos Diabos a fim de lhe proporcionar um bom casamento. Filha de Isabel Pires, a também denunciante Violante Gomes afirmou que os rituais praticados por Catarina de Faria a fim de fazer com que determinado homem se interessasse amorosamente por ela, foram realizados na casa de sua mãe. Nas

[405] ANTT. TSO, IE, Processo nº 0070, de Catarina de Faria, 1555, fl. 10.
[406] ANTT. TSO, IE, Processo nº 0070, de Catarina de Faria, 1555, fl. 13.

palavras do tratadista João de Barros, "grande glória é ao marido ver sua mulher como lhe tem governada a casa e concertada: e Regida. Como lhe aparelha o comer. Como lhe cria os filhos. Como lhe aproveita a fazenda. Como descarrega ao marido dos cuidados e os toma sobre si"[407]. Possivelmente essas mulheres responderam à boa parte dessas expectativas de gênero, mas, ao mesmo tempo, essa resposta foi acompanhada de uma relativa autonomia quanto aos usos e interpretações construídas por essas mesmas mulheres a respeito da vida doméstica, reinterpretando o próprio "espaço feminino" *a priori* entendido como ambiente normativo.

A duração da fama de Catarina pode ter contribuído para que Margarida Antunes a tenha nomeado de "a maior feiticeira do mundo", juntamente ao fato de que essa denunciante sabia de outras mulheres que teriam procurado a mesma feiticeira, como no caso de Dona Catarina Gomes. Exageros à parte, o uso de adjetivos como o destacado acima demonstra como boa parte da vida de Catarina de Faria na vila de Portel esteve atrelada à fama de feiticeira na qual uma série de mulheres contribuiu para a sua consolidação. A mourisca, por sua vez, também fez com que essa fama perdurasse pelo menos ao longo de duas décadas nessa região, o que demonstra a relativa ineficácia das autoridades em combater esse delito ou mesmo o desinteresse por parte das mesmas. Além disso, essa ampla duração indica a existência de um hiato a ser preenchido quanto às consequências negativas acerca das relações conjugais entre homens e mulheres naquele período. Mais do que ajudar para a efetivação de relações amorosas, Catarina de Faria ingressou num espaço em que as demandas por resolução de crises no casamento foram consideráveis. Conhecedora dos problemas vivenciados por diversas mulheres com relação aos seus maridos e inserida num contexto cuja visão mágica do mundo entendia o sobrenatural associado à vida terrena, Catarina construiu sua identidade de gênero diante das demandas existentes e da feitiçaria como espaço de atuação cotidiana.

***

A esfera das relações interpessoais, especialmente no campo das conquistas amorosas, foi um espaço privilegiado para a atuação dessas três mulheres feiticeiras. Em menos de uma única década – entre 1548 a 1555 – muitas mulheres foram levadas aos cárceres da Inquisição estabelecida em Évora: Brites Frazão, Brites Marques e Catarina de Faria são, aqui, exemplos das que se tornaram reconhecidas socialmente pela capacidade de intervir nos destinos, nas vidas conjugais de terceiros e no futuro de suas clientelas, acessando o sobrenatural como forma de resolver as demandas que apareciam. Foram, portanto, mulheres feiticeiras aos olhos dos

[407] NORONHA, Tito de; CABRAL, António. *Espelho de Casados pelo Doctor João de Barros*, fl. XVIII.

alentejanos, sejam os moradores de Évora ou de regiões próximas, como Portel, tendo na presença feminina a grande responsável pela sustentação dessa fama por longos períodos.

Os papéis de gênero definidos para essas mulheres e a matriz reguladora encarnada nos discursos religiosos, morais e jurídicos foram, ao menos, relativizadas, senão subvertidas. Desde os discursos hegemônicos em que as noções de honra e submissão aos homens predominavam, até os debates teológicos sustentadores da ideia de uma predisposição feminina às tentações do Diabo, entende-se que Brites Frazão, Brites Marques e Catarina de Faria não reproduziram as expectativas construídas para seus gêneros. Os contextos de surgimento dos diabos são exemplos de como os estereótipos referentes ao binômio mulheres/Diabo não foram compatíveis com os cotidianos dessas três mulheres, pois fizeram desse personagem um elemento central nas práticas, *a priori*, benéficas para os indivíduos. Ironicamente, o Diabo adquiriu uma relativa importância nas práticas endereçadas à manutenção de uma instituição defendida pela Igreja, o casamento.

Os longos anos relacionados às suas famas demonstram a confiança depositada por diversas mulheres acerca das práticas mágico-religiosas realizadas por essas feiticeiras. Também indicam que o gênero da mulher feiticeira foi constantemente performatizado, repetido e reconstruído seguidamente por essas três mulheres, através das formas que elas buscaram consolidar essa fama e através das que as procuraram.

Todavia, essas atitudes não devem ser encaradas como exemplos de um completo rompimento com a masculinidade hegemônica existente na medida em essas mulheres, não apenas as feiticeiras, atuaram em grande parte para a manutenção de uma estrutura marcadamente patriarcal: o matrimônio. Embora a vida conjugal fosse desfavorável, essas mulheres estavam interessadas justamente em reaver uma vivência capaz de manter as suas relações com os seus respectivos maridos. Sacramento, segurança social, garantia amorosa, o casamento foi, enfim, lugar almejado pelas clientes dessas três mulheres que, por sua vez, souberam reconhecer nessa instituição um importante espaço de consolidação das suas famas.

3.1.2 O Santo Ofício de Lisboa e os processos de feitiçaria sob o pacto diabólico.

- **Inácia Gomes**

De acordo com o levantamento promovido por Francisco Bethencourt, a Inquisição situada em Lisboa estabeleceu, durante o século XVI, 25 processos nos quais as investigações foram direcionadas aos indivíduos apontados em denúncias e confissões como feiticeiros. Alguns relatos sequer deram conta da presença do Diabo, outros, no entanto, descreveram com

toda a sorte de detalhes, a sua existência em cerimônias e práticas que, no entender das autoridades, encarnavam a noção de pacto diabólico, fosse ele expresso ou tácito. Diante desses números levantados pelo historiador, 6 processos foram selecionados para este subitem, em que as práticas mágico-religiosas sob esse caráter diabólico predominaram e foram essenciais na delimitação da fama de algumas mulheres, bem como das suas identidades de gênero. É o caso da cristã-velha Inácia Gomes.

Com a sua nomeação, em 1559, para ocupar o cargo vacante do Arcebispado de Braga, o frei Bartolomeu dos Mártires trouxe uma importante especificidade para a Visitação inquisitorial realizada em 1565, sob a responsabilidade do inquisidor Pedro Álvares de Paredes. Essa argumentação, defendida por Juliana Pereira, busca destacar a valiosa presença do Arcebispo nas práticas espirituais da Arquidiocese de Braga e na defesa da sua imagem como um "pastor cujo dever era conduzir o rebanho de fiéis sob sua responsabilidade à salvação"[408]. Era grande defensor da visita pastoral como ferramenta privilegiada para aproximar a vida religiosa da população comum e, por consequência, ampliar o olhar das autoridades frente às heterodoxias dos indivíduos.

A partir desta Visitação, várias mulheres foram acusadas de serem feiticeiras – 21 ao todo –, das quais 3 foram processadas: Ângela Brava e Ana do Frade no âmbito da Inquisição de Coimbra e Inácia Gomes que, em 1565, teve os autos de suas denúncias trasladados para a Inquisição de Lisboa. Os inquisidores Ambrósio Campelo e Jorge Gonçalves Ribeiro foram os responsáveis por esses processos, no qual somente mulheres foram denunciantes, sendo 6 ao todo: Antónia Machado, Margarida Luís, Isabel Rodrigues, Anna, Angela Brava e Marta Luís – testemunhas que compareceram ao longo da Visitação supracitada. Indiretamente, 3 homens foram citados e, entre as mulheres, o número foi idêntico ao de denunciantes:

Tabela 5 – Número de denunciantes e indivíduos citados indiretamente no processo de Inácia Gomes.

	Denunciantes	**Indiretos**	**TOTAL POR GÊNERO**
Homens	0	3	3
Mulheres	6	6	12
TOTAL	6	9	x

Fonte: ANTT. TSO, IL, Processo nº 9294, de Inácia Gomes, 1565-1566.

Em linhas gerais, todas as testemunhas compartilharam da mesma informação: Inácia Gomes, em diversos momentos, teria ensinado ou mesmo praticado com algumas dessas

[408] PEREIRA, Juliana Torres Rodrigues. *Bruxas e demônios no Arcebispado de Braga*, p. 51.

mulheres um ritual que consistia no uso de uma candeia, que estaria acesa "com o cume para baixo", tendo de ser depositada em uma ermida de São Miguel e ser ofertada ao Diabo. Trata-se de uma prática mágico-religiosa cuja finalidade foi a de condicionar as vontades individuais à vontade da praticante, ou de quem solicitava o rito à Inácia Gomes, predominando o caráter amoroso e diabólico nessas práticas. Sendo assim, seu gênero e a fama em torno desse ritual foram delimitados tanto pela busca de algumas mulheres por privilégios amorosos, como no interesse em resolver alguma demanda pessoal a partir das práticas de Inácia.

A participação feminina é comprovada pelos números de mulheres denunciantes, além da presença maciça entre aquelas que, embora não tivessem procurado Inácia no âmbito dessas práticas, conheciam a fama da cristã-velha. Isabel Álvares, por exemplo, teria dito à Margarida Luís, que conhecia "uma mulher que fizera uma devoção ao Diabo oferecendo-lhe uma candeia"[409]. A fama da cristã-velha não esteve, portanto, restrita à sua clientela. O vigário da igreja de São Vitório também era ciente dessa fama, por conta da confissão realizada pela mesma Margarida Luís após um encontro com Inácia.

Aos olhos dos inquisidores, o gênero que Inácia Gomes delimitou a partir da sua fama de feiticeira, bem como no contexto das arguições realizadas, era ambíguo e incoerente com as expectativas sociais relacionadas às mulheres. A primeira ambiguidade foi identificada ainda no contexto da Visitação já referida, quando, ao se confessar, a cristã-velha destacou que a responsabilidade principal das práticas realizadas na ermida de São Miguel era de uma mulher chamada Susana de Guimarães, já que a mesma teria dito à acusada que "aproveitava **[o ritual]** para todas as coisas que lhe quisessem pedir"[410]. Três dias após este relato, já em 6 de março de 1565, Pedro Álvares de Paredes admoestou Inácia Gomes, deixando claro o quão descrente estava a respeito da primeira confissão realizada, "porque até agora segundo parecia ela Inácia Gomes não tinha satisfeito nem descarregado sua consciência"[411].

Em Lisboa, Inácia teve sua primeira audiência diante dos inquisidores no dia 4 de abril, ainda em 1565. Com seu caso remetido ao Conselho Geral, a acusada solicitou nova audiência a fim de se confessar. Entretanto, nada muito revelador foi apontado pela acusada durante as três primeiras audiências. Mesmo sob admoestação, ela confessou basicamente o que havia relatado em Braga, acrescentando somente a informação de que as práticas citadas teriam sido

[409] ANTT. TSO, IL, Processo nº 9294, de Inácia Gomes, 1565-1566, fl.10.
[410] ANTT. TSO, IL, Processo nº 9294, de Inácia Gomes, 1565-1566, fl. 07.
[411] ANTT. TSO, IL, Processo nº 9294, de Inácia Gomes, 1565-1566, fl. 16.

realizadas apenas duas vezes, ainda assim, por ser "ignorante em ter por aquelas mulheres lhe metessem em cabeça"[412].

A segunda ambiguidade encontrada pelos inquisidores diz respeito à impossibilidade, segundo os próprios religiosos, da cristã-velha se considerar mulher honrada, temente à Deus e, em paralelo, realizar práticas visivelmente contrárias ao catolicismo, utilizando-se do Diabo como personagem principal das adorações. Essa nova reação de descrédito foi motivada justamente por Inácia afirmar que:

> [...] ao tempo que ela fazia a dita devoção ela tinha para si que o Diabo podia fazer aquilo que lhe pedia / E por isso lhe fazia a dita devoção / E porém que seu coração e sentido nunca foi apartar-se de nosso senhor jesus cristo e lhe parecia que o demônio não entendia seu coração / mas que aceitava aquelas palavras que lhe ela dizia e a candeia que lhe oferecia [...][413]

Como resposta, foi dito pelo inquisidor que a confissão de Inácia não possuía "semelhança de verdade", tendo em vista o seu relato anterior, cuja condição para a efetividade da prática na ermida de São Miguel era a de renegar todos os símbolos católicos: "pois deixo a nosso senhor jesus cristo por ti dom Diabo". Assim, não havia sentido a sua narrativa, pois "fizera as ditas superstições diabólicas e adoração ao demônio como pessoa apartada de nosso senhor jesus cristo pois cria que o demônio lhe podia valer e fazer o que lhe ela pedia"[414].

No entanto, as incoerências apontadas pelos inquisidores estão arraigadas em um esquema interpretativo duplamente enviesado. A lógica de detecção do pacto diabólico em narrativas que indicavam alguns indivíduos reconhecidos pela capacidade de intervirem no sobrenatural, é o primeiro elemento que influenciou a própria atuação dessas autoridades. Ainda que posterior ao processo em questão, o Regimento de 1640[415] é um importante exemplo de como o delito da feitiçaria foi item cada vez mais presente nos debates do Santo Ofício, já que se trata de um marco do amadurecimento dessas discussões, uma vez que o regimento anterior, de 1552, não tratou com tamanha profundidade acerca dessa matéria.

Embora seja uma visão retrospectiva, esse viés é coerente quando se parte do pressuposto que a feitiçaria, conforme debatido no primeiro capítulo, é alvo de interesse inquisitorial desde 1536. Por essa razão, não faria sentido, na ótica dos inquisidores, uma

[412] ANTT. TSO, IL, Processo nº 9294, de Inácia Gomes, 1565-1566, fl. 23.
[413] ANTT. TSO, IL, Processo nº 9294, de Inácia Gomes, 1565-1566, fl. 19.
[414] ANTT. TSO, IL, Processo nº 9294, de Inácia Gomes, 1565-1566, fl. 19.
[415] Conforme destacou José Pedro Paiva, é no Livro III, título XIV, que a temática da feitiçaria aparece nesse regimento, apresentando uma série de práticas e rituais que, segundo o autor, são agrupadas sem maiores preocupações quanto à classificação da gravidade do que é listado. Assim, depende da qualidade das confissões e denúncias para que a sentença seja de maior ou menor grau, principalmente nas que "supusessem heresia". Cf. PAIVA, José Pedro. *Práticas e crenças mágicas*, p. 52.

mesma mulher apresentar sinais de pacto diabólico e, ao mesmo tempo, afirmar que jamais abandonou o catolicismo. Os esquemas interpretativos referentes a essa temática não pressupunham tamanha complexidade a ponto de Deus e Diabo pertencerem pacificamente a um mesmo sistema de crenças. Tanto é que as perguntas realizadas pelos inquisidores seguiram o interesse em identificar o pacto: "lhe fazia veneração para lhe conceder aquilo que lhe pedia e ela fizera com ele pacto e concerto prometendo-lhe sua alma dando-lhe obediência ou algum membro de seu corpo e por ele prometendo a crer nele e de se apartar da fé de jesus cristo nosso senhor para qual ele lhe concedesse aquilo que ela lhe pedia"[416].

Outro aspecto relevante diz respeito ao caráter misógino que acompanhou as discussões sobre os papéis de gênero das mulheres e a sua relação com o sobrenatural, principalmente no contexto de presença do Diabo. Conforme afirmado no primeiro capítulo, não foram poucos os discursos que moveram as atuações das autoridades religiosas e civis diante dos delitos envolvendo as práticas mágico-religiosas nas quais as mulheres foram acusadas. Diante do amplo consenso referente à presença do Diabo e sua capacidade de influenciar de modo mais abrangente a figura feminina, é compreensível a descrença por parte de Pedro Álvares de Paredes, por exemplo, quanto à afirmação de Inácia Gomes sobre a sua ausência de culpa quanto ao ocorrido na ermida de São Miguel. Na interpretação das autoridades bracarenses e lisboetas, o fato de Inácia se justificar a partir da ideia de ignorância, que não sabia exatamente o que fazia e que a maior responsabilidade do ocorrido era de outra mulher, consistia em um argumento incoerente, ou pouco substancial. Isso porque, levando-se em consideração o próprio discurso moralista e religioso à época, uma mulher honrada não se prestaria a comparecer numa ermida, à noite, de modo a adorar ao Diabo, ainda que não fosse protagonista desse ritual.

Mas o gênero de Inácia Gomes não esteve circunscrito a este esquema interpretativo, repleto de estereótipos inquisitoriais. As menções à figura do Diabo nas denúncias e mesmo nas confissões da acusada são indícios da familiaridade que essas mulheres possuíram com a presença desse personagem. Também indicam que o gênero de mulher feiticeira referente à Inácia, esteve associado às práticas mágico-religiosas cujo Diabo foi figura predominante. Na denúncia de Antónia Machado, é visível que essa familiaridade foi compartilhada não apenas por Inácia Gomes, mas, também pela própria denunciante, tendo em vista que foi Antónia a responsável por ter chamado a cristã-velha para resolver uma demanda financeira. No entanto, embora tenha acreditado nas práticas de Inácia, já que as realizou em outro momento, optou,

[416] ANTT. TSO, IL, Processo nº 9294, de Inácia Gomes, 1565-1566, fl. 21.

dessa vez, em delegar à dita feiticeira a função de ir à ermida de São Miguel[417]. Acredita-se que o aceite por parte de Inácia Gomes em comparecer à dita ermida e realizar a prática de devoção ao Diabo no lugar da denunciante, tem a ver com o interesse da acusada em definir uma relação de confiança com Antónia Machado até como forma de sedimentar sua fama. Talvez Inácia tenha propagandeado o ritual que praticava, como quando contou à Isabel Rodrigues a respeito do que fizera na dita ermida, já que a denunciante afirmou aos inquisidores que não havia participado, pois somente ouvira da cristã-velha a respeito do que fazia[418].

Se comparada à Brites Frazão e Brites Marques, é visível que a fama de Inácia Gomes quanto aos usos ritualísticos do Diabo foi restrita, sem tamanho alcance em Braga. Ao mesmo tempo, é possível compará-la ao modo como Catarina de Faria definiu seu gênero junto às práticas mágico-religiosas, visto que ambas assumiram o papel de transmissoras do que conheciam, sem o interesse em monopolizar as práticas que diziam realizar. Não se deve descartar, por sua vez, a possibilidade de Inácia Gomes ter pertencido a uma relativa rede de circulação de saberes referente às práticas mágico-religiosas, na qual a ermida de São Miguel foi o espaço (sagrado, aliás) territorialmente definido para a realização desses rituais.

De todo modo, diante dessas informações, o que é sólido afirmar se refere ao fato de que o gênero de mulher feiticeira também pertenceu à Inácia Gomes, sendo caracterizado pela clara familiaridade da cristã-velha com a presença do Diabo sem, contudo, apartar-se completamente do catolicismo. Se considerada como uma estratégia da Ré para tentar diminuir o grau das suas penitências, o fato de não negar as práticas diabólicas, mas de reafirmar sua fé cristã, pode indicar a delimitação da sua identidade a partir de duas esferas de crenças que, no entender dos inquisidores, eram notadamente incompatíveis.

- **Margarida Lourenço**

As investigações iniciadas no Auditório Eclesiástico da vila de Tomar relacionadas à Margarida Lourenço foram motivadas pelo conhecimento adquirido pelo prelado Cristóvão Álvares de Freitas e pelo promotor da justiça eclesiástica, o padre Luís Lopes, de que essa cristã-velha não apenas dormia com os diabos, mas, também, participava de uma "cerimônia" realizada em Val de Cavalinhos, juntamente com outras mulheres, em que essas figuras eram os regentes das práticas que ali aconteciam.

[417] ANTT. TSO, IL, Processo nº 9294, de Inácia Gomes, 1565-1566, fl. 05.
[418] ANTT. TSO, IL, Processo nº 9294, de Inácia Gomes, 1565-1566, fl. 10.

Conforme analisado no capítulo anterior, o modo como os indivíduos interpretaram a identidade de gênero de Margarida Lourenço foi resultado dos pareceres realizados pelos religiosos do Auditório, bem como dos pertencentes ao Santo Ofício lisboeta, além de 6 testemunhas que denunciaram a cristã-velha: Maria da Gama, o padre João Lopes, Manuel Gonçalves, Felipa Mendes, Joana Coelho e Domingos António. A tabela abaixo também apresenta o número de pessoas (8 mulheres) conhecedoras das notícias referentes à Val de Cavalinhos e as relações diabólicas supostamente narradas por Margarida Lourenço.

Tabela 6 – Número de denunciantes e indivíduos citados indiretamente no processo de Margarida Lourenço.

	Denunciantes	**Indiretos**	**TOTAL POR GÊNERO**
Homens	3	0	3
Mulheres	3	8	11
TOTAL	6	8	x

Fonte: ANTT. TSO, IL, Processo nº 11642, de Margarida Lourenço, 1585-87.

A definição do seu gênero também foi identificada a partir da confissão de Margarida às autoridades tanto eclesiásticas, quanto inquisitoriais – já que a mesma foi encaminhada ao Tribunal de Lisboa. Vale lembrar a assertiva de Maria da Gama, que afirmou aos religiosos ter ouvido dizer de um criado do padre João Lopes, chamado Pedro, sobre a frequência de Margarida Lourenço e de outras mulheres na região de Val de Cavalinhos. Nesse espaço, segundo a denunciante, ocorriam os encontros diabólicos envolvendo não somente a presença das criaturas já citadas, mas diversas práticas sexuais, banquetes, além da presença de um livro em que as mulheres o assinavam com seu próprio sangue[419].

Se considerada a veracidade não somente do testemunho de Maria da Gama, mas das confissões realizadas por Margarida Lourenço, pode-se concluir que as relações sociais referentes à acusada adquiriram maior amplitude justamente pela realização dessas cerimônias, embora somente 6 testemunhas tenham comparecido para denunciá-la. Em suas confissões, Margarida chegou a afirmar que mais de 600 mulheres participavam das mesmas reuniões demoníacas: "casadas, viúvas e solteiras e cristãs novas que eram mais de seiscentas como dito tinha e eram de muitas partes de Lisboa e de Castelo Branco e da sobreira e das Sarzedas e dos Oleiros e de outras muitas partes"[420]. Maria da Gama disse o mesmo, ao repassar para os religiosos do Auditório uma fala de Margarida Lourenço: "umas mulheres das Serzedas e do Leixos e do lugar do estreito a levavam consigo e aí se juntavam com outras mulheres da mesma

[419] ANTT. TSO, IL, Processo nº 11642, de Margarida Lourenço, 1585-87, fl. 05.
[420] ANTT. TSO, IL, Processo nº 11642, de Margarida Lourenço, 1585-87, fl. 13.

cidade de Lisboa"[421]. Aliás, essas mulheres não apenas participavam como, também, reuniam-se antes das cerimônias para que pudessem partir juntas para Val de Cavalinhos. Tanto é que a acusada destacou, por exemplo, o companheirismo que possuía com uma mulher chamada Maria Fernandes, também viúva, além de suas filhas Isabel Fernandes e Catarina Fernandes, em que todas partiam em conjunto para essa região.

Dado o desinteresse por parte das autoridades inquisitoriais frente às denúncias feitas contra Margarida Lourenço e as confissões por ela apresentadas, tornou-se inviável avaliar a veracidade das narrativas bem como a real existência dessa grande leva de mulheres que supostamente se dirigiam à Val de Cavalinhos sob o interesse de se relacionarem com os demônios. Nota-se, também, o desleixo dessas mesmas autoridades, não somente as do Auditório Eclesiástico, quanto à convocação das testemunhas, tendo em vista que algumas mulheres citadas por Margarida Lourenço no âmbito da sua confissão, sequer foram listadas como passíveis de convocação. No entanto, mesmo com o terreno nem sempre favorável quando são empreendidas análises referentes às práticas voltadas ao sobrenatural ou mesmo sobre a constituição de dada religiosidade, algumas considerações ainda são possíveis.

Mesmo se concebidas como uma construção puramente imaginária, as narrativas referentes às cerimônias supostamente vivenciadas por Margarida apontam para uma sociedade largamente sacralizada – característica recorrente do Antigo Regime[422] – e responsável por compartilhar, talvez de forma consciente, o entendimento de que caberia ao universo feminino a maior predisposição ao sobrenatural. Assim, compreende-se que os relatos feitos por Margarida Lourenço e compartilhados pelos denunciantes, revelam como esses indivíduos delimitavam as suas próprias noções de bruxaria ou feitiçaria, cuja definição dessas categorias compreendeu a presença das mulheres como protagonistas. Não seria exagero, portanto, defender a possibilidade dessas mulheres terem partilhado do entendimento à época de que "a mulher recorre ao espírito, imagina; cria sonhos e deuses", além de, em certos dias, possuir "a asa infinita do desejo e do sonho"[423]. Assim sendo, estes discursos não são produtos exclusivos de uma cultura demonológica, mas resultados do modo como esses indivíduos interpretaram os papéis de gênero referentes às mulheres, mapearam a geografia do inferno e suas hierarquias, predominando um cotidiano de práticas e atitudes nas quais os espaços de sociabilidade encontraram no sobrenatural um importante alicerce.

[421] ANTT. TSO, IL, Processo nº 11642, de Margarida Lourenço, 1585-87, fl. 05.
[422] SARRIÓN, Adelina. *Beatas y Endemoniadas*. Mujeres heterodoxas ante la Inquisición. Siglos XVI a XIX. Madri: Alianza Editorial, 2003, p. 20.
[423] MICHELET, Jules. *A feiticeira*, p. 7.

A identidade de gênero de Margarida Lourenço também acompanhou a mudança dos seus nomes, cuja alteração foi apontada nas denúncias e na confissão da acusada. Segundo o clérigo João Lopes, que agasalhou a mesma Margarida em sua casa por um certo período, visto considerá-la "pobre e virtuosa", a cristã-velha não se chamava Margarida Lourenço, pois "seu nome da pia era Domingas". No entanto, a acusada "sempre deu aos beiços" para que lhe chamassem de Margarida, embora o religioso não tenha dito os motivos para essa mudança, bem como pela insistência de Domingas para que a nomeassem por Margarida[424]. Ao ser arguida pelos inquisidores sobre "como se chamava pelo nome que lhe fora posto no dia do batismo", a acusada confirmou que seu nome era originalmente Domingas, embora, por sugestão dos demônios, o nome de Margarida Lourenço tenha substituído o seu antigo nome[425].

O modo como o contexto da mudança do seu nome é apresentado nas narrativas, além do suposto interesse da acusada em fazer com que seu novo nome fosse naturalizado pelas demais pessoas, indica que essa nomeação carregou consigo uma nova identidade de gênero atrelada diretamente à presença do Diabo. Nesse sentido, "Margarida" não foi um nome que adquiriu essa relação somente entre as testemunhas. Defende-se a ideia de que essa alteração e o seu vínculo com as supostas cerimônias diabólicas narradas pela acusada, ou que apontavam a sua participação, fizeram parte do modo como a própria Margarida Lourenço compreendeu o seu gênero, performatizando-o cotidianamente ao reafirmar seu novo nome, ao contar seguidamente sobre as reuniões em Val de Cavalinhos e ao se colocar em posição de destaque e protagonismo em um contexto no qual dificilmente as mulheres vivenciavam essas condições.

Todavia, mesmo o claro desinteresse das autoridades do Santo Ofício em levar adiante quaisquer investigações relacionadas às tais cerimônias, não significa afirmar que os relatos envolvendo o pacto diabólico, danças, banquetes e práticas sexuais entre os diabos e essas mulheres, tenham sido resultado exclusivo das interpretações desses indivíduos. A Demonologia do período e os discursos e tratados relacionados ao sabá também são aspectos essenciais para a compreensão acerca dos relatos desse processo. Vide os termos relacionados ao que supostamente a acusada praticava em Val de Cavalinhos. Nas palavras do Promotor da justiça eclesiástica, o que ocorreu nessa região poderia ser chamado de "congregação"[426]. Já para o notário que registrou a confissão de Margarida Lourenço durante sua prisão em Lisboa,

[424] ANTT. TSO, IL, Processo nº 11642, de Margarida Lourenço, 1585-87, fl. 08.
[425] ANTT. TSO, IL, Processo nº 11642, de Margarida Lourenço, 1585-87, fl. 09.
[426] "[...] e a ela faça perguntas e que nome as mulheres que com ela se acharam nos ditos atos e congregação para no dito caso prover como for mais serviço de nosso senhor". Cf. ANTT. TSO, IL, Processo nº 11642, de Margarida Lourenço, 1585-87, fl. 04.

os banquetes, as danças e pactos realizados pela acusada e por outras centenas de mulheres foram entendidos a partir da noção de "justa"[427].

As análises mais sólidas a respeito de como a cultura erudita – representada por teólogos, tratadistas religiosos ou seculares e demonólogos – participou diretamente da delimitação conceitual sobre o Diabo e, mais precisamente, das noções de pacto diabólico e sabá são as pertencentes aos trabalhos de Carlo Ginzburg. Tanto em *Os Andarilhos do bem* como em *História Noturna*, o autor defende a existência de um longo processo de assimilação das crenças e práticas consideradas pagãs pela Igreja Católica e pertencentes à população comum (por vezes, iletrada). O produto final, ou seja, a "formação cultural de compromisso"[428], corresponde à noção do sabá, responsável por homogeneizar os saberes populares. Por isso o seu interesse em investigar esse processo, buscando se desvincular de análises que priorizem apenas as interpretações dos inquisidores que, a seu ver, estão arraigadas de estereótipos que buscam silenciar um estrato cultural muito mais complexo do que a ideia de pacto diabólico.

Se não é possível compreender nitidamente o processo de Margarida Lourenço como exemplo nítido dessa assimilação de práticas e crenças rurais e "pagãs" já no contexto de arguição por parte das autoridades religiosas, assim como no caso dos *benandanti*, identificou-se, por sua vez, a intervenção do Promotor e do Inquisidor nas narrativas contadas por testemunhas e pela acusada. "Congregação" e "justas" eram termos caros à linguagem desses homens do Antigo Regime e revelam como o processo de compreensão dos relatos envolvendo as práticas ilícitas endereçadas ao sobrenatural foi eivado de analogias, como forma de tornar essas narrativas inteligíveis para os inquisidores[429]. Ademais, se este processo também é pouco substancial no sentido de identificar todo um núcleo de crenças e práticas para além dos estereótipos construídos por essas autoridades, é perceptível como essas narrativas apresentaram as mulheres sob papéis de gênero cujo protagonismo foi evidente. Margarida Lourenço pode ser entendida, assim, como um nome cuja representatividade esteve vinculada

[427] "[...] e ela fora inteiramente com as outras como ia em companhia em diante estavam nessas justas e se iam ali juntas mais de seiscentas mulheres e todas comeram e beberam as mesas com os Diabos". Cf. ANTT. TSO, IL, Processo nº 11642, de Margarida Lourenço, 1585-87, fl. 11.

[428] GINZBURG, Carlo. *História Noturna*, p. 22.

[429] Ao considerar os pressupostos de Stuart Clark, não somente essa linguagem do Antigo Regime é capaz de explicar os termos utilizados pelas autoridades religiosas no contexto do processo de Margarida Lourenço. O conceito de "contrariedade", definido pelo autor, pode ser explicado para as análises sobre esses termos. Segundo Clark, "a contrariedade era, pois, um princípio universal de inteligibilidade, bem como uma declaração sobre a constituição real do mundo. E isto teve implicações para o modo como homens e mulheres usavam a linguagem". Cf. CLARK, Stuart. *Pensando com Demônios*, p. 88. Desse modo, todo e qualquer processo de interpretação do mundo e, também, da demonologia esteve relacionado a uma reciprocidade entre bem e mal, entre opostos que se comunicavam. Por isso, se a ideia de congregação é entendida no seu âmbito cerimonial e religiosos, o fato de diversas mulheres se reunirem com os demônios para sacramentar um pacto, passa pela inversão religiosa, sendo igualmente uma congregação.

a uma nova identidade de gênero, conforme defendido, mas, também, à construção de um novo lugar, não somente físico (representado pela região de Val de Cavalinhos), no qual os papéis de gênero prescritos pela heterossexualidade compulsória não alcançaram a sua vida. Se Domingas foi uma mulher cuja vida foi marcada pelo nomadismo, pela condição financeira precária e pautada na necessidade de se agasalhar na casa de desconhecidos como forma de garantir a mínima segurança social, Margarida Lourenço foi capaz de criar narrativas nas quais as expectativas de gênero direcionadas a ela foram questionadas, tendo na figura do Diabo um peso essencial no modo como essa subversão ocorreu.

- **Simoa de São Nicolau**

Conhecida pelas ruas de Lisboa sob a alcunha de a "freira do Diabo", além de trajar o hábito da ordem de São Bento, a cristã-nova Simoa de São Nicolau, segundo Gonçalo Pires de Carvalho, era conhecida por andar pelas ruas com um "bentinho da mesma cor comprido e **[com]** umas tralhas grandes na cabeça e seu chapéu e um manto de um santo"[430].

Seu processo, no âmbito do Tribunal de Lisboa, é o mais volumoso, perfazendo o total de 146 fólios produzidos entre os anos de 1587 e 1588, sendo sustentado por 9 denunciantes, sendo eles: Gonçalo Pires de Carvalho, Dom Manuel Pereira, Dona Violante de Castro, Dom Antônio Pereira, Dona Maria de Castro, Dona Joana da Silva, Dona Maria Luiza, Dona Luiza Cabral, Dona Joana de Gusmão (condessa de Vila Franca). Diferentemente dos processos anteriores, o número de homens e mulheres denunciantes é quase equivalente: 4/5. A respeito dos indivíduos indiretamente relacionados à sua fama, estes foram em grande parte homens, 12 ao todo, enquanto que, entre as mulheres, o número chegou a 8, conforme a tabela abaixo:

Tabela 7 – Número de denunciantes e indivíduos citados indiretamente no processo de Simoa de São Nicolau.

	Denunciantes	**Indiretos**	**TOTAL POR GÊNERO**
Homens	4	12	16
Mulheres	5	8	13
TOTAL	9	20	x

Fonte: ANTT. TSO, IL, Processo nº 13239, de Simoa de São Nicolau, 1587-88.

Acerca das formas encontradas por Simoa de São Nicolau para sedimentar sua fama e, até mesmo ampliá-la diante das sociabilidades construídas, pode-se afirmar que a cristã-nova circulou no espaço entre Donas e Plebeias, parafraseando a importante obra da historiadora

[430] ANTT. TSO, IL. Processo nº 13239, de Simoa de São Nicolau, 1587-88, fl. 05.

portuguesa Maria Beatriz Nizza da Silva[431]. Numa rápida passagem pelos nomes dos denunciantes mencionados, é possível identificar a presença majoritária do título de "Dom/Dona" entre os indivíduos, além da "condessa de Vila Franca", ou seja, titulações cuja proeminência no mundo português era considerável. As denúncias também corroboram esta assertiva, como no relato de Gonçalo Pires de Carvalho, ao afirmar que Simoa "tem muita comunicação com donas desta cidade especialmente em casa da mãe dele denunciante"[432]. Além disso, em confissão da própria Simoa, foi dito que o próprio monarca Dom Henrique tinha ciência da sua fama de adivinhadora. Segundo a cristã-nova, uma mulher chamada Joana Fernandes, então cozinheira da corte, teria a apresentado ao Rei, dizendo: "eis aqui senhor uma mulher que é atormentada do demônio"[433]. Em seguida, o monarca teria ordenado que a dessem algo de comer. Ainda se considerada fantasiosa, nota-se na narrativa o interesse por parte de Simoa em aproximar a sua fama dos círculos sociais mais proeminentes de Lisboa, chegando, inclusive, à esfera monárquica encarnada na figura de Dom Henrique.

No contexto da América portuguesa, a relevância das "Donas" no âmbito político e econômico[434] é elemento que permite avaliar a possibilidade dessa mesma situação também ter sido recorrente no Reino. A esfera de produção e demanda por honrarias já fora brevemente discutida no capítulo anterior, mais especificamente no contexto dos debates referentes ao estatuto da "pureza de sangue", sem a necessidade, portanto, de retomar o debate. No entanto, vale mencionar uma vez mais esta esfera tendo em vista que Simoa, mesmo distante de uma ascensão social muito por conta da sua condição de cristã-nova, esteve inserida em um ambiente marcadamente hierárquico, adquirindo legitimidade por parte de alguns indivíduos pertencentes a este espaço. Vale lembrar que a própria Simoa foi caracterizada por diversos momentos como mulher honrada e virtuosa.

É possível que essa inserção, ainda que temporária, de Simoa de São Nicolau nesses círculos mais elevados seja justificada pelo que Nuno Gonçalo Monteiro chamou de "zona de fluidez na hierarquia do espaço social"[435] – expressão utilizada pelo autor quando da aplicação do conceito de "nobreza" para o contexto português. Mesmo ressaltando que a cultura política vigente no Antigo Regime foi explicitamente desfavorável aos rápidos movimentos de mobilidade social, o autor optou em se distanciar do chamado "fetichismo do direito".

[431] SILVA, Maria Beatriz Nizza da. *Donas e Plebeias na Sociedade Colonial*. Lisboa: Editorial Estampa, 2002.
[432] ANTT. TSO, IL, Processo nº 13239, de Simoa de São Nicolau, 1587-88, fl. 06.
[433] ANTT. TSO, IL, Processo nº 13239, de Simoa de São Nicolau, 1587-88, fl. 38.
[434] SILVA, Maria Beatriz Nizza da. *Donas e Plebeias na Sociedade Colonial*, p. 65.
[435] MONTEIRO, Nuno Gonçalo. Elites locais e mobilidade social em Portugal nos finais do Antigo Regime. *Análise Social*, v. XXXII, n. 141, p. 335-368, 1997, p. 344.

Defendeu, assim, não somente a existência dessa fluidez, mas, também, o entendimento de que as categorias de classificação social, nesse contexto, assumiram um dinamismo notável por conta das próprias ações dos atores sociais envolvidos. Por sua vez, António Manuel Hespanha, ao refletir sobre a própria noção de "mobilidade social" e suas implicações decorrentes do uso por parte dos historiadores dessa ideia para o mundo português, buscou ressaltar a aversão do homem moderno quanto às alterações rápidas e às mudanças que não fossem graduais, por indicarem "sinais de perturbação social e de convulsão da ordem política"[436].

Não se trata, claro, de compreender a trajetória de Simoa de São Nicolau como grande exemplo de mobilidade ou de ascensão nesse contexto, mas de perceber como as fronteiras sociais nem sempre foram tão excludentes. A sua fama em compreender o futuro a partir da suposta relação com o Diabo serviu de ferramenta para o ingresso da "freira do Diabo" no universo das Donas portuguesas. Uma inserção, ressalta-se, temporária, uma vez que, conforme ressaltou Hespanha, a mobilidade entendida pelo homem moderno consistiu num direito natural adquirido por Deus – influência direta dos pressupostos de Tomás de Aquino – ou em qualidades complementares também de caráter divino. Sendo assim, a condição de nobre não esteve resumida somente à uma conquista instantânea, já que o tempo era também condição vital para a compreensão da mobilidade nesse período. A nobreza "não nasce num piscar de olhos", como, por exemplo, a partir das capacidades de Simoa em intervir no sobrenatural. A nobreza é, sobretudo, "critério-chave para distinguir os nobres (insuper nobilitas consistit in hominun existimatione [a nobreza consiste sobretudo na avaliação dos homens])"[437].

A vida nobiliárquica não caracterizou, portanto, a trajetória de Simoa de São Nicolau, assim como nos demais percursos de vida analisados neste capítulo. Se os limites de serem reconhecidas pelas sociedades como feiticeiras são encontrados principalmente na perseguição inquisitorial a esse delito, também vale mencionar as barreiras visíveis encontradas por esse reconhecimento por conta de um contexto cuja mobilidade esteve atrelada a um movimento natural de "estabilidade social"[438]. A inserção de Simoa num espaço pertencente às Donas portuguesas foi temporária tendo em vista a presença do Santo Ofício e por não se adequar aos pré-requisitos pertencentes ao mundo nobiliárquico português. De todo modo, a sua identidade

[436] HESPANHA, António Manuel. A mobilidade social na sociedade de Antigo Regime. *Tempo*, Niterói, v. 11, n. 21, p. 121-143, jun/2016, p. 123.
[437] HESPANHA, António Manuel. A mobilidade social na sociedade de Antigo Regime, p. 134.
[438] "Natureza e tempo são, assim, os progenitores da mobilidade social. Mas, na medida em que a nova natureza engendrada pelo tempo é também e ainda natureza, a sociedade muda, ficando igual. Então, a aparente mobilidade social é concebida, ao final, como estabilidade social, a mesma estabilidade que caracteriza a sempre mutável natureza do mundo físico ou astral. A "evolução" é "revolução", mas no sentido original de volta ao mesmo ponto". Cf. HESPANHA, António Manuel. A mobilidade social na sociedade de Antigo Regime, p. 134.

de gênero também foi construída por conta dessa inserção, pelo seu reconhecimento adquirido a partir dessas outras mulheres e, ressalta-se, também pelos homens.

O registro das informações referentes à vida de Simoa de São Nicolau também é indício de como a amplitude das suas relações sociais alcançou a esfera religiosa, não somente por conta do sobrenome adquirido ainda em Santarém, mas, sobretudo, pela presença de frades e demais religiosos que acompanhavam as notícias das suas tentações decorrentes do demônio chamado "Tinhoso". Os primeiros religiosos citados em seu processo foram os frades Luís de Granada e António da Conceição, além do inquisidor Antônio de Mendonça – mencionados no relato de Gonçalo Pires de Carvalho e responsáveis por aconselhar a cristã-nova sobre as suas tentações, que a impediam de se comungar e chegando até mesmo a jogá-la das "escadas do Carmo abaixo"[439]. Por essa razão, assumiram a função de confessores da cristã-nova, quando, segundo Dona Joana da Silva, ambos teriam sugerido a Simoa a não se comunicar com esse "espírito familiar", expressão também utilizada para referenciar o "Tinhoso"[440].

Aos olhos dos inquisidores, eram visíveis as ambiguidades de Simoa de São Nicolau, assim como apresentado por Inácia Gomes, nas suas confissões referentes às relações com o Tinhoso e o modo como essas eram empreendidas, pois, no entender dessas autoridades, não era possível essas mulheres serem honradas e, em paralelo, levarem adiante práticas de caráter diabólico. No entanto, as análises acerca do modo como se deu a associação entre Simoa e esse demônio demonstram que essa incoerência foi enxergada somente pelo Santo Ofício.

O primeiro arco dessas investigações centrou-se nas denúncias recolhidas pelo licenciado António Dias Cardoso, deputado do Tribunal de Lisboa. No primeiro testemunho, de Dom António Pereira, o denunciante descreveu toda a relação que Simoa possuía não apenas consigo, mas com outros membros de sua família que, destaca-se, também a denunciaram. Quanto ao conteúdo, afirmou que era recorrente presenciar Simoa de São Nicolau se lamentando por conta das tentações diabólicas que dizia sofrer, nas quais o Diabo lhe aparecia "continuamente em figura de mancebo e isto a meia noite e acompanhava até ir comungar"[441]. Ao mesmo tempo, disse ao Licenciado que o mesmo mancebo era capaz de contar à Simoa de São Nicolau "tudo o que se passava pelo mundo e tudo o que se teria dela", sendo praticamente um oráculo utilizado pela cristã-nova a fim de adivinhar o futuro de uma série de indivíduos. Seguindo a lógica deste relato, as agressões e tentações supostamente sofridas por Simoa eram, portanto, o ônus da capacidade divinatória conferida por essa entidade.

[439] ANTT. TSO, IL, Processo nº 13239, de Simoa de São Nicolau, 1587-88, fl. 38.
[440] ANTT. TSO, IL, Processo nº 13239, de Simoa de São Nicolau, 1587-88, fl. 24.
[441] ANTT. TSO, IL, Processo nº 13239, de Simoa de São Nicolau, 1587-88, fl. 14.

Para Dona Violante de Castro, também denunciante, Simoa teria lhe confidenciado que "o demônio lhe aparecia desde menina dezessete anos até o dito tempo em figura de mancebo"[442], tendo como intenção o ato de desonrá-la, ou seja, tirar sua virgindade, e manter relações contínuas com a cristã-nova: "o dito demônio dizia que queria casar com ela"[443]. Em contrapartida, embora lhe tratasse mal, o mesmo Demônio lhe "declarava tudo o que passava pelo mundo". Essas mesmas intenções sexuais foram contadas por Dona Joana da Silva, afirmando que, certa vez, Simoa lhe confidenciou sobre como essa figura apareceu em forma de mancebo, prometendo-lhe casamento e desejando conhecê-la "carnalmente como um homem a uma mulher, excitando-a"[444].

Sobre as confissões da acusada, já no contexto de sua prisão, constatou-se a mesma presença de uma narrativa indicando as tentações que sofria por parte do Diabo, junto a uma narrativa que fez dessa figura uma presença relativamente benéfica para a própria cristã-nova. Por isso que, ao ser confrontada pelos inquisidores se tinha o entendimento sobre o caráter pecaminoso em afirmar que possuía trato com o Diabo, ela "respondeu que algum gosto tinha por vaidade quando ela dizia que o demônio a deixava comungando e quem isso ouvia dava graças a deus por isso"[445]. Conclui-se, portanto, a existência de um claro entendimento por parte de Simoa de que falar sobre as suas relações com o "Tinhoso" implicava numa forma de reconhecimento por parte daqueles que conviviam com ela, fazendo com que os episódios envolvendo a lógica das tentações e sofrimentos estivessem atrelados aos benefícios dessas práticas diabólicas. Por essas razões, atrair para si as notícias sobre as tentações sofridas e que possuía a capacidade divinatória foi um modo de conseguir misericórdia e interesse dos indivíduos sabedores da sua condição. Mais ainda, em determinado momento de sua confissão, ao ser questionada pelos motivos de chamar o demônio por "Tinhoso", respondeu que "lhe chamava assim por este nome ser mais aprazível às donas que o nome de Demônio"[446]. Nota-se, portanto, seu interesse em publicizar as suas supostas relações diabólicas, bem como o seu ato de conformar a representação do Diabo, tornando-o mais familiar e aceitável, como formas de angariar reconhecimento entre homens e mulheres pertencentes a um status superior ao que possuía, possibilitando, também, a consolidação da sua fama.

[442] ANTT. TSO, IL, Processo nº 13239, de Simoa de São Nicolau, 1587-88, fl. 19.
[443] ANTT. TSO, IL, Processo nº 13239, de Simoa de São Nicolau, 1587-88, fl. 19.
[444] ANTT. TSO, IL, Processo nº 13239, de Simoa de São Nicolau, 1587-88, fl. 25.
[445] ANTT. TSO, IL, Processo nº 13239, de Simoa de São Nicolau, 1587-88, fl. 41.
[446] ANTT. TSO, IL, Processo nº 13239, de Simoa de São Nicolau, 1587-88, fl. 38.

Como já sublinhado, essas posições de Simoa de São Nicolau não estão imunes aos desníveis das relações de poder entre réus e inquisidores[447]. Todavia, há também de se levar em conta que, possivelmente, o tornar-se mulher para essa cristã-nova, ou seja, a performatização contínua do seu gênero, significou transitar por práticas e crenças incompatíveis aos olhos dos inquisidores. Não há quaisquer indícios que ajudem a compreender se a alcunha de "freira do Diabo" tenha partido de sua clientela ou da própria Simoa, já que o hábito de São Bento foi adquirido por ela quando morou em Santarém. Sabe-se, no entanto, que ela "era conhecida de todos os da casa e lhe chamam a freira do Diabo"[448], segundo uma das testemunhas. O fato da mesma alcunha aparecer em sua sentença indica o posicionamento dos inquisidores a respeito da existência do pacto diabólico relacionado ao seu gênero, mas, também, pode significar a persistência dessa alcunha como caracterizadora da sua fama de feiticeira e do modo como a sua identidade adquiriu novos contornos com a sua aceitação de que se tratava, de fato, da "freira do Diabo".

No entanto, ainda que a presença de uma alcunha tenha servido como elemento importante na consolidação da fama de determinada feiticeira, é importante ressaltar que, embora existente, a fama de Simoa de São Nicolau não adquiriu tamanha amplitude como a de outras mulheres também portadoras dessa condição – como é possível observar nos processos de Maria Gonçalves (Arde-lhe-o-rabo) e Ana Álvares (Ana do Frade). Essa restrição quanto ao reconhecimento de Simoa como feiticeira talvez possa ser justificada por conta do modo como a cristã-nova buscou consolidar entre os indivíduos de que se tratava de uma mulher tentada pelo Diabo, embora dissesse ser capaz de adivinhar o futuro. Em nenhum momento foram encontradas atitudes por parte da acusada próximas ao que outras feiticeiras realizaram a fim de consolidar suas famas.

Além disso, esse mesmo caráter restritivo é presente nos espaços em que as supostas práticas de Simoa foram promovidas, predominando as casas dos que posteriormente a denunciaram, sem tamanha publicidade, assim como em Catarina de Faria, por exemplo. Nesse caso, também vale considerar a possibilidade dessa baixa amplitude ter sido decorrente do interesse desses indivíduos em fazer da presença de Simoa nos seus círculos sociais mais elevados, sob uma forma mais sutil e discreta, ainda mais por se tratar de uma mulher que se

[447] O outro viés decorrente dessa percepção de que há, de fato, um desnível nas relações de poder entre inquisidores e processados, é o de perceber a riqueza documental que o historiador tem em mãos tendo em vista esse mesmo desnível, capaz de produzir fragmentos para além do texto oficial. Cf. GINZBURG, Carlo. O Inquisidor como antropólogo. Trad. Revista Brasileira de História. São Paulo, *ANPUH - Marco Zero*, n. 21, p. 9-20, set.90/fev.91, p. 20.

[448] ANTT. TSO, IL, Processo nº 13239, de Simoa de São Nicolau, 1587-88, fl. 06.

utilizava de práticas abertamente condenadas pela Igreja. De todo modo, sua identidade de gênero foi construída a partir das tentações do Diabo, da sua maior familiaridade com essa figura a ponto de nomeá-la por "Tinhoso", das suas repetidas falas que revelavam seu constante sofrimento resultante dessas tentações e da sua capacidade de intervir no futuro – condições que caracterizaram o acesso de Simoa de São Nicolau a um espaço consideravelmente restritivo.

- **Maria Gonçalves**

A vida de Maria Gonçalves esteve intimamente ligada ao degredo[449], desde o período em que residiu em Aveiro, de onde era natural, à sua chegada no Novo Mundo, por volta da década de 1570, quando se estabeleceu em Olinda. O primeiro degredo foi justamente a motivação para a sua saída de Portugal para o Brasil, por ter ateado "fogo em duas casas e por atirar com uma emfusa ao juiz da terra"[450]. Ao deixar seu marido, Gaspar Pinto, em Aveiro, reiniciou sua vida em Pernambuco, mas acabou sendo condenada ao degredo para a Capitania da Bahia diante das denúncias que a apontaram como feiticeira. Em Salvador, sua vida não seguiu rumos muito diferentes. Com a chegada da Visitação em 1591, novas denúncias vieram à tona dando conta das supostas práticas diabólicas relacionadas à cristã-velha.

As informações contidas em seu processo são imprecisas quanto ao tempo em que viveu em Salvador. Na denúncia de Catherina Fernandes, é informado que a acusada vivia na ilha de Itaparica, morando na casa de um "alfaiate fidalgo"[451]. Corria publicamente, segundo o relato de Violante Carneira, que Diogo Gonçalves era o responsável por conferir abrigo à Maria Gonçalves nesta ilha[452]. Todavia, a incerteza de sua localização permanece. Isabel Antónia contou às autoridades que Maria Gonçalves estava morando em casa de João Nogueira, em um lugar conhecido como "ilha das fontes", também pertencente à Capitania da Bahia. Por fim, a "meia cristã-nova" Catherina Fernandes disse em sua confissão que, por um tempo, a dita feiticeira teria se agasalhado em sua casa.

Incertezas à parte acerca da sua localização, fato é que, pelas ruas de Salvador, cada vez mais correu entre seus moradores a notícia de que havia uma mulher conhecida por falar e se relacionar com os diabos e até mesmo produzir uma série de rituais a partir da participação

[449] Destaca-se que o mecanismo do degredo para a América portuguesa e utilizado por Portugal, foi oficializado em 1535, conforme os decretos promovidos por D. João III. Como afirma Ronaldo Vainfas, diversas faltas ou acusações, como o episódio envolvendo Maria Gonçalves, constantemente encabeçavam as sentenças de degredo dos legisladores portugueses. Cf. VAINFAS, Ronaldo. *Trópico dos Pecados*, p. 41
[450] ANTT. TSO, IL. Processo nº 10478, de Maria Gonçalves, 1591-1593, fl. 26.
[451] ANTT. TSO, IL. Processo nº 10478, de Maria Gonçalves, 1591-1593, fl. 07.
[452] ANTT. TSO, IL. Processo nº 10478, de Maria Gonçalves, 1591-1593, fl. 13.

dessas figuras. Retomando o capítulo anterior, a expressão "feiticeira diabólica" sintetizou o modo como a identidade de gênero de Maria Gonçalves foi interpretada por seus clientes, denunciantes e mesmo entre as autoridades responsáveis por decretar a sua sentença, proferida em 19 de janeiro de 1593.

A tabela abaixo confirma a expressão utilizada por Laura de Mello e Souza ao analisar a vida de Maria Gonçalves, adjetivando-a como a "decana das feiticeiras coloniais"[453], sendo resultado da sua fama alcançada no período e pelo modo como sua clientela, majoritariamente feminina, a enxergou em Salvador. Destaca-se que todas as denúncias foram realizadas por mulheres (9). Entre os citados nas acusações por supostamente saberem da fama de feiticeira de Maria Gonçalves, os números são parecidos, sendo 10 homens e 11 mulheres. Em números totais, por gênero, permanece a presença majoritária das mulheres (20), enquanto que, entre os homens, o número é de 10 indivíduos:

Tabela 8 – Número de denunciantes e indivíduos citados indiretamente no processo de Maria Gonçalves.

	Denunciantes	**Indiretos**	**TOTAL POR GÊNERO**
Homens	0	10	10
Mulheres	9	11	20
TOTAL	9	21	x

Fonte: ANTT. TSO, IL. Processo nº 10478, de Maria Gonçalves, 1591-1593.

A expressão cunhada por Laura de Mello e Souza não é exagero tendo em vista o alcance da fama adquirida por Maria Gonçalves num espaço caracterizado pelo primeiro século de presença portuguesa na América. As assertivas de Luiz Mott, por exemplo, dão conta de uma Salvador pouco amigável aos seus moradores, tendo em vista as condições nada agradáveis que a "juvenil Salvador" apresentava para os recém-chegados, sendo caracterizada pelas ruas enlameadas "devido às chuvas hibernais, **[respingando]** de lama as batinas, paramentos e casacas da elite soteropolitana"[454]. Diante das diferenças entre Évora e Salvador, ou Lisboa e Salvador, não seria equivocado equiparar a fama de Maria Gonçalves às famas de Brites Frazão e Brites Marques, embora o número de denunciantes tenha sido maior para ambas as feiticeiras.

No capítulo anterior, defendeu-se que a relação de Maria Gonçalves com a feitiçaria foi "sancionada pela opinião"[455], ou seja, a sua fama de feiticeira foi sustentada pela legitimidade conferida por alguns indivíduos, na qual o seu gênero, por sua vez, esteve intimamente atrelado

[453] MELLO E SOUZA, Laura de. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*, 1986, p. 139.
[454] MOTT, Luiz. *Bahia. Inquisição e Sociedade.* Salvador: EdUFBA, 2010. p. 21
[455] MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*, p. 56.

às práticas mágico-religiosas desde sua vida em Olinda até, ao menos, o momento do último degredo determinado pelo Visitador. Em contrapartida, as análises referentes às narrativas das denúncias contra a acusada, e mesmo das suas confissões, indicam não somente que a sociedade sustentou sua fama, mas a própria Maria Gonçalves Cajada tratou de consolidá-la a partir da presença do Diabo.

Em sua denúncia, Catherina Fernandes afirmou que, por volta de quatro meses anteriores à chegada da Visitação em Salvador, sua vizinha, Domingas Gonçalves, lhe contou sobre uma querela que possuiu com Maria Gonçalves, por conta de a dita feiticeira lhe dever alguns serviços. Em resposta, a mesma Maria Gonçalves disse: "por muito que ela mede muito mais lhe mereço porque eu ponho-me a meia noite no meu quintal com a cabeça no ar com a porta aberta para o mar, e enterro e desenterro umas botijas e estou nua da cinta para cima e com os cabelos, e falo com os Diabos e os chamo e estou com eles em muito perigo"[456]. Já Isabel Sardinha relatou que a acusada fazia questão de dizer que, "se o bispo tinha mitra, que também ela tinha mitra e se o bispo pregava do púlpito também ela pregava de cadeira"[457]. Quando não se comparava ao religioso, dizia às pessoas, como no episódio contato por Catherina Fernandes, não temer quaisquer reprimendas do bispo Dom Frei Antônio Barreiros[458] por conta dos rituais praticados por ela: "eu sou como o gato que sempre cai em pé"[459]. Sua rivalidade, ou mesmo preocupação, frente à justiça religiosa era tamanha a ponto de contar à Tereza Rodrigues sobre a opção em andar com uns ossos presos ao cabelo "dizendo que eram de enforcados para as justiças não entenderem com ela"[460]. A fama de Maria Gonçalves foi construída, portanto, pelo interesse da própria em propagandear a sua autoridade diante do acesso ao sobrenatural.

Outra circunstância que possibilitou visualizar grande parte do alcance adquirido por Maria Gonçalves a partir dessa fama, diz respeito às informações contidas na denunciação de Catherina Fernandes, como a menção do já citado bispo Dom Frei Antônio Barreiros e de um Ouvidor Geral, este, suposto cliente da cristã-velha[461]. Ambas as autoridades foram citadas no diálogo entre Maria Gonçalves e Domingas Gonçalves, em que a acusada teria lhe dito sobre

[456] ANTT. TSO, IL, Processo nº 10478, de Maria Gonçalves, 1591-1593, fl. 03.
[457] ANTT. TSO, IL, Processo nº 10478, de Maria Gonçalves, 1591-1593, fl. 03.
[458] José Pedro Paiva traz importantes informações a respeito do "terceiro bispo do Brasil", nomeado em 1575, ocupando o cargo até sua morte, em 1596. De origem social modesta, completou seus estudos na Universidade do Mondego, provavelmente em teologia e artes, segundo o autor, adquirindo, também, o cargo de sub-prior e prior da Ordem de Avis até sua nomeação para bispo no ano já citado. Cf. PAIVA, José Pedro. Os Bispos do Brasil e a formação da sociedade colonial (1551-1706). *Textos de História.* v. 14, n. 1/2, p. 11-34, 2006.
[459] ANTT. TSO, IL, Processo nº 10478, de Maria Gonçalves, 1591-1593, fl. 05.
[460] ANTT. TSO, IL, Processo nº 10478, de Maria Gonçalves, 1591-1593, fl.10.
[461] ANTT. TSO, IL, Processo nº 10478, de Maria Gonçalves, 1591-1593, fl. 06-07.

uns papéis que "iam embrulhados uns pós", os quais eram endereçados a diversas pessoas. Estas, pertencentes à coluna referente aos **indiretos** e presente na tabela anterior, incluíam, além dos dois citados, outros indivíduos, como Salvador da Maia, um homem conhecido por "Granada", João Rolim, João Taboleiro e Pero Godinho, nos quais "lhe davam dinheiro a ela para ela lhes fazer coisas com que ganhassem aos outros"[462]. Nas suas arguições, confirmou a procura de diversos homens e mulheres por ela, tendo em vista os feitiços que a própria fazia, ressaltando, todavia, que os "pós de fígados e galinhas torrados e outras coisas" não possuíam eficácia alguma, ou seja, "não eram feitiços [...] eram falsidades que ela Ré dizia para enganar as ditas pessoas"[463]. Sua confissão não buscou negar a feitura desses rituais, mas somente a eficácia dos mesmos, como se o fato dessas práticas serem falsidades pudesse invalidar sua condição de feiticeira frente às autoridades.

Não cabe aqui analisar a veracidade ou não das práticas e crenças que foram narradas no processo de Maria Gonçalves, tampouco decodificá-las – este objetivo pertence ao capítulo seguinte. Entretanto, afirma-se, com certa segurança, que o alcance social da sua fama decorrente dos usos de uma série de práticas mágico-religiosas foi tanto considerável como diversificado, abrangendo homens e mulheres, até mesmo possíveis autoridades, perfazendo o número de 30 indivíduos que, diretamente ou mesmo indiretamente, foram mencionados ao longo das denúncias apresentadas. Além disso, alguns indivíduos também processados por Heitor Furtado de Mendonça fizeram parte desse mesmo círculo social em torno da cristã-velha, como Violante Carneiro[464], uma de suas denunciantes, e o cristão-novo Salvador da Maia[465].

Por outro lado, esse mesmo alcance deve ser interpretado sob outra ótica, além do interesse da acusada em delimitar autonomia e reconhecimento social a partir do universo da feitiçaria. Isso porque não foram poucas as vezes em que, ao ser questionada pelo Visitador a respeito do conteúdo das denúncias, Maria Gonçalves afirmou, pedindo perdão e misericórdia às autoridades, que as suas práticas não passavam de enganações motivadas pela necessidade de conseguir dinheiro ou algo para comer. Em 18 de janeiro de 1593, quando já se encontrava presa, reafirmou que "todas as ditas cousas ela dizia e fingia fazer sendo tudo falso por enganar as ditas pessoas que lhe pediam feitiços para tirar delas dinheiro e coisas pera comer"[466].

Descolar do universo da feitiçaria a quase que majoritária condição de precariedade a respeito das vidas materiais que essas mulheres feiticeiras possuíram, assim como Maria

[462] ANTT. TSO, IL, Processo nº 10478, de Maria Gonçalves, 1591-1593, fl.07.
[463] ANTT. TSO, IL, Processo nº 10478, de Maria Gonçalves, 1591-1593, fl.07.
[464] ANTT. TSO, IL, Processo nº 12925, de Violante Carneiro, 1591-1594.
[465] ANTT. TSO, IL, Processo nº 02320, de Salvador da Maia. 1591-1592
[466] ANTT. TSO, IL, Processo nº 10478, de Maria Gonçalves, 1591-1593, fl. 27.

Gonçalves, seria um equívoco. Trata-se de compreender, assim como proposto por María Mannarelli, a feitiçaria como delito relacionado à ideia de "meio de subsistência" e possuidor de "um signo de classe"[467]. Defende-se que a pobreza também é um dos aspectos pertencentes ao mundo português e, portanto, deve ser tratada como categoria explicativa capaz de possibilitar a compreensão mais aprofundada dos gêneros dessas mulheres[468].

Trata-se, assim, de entender as justificativas de Maria Gonçalves, bem como das demais mulheres que assumiram o mesmo argumento a respeito da má vida material, não apenas como uma possível estratégia para diminuírem o peso das suas respectivas sentenças. Entende-se que essas atitudes também são demonstrativas de como os indivíduos encontraram no universo mágico-religioso um campo possível para amenizar as suas condições financeiras nem sempre vantajosas. Para Laura de Mello e Souza, por exemplo, a recorrência de feiticeiros e feiticeiras na América portuguesa é justificada pela inserção desses indivíduos em um "sistema colonial **[que]** articulava boa parte das terras do globo". Tamanha amplitude deste sistema, afirma a autora, permite ao pesquisador compreender como foi natural os "sonhos, anseios, desejos, projeções imaginárias" terem refletido a sua importância[469].

No caso específico de Maria Gonçalves, sua vida foi marcada por dois principais recomeços: primeiramente por conta do degredo de Aveiro para Pernambuco e, em seguida, pelo degredo de Olinda para Salvador. Essas tentativas por parte da cristã-velha em retomar a sua própria vida acompanharam, ainda, o forte traço negativo que o degredo possuía ao nível social. Conforme sublinhou Geraldo Pieroni, o "estigma da condenação"[470] foi condição recorrente entre os que eram sentenciados. Tanto é que as denúncias contra ela também destacaram a sua condição de degredada junto à fama de feiticeira adquirida. Além disso, a cristã-velha deixou seu marido em Portugal, tendo de construir nova vida distante da segurança social que o matrimônio possuía, mais ainda para as mulheres. Uma série de reveses que permite entender sua trajetória como exemplo de mulher que enxergou na feitiçaria um instrumento de reconhecimento e, igualmente, de mínima segurança na América portuguesa. Durante os 20

[467] MANNARELLI, María Emma. Inquisición y mujeres: las hechiceras en el Perú durante el siglo XVII. *Revista Andina*, v. 3, n. 1, p. 141-155, 1985, p. 144.
[468] O esforço das nossas análises para a compreensão do gênero de mulher feiticeira como uma identidade pautada na diferença, é consoante à crítica de Judith Butler quanto aos equívocos da teoria feminista em ter focado essencialmente na construção de uma identidade universal referente à mulher. Isso porque, segundo a filósofa, o interesse nesse caráter universal resultou em "uma série de críticas da parte das mulheres que **[afirmaram]** ser a categoria das "mulheres" normativa e excludente, invocada enquanto as dimensões não marcadas do privilégio de classe e de raça **[permaneceram]** intactas". Cf. BUTLER, Judith. *Problemas de gênero*, p. 34.
[469] "Fazendo-o, atestavam a importância que tinha na vida cotidiana, nos afetos e na subsistência de cada um". Cf. MELLO E SOUZA, Laura de. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*, p. 254.
[470] PIERONI, Geraldo. *Os excluídos do Reino:* a Inquisição portuguesa e o degredo para o Brasil-Colônia. Brasília: Editora UNB, 2000; São Paulo: Imprensa oficial do Estado, 2000. p. 55.

anos de trânsito entre as Capitanias de Pernambuco e da Bahia, Maria Gonçalves construiu sua identidade de gênero distante das prescrições à época, a começar por sua condição de degredada, e aprofundou essa divergência na medida em que a feitiçaria foi utilizada como ferramenta capaz de proporcionar reconhecimento e autonomia, embora às custas da subversão de uma norma heterossexual e compulsória.

3.1.3 Práticas de feitiçarias e o Diabo no Tribunal de Coimbra

- **Ana Álvares (Ana do Frade)**

Sob as ordens de D. João III, o Tribunal de Coimbra foi criado em 1541, cinco anos após a oficialização do Santo Ofício em Portugal, sobrevivendo até 1547, data de sua suspensão por conta do perdão geral[471] concedido nesse mesmo ano. Somente em 1565 suas atividades foram retomadas, já no contexto de reorganização e expansão territorial da Inquisição portuguesa. Dentre os 1765 indivíduos penitenciados por esse Tribunal, de acordo com levantamento produzido por Isaías Pereira[472], somente 9 foram processados e condenados dentro das noções de "feitiçaria", "bruxaria", "nigromancia" e "curandeirismo", aplicadas pelo autor. Para o século XVI, 6 indivíduos foram processados pelo delito da feitiçaria, sendo que a maioria esmagadora (5) foi de mulheres: Ana Álvares, Ângela Brava, Ana Afonso, Bárbara Pires e Lionísia da Costa.

Se consideradas as suas instâncias congêneres, Lisboa e Évora, pode-se afirmar que o Santo Ofício de Coimbra, por meio de seus inquisidores, ingressou tardiamente no âmbito da perseguição à feitiçaria. Apenas em 1566 o primeiro processo contra este delito foi iniciado, sendo resultado da já mencionada Visitação promovida pelo inquisidor Pedro Álvares de Paredes na Arquidiocese de Braga. É bem possível que esse período de inatividade tenha influenciado no baixo volume de processos referentes à feitiçaria. Além disso, da documentação disponível para consulta, somente o processo de Ana Álvares é o mais consistente, conforme destacado na Introdução deste trabalho, sendo, portanto, o único a ser analisado neste subitem.

Por conta de todo o imbróglio envolvendo a suspensão e posterior reorganização do Tribunal de Coimbra, essa Visitação foi realizada por um inquisidor pertencente à instância

[471] O perdão geral citado diz respeito ao concedido pelo então papa Paulo III, em 1547, aos cristãos-novos, influenciando diretamente na suspensão do Tribunal de Coimbra. No mais, José Pedro Paiva afirmou que, até 1547, "não foram fáceis os anos iniciais da Inquisição" por conta das limitações impostas pelo papado, tendo em vista que a própria organização assumida pelo Tribunal se daria somente duas décadas depois. Cf. PAIVA, José Pedro. *Baluartes da Fé*, p. 38.

[472] PEREIRA, Isaías da Rosa. Notas sobre a Inquisição em Portugal no Século XVI. *Lusitania Sacra*, n. 10, p. 259-300, 1978, p. 262.

lisboeta. Já em 1567, após seu reestabelecimento, a prisão e o estabelecimento desse primeiro processo ficaram sob responsabilidade desse Tribunal, no qual o inquisidor Manoel de Quadros tratou de iniciar as arguições contra a octogenária Ana Álvares, conhecida por seus pares pela alcunha de Ana do Frade.

Talvez essa cristã-velha não imaginasse que, na altura dos seus 80 anos, fosse remetida aos cárceres do Santo Ofício de Coimbra por conta das suspeitas levantadas pelas denúncias que a apontaram como feiticeira. Essa possível surpresa pode ser justificada tanto pelo avançado da sua idade como, principalmente, pelo fato de já ter sido anteriormente sentenciada pelo mesmo delito, tendo a investigação da cristã-velha ficado sob a responsabilidade do arcebispo Bartolomeu dos Mártires[473]. Acredita-se que, reviver um contexto de arguições, de testemunhos e sentenças, ainda mais no âmbito inquisitorial, tenha sido impensável para a Ana Álvares. No entanto, a persistência da feitiçaria atrelada à sua identidade de gênero, mesmo após a reprimenda do antístite, também é indício de uma fama que não foi dissolvida com o tempo.

Durante a Visitação do Santo Ofício, 8 denunciantes compareceram diante de Pedro Álvares de Paredes, tendo Ana Álvares como alvo principal dos relatos. Exceto a denúncia do clérigo Manoel da Costa, os demais testemunhos foram realizados somente por mulheres, cristãs-velhas e casadas, que enxergaram em Ana Álvares os arquétipos referentes à feitiçaria, interpretando seu gênero juntamente com este delito. As denunciantes foram: Inês da Fonseca[474], Ana Rodrigues, Inês Barbosa, Inês Antunes, Isabel de Barros, Guiomar Garcia, Maria Gonçalves e Maria Pires. Entre os mencionados indiretamente nas narrativas, 17 ao todo, permaneceu o peso da participação feminina, sendo 13 mulheres e 4 homens:

Tabela 9 – Número de denunciantes e indivíduos citados indiretamente no processo de Ana Álvares (Ana do Frade).

	Denunciantes	**Indiretos**	**TOTAL POR GÊNERO**
Homens	1	4	5
Mulheres	7	13	20
TOTAL	8	17	x

Fonte: ANTT. TSO, IC, Processo nº 929, de Ana Álvares (Ana do Frade), 1566-1567.

[473] ANTT. TSO, IC. Processo nº 929, de Ana Álvares (Ana do Frade), 1566-1567, fl. 04. Para Juliana Pereira, que também analisou este processo, o fato de Ana Álvares ter sido investigada também no âmbito episcopal, evidencia "como a atividade pastoral de Bartolomeu dos Mártires visava as práticas de religiosidade popular e de feitiçaria". Cf. PEREIRA, Juliana Torres Rodrigues. *Bruxas e demônios no Arcebispado de Braga*, p. 101.

[474] Um dado curioso diz respeito ao fato de que essa denunciante não foi arrolada na documentação do processo de Ana Álvares, constando apenas no livro decorrente da Visitação citada. Cf. *Liuro da visitação que se [a Inquisição] fez na Cydade de Braga e seu Arcebispado [1565]*. Porto: Arquivo Histórico Dominicano Português-Movimento Bartolomeano, 1974, p. 24.

Cabe notar, além da já citada prevalência de mulheres responsáveis por denunciar a dita feiticeira, o mesmo padrão existente nos demais processos acerca dos denunciantes serem majoritariamente os mesmos que compuseram o quadro de clientela dessas mulheres feiticeiras. Há, destaca-se, a forte influência dos mecanismos punitivos levados adiante pela máquina inquisitorial, muito por conta das diversas exortações realizadas pelos inquisidores a fim de instigar os indivíduos a se confessarem e, principalmente, denunciarem quaisquer ilicitudes pertencentes ao rol de atuação do Santo Ofício. Por sua vez, a correspondência entre clientela e denunciantes também indica como a feitiçaria foi interpretada por esses indivíduos sob um caráter explicitamente ambíguo, tendo em vista a culpabilização difundida pelas autoridades sobre o universo das práticas mágico-religiosas e a possibilidade dessas pessoas acreditarem no que procuravam. No caso de um religioso, como o denunciante Manoel da Costa, é visível que, embora soubesse das práticas de Ana Álvares, seu interesse maior foi em denunciá-la ao Santo Ofício "por lhe parecer mal e suspeitar que aquilo era coisa de feitiçaria e lhe parece que era invocar demônios"[475]. A associação entre um episódio no qual o clérigo não sabia explicar e a presença da feitiçaria e dos demônios pode ser justificada, assim, por sua maior familiaridade com os debates existentes à época acerca do pacto diabólico.

Entretanto, nem sempre essa ambiguidade foi visível quando das análises desse processo, sendo inviável responder, por exemplo, se esses indivíduos denunciaram Ana Álvares por realmente acreditarem que, o que antes procuraram através da acusada, era sinônimo de heresia, ou a denunciaram somente como forma de não serem culpados também por feitiçaria, embora acreditassem nas práticas relacionadas à mesma. Inês Antunes, por exemplo, disse em seu testemunho que o intuito da sua procura por Ana Álvares foi motivado pelo desaparecimento de seu marido, Francisco Afonso, ocorrido por volta de 12 anos. Sendo seu cônjuge "ausente pelo mar e por desejar de saber novas dele", pediu para que a acusada lhe fizesse algum ritual de modo a saber notícias sobre o ocorrido[476]. Ao contar para a denunciante sobre a sua capacidade de saber "novas do dito seu marido e onde estava", a dita feiticeira buscou despertar a confiança de Inês Antunes sobre a existência da sua fama, tornando-se exemplo, juntamente com Inês, de mulheres que confiavam no uso das práticas mágico-religiosas como instrumentos de atuação e intervenção nos destinos. É, portanto, um reducionismo interpretar a denúncia de Inês Antunes como apenas uma reação aos mecanismos punitivos do Santo Ofício, sem considerar, também, a possibilidade de a declarante ter

[475] ANTT. TSO, IC, Processo nº 929, de Ana Álvares (Ana do Frade), 1566-1567, fl. 02-03.
[476] ANTT. TSO, IC, Processo nº 929, de Ana Álvares (Ana do Frade), 1566-1567, fl. 15.

acreditado na proposta de Ana Álvares. A insegurança decorrente da ausência do seu marido, junto a um contexto de "desorganização familiar provocada pela expansão"[477], são elementos sustentadores da ideia de que, embora considerando a feitiçaria como heresia, essas mulheres também a interpretaram como uma opção a ser utilizada diante de suas demandas.

Não apenas os domínios das vontades e dos destinos foram campos de atuação associados ao gênero de Ana Álvares. O relato de Isabel de Barros é demonstrativo de como o entendimento sobre o corpo também foi espaço transitado por Ana Álvares a partir das práticas mágico-religiosas. Diante da doença de João Estevez, marido da denunciante, e acreditando na possibilidade de o mesmo estar enfeitiçado, Isabel "soube de uma feiticeira que nesta terra chamam verdadeira a qual se chama Ana Álvares"[478]. Tendo em vista que "todos os remédios para saúde de seu marido" haviam sido utilizados e, ainda assim, nenhum efeito foi alcançado, a cristã-velha recorreu à dita feiticeira, contando-lhe sobre o que acontecia e "ela lhe disse que eram feitiços e que ela lhes tiraria"[479]. Feito o diagnóstico e realizadas as práticas para a resolução do problema, a declarante afirmou que "depois para cá o dito seu marido está são e bem", associando essa melhora aos rituais realizados por Ana Álvares através de uma série de feitiços[480].

O fato de a cristã-velha ter sido chamada de "feiticeira que nesta terra chamam verdadeira" também é exemplo de como essa fama relacionada à cristã-velha dependeu amplamente de uma aceitação social acerca do que praticava. Talvez o avançar de sua idade tenha significado uma legitimação dessa fama, se considerados os arquétipos em torno da velhice associada à maior experiência de vida e, no caso da feitiçaria, ao maior período de experiência acerca dos usos das práticas mágico-religiosas. Também é possível inferir, ainda que sem maior consistência, que o fato de ter sido adjetivada como uma feiticeira "verdadeira", indique a consciência de alguns indivíduos acerca da existência naquela época de pessoas que se utilizavam da feitiçaria como charlatanismo. Seria, pois, necessária a existência da legitimidade conferida por uma série de clientes de Ana Álvares, referente aos feitiços por ela realizados, para a dissolução de quaisquer desconfianças acerca do seu ofício.

Com base na tabela anterior, visualiza-se a amplitude da fama dessa feiticeira, não somente pelo número de denunciantes, mas, também, pelos números daqueles mencionados indiretamente. A análise dos testemunhos complementa essa assertiva, como exemplificado a

[477] BETHENCOUT, Francisco. *O imaginário da magia*, p. 67.
[478] ANTT. TSO, IC, Processo nº 929, de Ana Álvares (Ana do Frade), 1566-1567, fl. 09a.
[479] ANTT. TSO, IC, Processo nº 929, de Ana Álvares (Ana do Frade), 1566-1567, fl. 09b.
[480] ANTT. TSO, IC, Processo nº 929, de Ana Álvares (Ana do Frade), 1566-1567, fl. 10.

partir do relato de Guiomar Garcia. A cristã-velha, em 1563, procurou por Ana Álvares a fim de que ela curasse seu cunhado de doenças provocadas, no seu entender, por feitiços. A própria acusada tratou de confirmar essa desconfiança, afirmando, também, que era capaz de reverter a doença mediante o pagamento pelos rituais que realizaria. Chama a atenção nesta mesma denúncia as informações referentes à amplitude mencionada. Primeiro, Guiomar disse que, além da doença de seu cunhado, outra motivação para a escolha dessa feiticeira consistiu nas notícias referentes a um António Estevez que, segundo ela, havia sido curado pela mesma Ana Álvares. Citou, também, que as práticas promovidas pela dita feiticeira aconteceram na casa da sua tia, Guiomar Fernandes, estando a mesma presente[481].

Se, com base nas denúncias, não foi possível identificar a existência de alguma rede de comunicação entre Ana Álvares e outras mulheres também feiticeiras na região, cabe afirmar, no entanto, que o testemunho de Guiomar Garcia é um importante exemplo de como a fama da acusada circulou pela cidade de Braga. A publicidade dessa fama é evidente tanto no conhecimento possuído pela denunciante de que as práticas da dita feiticeira eram eficazes, pois as notícias das suas feitiçarias corriam nesta cidade, como no fato de os supostos rituais de Ana Álvares terem sido realizados em casa de uma terceira pessoa, Guiomar Fernandes. Esta informação corrobora com a assertiva que defende o peso que os **indiretos** também possuíram na consolidação da fama dessa feiticeira. Isabel Barbosa, Catarina Barbosa e Pedro Barbosa, embora não tenham sido denunciantes deste processo, presenciaram os rituais de Ana Álvares demandados por Inês Barbosa, irmã dessas duas mulheres, a respeito da doença que seu tio estava acometido[482].

Sendo assim, constatou-se que o arco social referente à vida de Ana Álvares esteve diretamente relacionado aos boatos correntes pelas ruas de Braga acerca da suposta capacidade que a cristã-velha possuía em acessar o sobrenatural e se comunicar com os diabos. Todavia, não é de todo o possível afirmar se a sua fama surgiu já no avançar de sua idade ou, quem sabe, desde sua juventude. Sabe-se, no entanto, que essa fama não esteve circunscrita à Visitação inquisitorial. Desde 1560, Bartolomeu dos Mártires também empreendeu visitas na sua arquidiocese[483], na qual Ana Álvares havia sido denunciada. Já no âmbito inquisitorial, foi

[481] ANTT. TSO, IC, Processo nº 929, de Ana Álvares (Ana do Frade), 1566-1567, fl. 11.
[482] ANTT. TSO, IC, Processo nº 929, de Ana Álvares (Ana do Frade), 1566-1567, fl. 06.
[483] Segundo constatação de Giuseppe Marcocci, desde esta data, "D. frei Bartolomeu empenhou-se em percorrer incessantemente as localidades da arquidiocese, escolhendo auxiliares de confiança absoluta, como o confrade João de Leiria, nomeado vigário geral, e os padres da Companhia de Jesus, que logo naquele ano abriram um colégio em Braga". Cf. MARCOCCI, Giuseppe. O arcebispo de Braga, D. Frei Bartolomeu dos Mártires (1559-82): um caso de inquisição pastoral?. *Revista de História da Sociedade e da Cultura*. Disponível em: http://hdl.handle.net/10316.2/39579 . Acesso em: 16/04/2018.

consenso entre as autoridades de que a dita feiticeira "chamava ao demônio quando o havia mister e ele vinha e fazia o que lhe ela mandava"[484]. As mulheres interessadas nas suas práticas, seguiram a rota dessa fama, que esteve ancorada na participação dos demônios como base das crenças relacionadas à Ana Álvares.

Quanto à menção à figura do Diabo, ressalta-se que a sua recorrência foi identificada não somente nas denúncias reunidas pela Visitação de 1565, mas, igualmente, nas confissões proferidas pela Ré já no âmbito da sua prisão a partir do ano seguinte. A já mencionada Ana Rodrigues, que tivera um rápido envolvimento com João Pires, foi a primeira a contar para as autoridades sobre as invocações de Satanás e Barrabás supostamente realizadas por Ana Álvares na casa da denunciante a fim de lhe devolver a capacidade de engravidar: "e disse a ela declarante que tinha as coisas com que havia de desligar e que o Diabo as tornara e que por isto o chamava que as tornasse a trazer"[485]. Para curar a doença de seu tio, Inês Barbosa teve de pedi-lo para que desse à Ana Álvares um pouco de cevada e dinheiro cuja utilização pela dita feiticeira seria a de ofertá-los "aos Diabos porque eles não queriam fazer nenhuma coisa sem as respeitarem primeiro"[486]. Além disso, parte de sua denúncia é um misto entre algumas notícias que soubera a respeito de Ana Álvares e de confidências contadas pela própria feiticeira em um dado momento: "ouviu falar em um bode da dita Ana do Frade e que a tem por mulher que fala com os Diabos e que os chama e ela Ana do Frade lhe disse a ela declarante e os achava as dez horas da noite e dali falava com eles antes que cantava o galo e que como o galo canta que se vão logo dizendo-lhe mais que ela Ana do Frade dormia com o demônio carnalmente"[487]. Inês Antunes, por sua vez, disse que Ana Álvares lhe pediu um quarto de cristal de modo a oferecer ao Diabo "para que lhe ele desse novas do dito seu marido"[488].

Questionada pelo inquisidor Manoel de Quadros, Ana Álvares não demorou a confessar as supostas práticas diabólicas citadas nesses testemunhos. Ao ser arguida pela segunda vez, contou que o Diabo lhe apareceu havia alguns anos, em forma de "gato pardo e lhe disse que quando houvesse mister o chamasse porque ela veria logo e que queria dela que cada vez que ele quisesse lhe oferecesse um bode ou uma cabra [...] e o demônio vinha e fazia ou lhe ela mandava como fez"[489]. Assim como nas narrativas de Margarida Lourenço, as práticas sexuais também surgiram em determinado momento da sua confissão, embora sem o contexto

[484] ANTT. TSO, IC, Processo nº 929, de Ana Álvares (Ana do Frade), 1566-1567, fl. 23.
[485] ANTT. TSO, IC, Processo nº 929, de Ana Álvares (Ana do Frade), 1566-1567, fl. 05.
[486] ANTT. TSO, IC, Processo nº 929, de Ana Álvares (Ana do Frade), 1566-1567, fl. 07a.
[487] ANTT. TSO, IC, Processo nº 929, de Ana Álvares (Ana do Frade), 1566-1567, fl. 07b
[488] ANTT. TSO, IC, Processo nº 929, de Ana Álvares (Ana do Frade), 1566-1567, fl. 09b.
[489] ANTT. TSO, IC, Processo nº 929, de Ana Álvares (Ana do Frade), 1566-1567, fl. 18.

cerimonial e coletivo relatado pela mourisca. Diante da periodicidade que o Diabo lhe visitava, "uma vez de noite às sextas-feiras", e dos constantes "afagos" proporcionados por essa entidade, por diversos momentos aconteceram as práticas sexuais, nas quais o Diabo "tinha parte com ela por seu corpo fazendo como um homem faz a uma mulher posto que quando dormia com ela não levava nisso gosto por ele ser frio como neve mas só frio pelo afagar para lhe ela dizer o que ela dele quisesse e lhe perguntasse"[490].

Cabe ao capítulo seguinte ser o espaço de análises e discussões a respeito dos inúmeros simbolismos e significados que esse personagem assumiu nas narrativas pertencentes aos processos mencionados neste terceiro capítulo. Dentre essas análises, estará presente o interesse em discutir em que medida o papel dos inquisidores foi preponderante na construção desses relatos envolvendo a participação dessa figura. Isto porque a servidão, as cerimônias coletivas e o pacto diabólico foram elementos presentes no modo como essas autoridades compreenderam a feitiçaria e aturam nos processos referentes a este delito. Para o contexto deste capítulo, é suficiente entender que, mesmo considerando o peso desse discurso hegemônico a respeito do Diabo no modo como tais narrativas foram registradas pelo notário, ainda assim as formas adquiridas por esse personagem através das denúncias e confissões não seguiram necessariamente um roteiro pré-definido por esse mesmo discurso hegemônico.

Primeiramente, por conta dos inúmeros benefícios que os indivíduos, interessados em contar com os poderes do Diabo, acreditavam que o mesmo lhes proporcionaria, mesmo se a demanda fosse de uma terceira pessoa. Ana Rodrigues, por exemplo, desejava engravidar. Tamanho interesse, podendo ser interpretado até mesmo como o maior objetivo da denunciante, motivou a sua procura por um ritual capaz de possibilitar a sua gravidez, ainda que sob intervenção diabólica. A doença do tio de Inês Barbosa só adquiriu uma nova perspectiva de cura a partir da atuação de Ana Álvares junto à essa figura. A insegurança vivida por Inês Antunes, decorrente da ausência de notícias acerca do seu marido, encontrou no Diabo, por meio das práticas de Ana Álvares, uma possibilidade de resolução. E, mesmo considerando que a narrativa das práticas sexuais da acusada tenham sido uma tentativa da mesma em satisfazer o interesse dos inquisidores na detecção do pacto diabólico, vale ressaltar o desconforto narrado por Ana Álvares a respeito desses episódios e o contexto de realização das mesmas, sem quaisquer intenções maléficas: "disse que as ensina a muitas pessoas assim de Viana como de

[490] ANTT. TSO, IC, Processo nº 929, de Ana Álvares (Ana do Frade), 1566-1567, fl. 19.

quaisquer partes que vinham ter com ela a sua casa pedir-lhe algum remédio para casarem ou lhe quererem bem"[491].

Assim, mesmo se tratando de um contexto normativo, não apenas representado através das relações de poder entre inquisidor e acusada, mas, também, do discurso demonológico predominante no século XVI, percebe-se os limites da influência dessas estruturas de poder no âmbito das práticas e crenças mágico-religiosas compartilhadas por essas mulheres, sejam as feiticeiras ou que contribuíram para a manutenção dessa fama. A subversão das identidades de gênero dessas mulheres não esteve restrita, portanto, à procura por determinada feiticeira ou pelo interesse em ser reconhecida pela capacidade de intervir no sobrenatural. A "aparência social do gênero"[492] também foi desmascarada ao nível das crenças e práticas mágico-religiosas relacionadas a essas mulheres. O próprio sistema de crenças referente ao Diabo, amplamente utilizado para reafirmar a ideia da predisposição feminina às influências dessa figura, bem como para justificar os discursos normativos à época referentes à submissão delas aos homens, foi subvertido na medida em que algumas dessas mulheres definiram suas identidades junto às práticas mágico-religiosas. Sendo a mais velha dentre as demais processadas pelo Santo Ofício por conta da feitiçaria, Ana Álvares é exemplo de como o gênero foi repetidamente performatizado e construído cotidianamente, conforme as práticas dos sujeitos e, nesse contexto, de acordo com as crenças existentes.

***

Sem dúvidas, os processos inquisitoriais apresentam uma contradição para o historiador. A riqueza de detalhes referentes às crenças compartilhadas pelos indivíduos acerca do sobrenatural e as distintas roupagens conferidas à figura do Diabo, não sendo meras reproduções dos discursos demonológicos, contrastam com os limites que essa documentação possui quanto às vidas dos indivíduos processados. Quase nunca se sabe o paradeiro desses acusados quando a sentença é proferida e o Auto-da-fé, quando existente, é realizado. Partindo para todo o universo de casos analisados nessa tese, é improvável avaliar a totalidade dos efeitos sociais sofridos por quem foi alcançado pelas malhas do Santo Ofício. Outra limitação diz respeito às dificuldades para analisar como as mulheres interpretaram esse contexto patriarcal e misógino, muito por conta de uma documentação produzida exclusivamente por homens. Um dos maiores riscos decorrentes dessa escolha metodológica – ou seja, o uso do gênero como

[491] ANTT. TSO, IC, Processo nº 929, de Ana Álvares (Ana do Frade), 1566-1567, fl. 20.
[492] BUTLER, Judith. *Problemas de gênero*, p. 58-59.

categoria analítica – consistiria em construir apenas uma "reinterpretação do pensamento de poderosos pensadores [...], uma história que restabelece o antigo cânone"[493], ou seja uma história que nega a possibilidade dessas mulheres terem criado suas próprias narrativas. Como bem salientou Lyndal Roper, é equivocado compreender as mulheres feiticeiras como "meras consumidoras do discurso masculino", uma vez que há de se valorizar o "trabalho criativo que a bruxa realizou, traduzindo suas próprias experiências de vida para a linguagem do diabólico"[494]. Por essas razões, acredita-se que os objetivos previstos para este terceiro capítulo tenham sido contemplados, tendo em vista que os relatos de cada processo possibilitaram a construção de um importante entendimento acerca das identidades de gênero dessas mulheres feiticeiras e das sociabilidades construídas em torno da fama que adquiriram. Gênero e reconhecimento social caminharam juntos nesse processo, em que as práticas mágico-religiosas foram constantemente utilizadas, tendo no Diabo um dos principais elementos que catalisaram e consolidaram essas distintas famas.

Não houve uma unidade na transgressão do gênero entre essas mulheres feiticeiras. Destaca-se, claro, o peso das práticas diabólicas como elo do modo como a performance das suas identidades ocorreu. No entanto, nem sempre as mesmas estratégias foram utilizadas por essas mulheres a fim de que suas famas de feiticeiras adquirissem maior amplitude. Da mesma forma, essa amplitude ou publicidade não foi alcançada igualmente, já que algumas mulheres, como Catarina de Faria e Inácia Gomes, apresentaram o interesse em manter a fama de feiticeiras, mas sem contribuírem para o alargamento dessa mesma fama. Os espaços em que essas feiticeiras estiveram inseridas também diferenciaram o modo como esse reconhecimento social foi consolidado. Maria Gonçalves e Brites Frazão foram exemplos citados ao longo deste capítulo. A primeira, "decana", foi denunciada por 9 mulheres, enquanto que a segunda teve 28 denunciantes arrolados em seu processo. A questão é que Maria Gonçalves era moradora de Salvador, sendo alvo da primeira experiência inquisitorial mais sólida naquele espaço, e Brites Frazão estava inserida num ambiente cuja rede inquisitorial e também a episcopal permitiram o maior controle das consciências religiosas e, possivelmente, a maior possibilidade de outros indivíduos comparecerem como denunciantes da cristã-velha.

Retomando Virginia Woolf, pode-se afirmar que, se no primeiro capítulo visualizou-se como a literatura civil e religiosa buscou normatizar os comportamentos dos homens e das mulheres, almejando que a figura feminina fosse o reflexo de espelhos/normas prescritos por

[493] ROPER, Lyndal. *Oedipus and the Devil.* Witchcraft, sexuality and religion in early modern Europe. London: Taylor & Francis e-Library, 2005, p. 19.
[494] ROPER, Lyndal. *Oedipus and the Devil*, p. 19-20.

uma estrutura heteronormativa e hegemônica, este terceiro capítulo demonstrou como esses espelhos foram distorcidos. As mulheres feiticeiras subverteram as expectativas de gênero direcionadas a elas, bem como o sistema de crenças propagandeado pela Igreja Católica, uma vez que a própria figura do Diabo assumiu outras possibilidades distantes das definições encabeçadas pela literatura demonológica do período. O capítulo a seguir parte da continuidade em analisar os mesmos processos deste capítulo, dando ênfase ao peso que as práticas mágico-religiosas atreladas a essa figura possuíram na definição das identidades de gênero dessas mulheres e no modo como os distintos espaços pertencentes ao mundo português, se conectaram através da manipulação do sobrenatural por parte desses indivíduos.

CAPÍTULO 4

As várias faces do Diabo em meio às práticas mágico-religiosas

Este capítulo é o eixo final correspondente à proposta de compreender, através dos processos inquisitoriais, como a identidade de gênero da mulher feiticeira foi relacionada à Brites Frazão, Brites Marques, Catarina de Faria, Margarida Lourenço, Inácia Gomes, Simoa de São Nicolau, Maria Gonçalves Cajada e Ana Álvares (Ana do Frade). Espera-se, com as análises referentes a este capítulo e combinadas às reflexões pertencentes ao capítulo anterior, que o leitor compreenda a importância adquirida pela figura do Diabo para a performatização das identidades de gênero referentes a essas 8 mulheres, tanto na amplitude da fama de feiticeiras por elas alcançadas, como nos formatos adquiridos pelas práticas e crenças mágico-religiosas relacionadas a essas famas.

Concluiu-se, no segundo capítulo, que essas identidades de gênero e a fama dessas mulheres como feiticeiras foram sustentadas pelo reconhecimento de diversos indivíduos interessados em contar com as práticas mágico-religiosas para a resolução de suas demandas. Por isso, defendeu-se a ideia de que essas identidades foram produzidas pelo modo como as suas clientelas as interpretaram socialmente, nas quais o gênero foi interpretado a partir da capacidade conferida pelos indivíduos a essas mulheres de acessarem o sobrenatural por serem feiticeiras. O terceiro capítulo, por sua vez, defendeu que essas mulheres feiticeiras participaram ativamente no modo como esse gênero foi performatizado, sendo exemplos de como o padrão de feminilidade prescrito à figura feminina foi subvertido a partir da fama de feiticeiras que alcançaram, bem como ao uso da figura do Diabo nas práticas mágico-religiosas.

Assim como o capítulo anterior, as discussões presentes neste quarto capítulo se confundem com a própria história do Diabo. Não se trata, novamente, de analisar todo o seu histórico a partir da Demonologia. Busca-se, na verdade, discutir acerca das suas inúmeras interpretações protagonizadas por tratadistas, demonólogos e indivíduos que estiveram distantes desse debate letrado ao longo do século XVI. Logo, pretende-se investigar quais foram as relações entre a construção das identidades de gênero dessas 8 mulheres e os significados das práticas mágico-religiosas – principalmente sobre a figura do Diabo – narradas por testemunhas e por essas próprias feiticeiras em seus respectivos processos. Se, no terceiro capítulo, analisou-se a relação entre o Diabo e a construção das famas dessas mulheres feiticeiras, as discussões deste capítulo privilegiarão a dimensão simbólica das práticas e crenças que circularam no mundo português através daqueles que acreditaram e recorreram ao

universo da feitiçaria. Sendo assim, é interesse identificá-las e decodificá-las a partir do próprio sentido conferido pelos indivíduos, especialmente sobre a figura do Diabo.

As discussões presentes neste capítulo estão inseridas em um universo maior de debates[495] nos quais as relações de gênero, principalmente nos contextos de inserção das mulheres no campo de intervenção do sobrenatural, são essenciais para compreender que o acesso ilícito a esse universo por parte das mulheres, é exemplo de como a unidade de gênero, os papeis sociais e a regulação dos seus comportamentos, foram subvertidas por suas práticas e crenças.

Embora a figura do Diabo tenha sido elemento preponderante nas práticas mágico-religiosas relacionadas à essas 8 mulheres feiticeiras, o modo como sua presença foi descrita não seguiu um mesmo padrão por parte dos denunciantes e mesmo das próprias mulheres processadas. Diante dessa heterogeneidade, optou-se pela divisão deste capítulo em quatro partes, todas elas inseridas no item denominado "Gênero e Práticas mágico-religiosas como subversão do sobrenatural: crenças, simbolismos e decodificação dos ritos". Essa divisão permitiu a realização de análises mais pormenorizadas a respeito do conteúdo dos processos, além de defender o pressuposto de que as apropriações referentes ao Diabo não estiveram circunscritas ao modelo clássico do pacto diabólico. Práticas de cunho amoroso ou mesmo endereçadas à esfera da adivinhação, também foram recorrentes junto aos rituais que relataram a existência de pactos entre as feiticeiras e uma série de demônios citados nos processos.

4.1 Gênero e Práticas mágico-religiosas como subversão do sobrenatural: crenças, simbolismos e decodificação dos ritos.

Conforme discutido na Introdução desta tese, os entendimentos no século XVI a respeito da noção de sobrenatural e das ferramentas capazes de possibilitar o acesso a esse espaço, não pertenceram exclusivamente ao universo das discussões letradas (católicas, por exemplo). Foi recorrente a presença de indivíduos cuja comunicação com o sobrenatural ocorreu a partir dos

[495] Uma das principais referências para esta Tese são as reflexões da medievalista Caroline Bynum que, em *Fragmentation and Redemption*, buscou aplicar o conceito de gênero para entender como uma série de mulheres entre os séculos XIII e XIV vivenciaram a sua espiritualidade. Entendendo o gênero como um "estudo de como as funções e as possibilidades são construídas", buscou questionar as categorias sociais e culturais do período, de modo a se desvencilhar das generalizações referentes à construção do feminino, realizada pelos homens da época. Trata-se, portanto, de "um ensaio sobre a criatividade das vozes e corpos das mulheres". Cf. BYNUM, Caroline. *Fragmentation and Redemption*, p. 17. Partindo do conceito de "retórica da feminilidade", as análises de Alison Weber também são caras a este trabalho. Interessada na trajetória de Teresa d'Ávila, que foi canonizada em 1622, a autora defendeu a existência de uma apropriação do discurso misógino por parte de Teresa a fim de legitimar as suas manifestações espirituais diante de um contexto marcadamente masculino e patriarcal. Essa estratégia foi recorrente durante a série de arguições sofridas pela religiosa a partir da atuação das autoridades da Igreja, incluindo inquisidores, optando pela "acomodação de gênero em sua audiência". Cf. WEBER, Alison. *Teresa of Avila and the rhetoric of femininity.* Princenton/New Jersey: Princenton University Press, 1990.

mais variados meios, sem a mediação do clero, predominando o interesse dos mesmos em resolver suas demandas cotidianas. Como analisado nos capítulos anteriores, a possibilidade de intervir nos destinos, fosse no tempo presente ou no futuro, deve ser encarada como um dos sustentáculos das famas adquiridas pelas mulheres feiticeiras no mundo português. Seguindo esta argumentação, defende-se o entendimento de que o sobrenatural é uma categoria arraigada de reducionismos quando é operacionalizada. Entende-se que essa noção busca dar conta de um processo de intensa e constante reinterpretação do que significava o sobrenatural para as sociedades, quais elementos compunham esse universo, ao mesmo tempo que o mundo natural como categoria também foi alvo de definição por parte dos indivíduos. Além disso, tem-se a problemática acerca das fronteiras entre esses dois universos que, nem sempre, foram visíveis.

Seguindo a linha interpretativa de Stuart Clark a respeito do fenômeno da contrariedade, cabe afirmar que ambos os universos foram definidos a partir do que um não representava em relação ao outro. Além do mais, trata-se de um equívoco considerar o acesso ao sobrenatural como prática heterodoxa, tendo em vista que a própria Igreja Católica buscou legitimar a sua presença diante desse espaço[496]. Cabe destacar a recorrente defesa das autoridades católicas de uma forma de religiosidade que incluía o culto aos santos, as promessas, indulgências, além do interesse em definir geograficamente o Inferno e o Paraíso. Em conjunto, esses elementos pertenceram ao que foi considerado lícito pelo clero acerca da composição do sobrenatural. Em consequência, as autoridades religiosas trataram de definir os limites para o acesso dos indivíduos a esse mesmo universo. O delito da feitiçaria é um dos maiores exemplos, visto que os seus praticantes estabeleceram diálogo com o Inferno, tornaram o Diabo uma figura familiar e rivalizaram[497] com a autoridade dos religiosos frente ao campo religioso e sobrenatural.

[496] Ressalta-se que, não apenas a Igreja Católica pertenceu a esse processo de definição e apropriação do sobrenatural. Esse diálogo com as esferas "preternaturais" se deu ao longo da história da humanidade, mesmo na Antiguidade Clássica, em que as noções de Natureza, Moral, Divindade e Homem já eram existentes e assumiam coerência com as visões de mundo ali estabelecidas. O mundo considerado físico e àquele pertencente à esfera do imaginário, *mirabilia* ou sobrenatural, assumiram nesse período e, também, na Modernidade, uma articulação direta com as diversas experiências sociais e religiosas vigentes. Conforme destacou Julio Caro Baroja, "nas regiões greco-latinas, os deuses estavam em grande parte submetidos às leis que regem o mundo físico e moral dos homens, e que as noções de bem e de mal estavam ligadas também a experiências e sensações físicas. Dito de outro modo, a Natureza, a Moral, a Divindade e o Homem não eram entidades tão distintas como o são nos sistemas filosóficos e nas religiões do homem moderno, que vive num mundo modelado pela ciência e a filosofia e largamente secularizado". Cf. BAROJA, Julio Caro. *As bruxas e seu mundo*, p. 43.

[497] O trabalho de Timothy Walker, intitulado *Médicos, Medicina popular e Inquisição*, demonstra que essa rivalidade não esteve circunscrita sobre ao clero católico. Voltadas ao contexto iluminista português, as análises do autor demonstram como os "inquisidores e os profissionais da medicina estavam dispostos a fazer tudo o que era necessário para apresentar fundamentos sólidos para processar um curandeiro sempre que possível". Cf. WALKER, Timothy. *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, p. 229.

Diante desse imenso e completo painel interpretativo, acredita-se que a melhor opção de análise acerca das práticas e crenças narradas no corpo dos processos inquisitoriais, consista em avaliar como cada indivíduo compreendeu o sobrenatural, incluindo aí os seus usos diante das demandas existentes. Como escolha teórica e metodológica de investigação, o conceito de práticas mágico-religiosas, já presente nos capítulos anteriores, foi o escolhido para as discussões propostas. Por se tratar de um capítulo interessado nos significados das práticas e das crenças relacionadas a essas mulheres feiticeiras, a aplicação deste conceito pressupõe, em consequência, a sua melhor definição.

Influenciado por uma longa tradição antropológica interessada nas teorias do mundo da magia – citando, por exemplo, a *Primitive Culture*, de Tylor, e o *Ramo de Ouro*, de James Frazer –, Marcel Mauss pretendeu escrever um "tratado geral da magia" a fim de condensar as inúmeras representações construídas pelas sociedades acerca do sobrenatural. Por isso, não é vazia a sua crítica referente à ausência, na maioria dos trabalhos voltados ao tema, da preocupação em "fazer uma enumeração completa das diferentes espécies de fatos mágicos **[capaz de]** constituir uma noção científica que abranja o conjunto"[498]. A magia, desse modo, não deve ser encarada em seu caráter puro. Os "atos mágicos" não estão dissociados das escolhas individuais e de como estas os legitimam. Assim, a existência de sistemas heterogêneos referentes ao mundo da magia deve ser considerada pelo pesquisador ao mesmo tempo em que, segundo o autor, a magia "ainda assim contém em toda parte os mesmos elementos essenciais, e que, em suma, ela é em toda parte idêntica"[499].

Se é possível questionar a completa unidade desses "sistemas mágicos", tendo em vista, por exemplo, as distintas versões conferidas pelos indivíduos à figura do Diabo, a heterogeneidade social, destacada por Mauss, é um dado a ser considerado, bem como o peso conferido pelo autor às escolhas individuais quando os "atos mágicos" são realizados. Sendo assim, as análises referentes às crenças e práticas narradas nos processos das 8 mulheres aqui apresentadas, seguirão o pressuposto da heterogeneidade decorrente dos contextos em que estavam inseridas, além do interesse em identificar quais foram os elementos essenciais que conectaram os vários "sistemas mágicos" existentes.

Esta tese defende a diferença conceitual entre magia e religião. Posto isto, não significa dizer que essas noções não sejam complementares e que, para o século XVI, não tenham assumido posições similares quanto aos entendimentos dos indivíduos. Magia e religião, nesse

[498] MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*, p. 51.
[499] MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*, p. 52.

período, dialogaram com o sobrenatural, contribuindo, todavia, para a dificuldade em estabelecer analiticamente uma fronteira nítida entre essas categorias. As próprias sociedades à época não definiram claramente esses limites. Mesmo o âmbito letrado possuiu suas divergências, vide o debate já referido a respeito da "magia natural" e da emergência da Astrologia, cujos praticantes buscavam se desvencilhar de quaisquer interpretações que julgassem esse campo de conhecimento como exemplo de prática diabólica.

Retomando as análises de Marcel Mauss, percebe-se que o autor conferiu à religião o *status* de prática oficial, prescrita, tornando-se parte de um culto. Quanto à magia, esta não é caracterizada pela existência de um culto moral, pois é resultado de uma necessidade da própria sociedade[500]. Maria Araújo, por sua vez, desconsidera a possibilidade de entender a religião como mera evolução da magia, tendo em vista que, nas diversas sociedades por ela analisadas, esse aspecto evolutivo não foi encontrado. Sendo assim, a autora defende uma possível separação conceitual de ambas as categorias, mas entendendo-as como possuidoras de um mesmo sentido, por vezes entrecruzando-se diante das vontades humanas, diferentemente da definição proposta por Mauss. No mais, essas duas categorias possuem definições distintas na análise da autora, embora as considere como pertencentes ao mesmo universo. A presença de uma "cosmogonia orientada" por entidades místicas é essencial para o entendimento conceitual da autora sobre a religião. A magia, por sua vez, significa que os indivíduos, por meio de determinadas práticas, estabelecem um caos capaz de romper diretamente com essa cosmogonia[501]. Para o caso português, foco das reflexões da autora, a magia assume contornos mais específicos, como a sua condição ritualística a partir dos conjuros, da utilização de elementos naturais e até mesmo da apropriação de símbolos católicos[502].

Para o âmbito desta tese, a magia não é entendida como evolução da religião. Parte-se, assim, dos mesmos entendimentos defendidos por Maria Araújo, ressaltando, também, que essas categorias, quando foram compreendidas pelos indivíduos, não possuíram uma separação tão cristalina. Ainda sobre a definição de magia, são importantes a considerações de Marcel Mauss a respeito da noção de "rito mágico". No entender do autor, este rito é caracterizado por "atos de tradição", ou seja, corresponde às práticas e crenças que se repetem nas mais diversas

[500] MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*, p. 60.
[501] ARAÚJO, Maria Benedita. *Magia, demônio e força mágica na tradição portuguesa*: século XVII e XVIII. Lisboa: Edições Cosmos, 1994, p. 29-30. A autora também afirma que "[...] quando à sucessão dos acontecimentos, comandada por um conjunto de forças naturais e segundo leis pré-estabelecidas, o homem procura impor sua vontade pela força, introduzindo o caos e a desordem na série pré-ordenada, atingimos o âmbito do numinoso impuro, da magia, considerada em sentido lato". Cf. ARAÚJO, Maria Benedita. *Magia, demônio e força mágica na tradição portuguesa*, p. 20.
[502] ARAÚJO, Maria Benedita. *Magia, demônio e força mágica na tradição portuguesa*, p. 20.

culturas, assumindo proximidades, ainda que em tempos e espaços distintos, cuja clientela e o praticante do rito mágico estabelecem um contrato de confiança. Além do mais, o rito mágico é "*todo rito que não faz parte de um culto organizado,* rito privado, secreto, misterioso, e que tende no limite ao rito proibido"[503].

Retomando os processos aqui analisados, o fato de as práticas mágico-religiosas associadas às mulheres feiticeiras se enquadrarem no que Mauss chamou de "rito proibido", não significa afirmar que este seja o único elemento capaz de justificar a aplicação do conceito proposto pelo autor. Não houve um culto organizado entre essas mulheres. Nem todos os denunciantes, que também as procuraram como clientes, se conheciam a ponto de organizar um culto em torno dessas feiticeiras. O mesmo vale para as relações entre elas, já que algumas atuaram de modo autônomo, embora, em Évora, seja possível falar na existência de uma rede ou confraria composta por feiticeiras na segunda metade do século XVI. Ao mesmo tempo, os capítulos anteriores demonstraram como o gênero da mulher feiticeira foi uma construção que não dependeu somente das processadas, pois o reconhecimento social possibilitado pelas clientelas dessas mulheres foi aspecto igualmente relevante. Por fim, a figura do Diabo é aqui entendida como um dos mais importantes exemplos de como os "atos de tradição" estiveram presentes nas práticas e crenças narradas nesses processos.

Sendo assim, o conceito de "práticas mágico-religiosas" é aplicado nesta tese justamente por demarcar a compreensão de que magia e religião não foram categorias completamente separadas quanto às interpretações dos indivíduos, tampouco as ideias de sobrenatural e mundo natural possuíram uma fronteira visível quando foram compreendidas e apropriadas pelos indivíduos. A operacionalização desse conceito parte do entendimento de que as mulheres feiticeiras, além dos seus clientes, compreenderam o sobrenatural como espaço perfeitamente capaz de comportar a combinação de símbolos católicos com uma infinidade de outros símbolos que, associados, possuíram coerência nas práticas realizadas. Também pressupõe que essas mulheres compartilharam do entendimento de que, através do acesso ao sobrenatural, juntamente com a combinação de alguns instrumentais, poderiam subverter o tempo presente e até mesmo adivinhar o futuro. Isso porque, "o mágico sabe e percebe claramente que desse modo sua magia é sempre semelhante a si mesma; ele tem a idéia sempre presente de que a magia é a arte das mudanças"[504].

[503] MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*, p. 61.
[504] MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*, p. 97.

Conforme apontado no início deste capítulo, as análises e discussões referentes aos 8 processos em questão, serão realizadas a partir de quatro itens. A escolha metodológica para essa divisão é justificada pelo caráter das práticas realizadas, da forma como a figura do Diabo foi utilizada, além do tipo de demanda presente em cada rito promovido. Assim, foi possível sistematizar, por exemplo, quais os principais objetivos que moveram os indivíduos a procurarem essas mulheres feiticeiras, o número de clientes para cada motivação e os tipos de práticas mágico-religiosas empreendidas por essas mulheres. As tipologias baseadas nesses elementos foram organizadas em 7 recorrências: interesses amorosos, cura de doenças, práticas malefícios, condicionar vontades, previsões ou adivinhações (do futuro, de pessoas ou mesmo objetos), comunicação com os espíritos e identificação/anulação de malefícios. Ressalta-se que, embora subdividas, as práticas mágico-religiosas identificadas, bem como a fama associada a essas mulheres, foram marcadas pela fama dessas mulheres de pactuarem com o Diabo.

A tabela abaixo apresenta essas respectivas tipologias. Ressalta-se que os números totais apresentados não correspondem ao número de denunciantes: em alguns processos, determinado cliente foi mencionado através de outra denúncia, em vez do próprio ter se disposto a ser denunciante; nem todas as denúncias apresentaram as motivações para os rituais, tendo apenas a descrição dos mesmos. Além disso, esses números são decorrentes não apenas das denúncias, mas, também, das confissões dessas mulheres processadas, em que foi comum a menção de uma série de clientes aos inquisidores. Sublinha-se, também, que os números apresentados não correspondem ao número de vezes que cada feiticeira praticou determinado ritual. Por exemplo, Branca Fernandes, cliente de Brites Frazão, a procurou para a realização de rituais cuja essência era voltada ao campo amoroso. No entanto, a mesma Branca Fernandes procurou Brites Frazão por mais de uma vez para a realização desses rituais. Por essa razão, computou-se apenas uma única recorrência, em vez de todos os momentos em que Brites foi procurada por Branca Fernandes a partir dessa demanda. Por fim, a primeira coluna da tabela abaixo refere-se às tipologias citadas e, a segunda coluna, ao número de clientes relacionados à cada ritual realizado pelas mulheres feiticeiras:

Tabela 10 – Relação entre as práticas mágico-religiosas realizadas pelas mulheres feiticeiras e os interesses de cada indivíduo.

Tipologia	**Número de indivíduos que compuseram a clientela das mulheres feiticeiras**
Interesses amorosos	76
Cura de doenças	7

Práticas de malefícios	10
Condicionar vontades	25
Previsões ou Adivinhações	34
Comunicação com os espíritos	4
Identificação e Anulação de malefícios	4
TOTAL	160

Fontes: ANTT. TSO, IE. Processo nº 8910[A], de Brites Frazão, 1548-53; ANTT. TSO, IE. Processo nº 4728, de Brites Marques, 1552-53; ANTT. TSO, IE. Processo nº 0070, de Catarina de Faria, 1555; ANTT. TSO, IL. Processo nº 9294, de Inácia Gomes, 1565-1566; ANTT. TSO, IC. Processo nº 929, de Ana Álvares (Ana do Frade), 1566-1567; ANTT. TSO, IL. Processo nº 11642, de Margarida Lourenço, 1585-87; ANTT. TSO, IL. Processo nº 13239, de Simoa de São Nicolau, 1587-88; ANTT. TSO, IL. Processo nº 10478, de Maria Gonçalves, 1591-1593.

Com a organização de cada tipologia, bem como dos números de indivíduos relacionados à cada demanda, também foi possível compreender que cada interesse caracterizou o tipo de prática supostamente realizada por essas feiticeiras. Desse modo, se uma tipologia corresponde aos **interesses amorosos**, as práticas promovidas foram definidas como "ritos mágico-religiosos de cunho amoroso". O mesmo vale para as demais tipologias apresentadas na tabela acima. E, diante dos números identificados e da alta recorrência para duas tipologias, pretende-se aprofundar a discussão referente aos ritos sustentados por essas demandas amorosas e os "ritos mágico-religiosos de adivinhação", identificando-os e decodificando-os. Por sua vez, a base de todas as práticas mágico-religiosas relacionadas a essas 8 mulheres, também serão alvo de discussão, denominadas de "ritos mágico-religiosos de invocação dos diabos", até porque a figura do Diabo conformou todas as famas dessas 8 mulheres feiticeiras.

Cabe reconhecer, no entanto, as limitações decorrentes da aplicação dessas categorias, ainda que as terminologias tenham sido retiradas do próprio léxico presente no corpo dos processos inquisitoriais. A fluidez referente ao sobrenatural, representada pelas práticas heterodoxas relacionadas a esse universo, é presente nos rituais praticados, nas interpretações das sociedades e nas análises do historiador que se debruça nesse tema. Ainda assim, vale escolher esse viés metodológico tendo em vista a possibilidade de maior sistematização e compreensão do amplo painel de ritos e crenças que tiveram considerável importância no modo como a identidade de gênero de cada mulher feiticeira foi performatizada[505].

[505] Há uma diversidade de importâncias conferidas pelos historiadores ao tema da feitiçaria e que merece uma breve digressão. Segundo Francisco Bethencourt, este tema é um "observatório privilegiado para a compreensão da sociedade do Antigo Regime em seus níveis de profundidade". Cf. BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magia*, p. 44. Maria Benedita Araújo percebeu que a "comunhão de crenças e de cultura, as fronteiras comuns que, desde tempos imemoriais aproximavam os povos ibéricos, permitiam que estes conhecimentos heterodoxos, primeiro em manuscrito e posteriormente já impressos, cruzassem com a maior facilidade as linhas de demarcação entre os dois países **[Espanha e Portugal]**". Cf. ARAÚJO, Maria Benedita. *Magia, demônio e força mágica na*

O uso de algumas obras de referência será recorrente ao longo deste item, principalmente os dicionários cujo foco reside em abordar a existência de símbolos religiosos, signos e as suas interpretações. Com isso, pretende-se decodificar o universo do sobrenatural que foi narrado nesses processos. Sob uma perspectiva atlântica, também é interesse analisar essas narrativas em um eixo temporal e espacial mais alargado, para além dos espaços de consolidação das famas dessas mulheres feiticeiras. Essa ampliação temporal, vale lembrar, foi defendida, por exemplo, nas obras de Carlo Ginzburg, quando analisou os processos inquisitoriais referentes à região do Friul, Itália, produzidos contra uma série de indivíduos, os *benandanti*, e que apresentaram, segundo o autor, um "núcleo de crenças populares" que, aos poucos, foram realocados na noção de feitiçaria. Ao reconstruir esse núcleo, o autor percebeu as mais diversas conexões temporais e espaciais que as crenças presentes no Friul possuíam[506]. Assim, estas possibilidades de análise respaldam a compreensão de que as crenças relacionadas aos percursos de vida aqui citados, bem como as mediações frente ao sobrenatural, fugiram às delimitações espaciais e temporais do mundo português.

Por fim destaca-se a divisão deste item em 4 subitens, elaborados a partir da tabela anterior. O primeiro tratará dos "ritos mágico-religiosos de cunho amoroso", cujo interesse consiste em sistematizar os números dos indivíduos que buscaram resolver as suas demandas através do universo das relações amorosas. Condensa, também, o número de mulheres feiticeiras que construíram suas famas e identidades de gênero a partir da capacidade de intervir nesse âmbito através do sobrenatural. O segundo subitem analisará os "ritos mágico-religiosos de adivinhação", apresentando algumas das práticas existentes, listando os números de

---

tradição portuguesa, p. 12. No prefácio da mais recente edição de sua obra, Laura de Mello e Souza destacou a importância dessas pesquisas para o "estudo das relações entre metrópoles e colônias na Época Moderna [...] **[ilustrando]** quanto essa tradição intelectual, tão bem representada por Novais, é multifacetada, heterodoxa e rica em possibilidades de análise". Cf. MELLO E SOUZA, Laura de. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*, 2009, p. 23-24. Para José Pedro Paiva, em *Práticas e crenças mágicas*, e que viria ser reafirmado posteriormente em outra obra sua, *Bruxaria e Superstição num país sem caça às bruxas*, "não é possível conhecer e entender os homens de seiscentos e setecentos sem ter presentes esta dimensão das suas crenças, das suas práticas, dos seus comportamentos". Cf. PAIVA, José Pedro. *Práticas e crenças mágicas*, p. 269. Também no âmbito da historiografia internacional, mais precisamente a interessada nos estudos de história atlântica, Philip J. Havik, ao tratar da feitiçaria na região da Alta Guiné, percebeu como essas análises possibilitam ao pesquisador compreender um universo religioso em que o catolicismo não foi a única fonte, além de revelar como uma série de feiticeiras estiveram diretamente inseridas nas "complexas interações sociais que constituíram as comunidades afro-atlânticas". Cf. HAVIK, P. La sorcellerie, l'acculturation et le genre: la persécution religieuse de l'Inquisition portugaise contre les femmes africaines converties en Haut Guinée (XVIIe siècle). *Revista Lusófona de Ciência das Religiões*. Lisboa, Ano III, n.5/6, p.99-116, 2004, p. 110.

[506] "Com efeito, buscamos captar, por trás da aparente uniformidade dessas crenças, as diversas atitudes dos homens e das mulheres que as crenças, as diversas atitudes dos homens e das mulheres que as viviam, bem como a modificação delas sob o impulso de estímulos de vários gêneros, tanto populares quanto inquisitoriais. Os aspectos exclusivamente folclorísticos do problema foram assim nitidamente subordinados a uma perspectiva de investigação declaradamente histórica". Cf. GINZBURG, Carlo. *Os andarilhos do bem*, p. 12.

indivíduos voltados a esta demanda, além das mulheres feiticeiras que foram reconhecidas pela capacidade divinatória. Quanto ao terceiro subitem, pretende-se investigar quais os significados foram atribuídos por clientelas e mulheres feiticeiras quanto aos símbolos utilizados no contexto das práticas mágico-religiosas voltadas ao campo amoroso e divinatório. Por fim, o quarto subitem diz respeito à análise de todos esses 8 processos, mais precisamente no modo como foram construídas as práticas mágico-religiosas cuja presença do Diabo foi determinante para a confecção dos rituais e das famas dessas mulheres.

4.1.1 Ritos mágico-religiosos de cunho amoroso

Uma das primeiras constatações referentes à tabela anterior, consiste no visível interesse e crença dos indivíduos – mulheres, em grande maioria –, na capacidade de algumas mulheres intervirem no sobrenatural a partir das demandas por eles apresentadas. Estas, por sua vez, foram voltadas amplamente ao universo amoroso (76), incluindo aí a promoção de casamentos ou mesmo a melhora da vida conjugal, e ao campo das adivinhações (34), maiormente relacionado ao paradeiro de pessoas, geralmente parentes próximos. Este subitem trata, portanto, das motivações amorosas, com o intuito de identificar quais crenças e práticas sustentaram os ritos mágico-religiosos de cunho amoroso, bem como as famas dessas mulheres feiticeiras relacionadas a esses ritos. O subitem a seguir, discorrerá sobre a composição dos ritos mágico-religiosos de adivinhação.

A partir das análises desses 8 processos, concluiu-se que a esfera simbólica referente aos rituais de caráter amoroso foi variada e condicionada à especificidade da demanda, embora a presença do Diabo, ora invocado no plural – incluindo algumas variações dos seus nomes (Barrabás, Caifás, Lúcifer) –, e o objetivo amoroso, permaneçam como os aspectos centrais das práticas voltadas à resolução de problemas do universo dos relacionamentos. Constatou-se, também, a predominância de 6 mulheres no contexto de procura por parte de uma variedade de indivíduos interessados na resolução desta demanda: Inácia Gomes, Brites Frazão, Brites Marques, Catarina de Faria, Maria Gonçalves e Ana Álvares (Ana do Frade). Os números também são consoantes à conclusão de que a vida matrimonial e as relações interpessoais foram importantes espaços de atuação recorrente dessas feiticeiras.

A partir da listagem dos indivíduos que demonstraram interesse em recorrer a alguma feiticeira para que os rituais de cunho amoroso fossem promovidos, identificou-se a amplitude desse alcance e a presença majoritária das mulheres compondo essa clientela: 74 mulheres, enquanto somente 2 homens possuíram esse interesse. A tabela abaixo condensa o número de

clientes que apresentaram demandas voltadas ao universo amoroso e possibilita ao leitor visualizar as maiores recorrências dessas demandas a partir de cada mulher feiticeira.

Tabela 11 – Relação entre feiticeiras e homens/mulheres interessadas nos ritos mágico-religiosos de cunho amoroso.

Mulheres feiticeiras	**Número de Clientes**
Inácia Gomes	3
Brites Frazão	23
Brites Marques	36
Catarina de Faria	8
Maria Gonçalves	4
Ana Álvares (Ana do Frade)	2
TOTAL	76

Fontes: ANTT. TSO, IE. Processo nº 8910[A], de Brites Frazão, 1548-53; ANTT. TSO, IE. Processo nº 4728, de Brites Marques, 1552-53; ANTT. TSO, IE. Processo nº 0070, de Catarina de Faria, 1555; ANTT. TSO, IL. Processo nº 9294, de Inácia Gomes, 1565-1566; ANTT. TSO, IC. Processo nº 929, de Ana Álvares (Ana do Frade), 1566-1567; ANTT. TSO, IL. Processo nº 10478, de Maria Gonçalves, 1591-1593.

Ao comparecerem à ermida de São Miguel, Inácia Gomes e Ângela Brava teriam promovido diversos rituais cujo alvo era uma representação do Diabo que estava junto à escultura do santo. Ainda que subjugado pelo arcanjo, pois se encontrava diante dos seus pés, o Diabo, no âmbito dessa prática, teve seu simbolismo subvertido, já que a sua representação, e não a de São Miguel, serviu de instrumento para Inácia e Angela Brava acessarem o sobrenatural em prol de favores voltados ao campo dos afetos: o alvo era o cônego João da Fonseca. Relembrando o rito promovido, era necessário levar à ermida uma candeia acesa com o cume invertido, desvencilhando o olhar da figura do arcanjo, sem "fazer acatamento à cruz nem a nenhum senhor"[507], prestando reverência somente à escultura do demônio ali presente.

Na denúncia de Angela Brava, a prática teria sido mais elaborada, afirmando que, no momento da oferta, era necessário proferir as seguintes palavras: "deserdava a nosso senhor e a nossa senhora e a vós ele demônio adorava e que lhe pedia a ele demônio que ele entrasse no coração e fosse buscar aquela pessoa que ela quisesse". Era importante também dizer "dom diabo eu vos venho outorgar e ofertar esta candeia que vós me outorgues isto que vos venho pedir"[508]. Já no âmbito do processo de Angela Brava, Inácia Gomes foi denunciante, afirmando

[507] ANTT. TSO, IL, Processo nº 9294, de Inácia Gomes, 1565-1566, fl.08.
[508] ANTT. TSO, IL, Processo nº 9294, de Inácia Gomes, 1565-1566, fl.14.

que a acusada teria lhe ensinado alguns dizeres a serem proferidos diante dessa ermida. Essas palavras não foram muito distintas das citadas pela acusada: "dom Diabo eu te ofereço esta candeia em oferta e se, pois, eu deixo a nosso senhor jesus cristo por ti que tu me vá buscar a João da Fonseca cônego e me tragas a minha casa para folgar com ele"[509].

Por volta do ano de 1546, a filha de Simão Lopes, chamada Maria Lopes, recorreu à fama de Brites Frazão no intuito de conquistar a atenção de um homem. Quando se dispôs a denunciar a mesma Brites, contou às autoridades que a dita feiticeira teria lhe pedido 30 tostões como contrapartida para o ritual realizado, além de um tecido de linho no qual estavam escritos os nomes de Maria Lopes e do seu pretendente. Em seguida, a mesma Brites confeccionou uma figura – provavelmente representando o dito homem –, dando-a à Maria Lopes. Já ao ser procurada por Branca Fernandes, Brites Frazão optou por uma prática mais elaborada, solicitando que Branca mordesse um pão e, em seguida, proferisse as seguintes palavras: "isto não é pão senão coração de António Simões"[510]. O objetivo dessa prática consistia em captar a atenção e o interesse de António Simões para Branca Fernandes. Feito isto, a denunciante contou que a própria Brites tomou o pão, já mordido, e passou-o pelo chão e por sua cabeça, enquanto dizia outras palavras: "passo por riba do meu assim António Simões e subo-lhe pela cabeça e deço-lhe pelo rabo"[511]. Talvez no intuito de legitimar a eficácia de toda essa prática, disse à Branca Fernandes que "Belzebu, Satanás, Barrabás e outros muitos nomes de diabos" a procurariam a fim de confirmar se António Simões se casaria com a denunciante.

Afora os usos de alimentos e objetos, Brites Frazão também utilizou alguns animais para a realização dos ritos mágicos voltados à resolução do objetivo amoroso de Branca Fernandes. Tanto é que solicitou à denunciante uma galinha ou galo preto, bem como farinha e uma peneira, das quais seriam ofertadas aos diabos: "dizendo que ia a um lugar do velho na quarta noite se havia de ver com os diabos e que lhes chamava consigo e vinham todos e lhes lançava aquela farinha mostrando o galo preto e não chegavam a ela e os mandavam a diversos outros e vindo o maioral lhe arremessava o galo preto pedindo que iria dar-se aos outros que fizesse o que lhe por ela mandasse"[512]. Compondo, finalmente, o seu rol de práticas voltadas às interações amorosas, Brites Frazão, ao se confessar, afirmou aos inquisidores saber de uma devoção baseada no uso de duas palmas de ramos, bentas, duas candeias acesas e uma imagem de Nossa Senhora. Esses instrumentais foram combinados com o seguinte conjuro: "assim como estas

[509] ANTT. TSO, IC, Processo nº 1055, de Ângela Brava, 1567, fl. 03.
[510] ANTT. TSO, IE, Processo nº 8910[A], de Brites Frazão, 1548-53, fl. 11.
[511] ANTT. TSO, IE, Processo nº 8910[A], de Brites Frazão, 1548-53, fl. 11.
[512] ANTT. TSO, IE, Processo nº 8910[A], de Brites Frazão, 1548-53, fl. 103.

palavras são verdade assim a mostrai-vos se há de casar este homem com esta mulher"[513]. A realização dessa prática permitiu à Brites Frazão saber se um dado casamento seria realizado – para isso, as duas palmas deveriam se juntar no momento dessa conjuração.

Quando foi convocada por sua clientela a fim de sanar problemas amorosos, Brites Marques recorreu por diversas vezes à manipulação de elementos naturais. Como bem afirmou Inês de Arruda em sua denúncia, "a dita Brites Marques sabia a muitas coisas para bem querenças"[514], cujo saber foi aplicado nos diversos rituais e instrumentais realizados pela dita feiticeira. A utilização dos mentastros, erva também conhecida como hortelã silvestre[515], apareceu no âmbito da produção de malefícios, em rituais de cunho amoroso e na produção de alguns pós decorrentes dessa planta. Dona Ana, por exemplo, foi uma das mulheres que adquiriram estes pós sob o interesse de viabilizar o casamento de sua filha com o filho do Conde da Feira[516]. Margarida Nunes recebeu da mesma Brites alguns pós decorrentes da trituração de uma pedra de cevar[517]. Esses pós, ao serem misturados à urina da denunciante, deveriam ser entregues por ela mesma, junto a uma bebida, ao cônego Pedro Vieira, seu alvo amoroso, e acompanhada dos dizeres: "assim como tu bebes o meu mijado de meu corpo [...] assim estás tu pedindo por mim e a me desse a todo meu querer e mandar"[518]. Solicitada por Violante Simões para viabilizar o casamento de sua irmã, Brites Marques contou aos inquisidores sobre a feitura do fervedouro "das nove pedras apanhadas nas encruzilhadas", tendo-as misturado junto a um punhado de sal, "barro das mãos dos olhos" e vinagre. Esses itens adquiriam caraterização mágica a partir das invocações dos demônios[519].

A presença dos astros foi aspecto também recorrente nas práticas narradas pelos denunciantes de Brites Marques. Ao atender o pedido de Margarida Vaz, desejosa de se casar com um caçador, Brites a ensinou o conjuro da lua e da estrela: "eu me humilho a ti lua alta e resplandecente filha do rei Oriente lua que três ramos tende, um é de amor e outro de senhor e outro de vencedor, eu te esconjuro lua e com o Netuno e com as três pernetas de mundo e com água e com sal e com a missa missal que se diz a noite de natal, eu te rogo lua que tu ergas as

[513] ANTT. TSO, IE, Processo nº 8910[A], de Brites Frazão, 1548-53, fl.19.
[514] ANTT. TSO, IE, Processo nº 8910[A], de Brites Frazão, 1548-53, fl.50.
[515] Disponível em:
http://michaelis.uol.com.br/moderno/portugues/index.php?lingua=portugues-portugues&palavra=mentastro
Acesso em: 21/06/2016
[516] ANTT. TSO, IE, Processo nº 8910[A], de Brites Frazão, 1548-53, fl.13.
[517] Segundo Raphael Bluteau, a pedra de cevar, também conhecida por "magnete", é um imã utilizado, principalmente, no manuseio do ouro. Destaca, também, seu poder simbólico, de atrair virtudes àquele que o utiliza. Cf. BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario Portuguez e Latino (1713)*, p. 252.
[518] ANTT. TSO, IE, Processo nº 4728, de Brites Marques, 1552, fl. 14.
[519] ANTT. TSO, IE, Processo nº 4728, de Brites Marques, 1552, fl. 19.

tuas alas e me vás catar João e me tragas aqui"[520]. No mais, ao procurar saber se chegaria a se casar com Bastião Pinheiro, Antónia Nogueira procurou Brites Marques que, atendendo ao seu pedido, usou a gema e a clara de um ovo, colocou-as num urinol com água e, em seguida, deixou-as ao sol. Com todos os elementos misturados no recipiente, disse à denunciante ter visualizado nessa mistura alguns "castelos e torres, que vira ali um homem dizendo a dita Antónia Nogueira dai-vos por casada"[521].

Algo próximo à Astrologia também esteve presente nos relatos do processo de Brites Marques. A diferença, se comparada com Brites Frazão, consistiu no uso dos astros combinados à presença de santos católicos. Na denúncia de Guiomar Fragoso, então casada com Sebastião Dias e interessada na segurança de sua relação, foi afirmado pela denunciante que essa feiticeira lhe ensinou um rito envolvendo as estrelas e a invocação de dois santos. Para isso, era necessário pegar uma espiga de milho, dar-lhe um nó e percorrer toda a casa. Em seguida, a praticamente deveria olhar para o céu e para as estrelas, dizendo:

> [...] prometo com São Leonês e São Lionas com o céu e com as estrelas e com o mar e com as areias e com o clérigo vestido no altar como ele não pode dizer missa sem na pedra d'ara e sem no senhor nas mãos tomar e consagrar, que assim como isto é verdadeira verdade assim faça fulano o que eu mandar, que não possa dormir com nenhuma mulher nem preta nem branca nem índia nem mourisca nem folgar e todas as aborrecer, senão comigo.[522]

A própria constatação de frei Jerônimo da Zambuja, inquisidor, e de Gonçalo Veloso, promotor do Santo Ofício[523], revela como Catarina de Faria também regulava o mercado matrimonial através das práticas mágico-religiosas – procurada por 8 pessoas, a mourisca acessou o sobrenatural através de ritos mágicos cujo cerne residiu na vida amorosa.

Por duas vezes, Isabel Fernandes esteve com Catarina e lhe confidenciou sobre a má vida que dizia possuir com o seu cônjuge, Francisco Gonçalves. A primeira prática confeccionada pela mourisca consistiu na invocação dos diabos. Segundo a denúncia, 4 pedras foram retiradas de uma encruzilhada de modo a representarem a figura de Barrabás e de outros demônios. Essas pedras foram lançadas em um barril com vinagre, a ser fervido em seguida. Com o uso do barro, Catarina moldou a figura de um menino e jogada juntamente com as pedras e vinagre no fervedouro. O segundo ritual, também relatado nessa denúncia, consistiu na

[520] ANTT. TSO, IE, Processo nº 4728, de Brites Marques, 1552, fl. 127.
[521] ANTT. TSO, IE, Processo nº 4728, de Brites Marques, 1552, fl. 112.
[522] ANTT. TSO, IE, Processo nº 4728, de Brites Marques, 1552, fl.93.
[523] Segundo essas autoridades, a mourisca era a grande responsável por levar adiante "muitas feitiçarias sortilégios superstições e outras artes diabólicas [legando] e [deslegando] pessoas e faz outras coisas muitas para bem querenças com ajudas e favor do demônio". Cf. ANTT. TSO, IE, Processo nº 0070, de Catarina de Faria, 1555, fl. 02.

mistura do vinho com a urina de Isabel em um pires. De acordo com a denunciante, ao misturá-los, Catarina de Faria proferiu algumas palavras "na sua língua", oferecendo o líquido resultante desse conjuro à Isabel para, então, dá-lo a beber a seu marido[524]. Já Isabel Pires, ouviu de Catarina de Faria que, ao pegar uma corda e passá-la por cima do homem de seu interesse, faria com que o próprio homem também retribuísse essa atenção, além de impedi-lo de se interessar por qualquer outra mulher senão a praticante do ritual[525].

Diante de um diálogo ocorrido entre Domingas Gonçalves e a processada Maria Gonçalves, no qual foi narrado através da denúncia de Catherina Fernandes, ambas teriam conversado sobre uma prima de Domingas, interessada em se casar com João Taboleiro, irmão da dita Domingas. A fim de concretizar esse desejo, Maria Gonçalves teria dado uns pós à Domingas. Repassados à sua prima, os pós deveriam ser jogados sob a cabeça do indivíduo com quem a pessoa desejava se casar para, então, o objetivo ser concretizado[526]. Em outro momento, por volta de dois anos anteriores à chegada da comitiva inquisitorial à América, Maria Gonçalves foi procurada por outra cliente, Caterina Fernandes, por conta de uma de suas filhas não possuir boa vida com António Dias. Interessada em reverter essa situação, Caterina pediu para que Maria Gonçalves fizesse algum ritual de modo que seu genro "fizesse tudo o que quisesse uma mulher"[527], especificamente, a filha da denunciante, Caterina de Souza.

É bem provável que os pós nos quais a denúncia de Catherina Fernandes fez referência tenham sido confeccionados a partir dos "fígados de galinha assados"[528], citados por Maria Gonçalves em uma das suas confissões, já na época da sua prisão. Em outra arguição, Maria Gonçalves disse ter utilizado "um galo e os fígados torrou"[529], por conta dos pedidos feitos pela mulher de Jerônimo Barbosa. Por fim, ainda que tenha garantido ao Visitador a falsidade dos rituais por ela praticados, Maria Gonçalves não negou a feitura dos mesmos, contando, inclusive, os detalhes referentes ao modo como essas práticas eram promovidas: "[...] alguns sapos ou ratos que achava mortos no monturo[530] e os torrava e dava os pós deles as mulheres a quem ela enganava mas estes tais pós dizia ela que não dessem a comer mas somente dizia que

[524] ANTT. TSO, IE, Processo nº 0070, de Catarina de Faria, 1555, fl. 10.
[525] ANTT. TSO, IE, Processo nº 0070, de Catarina de Faria, 1555, fl. 11.
[526] ANTT. TSO, IL, Processo nº 10478, de Maria Gonçalves, 1591-1593, fl. 06.
[527] ANTT. TSO, IL, Processo nº 10478, de Maria Gonçalves, 1591-1593, fl. 17.
[528] ANTT. TSO, IL, Processo nº 10478, de Maria Gonçalves, 1591-1593, fl. 23.
[529] ANTT. TSO, IL, Processo nº 10478, de Maria Gonçalves, 1591-1593, fl. 25.
[530] "*sm* (*monti+uro*) 1 Monte de lixo ou de esterco. 2 Montão de coisas repugnantes ou vis. 3 Lugar onde se depositam dejeções ou imundícies.".
Disponível em: http://michaelis.uol.com.br/moderno/portugues/definicao/monturo%20_1004391.html.
Acesso em: 18/06/2016.

os lançassem no chão por onde havia de passar ou lançassem nas botas ou nos sapatos de calçar o marido ou o amigo ou a pessoa cuja afeição pretendiam [...]"[531].

A mistura do vinho a outros ingredientes, sob a crença de que eram eficazes em práticas endereçadas ao campo amoroso, também circularam na freguesia de São Martinho de Balugães, muito por conta da vida que Ana Álvares, a Ana do Frade, construiu em torno da fama de feiticeira. Durante a sua prisão, confessou aos inquisidores a procura de diversas mulheres por conta do interesse pela vida matrimonial. Para isso, costumava oferecer alguns "pós de cinza do carvão" que deveriam ser colocados no vinho a ser oferecido aos "mancebos com que quisessem casar porque como o bebesse logo casariam com elas". Finalizando o rito, as mulheres deveriam dizer: "assim como tu bebes deste assim morras por amor de mim e cases comigo"[532]. Além do vinho, Ana Álvares utilizou um ovo que deveria ser tocado no próprio corpo da mulher durante os dizeres das seguintes palavras: "ovo o passo aqui quem te comer o seu amor dela morra para amor de mim"; "venceu o dragão e a serpente o leão assim te vença eu a vontade e o coração"[533].

A complexidade simbólica, decorrente dessa diversidade de instrumentais e dos conjuros supostamente utilizados por essas mulheres feiticeiras, quando confrontada com o alcance social das mesmas, seja em Portel – morada de Catarina de Faria – ou Salvador – espaço no qual a fama de Maria Gonçalves foi consolidada –, permite considerar que essas famas alcançaram maior solidez dada a multiplicidade das práticas mágico-religiosas empreendidas por essas mulheres.

Conforme relatou Brites Marques, ao ter procurado Catarina Malha que, segundo a acusada, possuía a capacidade de resolver assuntos amorosos, ela foi questionada pela própria acerca dos motivos para o seu interesse em aprender a realizar os rituais sob esse caráter, tendo em vista que não era casada. Como resposta, disse à Catarina que "tudo as pessoas folgavam de saber"[534]. As relações amorosas e a possibilidade de condicionar vontades de outrem a partir desse universo, circularam por todo o mundo português, como também constatou José Pedro Paiva quando destacou o forte interesse dos indivíduos no campo do "domínio dos actos e dos desejos". Esta observação também é perceptível através da narrativa retirada da própria confissão de uma processada pelo Santo Ofício. Esses indícios revelam, segundo assertiva do autor, como o "campo do amor, ou talvez melhor o da regulação do complexo universo das

[531] ANTT. TSO, IL, Processo nº 10478, de Maria Gonçalves, 1591-1593, fl. 27-28.
[532] ANTT. TSO, IC, Processo nº 929, de Ana Álvares (Ana do Frade), 1566-1567, fl. 17.
[533] ANTT. TSO, IC, Processo nº 929, de Ana Álvares (Ana do Frade), 1566-1567, fl. 17, fl. 09.
[534] ANTT. TSO, IE, Processo nº 4728, de Brites Marques, 1552-53, fl. 121.

relações entre os sexos, era o de maior labor"[535]. Ademais, também pode-se inferir que o gênero dessas 6 mulheres feiticeiras esteve associado às constantes buscas das mulheres pela resolução de problemas da vida amorosa e aos repetidos e diversos ritos mágico-religiosos realizados cotidianamente. A frequência dessas demandas e as sucessivas práticas mágicas endereçadas ao campo amoroso, reafirmaram a mulher feiticeira como identidade de gênero predominante nessas trajetórias.

4.1.2 Ritos mágico-religiosos de adivinhação

Prever acontecimentos futuros, descobrir o paradeiro de objetos e, principalmente, o de pessoas, também compuseram o quadro de necessidades dos indivíduos no mundo português. E, juntamente com os objetivos amorosos, as motivações de caráter divinatório, foram igualmente numerosas. Para atender às essas demandas, 5 mulheres foram procuradas sob o interesse em realizar os ritos mágico-religiosos de adivinhação: Brites Frazão, Brites Marques, Ana Álvares, Catarina de Faria e Simoa de São Nicolau. A tabela abaixo, assim como a tabela anterior, indica a predominância majoritária das mulheres nesse campo de interesses, já que 32 mulheres procuraram essas feiticeiras, enquanto que, Manoel da Costa e João Fogaça foram os únicos clientes. Também é perceptível a maior concentração do número de clientes em torno da fama de Brites Marques que, cabe lembrar, também possuiu um número considerável de indivíduos demandantes de práticas amorosas (36). Somente a mourisca Catarina de Faria que destoa das demais, com apenas um único indivíduo interessado em rituais divinatórios. No mais, também vale ressaltar que algumas pessoas procuraram determinada feiticeira para a realização de mais de um tipo de demanda. Ou seja, o mesmo indivíduo que demonstrou o interesse em solucionar assuntos amorosos, também apresentou demandas voltadas à adivinhação:

Tabela 12 – Relação entre feiticeiras e homens/mulheres interessadas nos ritos mágico-religiosos de adivinhação.

Nome das feiticeiras	**Número de clientes**
Brites Frazão	3
Brites Marques	19
Catarina de Faria	1
Ana Álvares (Ana do Frade)	4
Simoa de São Nicolau	7
TOTAL	34

[535] PAIVA, José Pedro Paiva. *Bruxaria e Superstição num país sem "caça às bruxas"*, p. 96.

Fontes: ANTT. TSO, IE, Processo nº 8910[A], de Brites Frazão, 1548-53; ANTT. TSO, IE, Processo nº 4728, de Brites Marques, 1552-53; ANTT. TSO, IC. Processo nº 929, de Ana Álvares (Ana do Frade), 1566-1567.

Sob comparação, uma das conclusões referentes às tabelas **11** e **12**, diz respeito à caracterização da fama dessas mulheres feiticeiras, mais precisamente sobre as especialidades que elas delimitaram a partir da demanda de suas clientelas. Brites Frazão, por exemplo, pode ser considerada como uma feiticeira dirigente, assim como propôs Francisco Bethencourt, muito por conta do expressivo número de ritos mágico-religiosos voltados à vida amorosa. Ainda assim, a adivinhação, embora em menor número, também foi um espaço de interesse por parte de alguns indivíduos que acreditaram na fama de Brites Frazão em intervir nesse âmbito. O relato de Ana da Rosa, uma de suas clientes, aos inquisidores, indica que a busca pelo paradeiro de pessoas, principalmente se se achavam vivas ou mortas, foi uma demanda associada à fama e identidade de gênero da acusada. O rito consistia no que Brites teria nomeado de "devoção aos fiéis de Deus": tratava-se de um fervedouro a ser produzido para, assim, descobrir o paradeiro de Estevão Pires, marido da denunciante[536]. Embora o seu processo não tenha os detalhes por detrás dessa devoção, foi possível identificar no processo de Brites Marques a mesma devoção, que consistia na oração de mil padre-nossos seguida das seguintes palavras: "estas orações sejam por todas as almas e todas hajam nelas parte e quinhão se não uma a qual não haja parte nelas até que me não venha falar"[537]. Quanto ao fervedouro, Ana da Rosa disse em sua denúncia que Brites Frazão confeccionou uma figura em forma de bode, na qual foi lançada em fervor como forma de oferenda ao Diabo.

Na denúncia realizada por Margarida Rodrigues, percebeu-se a existência de elementos naturais que foram importantes para a feitura dos ritos de caráter divinatório, não sendo apenas uma presença constante nas práticas amorosas. Em certo tempo, depois de várias demandas feitas à feiticeira – incluindo os seus interesses em conquistar o amor de Pedro Álvares –, a também mourisca solicitou à Brites Frazão que realizasse alguma prática capaz de viabilizar notícias do seu marido que estava desaparecido. Não é improvável afirmar que, ao mesmo tempo em que estava interessada na conquista do amor de Pedro Álvares, a própria Margarida buscasse notícias de seu cônjuge. De todo modo, Brites Frazão atendeu à demanda, pegando um pouco de chumbo, derretendo-o num candeeiro e colocando-o, em seguida, na água. Nesse processo, surgiu a figura de um homem que, de acordo com Brites, confirmava o seu parecer

[536] ANTT. TSO, IE, Processo nº 8910, de Brites Frazão, 1548-1553, fl. 21.
[537] ANTT. TSO, IE, Processo nº 4728, de Brites Marques, 1552-1553, fl. 32.

no qual o marido de Margarida Rodrigues continuava vivo e que retornaria à Évora em breve – fato este que ocorreu, segundo a denunciante[538].

Essa mesma manipulação de elementos naturais em rituais mágico-religiosos apareceu em uma das confissões realizadas por Brites Frazão, pela qual afirmou ter praticado algumas "sortes" para Catarina Rodrigues que, na época, tinha o receio de ser morta por seu cônjuge, António Manoel Cerreiro. De modo a confirmar se essa morte ocorreria, até como forma de se precaver e matar o seu marido antes que o próprio agisse, Catarina recorreu à dita feiticeira a fim de realizar um rito divinatório. Para isso, Brites Frazão utilizou um pouco de estanho derretido em um recipiente com azeite. Invocou "São Leonas" e "São Leonis" para que ambos os santos lhe mostrassem se António Cerreiro mataria Catarina Rodrigues. A lógica para descobrir se essa morte ocorreria é simples: a confirmação dependia do surgimento da figura de um homem a partir do fervedouro[539]. Ao ser procurada por uma mulher conhecida pela alcunha de "Castelhana", Brites também se valeu do mesmo ritual para saber se essa mulher se casaria com António Simões[540].

Também em Évora, Brites Marques é exemplo de mulher feiticeira que, embora amplamente relacionada aos ritos mágico-religiosos de cunho amoroso, foi igualmente associada nas denúncias ao universo das adivinhações. Tanto é que o Promotor tratou de destacar essa fama no libelo apresentado, afirmando que acusada "desviou de nossa santa fé católica apostasando dela e fazendo invocações de demônios e com sua ajuda e poções e lhes falar e conversar e adivinhava muitos furtos"[541]. Em um dos furtos supostamente solucionados por Brites Marques através da adivinhação, a dita feiticeira descobriu o paradeiro de um amigo de Graça de Arruda, responsável por este feito[542].

Interessada em sair do mosteiro no qual residia, dona Isabel de Souza enviou um homem à Roma no intuito de conseguir liberação do dito mosteiro. Ansiosa por notícias, solicitou à Brites Marques que lhe fizesse algo capaz de descobrir se o tal homem ainda era vivo e se traria o referimento. Invocando uma série de demônios, juntamente com um ovo de uma galinha preta colhido à sexta-feira, Brites Marques colocou-o num urinol com água, finalizando o rito com os dizeres: "eu te esconjuro com Satanás e com Barrabás e com Caifás e com Lúcifer e sua mulher e com a mãe de Satã porque é a maior diaba que no inferno está que tu me vás a saber

[538] ANTT. TSO, IE, Processo nº 8910, de Brites Frazão, 1548-1553, fl. 49.
[539] ANTT. TSO, IE, Processo nº 8910, de Brites Frazão, 1548-1553, fl. 78.
[540] ANTT. TSO, IE, Processo nº 8910, de Brites Frazão, 1548-1553, fl. 82.
[541] ANTT. TSO, IE, Processo nº 4728, de Brites Marques, 1552-1553, fl. 08.
[542] ANTT. TSO, IE, Processo nº 4728, de Brites Marques, 1552-1553, fl. 49.

deste referimento e se vivo ou não vivo e ne mostres aqui"[543]. Após esse conjuro, a figura de um homem segurando um objeto teria emergido no urinol, significando, de acordo com Brites Marques, que o referimento chegaria às mãos de dona Isabel.

Durante as arguições, Brites Marques narrou outros episódios em que os mesmos interesses no campo da adivinhação foram presentes, variando, contudo, o instrumental utilizado, no qual foi possível identificar os usos de alimentos e as invocações de espíritos. Ao utilizar água, azeite e cevada, a acusada dizia ser capaz de saber se algumas mulheres amigas de Maria Fernandes, também presente durante a feitura da prática, iriam morrer antes de seus maridos. O segundo ritual foi a "devoção dos finados", caracterizada pela oração de "trinta e seis ou trinta ou quarenta" padre-nossos em intenção às almas do Purgatório. Após isto, apareceria uma alma "que não goza das ditas orações falar aquela para que as reza"[544], que deveria ser perguntada a respeito do paradeiro de determinada pessoa, se estava viva ou morta.

Brites Marques também contou com a presença de elementos naturais para a confecção de algumas práticas divinatórias. Junto à Guiomar Vaz e Brites Vaz, usou chumbo derretido em um candeeiro, colocando-o, em seguida, em uma taça com água. A combinação de ambos os elementos fez surgir duas figuras de pessoas, que significavam a resposta procurada por Brites Vaz – sua filha, Violante Dias, se casaria com o filho de um mercador. Guiomar Vaz, por sua vez, realizou a mesma prática, ensinada por Brites Marques, sob o interesse de saber se seu filho era vivo ou morto. Já a mulher de Tristão Diaz, ao ser ensinada pela feiticeira, utilizou o rito como forma de descobrir se sua filha se casaria com o filho de uma vizinha[545].

Sem obter notícias de seu filho, Margarida Álvares procurou Catarina de Faria. Ambas moravam em Évora quando a denunciante recorreu à mourisca como forma de descobrir o paradeiro desse filho, pois Catarina era reconhecida como a "maior feiticeira" e, portanto, apta a atender a esta demanda. Fazendo referência a outros episódios em que supostamente a feiticeira teria praticado os mesmos rituais, Margarida Álvares disse aos inquisidores que a mourisca se utilizava de sementes de cajueiro para fazer suas "feitiçarias"[546].

Se, no arco de interesses amorosos demandados à Ana Álvares, foi possível identificar a diversidade de instrumentais e ritos supostamente utilizados pela cristã-velha, quando analisados os ritos de adivinhação, percebe-se que, nesse campo, a participação das figuras demoníacas foi mais evidente. Diante da ausência de seu marido, Francisco Afonso, por conta

[543] ANTT. TSO, IE, Processo nº 4728, de Brites Marques, 1552-1553, fl. 19.
[544] ANTT. TSO, IE, Processo nº 4728, de Brites Marques, 1552-1553, fl. 117.
[545] ANTT. TSO, IE, Processo nº 4728, de Brites Marques, 1552-1553, fl. 132.
[546] ANTT. TSO, IE, Processo nº 0070, de Catarina de Faria, 1555, fl. 12.

do ofício de "mareante", Isabel Antunes resolveu procurar Ana Álvares para "saber novas dele". Por dois ou três vinténs dado à feiticeira, foi utilizado um quartzo de cristal que, de acordo com a denúncia de Isabel, foram oferecidos por Ana Álvares ao Diabo como forma de conseguir através dessa entidade as notícias referentes ao seu cônjuge[547]. Esse mesmo tipo de demanda moveu a procura de Maria Pires por Ana Álvares. Domingos António havia embarcado rumo ao Maranhão, mas, segundo informações que chegaram à Maria Pires, a nau desparecera ao longo do caminho, sem quaisquer informes se Domingos era vivo ou morto. Ana Álvares, com o meio vintém dado por Maria Pires, colocou-o na água e proferiu algumas palavras estranhas à denunciante. Na manhã seguinte, afirmou que Domingos António era vivo e morava com uma negra "mais formosa que ela"[548]. Aproveitando-se da notícia, a própria Ana Álvares se ofereceu para promover novas práticas que, segundo a mesma, seriam capazes de não apenas trazer Domingos Antônio de volta à Braga, mas de reaver o casamento de Maria Pires. Para isto, era necessário ofertar um bode aos demônios para a efetivação deste ritual.

Na condição de "freira do Diabo", Simoa de São Nicolau, que muitos diziam possuir uma estreita relação com um "espírito familiar" chamado "Tinhoso", teve sua fama de feiticeira acompanhada da condição de mulher virtuosa e da presença desse "espírito". Vale lembrar que essa relação, *a priori* paradoxal, adquiriu ampla coerência para os que conviveram com Simoa e responsáveis por sustentar a sua fama por determinado período, incluindo aí os momentos cuja freira era consolada por sua clientela tendo em vista as tentações que dizia sofrer por parte do Diabo. Por outro lado, essas mesmas tentações não impediram a proximidade de Simoa com essa figura, a ponto de consolidar seu prestígio com algumas mulheres lisboetas. Tanto é que a cristã-nova foi apontada por dona Joana da Silva como a responsável por ter descoberto notícias de seu marido, Dom Martinho, através de algumas consultas realizadas junto ao "Tinhoso", este, em figura de homem. Simoa teria confirmado à dona Joana que seu cônjuge se encontrava vivo, embora não tivesse lhe informado o seu paradeiro[549]. Dom Antônio Pereira, por sua vez, recorreu à Simoa de São Nicolau por conta da fuga de um dos seus escravos, tendo como resposta da acusada que o dito escravo estava na cidade do Porto, segundo informação compartilhada pelo mesmo "espírito familiar"[550].

Segundo os relatos presentes em seu processo, esse domínio referente à esfera do porvir não esteve restrito ao paradeiro de pessoas. Assessorada por essa figura, Simoa de São Nicolau

[547] ANTT. TSO, IC, Processo nº 929, de Ana Álvares (Ana do Frade), 1566-1567, fl. 08.
[548] ANTT. TSO, IC, Processo nº 929, de Ana Álvares (Ana do Frade), 1566-1567, fl. 13.
[549] ANTT. TSO, IL, Processo nº 13239, de Simoa de São Nicolau, 1587-1588, fl. 24.
[550] ANTT. TSO, IL, Processo nº 13239, de Simoa de São Nicolau, 1587-1588, fl. 15.

foi encarada por aqueles que com ela conviviam, como capaz de saber e descobrir quaisquer acontecimentos, incluindo de outras partes do mundo, como França e Itália. Tamanho alcance que dizia possuir com relação ao futuro não estava, pois, circunscrito a episódios menores. Gonçalo Pires de Carvalho, por exemplo, relatou aos inquisidores que Simoa havia lhe dito que o então rei de Portugal, D. Sebastião, encontrava-se doente e não tardaria a falecer "porque já não podia levar mais que um caldo de frangão ou de galinha"[551]. Também lhe disse que Dom Antônio, o Prior do Crato e diretamente interessado na sucessão monárquica após a morte de D. Sebastião na batalha de Alcácer-Quibir, seria coroado como o novo rei de Portugal "e vencer a este propósito".

Por se tratar de uma das obras com maior proximidade ao tema aqui analisado, as análises de *O imaginário da magia* seguem como referências também no âmbito da relação entre as sociedades do mundo português e as práticas de adivinhação atreladas a essas mulheres feiticeiras. Vide a associação apontada por Francisco Bethencourt entre o amplo contexto de mobilidade social e geográfica motivado pela expansão ultramarina e o desaparecimento de vários homens, fazendo com que suas mulheres recorressem aos rituais de adivinhação como forma de tomar conhecimento do paradeiro de seus cônjuges[552]. Keith Thomas chegou às mesmas considerações ao ter analisado a história da Astrologia no contexto da Inglaterra do século XVI. Nesse sentido, a escolha por essa ciência, ou por elementos correspondentes a este campo de conhecimento, motivada pelo interesse em contar com algum indivíduo que fosse capaz de praticá-la, foi "uma fórmula à qual os homens podiam recorrer em momentos de impotência e incerteza, quando todas as demais instâncias humanas houvessem fracassado"[553].

A recorrência de indivíduos interessados na resolução de seus problemas através da adivinhação é um importante dado capaz de corroborar com as conclusões de ambos os autores, além de indicar a possibilidade dessas mulheres feiticeiras, como Brites Marques e Simoa de São Nicolau, terem adquirido legitimidade em Évora e Lisboa quando dos assuntos divinatórios. Para o contexto do mundo português, a presença majoritária de mulheres como clientes, para além das motivações relacionadas ao paradeiro dos seus filhos e maridos, indica a necessidade das mesmas em manter ou resgatar uma segurança social que, sozinhas, era inviável de ser sustentada nesse período. Quando não esteve voltada à realização de casamentos

[551] ANTT. TSO, IL, Processo nº 13239, de Simoa de São Nicolau, 1587-1588, fl. 06.
[552] BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magia*, p. 67.
[553] THOMAS, Keith. *Religião e o declínio da magia.* Trad. de Denise Bottmann e Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, p. 275.

ou mesmo a salvação da vida conjugal, as práticas mágico-religiosas foram utilizadas como forma de retomar a mínima segurança social para essas mulheres.

***

As análises referentes às demandas que motivaram a realização dessas duas tipologias, possibilitam compreender que algumas mulheres possuíram suas famas e identidades de gênero caracterizadas por determinadas especialidades – Brites Marques, por exemplo, dominou amplamente o campo de intervenção no sobrenatural a partir dos assuntos amorosos. Além disso, foi possível identificar que, mesmo quando um determinado símbolo foi utilizado por distintas feiticeiras, o mesmo adquiriu diferentes significados nas práticas mágico-religiosas. O caso de Simoa de São Nicolau é o mais evidente, tendo em vista a associação realizada por sua clientela entre a presença do Diabo e a capacidade da cristã-nova de promover ritos mágico-religiosos de adivinhação. Trata-se de um aspecto capaz de diferenciar a sua fama das práticas sustentadoras da fama de Brites Frazão, cuja figura de Belzebu, um demônio, apareceu tanto num ritual de caráter amoroso como no contexto da resolução de demandas através da adivinhação. Segundo Brites Preta, denunciante, a sua procura por Brites Frazão foi motivada pelo sumiço de alguns lençóis que possuía. Para solucionar esse imbróglio, Brites Frazão teria dito: "Belzebu vós me haveis de dizer quem me levou os meus lençóis"[554]. Conforme registrado em sua sentença, o mesmo Belzebu, além de Satanás, eram utilizados por Brites Frazão "para lhes dizer se uma pessoa iria casar com outra"[555].

Outra constatação referente às tabelas **11** e **12**, diz respeito à consolidação das famas de feiticeiras de Brites Marques e Brites Frazão, não somente pela amplitude e diversidade dos indivíduos pertencentes às suas clientelas – conforme concluído no capítulo anterior –, mas, também, pela setorização de suas famas em mais de uma especialidade. Ambas transitaram, com notável amplitude, nos assuntos amorosos e no âmbito das práticas voltadas à adivinhação ou intervenção nos destinos. Essa mesma constatação pode ser aplicada para o caso de Ana Álvares que, embora com um número menor de clientes quando comparado aos números dessas duas feiticeiras, nota-se a presença da cristã-velha nas duas tabelas e, por consequência, no universo de práticas amorosas e divinatórias. Infere-se, portanto, que a diversidade ritualística acompanhada da maior pluralidade de demandas atendidas, contribuiu para o maior alargamento e consolidação da fama dessas mulheres.

[554] ANTT. TSO, IE, Processo nº 8910, de Brites Frazão, 1548-1553, fl. 23.
[555] ANTT. TSO, IE, Processo nº 8910, de Brites Frazão, 1548-1553, fl. 102.

O item a seguir busca dar conta não apenas dos instrumentais utilizados por essas mulheres feiticeiras, mas dos significados atribuídos pelos denunciantes e por essas próprias mulheres a respeito de cada oração, elemento natural, alimentos ou mesmo animais cuja utilização nas práticas mágico-religiosas, tanto a nível amoroso quanto divinatório, foi recorrente. Como bem afirmou Francisco Bethencourt, a preocupação dos acusados e mesmo dos denunciantes não esteve necessariamente circunscrita ao interesse de inserirem seus relatos nos esquemas de acusação dos inquisidores, representado no contexto da feitiçaria através do pacto diabólico[556]. Por isso, foi recorrente a diversidade de ritos, crenças e instrumentais presentes nas denúncias e confissões dessas mulheres, o que possibilita, por sua vez, uma análise interessada em se distanciar da mera reprodução dos estereótipos inquisitoriais a respeito do sobrenatural.

4.1.3 Decodificação das práticas amorosas e divinatórias

O *Dicionário de Símbolos* de Jean Chevalier e Alain Gheerbrant é um dos pilares analíticos deste item, tendo em vista que os autores consideram que "todo objeto pode revestir-se de um valor simbólico"[557]. Sendo assim, pretende-se investigar e compreender quais foram os significados das práticas mágico-religiosas narradas nesses 8 processos e conferidos não somente pelas mulheres feiticeiras, mas, também, por sua ampla clientela.

Vale lembrar que a diversidade das práticas mágico-religiosas contribuiu decisivamente para construção da fama de feiticeira por parte dessas mulheres. As análises dos relatos presentes em seus processos possibilitaram a visualização de uma multiplicidade de elementos pertencentes ao mundo terreno, como os usos de animais e plantas para a efetivação de determinado ritual. O entendimento de que o universo natural possuía caracteres simbólicos, capazes de integrarem as práticas endereçadas ao sobrenatural, contribuiu para a recorrência desses elementos nos rituais relacionados a essas mulheres feiticeiras. Dessa forma, o "domínio dos atos e dos desejos"[558], tão recorrente nesse período, esteve atrelado a uma diversidade de instrumentais que, sob uma coerência simbólica, adquiriram importância nos rituais existentes. Por isso, este item analisará tanto os significados culturais dessas práticas como as suas

[556] BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magia*, p. 9.
[557] CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain. *Diccionario de los símbolos.* Barcelona: Editorial Herder, 1986, p. 22.
[558] Expressão utilizada por José Pedro Paiva no contexto seiscentista e setecentista lusitano para apontar como ambos os séculos foram campos privilegiados das "feitiçarias" ali existentes. Cf. PAIVA, José Pedro. *Bruxaria e superstição num país sem "caça às bruxas"*, p. 96.

possíveis conexões culturais, sustentadas a partir das crenças no sobrenatural que circularam nesse período através do sistema atlântico.

- **Os usos de animais nos ritos mágico-religiosos.**

Segundo Branca Fernandes, ao iniciar uma prática que atenderia à sua demanda amorosa, Brites Frazão utilizou uma galinha e um galo, ambos pretos, que, de acordo com o que a feiticeira lhe disse, serviriam de oferta ao Diabo juntamente com outros alimentos, a fim de que Branca Fernandes tivesse as atenções amorosas de António Simões. Procurada por Catarina Rodrigues, a mesma Brites Frazão foi solicitada que resolvesse o imbróglio referente ao casamento da denunciante com António Manoel. De acordo com a confissão da acusada, quem de fato teria sugerido um ritual envolvendo um frango, era uma índia, conhecida de Catarina Rodrigues. No entanto, coube à Brites Frazão o papel de realizar essa prática. Para isto, ambas pegaram um frango, mataram-no, e o coseram pelo bico e pelos olhos. Depois, colocaram "duas candeias bentas [...] em cruz em cima do dito frango e o embrulharam em um pano"[559], levando-o, em seguida, para a dita índia.

Brites Marques confessou aos inquisidores ter aprendido com uma mourisca, que estava na casa de João Fogaça, um rito de caráter divinatório. A prática consistia na feitura de um fervedouro que serviria para invocar uma voz capaz de dizer o paradeiro de qualquer pertence. Para isso, Brites Marques deu um assovio após o fervedouro e "acudiu-lhe uma voz e lhe disse que queres?". A dita feiticeira respondeu, dizendo que gostaria que lhe informasse "que é feito deste cavalo que é perdido e que então lhe respondeu a dita voz não achei cavalo / e que antes que lhe respondesse isto lhe perguntou que me darás / e ela lhe respondeu que vos hei de dar / uma galinha e que a voz lhe respondeu não quero galinha / e que com isso se foi a dita voz"[560]. Em outra confissão, disse que ofereceu a uma mulher, que estava interessada no cônego Pedro Vieira, alguns pós feitos a partir de miolos de asno e misturados a um bolo chamado pela acusada de "bolo de São Nicolau"[561]. Em seguida, contou que Brites de Valadares, igualmente processada pelo delito da feitiçaria em Évora, teria lhe ensinado a tomar esses miolos de asno e derretê-los em manteiga de porco, servindo-os para o homem que fosse o seu alvo amoroso[562].

Além de afirmar que Catarina de Faria possuía a fama de feiticeira na vila de Portel, a cristã-velha Catarina Franca descreveu com detalhes um ritual possivelmente realizado pela

[559] ANTT. TSO, IE, Processo nº 8910, de Brites Frazão, 1548-1553, fl. 88.
[560] ANTT. TSO, IE, Processo nº 4728, Processo de Brites Marques, 1552, fl. 133.
[561] ANTT. TSO, IE, Processo nº 4728, Processo de Brites Marques, 1552, fl. 16.
[562] ANTT. TSO, IE, Processo nº 4728, Processo de Brites Marques, 1552, fl. 69.

mourisca no qual foi também utilizado um galo. Segundo a denunciante, Catarina "lhe ensinou que tomasse um barril novo com meia canada de vinagre e nove pedras de uma encruzilhada as quais lançou-as dentro no barril e que as lançasse em nome do Diabo e umas agulhas e um vincão de galo espetado com as agulhas e que se cobrisse o barril [...] chamando os diabos fervendo o dito barril"[563].

Já em Salvador, algumas das práticas de Maria Gonçalves foram associadas aos usos de ratos, sapos e galos que eram torrados pela própria, resultando em pós cuja capacidade mágica consistia em proporcionar afeto dos homens às mulheres. Em uma de suas confissões, Maria Gonçalves afirmou que esses pós "que ela deu a muitas pessoas eram de fígados de galinha assados [...] dizendo-lhes que eram feitiços"[564]. Em sua sentença, foi afirmado que a dita feiticeira "deu a muitas e diversas pessoas uns pós torrados de corações e fígados de galinhas dizendo que os dessem a comer e a beber e com eles empoeirassem as pessoas de quem queriam alguma coisa e logo tudo alcançariam"[565].

A recorrência de práticas que compreendiam a fauna sob um caráter também simbólico, associada à comunicação com o sobrenatural, é um dos primeiros indícios para defender a existência do "sistema mágico", assim como proposto por Marcel Mauss, em que é possível identificar em contextos distintos – seja em Salvador ou em Évora – algumas similaridades referentes ao modo como as práticas mágico-religiosas foram relacionadas a essas mulheres feiticeiras. Esse entendimento de que os animais possuíam uma função que extrapolava o âmbito alimentar, ou mesmo comercial, não conheceu fronteiras físicas na medida em que essa crença circulou pelo Atlântico e avançou ao longo dos séculos.

Vide exemplo das bolsas de mandinga presentes no mundo português, principalmente entre os séculos XVII e XVIII, e que, através dos seus praticantes, também conferiram aos animais a importância simbólica, pois integraram a composição dessas bolsas. Segundo Daniela Calainho, o termo "mandinga" remonta ao passado islâmico na África, por volta do século VII, com a expansão árabe nesse continente, que se desenrolou até o século XIII. Foi neste período, por conta da conversão dos *malinkê*, pertencentes ao Reino Mali, ao islamismo, que as bolsas de mandinga começaram a circular, tornando-se sinônimos de amuletos e patuás utilizados pelos *mandingas*. No entender da autora, esses objetos são exemplos de um "sincretismo muçulmano-fetichista" que foram espalhados para além das fronteiras africanas[566].

[563] ANTT. TSO, IE, Processo nº 0070, de Catarina de Faria, 1555, fl. 11.
[564] ANTT. TSO, IL, Processo nº 10478, de Maria Gonçalves, 1591-1593, fl. 23.
[565] ANTT. TSO, IL, Processo nº 10478, de Maria Gonçalves, 1591-1593, fl. 39.
[566] CALAINHO, Daniela Buono. *Metrópole das mandingas*, p. 173-174.

Ao analisar os processos do Santo Ofício português contra os indivíduos acusados de portarem esses amuletos, a autora percebeu uma intensa circularidade de rituais e de crenças a partir da presença das bolsas de mandinga entre os negros residentes em Portugal e amplamente utilizadas pela sociedade lusitana, responsável pelas crenças na eficácia simbólica dessas bolsas. Na composição desses objetos, apareceram com frequência os animais, presentes nas mais variadas formas e importâncias adquiridas. Nascido na Costa da Mina, Joseph Francisco Pereira, por exemplo, transitou entre os dois extremos do Atlântico, vivendo e sendo batizado em Recife, morando no Rio de Janeiro e em Minas Gerais, permanecendo, enfim, em Lisboa, onde foi preso pela Inquisição no ano de 1730. Por conta dos "feitiços" que dizia realizar, foi processado e as narrativas referentes às investigações estabelecidas pelos inquisidores foram amplamente analisadas pela autora, conferindo destaque às bolsas de mandinga utilizadas por Joseph e os componentes das mesmas: "orações, pedras de corisco, enxofre, pólvora, balsas de chumbo, olhos de gato [...]"[567].

No século XVII, essa mesma utilidade mágica conferida pelos indivíduos aos animais também foi recorrente, como a utilização de animais peçonhentos para a realização de malefícios. Maria Fernandes, moradora de Miranda do Douro, foi denunciada por utilizar pós de morcegos que seriam capazes de fazer mal a qualquer pessoa que algum cliente desejasse[568]. Catarina, moradora de Pontido, foi denunciada aos religiosos do Arcebispado de Braga por supostamente possuir em sua casa uma sacola com "mãos de sapo, cristas de galo e cabelos de pessoa, pelo que se presumia ser feiticeira"[569]. Ainda no mesmo período, mas em Goa, a Visitação encabeçada pelo inquisidor João Fernandes de Almeida foi responsável por processar uma série de indivíduos sob a acusação de participarem de cerimoniais gentílicos e oferecerem galos e galinhas ao Diabo como forma de sacrifício[570].

Para o século XVI, a listagem de indivíduos que confeccionaram suas práticas mágico-religiosas com os usos de animais também é ampla e permite ao leitor visualizar o largo painel de práticas culturais pertencentes ao sistema atlântico e relacionadas ao sobrenatural. Vide o processo estabelecido pelo inquisidor de Goa, Rui Sodrinho, acerca das acusações de que Leonardo da Costa teria mandado sacrificar uma galinha para a realização de práticas

[567] CALAINHO, Daniela. *Metrópole das mandingas*, p. 177.
[568] PAIVA, José Pedro. *Bruxaria e superstição num país sem "caça às bruxas"*, p. 127.
[569] PAIVA, José Pedro. *Bruxaria e superstição num país sem "caça às bruxas"*, p. 127.
[570] Os indivíduos citados foram processados em 1619: Brás Borges e Antônio Rodrigues. Trata-se de um levantamento promovido pelo historiador Bruno Feitler tomando por base o Códice 203, referente à compilação promovida pelo inquisidor João Delgado Figueira de uma série de documentos pertencentes à Inquisição de Goa. Cf. FEITLER, Bruno. João Delgado Figueira e o "Reportorio" da Inquisição de Goa: uma base de dados; problemas metodológicos, p. 531-537.

"gentílicas e diabólicas"[571]. Já em 1592, o mesmo inquisidor levou adiante o processo contra Lourenço Ferrão, casado com Leonor Álvares e morador da freguesia de São Tomé. Segundo as acusações, o dito Lourenço teria consultado alguns feiticeiros e, em seguida, praticado cerimônias e sacrifícios de bodes e galos com o intuito de proteger a saúde de pessoas que lhes eram próximas[572].

É difícil precisar se esses indivíduos citados acima, incluindo as mulheres feiticeiras que foram associadas aos rituais amorosos e de adivinhação, possuíram uma consciência maior a respeito da funcionalidade que cada animal trazia consigo no contexto das práticas mágico-religiosas. Ou seja, não se sabe se os usos de galinhas e galos por parte de Brites Frazão tenha sido motivado pela própria feiticeira saber à época que esses animais desempenhavam uma função mágica referente às "cerimônias de iniciação e adivinhação"[573], muito características do sistema cultural banto que, embora originário do continente africano, circulou largamente pelo mundo português através das bolsas de mandinga[574]. Essa mesma constatação vale para os usos dos miolos de asno por parte de Brites Marques, em que não é possível afirmar com segurança se a dita feiticeira entendia que esse animal possuía capacidades mágicas associadas à resolução das demandas de caráter amoroso ou voltadas à adivinhação.

Talvez uma das conclusões mais viáveis acerca dos significados mágicos atribuídos por essas mulheres aos animais, seja a de compreender essas atitudes como exemplos de uma visão mágica atribuída pelos indivíduos ao mundo, em que o catolicismo, embora predominante, não foi o único sistema cultural existente, tampouco esteve imune às ressignificações através do que era chamado de feitiçaria. Esse entendimento a respeito da existência de uma compreensão mágica por parte dos indivíduos pode, inclusive, ser ampliada, como assim o fez Julio Caro Baroja ao analisar a relação entre o "homem primitivo" e a Natureza. Afirmou que, "cada elemento da natureza que nós estamos já acostumados a considerar, no subjetivo, como algo impessoal, indiferente e articulado, para o homem primitivo é algo direto, emocional e inarticulado"[575]. Essa posição justifica os motivos desse homem ter encarado a natureza sob um

[571] FEITLER, Bruno. João Delgado Figueira e o "Reportorio" da Inquisição de Goa: uma base de dados; problemas metodológicos. O processo é de nº 5581, pertencente ao Tribunal do Santo Ofício de Goa.
[572] FEITLER, Bruno. João Delgado Figueira e o "Reportorio" da Inquisição de Goa: uma base de dados; problemas metodológicos. O processo é de nº 5587, pertencente ao Tribunal do Santo Ofício de Goa.
[573] CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain. *Diccionario de los símbolos*, p. 520.
[574] Para Portugal, a autora ainda confere maior peso aos povos da Guiné, "animistas e conhecedores do Islã, **[que]** misturaram suas crenças em torno dos amuletos com o catolicismo". Cf. SANTOS, Vanicléia Silva. *As bolsas de mandinga no espaço Atlântico*: Século XVIII. Tese (Doutorado em História) – Universidade de São Paulo. São Paulo, 2008, p. 232.
[575] No original: "Cada elemento de la Naturaleza que nosotros estamos ya acostumbrados a considerar en abstracto como algo impersonal, indiferente y articulado, para el hombre primitivo es algo directo, emocional y

aspecto dramático, em que, segundo o autor, "divino e demoníaco, a ordem e o caos, o bem e o mal" estavam conectados à totalidade das coisas vivenciadas pelos indivíduos.

Desse modo, se há uma dificuldade em analisar especificamente cada significado conferido pelos indivíduos à determinado animal, é possível afirmar que o entendimento dos mesmos a respeito do mundo natural foi arraigado por uma percepção de que, determinados seres, poderiam ser utilizados em práticas voltadas ao sobrenatural por estarem conectados a esse universo. Era necessário, portanto, a presença de um praticante, como uma feiticeira, para que essa conexão fosse revelada e utilizada em prol de uma prática mágico-religiosa. A recorrência da utilização de animais nessas práticas indica, por sua vez, a importância que a clientela possuiu no processo de legitimação da eficácia dos rituais, conferindo fama às mulheres feiticeiras e consolidando o entendimento de que a relação entre esses seres e o sobrenatural era existente no período.

- **Alimentos e Plantas.**

Brites Frazão foi um dos principais exemplos de mulheres que tiveram as suas famas de feiticeiras associadas a uma ampla diversidade de instrumentais e práticas mágico-religiosas. Por isso, além da relação entre a presença de animais e as supostas práticas que realizava, também foi possível identificar através das narrativas e seu processo, o destaque em algumas denúncias da utilização de alimentos como parte integrante dos rituais mágicos praticados pela cristã-velha. A já citada Branca Fernandes perguntou se Brites "sabia alguma devoção para casar". Em seguida, a feiticeira lhe deu um pão, pediu que o molhasse e o comesse para, em seguida, dizer as seguintes palavras: "isto não é pão senão coração de António Simões"[576]. Após ter dito esse conjuro, a denunciante contou que Brites Frazão "lhe fez por o dito pão no chão e passar por riba dele três vezes dizendo passo por riba do meu assim António Simões e subo-lhe pela cabeça e deço-lhe pelo rabo e que feito isto a dita Frazão levou o pão e sempre dizendo que havia de fazer com ele certas coisas de feitiçarias"[577].

Assim como defendeu Marcel Mauss, as práticas mágico-religiosas devem ser analisadas sob o entendimento de que, tanto para os protagonistas desses rituais, como para os indivíduos que compuseram a clientela desses feiticeiros e feiticeiras, não predominou um vazio de sentido nessas práticas. Em linhas gerais, "todo rito é uma espécie de linguagem"[578], cabendo

inarticulado". Cf. BAROJA, Julio. *Las brujas y su mundo*. Un estúdio antropológico de la sociedad en una época oscura. Madrid: Alianza Editorial, 1993, p. 19.

[576] ANTT. TSO, IE, Processo nº 8910[A], de Brites Frazão, 1548-53, fl. 11a.

[577] ANTT. TSO, IE, Processo nº 8910[A], de Brites Frazão, 1548-53, fl. 11b.

[578] MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*, p. 97.

ao pesquisador compreender como essa linguagem é construída e quais os sentidos que lhe são atribuídos no contexto das práticas realizadas. E, ao aplicar este pressuposto ao que foi denunciado por Branca Fernandes, conclui-se, por exemplo, que o rito mágico-religioso de cunho amoroso por ela mencionado pertence ao que Mauss denominou de "lei de similaridade", ou seja, quando o "semelhante invoca o semelhante". Em outras palavras, a "imagem está para a coisa assim como a parte para o todo"[579]. Por isso que o pão foi utilizado no rito promovido por Brites Frazão, por ter sido encarado como elemento que representou o coração físico e sentimental de António Simões. Assim, não se trata de considerar que o pão tenha uma capacidade mágica, um significado específico e voltado ao universo amoroso, mas, por se tratar de um alimento, entendeu-se que ele seria capaz de integrar um rito mágico-religioso ao ser tratado como um semelhante que representaria outro semelhante.

Já Brites Marques teria optado pelo uso de claras e gemas de ovos a fim de adivinhar se determinada pessoa chegaria a se casar com o homem de seu interesse. Em outro momento, os ovos deveriam ser recolhidos de uma galinha preta e seriam utilizados também em práticas divinatórias, embora a água, o azeite e a cevada também tenham sido recorrentes nesse tipo de ritual. A adivinhação consistia em saber se o marido de Dona Violante de Souza, Pedro da Fonseca, teria sido assassinado[580]. Já Ana Álvares teria utilizado também alguns ovos, mas sob o intuito de realizar um ritual de caráter amoroso. Segundo a sua confissão, por ela "engajar muitas moças e mulheres e homens", ensinava uma série de práticas relacionadas ao campo das relações. Assim, caso uma mulher desejasse se casar, era necessário oferecer ao seu pretendente "três ovos os quais havia de tocar primeiro em seus corpos dizendo ovo o passo aqui quem te comer / o seu amor dela morra por [amor de mim] / E assim lhes ensinava que dissessem venceu o dragão e a serpente o leão / assim te vença eu a vontade e o coração"[581].

Nas narrativas referentes à Brites Frazão e Ana Álvares, há uma outra consideração acerca das suas práticas e que diz respeito à linguagem. Em outras palavras, a presença do gestual relacionado a uma conjuração, leva-nos a considerar que ambas as práticas citadas nos processos dessas feiticeiras pertencem às noções de "ritos manuais" e "ritos orais". Ou seja, o gestual é elemento importante no modo como o rito será desenvolvido, bem como a presença da fala, a fim de gerar o encantamento necessário para que os instrumentos – o ovo, por exemplo – passem a adquirir atributos mágicos[582].

---

[579] MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*, p. 104.
[580] ANTT. TSO, IE, Processo nº 4728, Processo de Brites Marques, 1552, fl. 88.
[581] ANTT. TSO, IC. Processo nº 929, de Ana Álvares (Ana do Frade), 1566-1567, fl. 20.
[582] Como afirmou Marcel Mauss, trata-se de "nomear os atos ou as coisas e de suscitá-los assim por simpatia". Cf. MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*, p. 89.

A respeito do ovo, há uma infinidade de significados que as sociedades lhe atribuíram para além da intepretação associada ao âmbito alimentar ou comercial. Essa diversidade, reunida por Jean Chevalier e Alain Gheerbrant, pode ser exemplificada, por exemplo, no modo como os celtas, gregos, egípcios, fenícios e outros demais povos, entenderam esse elemento como uma analogia ao nascimento do mundo. Para os autores, há um entendimento universal que relaciona o ovo à ideia de "gênesis do mundo e a sua diferenciação progressiva"[583], já que também encarna a ideia de multiplicidade dos seres. Dada a sua forte conexão com o mundo espiritual e com a natureza, não é equivocado afirmar que essas mulheres compartilharam dessas mesmas crenças, encarando o ovo como importante elemento capaz de fornecer comunicação com o futuro (adivinhação) ou mesmo para condicionar vontades de outrem (ritos amorosos). Portanto, a escolha de um alimento para ser parte essencial para a realização de uma prática mágico-religiosa, não deve ser interpretada como algo meramente fortuito. Há uma coerência nessa escolha, ou seja, uma "enumeração de um certo número de observâncias acessórias, completamente equivalentes às que cercam os ritos religiosos"[584]. Desse modo, o ovo possui importância para o mágico assim como o uso de determinado objeto católico possui para um clérigo no momento em que é utilizado, como numa celebração.

Ademais, a presença do ovo como elemento utilizado nas práticas mágico-religiosas, também indica a existência de um sistema mágico no mundo português, compartilhado por essas mulheres feiticeiras e que transitou pelo sistema atlântico. Denunciada no contexto da Visitação promovida por Geraldo José de Abranches no Grão-Pará, Isabel Maria da Silva se dispôs a confessar ao Visitador o aprendizado de "uma sorte chamada de São João": no dia de São João, enchia-se um copo de vidro com água juntamente com a clara e a gema de um ovo. Ao juntar esses ingredientes, a mulher que teria lhe ensinado, fez o sinal da cruz, rezando o Pai-nosso e Ave-maria para o dito santo, pedindo-lhe para que desse o poder de adivinhação para qualquer assunto. A confessante ainda contou que, ao praticar por três vezes a "sorte", os acontecimentos teriam se concretizado conforme o que as adivinhações apontaram[585].

Quanto aos usos de plantas como artefatos mágicos, essa presença foi tímida entre as mulheres feiticeiras aqui analisadas. Somente no processo de Brites Frazão foi possível identificar esses usos, tanto para a já mencionada Branca Fernandes, uma das suas maiores clientes, como num episódio envolvendo a demanda de Inês Castela. Em ambos os casos, foram

[583] CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain. *Diccionario de los símbolos*, p. 581.
[584] MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*, p. 82.
[585] LAPA, José R. do Amaral. *Livro da Visitação do Santo Ofício ao Estado do Grão-Pará – 1763-1769.* Apresentação de José Roberto do Amaral Lapa. Petrópolis: Vozes, 1978, p. 185-186.

utilizadas “duas palmas bentas das que se benzem em dia de ramos e uma imagem de nossa senhora e duas candeias de cera bentas”[586], nas quais essas mulheres deveriam segurar as palmas enquanto estivessem de joelhos, proferindo uma devoção para essa imagem.

Por outro lado, cabe destacar a longa tradição presente no mundo português a respeito dos usos das plantas como elementos principais para a realização das práticas mágico-religiosas, principalmente as de caráter curativo. Por essa razão que Laura de Mello e Souza ressaltou a importância de africanos, índios e mestiços que compartilharam os seus conhecimentos ritualísticos a respeito das ervas ao “acervo europeu da medicina popular”[587]. Destacou, inclusive, a série de cronistas que se dispuseram a descrever as práticas curativas dos escravos, destacando a eficácia das mesmas e o caráter mágico que a maioria desses procedimentos possuía. Diante de um contexto em que a medicina mais avançada do período ainda era pouco eficaz no tratamento de uma série de doenças, a existência de práticas alternativas ao que era oficialmente aceito foi recorrente entre os indivíduos reconhecidos por serem curandeiros e de pessoas interessadas em contar com seus serviços.

No entanto, considerada a existência do rito narrado por Branca Fernandes e Inês Castela, percebe-se que as plantas não foram interpretadas somente como eficazes no âmbito curativo. A via amorosa também foi local de presença desse elemento, indicando o variado painel de reinterpretações que poderia existir no campo das manipulações mágicas. Além do mais, a presença das palmas junto a um contexto religioso, demonstra que a sua eficácia só se concretizaria caso fosse combinada com a sacralidade católica, já que essas palmas deveriam ser retiradas em época de procissão e postas junto à uma imagem de Nossa Senhora. Nota-se, nesse caso, a confirmação da assertiva de Mauss, na qual destacou a importância que a cerimônia mágica possui a ponto de não ocorrer em qualquer lugar[588]. Ainda que a prática de Brites Frazão não tenha sido realizada em grandes santuários, como os existentes nas regiões da Melanésia ou da Índia, citadas pelo autor, percebe-se a sua preocupação em fazer com que os instrumentais utilizados possuam uma determinada qualificação. O ambiente católico seria, assim, o espaço capaz de legitimar parte do conteúdo mágico dessas palmas. Desse modo, o sagrado católico e a natureza assumiriam completa coerência quando combinados em uma prática mágico-religiosa.

---

[586] ANTT. TSO, IE, Processo nº 8910[A], de Brites Frazão, 1548-53, fl. 19ª.
[587] MELLO E SOUZA, Laura de. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*, p. 222.
[588] “No local de atividades mágicas utilizam-se materiais e instrumentos, mas nunca quaisquer materiais e instrumentos. Sua preparação e escolha são o objeto de ritos e estão particularmente submetidas, elas próprias, a condições de tempo e de lugar. [...] Normalmente, as coisas mágicas são, se não consagradas no sentido religioso, ao menos encantadas, isto é, revestidas de uma espécie de consagração mágica”. Cf. MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*, p. 82.

Conforme argumentou Francisco Bethencourt, a escolha dos materiais que pudessem compor uma determinada prática, acompanhava um "código simbólico complexo, ligado pela tradição". Em outras palavras, trata-se de entender que as propriedades de dado alimento não se restringiram somente à nutrição, mas, também, ao campo do sobrenatural, sendo recorrente nas mais diversas sociedades, transitando entre gerações, "mas adaptado e renovado pela experiência"[589]. Essa mesma assertiva também vale para os demais instrumentais que foram citados nas denúncias e confissões dos processos aqui analisados. Por isso, afirma-se que predominou um relativo sistema mágico em que essas mulheres estiveram inseridas através da multiplicidade de práticas e crenças relacionadas às suas famas de feiticeiras. Ao mesmo tempo, este sistema não foi homogêneo, tendo em vista as distintas motivações e usos que essas mulheres feiticeiras promoveram a respeito de um mesmo elemento. E, quando comparados a outros casos, percebe-se a manutenção deste sistema, bem como a sua heterogeneidade.

- **Os astros**

A visão mágica de mundo que pode ser visualizada a partir dos diversos processos aqui citados não esteve atrelada somente aos elementos naturais, ou seja, os indivíduos não conferiram uma capacidade mágica somente aos animais ou às plantas, enfim, ao que poderia ser manipulado fisicamente. Isto porque, embora a contragosto da Igreja, foi recorrente no século XVI a crença de que havia uma forte interação entre os astros e as vontades humanas. Em outras palavras, "a teoria celeste era, portanto, praticamente aceita por todos os homens"[590].

Das utilidades no universo marítimo – contando, inclusive, com a presença de físicos e astrônomos – às discussões presentes na esfera acadêmica portuguesa por conta da filosofia aristotélica, a Astrologia alcançou forte presença nesse período. Vale relembrar a narrativa de Stuart Clark a respeito dos primeiros momentos desse campo de conhecimento na Europa, em que uma série de praticantes o defenderam como campo científico, representante da magia natural e distante de quaisquer relações com a magia diabólica – esta, era praticada somente por iletrados e ignorantes do tema. Julio Caro Baroja apontou, por sua vez, a intrínseca relação da disciplina astrológica com "as grandes estruturas de poder e com os homens mais representativos como 'poderosos'"[591].

[589] BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magia*, p. 61.
[590] CAROLINO, Luís Miguel. *A escrita celeste*. Almanaques astrológicos em Portugal no século XVII e XVIII. Rio de Janeiro: Access, 2002, p. 11.
[591] BAROJA, Julio Caro. *Vidas mágicas y Inquisición*. v. 2. Madrid: Istimo, 1992, p. 163.

No entanto, a possibilidade de condicionar vontades, atribuir novos destinos ou mesmo adivinhar o que estava por vir, fez da Astrologia um campo de circulação recorrente por parte desses "ignorantes" que, na verdade, traziam um vasto conhecimento a respeito de como os astros poderiam ser utilizados no universo das práticas mágico-religiosas. Vale lembrar o conjuro que Brites Marques teria praticado, utilizando-se da lua como alvo do seu encantamento: "eu te rogo lua que tu ergas as tuas alas e me vás catar João e me tragas aqui"[592] – tratava-se de uma prática promovida em prol de Margarida Vaz, interessada em se casar com o homem citado. À Guiomar Fragoso, foi ensinado, também pela Brites Marques, outro conjuro em que, em vez da menção à lua, utilizava-se as estrelas – combinadas com outros elementos – a fim de concretizar um ritual também com finalidade amorosa.

Procurada por Brites Preta, que se encontrava interessada em um homem, Brites Frazão também teria encontrado na lua e nas estrelas os elementos essenciais para que a demanda da sua cliente fosse atendida. Para isso, pegou uma ataca[593] da calça do dito mancebo, dando-lhe um nó e, ao olhar para a lua e para as estrelas, disse: "pelo que havia de deslegado por aqui haveis de entrar e por aqui haveis de sair dizendo isto cinco vezes dando cinco nós na dita ataca e correndo-os pela mão e que algumas vezes das cinco dizia ó fulano por aqui haveis de sair e por aqui haveis de entrar / por aqui haveis de entrar por aqui haveis de sair"[594]. Além de ser um indício de que os saberes mágicos transitavam entre algumas mulheres, o que, por sua vez, também indica a posição de dirigente relacionada à Brites Frazão, o testemunho de Ana da Rosa também narra o uso das estrelas como elemento importante no contexto de demandas amorosas. Segundo a confessante, Isabel Fernandes teria lhe ensinado o mesmo ritual praticado por Brites Frazão a fim de que Manoel Rodrigues se interessasse amorosamente por ela. Após a realização da prática, Ana da Rosa esteve com Brites Frazão, mostrando-lhe a ataca com os nós e ouvindo da dita feiticeira que o ritual não teria sido feito do modo correto[595].

Pertencente a uma "simbólica complexa"[596], a utilização da lua como parte integrante das práticas mágico-religiosas acompanha a longa tradição referente a esse símbolo astrológico: "padroniza os ritmos biológicos (cresce, declina, morre e renasce), a medida do tempo (o ciclo semanal e o ciclo mensal), o princípio feminino (por oposição ao Sol e a ligação com a noite, a umidade e a água) e o conhecimento indireto (pois reflete a luz solar)"[597]. No tardio século

[592] ANTT. TSO, IE, Processo nº 4728, Processo de Brites Marques, 1552, fl. 127.
[593] De acordo com Bluteau, trata-se de uma "fita, ou correia, com que se atacava o cós dos calções". Cf. BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario Portuguez e Latino (1713)*, p. 622.
[594] ANTT. TSO, IE, Processo nº 8910[A], de Brites Frazão, 1548-53, fl. 21a.
[595] ANTT. TSO, IE, Processo nº 8910[A], de Brites Frazão, 1548-53, fl. 37a.
[596] BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magia*, p. 135.
[597] Idem.

XVIII, Luiza Maria Angélica era vista caminhando em noite de lua cheia pelas ruas do Rio de Janeiro, segurando em suas mãos duas caveiras que, no entender dos inquisidores, correspondiam aos indícios de pacto demoníaco[598]. Do vasto território simbólico construído por Antónia Maria em sua vida, esteve presente, também, o entendimento de que caberia ao céu e às estrelas a função sobrenatural e não somente astrológica. Em seu caso específico, a prática que integrava ambos os elementos estava baseada em fazer determinada pessoa conseguir o perdão de outras[599]. Estes exemplos também servem para corroborar a assertiva que defende a existência de permanências simbólicas com relação a determinados elementos componentes das práticas mágico-religiosas pertencentes ao mundo português[600]. Também são exemplos referentes à infinidade de apropriações que os indivíduos promoveram a partir de símbolos universais pertencentes a uma longa duração.

- **A subversão dos símbolos católicos**

Nas relações dos indivíduos com a totalidade, com o universo arraigado de significados simbólicos, a presença dos santos católicos em práticas endereçadas ao sobrenatural pode ser interpretada como um entendimento compartilhado entre alguns indivíduos de que a eficácia dos ritos seria alcançada uma vez que estavam legitimados pela própria Igreja. Mesmo quando não foram utilizados diretamente, como no caso em que Inácia Gomes recorreu à ermida de São Miguel para invocar o Diabo junto à estátua desse arcanjo, a presença dessas figuras poderia conferir autoridade ao ritual. Nesse caso, a validade da prática residia justamente na negação da autoridade do arcanjo em prol da figura diabólica ali presente. Vale lembrar que Miguel, santo e arcanjo, é considerado pelo catolicismo como um "representante de Deus e um combatente de forças adversas que surge no Antigo Testamento como protetor do povo de Deus e no Novo Testamento como vencedor do dragão, ou seja, de Satã"[601]. Um ritual que

[598] SANTOS, Vanicléia Silva. *As bolsas de mandinga no espaço Atlântico*, p. 195.
[599] MELLO E SOUZA, Laura de. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*, p. 263.
[600] Quanto às capacidades mágicas conferidas pelos indivíduos à lua, cabe ressaltar o fato de que esse entendimento não esteve circunscrito ao mundo português. Irene Silverblatt, ao seu debruçar sobre a época colonial no Peru, identificou a importância conferida pelos Incas à lua, principalmente entre os Pachamama's e os Cusqueñans, defendendo "que a Lua era a força controladora final sobre todas as mulheres e todas as coisas sobre as mulheres". Cf. SILVERBLATT, Irene Marsha. *Moon, Sun, and Witches*: gender, ideologies and class in Inca and Colonial Peru. New Jersey: Princeton University Press, 1987, p. 50. Ao propor uma sistematização acerca do simbolismo que a lua adquiriu entre os indivíduos, Mircea Eliade sustentou o entendimento de que, graças à Lua, ou "ao simbolismo lunar, o homem religioso conseguiu aproximar amplos conjuntos de fatos, sem relação aparente entre si, e finalmente integrá-los num único 'sistema'". Cf. ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o Profano*. São Paulo: Martins Fontes, 1992, p. 77. Não seria equivocado compreender essa ideia de "sistema" do autor como derivada da proposta de Marcel Mauss quanto à existência de "sistemas mágicos". O que poderia explicar a recorrência de um mesmo significado referente à lua para os mais distintos contextos, como os mencionados acima.
[601] BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magia*, p. 144.

pressupunha a negação de toda essa importância, baseado na inversão, conforme destacado por Stuart Clark, poderia adquirir eficácia justamente por essa atitude.

Já Brites Marques teria recorrido à "São Leonês" e "Santa Lionas" a fim de que Guiomar Fragoso pudesse ter boa vida com seu marido. Juntamente com as estrelas, recorrer às santidades católicas também seria um passo importante para que a eficácia do que era promovido fosse alcançada. Brites Frazão, por sua vez, optou em invocar estes mesmos santos de modo a saber se Catarina Rodrigues, que teria lhe procurado, seria morta por seu marido, António Manoel. Utilizando-se de um tacho com azeite e estanho, invocava "são leonas" e "são leonis" para conferir sentido à prática divinatória.

Com relação aos significados por detrás dessas duas invocações, a melhor referência encontrada reside no dicionário de Raphael Bluteau, acerca do verbete "Lionêl e Lionis", presente no suplemento de sua obra: "[...] tem analogia com os nomes dos Santos, a que os Franceses chamam *S. Lions*, bispo de Saintres, em Roverga, terra do Lànguedoc, e em Latim, *Leontius*; e com outro Santo, chamado *Leonius*, confessor, na cidade de Melun, perto de Paris. Também no Martyrologio há muitos Santos, chamados Leoncios. Provavelmente dos sobreditos nomes de Santos tomaram seus nomes os nossos *Lioneis*, e *Lionis*; [...][602]". Sendo assim, pode-se inferir que a correspondência com alguns santos de origem francesa, S. Lions ou Leonius, é exemplo da amplitude das relações que as sociedades construíram para com o catolicismo, extrapolando por diversos momentos a ortodoxia cristã, utilizando-a como base para novas adaptações e ressignificações pertencentes à religiosidade. Guardadas as devidas proporções, de Melun à Évora, predominou, portanto, o que Bethencourt denominou de "um sistema de patrocinato espiritual decalcado de certas solidariedades verticiais"[603], nas quais a figura dos santos foi parte familiar do cotidiano dos indivíduos a ponto de se tornarem elementos integrantes de uma série de práticas condenadas pelas autoridades.

Mas não somente entre esses dois espaços é possível visualizar a constituição do "sistema" apontado pelo autor. Em meio às vivências da população na América portuguesa, arraigada por aspectos religiosos, a intimidade com os santos católicos também foi flagrante e problemática para a Igreja. O oratório, conforme destacou Luiz Mott, aparece como ferramenta utilizada por diversas famílias interessadas em sacralizar a vida privada, mas, também, como relicário, que reuniu uma infinidade de relíquias de santos, desde os resquícios do lenho da cruz na qual Jesus foi crucificado ao leite em pó com o qual, quando criança, foi amamentado por

[602] BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario Portuguez e Latino (1713)*, p. 9.
[603] BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magia*, p. 144.

Nossa Senhora[604]. As exacerbadas manifestações da religiosidade nesse espaço – representadas, por exemplo, através das procissões, missas, oratórios e festas patrocinadas pela Igreja – encontravam nas casas mais um espaço para a sua consolidação[605].

Entretanto, quando essa proximidade não foi evidente, prevaleceram os descasos e até mesmo o crime de blasfêmia que também chamou a atenção do Santo Ofício. O cristão-velho Álvaro de Carvalho, por exemplo, foi processado pelo inquisidor Bartolomeu da Fonseca, em Goa, por conta das inúmeras blasfêmias proferidas contra Deus, Nossa Senhora e até mesmo um de seus apóstolos, Pedro, afirmando que se tratava de um vilão pescador[606]. Essas atitudes poderiam alcançar maiores excessos, conforme exemplificou Yllan de Mattos ao citar o caso de Francisco José, morador do Grão-Pará e, de acordo com as denúncias, responsável por esfaquear um crucifixo que possuía, dando as costas ao Santíssimo Sacramento além de chamá-lo de "cão, perro"[607]. Na Capitania de Pernambuco, o cristão-novo Francisco Lopes, por conta de sua roça ter sido danificada pela invasão de alguns bois, arrenegou a todos os santos católicos. Ao ter tomado a mesma atitude, Cristóvão Dias Delgado se confessou diante de Heitor Furtado de Mendonça, justificando o fato de ter arrenegado aos santos por conta de uma dívida que não teria recebido por parte de seu irmão[608].

Entre os extremos da familiaridade ou mesmo do desprezo com relação aos símbolos religiosos, e que poderiam flertar até mesmo com a blasfêmia, é digno de nota a recorrência entre a população comum de práticas que diluíram as fronteiras construídas pela Igreja Católica acerca da religiosidade que deveria ser vivenciada por seus fiéis. A relativa capacidade de autonomia por parte daqueles que se encontravam distantes dos pensamentos teológicos, das decisões religiosas referentes ao futuro do catolicismo, foi presente nos diversos espaços do mundo português e concorreram com as tentativas da Igreja em manter a ortodoxia religiosa. Problemática consolidada não somente nas readequações promovidas com relação aos santos católicos, mas em todo o rol de práticas mágico-religiosas que percorreram o Atlântico lusitano durante o século XVI.

---

[604] MOTT, Luiz. Cotidiano a vivência religiosa: entre a capela e o calundu. In: MELLO E SOUZA, Laura de (org). *História da vida privada no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997, p. 167.

[605] Nas palavras de Gilberto Freyre, "santos e mortos eram afinal parte da família" e nada mais comum que a vida religiosa das casas se estreitasse com o universo católico. A afetividade ingressava na esfera religiosa e tomava o cotidiano dos indivíduos. Cf. FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande & Senzala*, p. 18. Segundo o autor, à São Gonçalo do Amarante só faltava "tornar-se gente para emprenhar as mulheres estéreis que o aperreiam com promessas e fricções". Cf. FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande & Senzala*, p. 159.

[606] FEITLER. João Delgado Figueira e o "Reportorio" da Inquisição de Goa: uma base de dados; problemas metodológicos, 2012. O processo é o de nº 2161, pertencente ao Tribunal do Santo Ofício de Goa.

[607] MATTOS, Yllan de. *A Inquisição Contestada*: críticos e críticas ao Santo Ofício português (1605-1681). Rio de Janeiro: Mauad, 2014, p. 153.

[608] MELLO E SOUZA, Laura de. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*, p. 165.

***

Os principais autores chamados ao debate neste capítulo defendem a intrínseca relação que as sociedades mais antigas possuíram com uma visão mágica a respeito do mundo em que viveram. Essa interpretação partiu do pressuposto de que os elementos pertencentes à natureza eram arraigados de um simbolismo que permitia a comunicação entre o mundo terreno e o que os indivíduos entendiam como sendo o universo do sobrenatural. Marcel Mauss, por exemplo, ressaltou a existência de uma limitação dos objetos e elementos que poderiam ser utilizados pelos mágicos. O próprio autor afirmou que, com base no repertório de práticas e crenças citadas em seu trabalho, seria compreensível imaginar um conjunto ilimitado de instrumentais e de "ritos simbólicos"[609]. Silvia Federici, por sua vez, é mais incisiva ao defender a existência de um substrato mágico, "predominante em escala popular" que, segundo a autora, "não admitia nenhuma separação entre a matéria e o espírito, e deste modo imaginava o cosmos como um *organismo vivo*, povoado de forças ocultas, onde cada elemento estava em relação 'favorável' com o resto"[610].

Ao analisar os 8 processos citados, percebe-se que, no universo dos ritos mágicos caracterizados pelo caráter amoroso e divinatório, 7 mulheres feiticeiras foram procuradas por indivíduos – mulheres, em grande maioria – que acreditaram nas suas famas e na capacidade de atenderem às suas demandas existentes. Diante dos números apresentados, é válido supor a existência de uma especialização por parte dessas feiticeiras, já que os ritos amorosos e de adivinhação predominaram entre os interesses apresentados por seus clientes. Considerando a assertiva de Marcel Mauss[611], é igualmente viável inferir que, quanto mais praticaram um ritual relacionado a essas duas demandas, mais essas feiticeiras se especializaram e adquiriram reconhecimento por parte de quem as procurava. Quanto mais exerceram seus ofícios de feiticeiras, mais essas mulheres foram reconhecidas por essa fama – vide os números de clientes de Brites Marques e Brites Frazão, por exemplo –, bem como se reconheceram enquanto mulheres feiticeiras, tendo em vista as constantes performatizações de seus gêneros atreladas a essa fama e às práticas mágico-religiosas realizadas.

[609] Por isso, afirmou que, "diante da infinidade dos simbolismos possíveis, mesmo dos simbolismos observados no conjunto da humanidade, o número daqueles que são válidos para uma magia é singularmente pequeno". Cf. MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*, p. 85-86.
[610] FEDERICI, Silvia. *Calibã e a Bruxa*, p. 257.
[611] "Em geral, é mais conforme os ritos que praticam do que conforme os poderes que possuem que os mágicos são especializados". Cf. MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*, p. 85-86.

À figura do Diabo, foi conferida uma série de nomes e narradas toda uma diversidade de contextos cuja presença dessa entidade foi entendida como elemento primordial para o desenvolvimento dos rituais endereçados aos relacionamentos, bem como aos interesses pela adivinhação. Belzebu, Satanás, Lúcifer e Caifás foram as principais nomenclaturas presentes na maioria dos processos analisados, revelando o amplo conhecimento dos indivíduos para com o ambiente demonológico existente no mundo português. É possível que essa familiaridade tenha aparecido a partir de um simples sermão proferido por um clérigo nas mais variadas celebrações religiosas existentes no período. Talvez esse conhecimento estivesse enraizado na própria oralidade da época, ou seja, no trânsito de informações para além do mundo letrado. Ambas as possibilidades não são excludentes. Além disso, cabe ponderar a possibilidade dessas mulheres feiticeiras terem atuado como importantes transmissoras desse conhecimento, mesmo sendo inviável identificar o início deste processo. Não se sabe com quem essas feiticeiras aprenderam esses nomes, mas pode-se afirmar que, a partir delas, uma nova leva de indivíduos tomaram ciência de que o Diabo não era encarnado num único personagem, tampouco possuía uma única função. O item abaixo buscará analisar com maior profundidade toda essa problemática sustentada pela presença desse personagem e as suas diversas facetas existentes.

4.1.4 A base de todas as famas: ritos mágico-religiosos de invocação dos diabos

Essas 8 mulheres feiticeiras performatizaram seus gêneros e foram reconhecidas socialmente pela capacidade de intervirem no sobrenatural, por conta da forte relação apontada por seus clientes entre os atributos mágicos que elas possuíam e a figura do Diabo como provedora dessa singularidade. Seja sob o viés amoroso ou a partir do interesse no campo das adivinhações, prevaleceu nessas trajetórias aqui analisadas a presença do Diabo como elemento essencial para a catalisação das famas dessas feiticeiras.

Concluiu-se, no capítulo anterior, que as identidades de gênero dessas mulheres, bem como o reconhecimento por elas adquirido através da feitiçaria, não seguiram o padrão de feminilidade prescrito oficialmente à época. Estas mesmas identidades também não corroboraram com os discursos do período voltados à demonização da figura feminina, tendo em vista o caráter benéfico conferido à presença da feiticeira por conta da considerável procura dos indivíduos interessados em sanar as suas demandas a partir da atuação dessas mulheres. Sendo assim, constatou-se que esses gêneros não foram reflexo dos espelhos definidos pelas estruturas normativas no mundo português. Em vista destas considerações, este item pretende analisar como o Diabo foi interpretado pelos indivíduos através das denúncias e confissões

pertencentes aos processos já citados, partindo do pressuposto de que essas versões não corresponderam necessariamente aos entendimentos e discursos definidos pela Demonologia nesse período. Defende-se, também, o pressuposto de que os usos mágicos referentes a essa figura foram exemplos e ferramentas recorrentes, utilizadas pelas mulheres, como forma de subverter esses espelhos e sustentar as suas famas a partir da feitiçaria.

***

Considerado por Robert Muchemblend como o "primeiro grande tratado de caça às feiticeiras"[612], o trabalho desenvolvido por Kramer e Sprenger – *Malleus Maleficarum*, publicado em finais do século XV – é um dos primeiros tratados cuja preocupação central residiu em definir conceitualmente a figura do Diabo, além de delimitar toda a hierarquia que existia no Inferno[613]. Sua publicação e a rápida difusão dessa obra para além das regiões percorridas por ambos os dominicanos no que atualmente corresponde à Alemanha, correspondeu à própria a atmosfera religiosa vivenciada pelos indivíduos no Ocidente Europeu, tornando-se responsável direta na consolidação dos principais pressupostos pertencentes à Demonologia que começava a tomar forma, principalmente com relação ao Diabo e os seus supostos agentes:

> [...] pois é comum, nas Escrituras e nos discursos, se fazer referência a todos os espíritos impuros pela designação de *Diabolus*, de *Dia,* ou seja, Dois, e de *Bolus* ou seja, Partes: pois que o diabo mata duas partes: o corpo e a alma. [...] É também denominado Belial, que significa Sem Jugo ou Soberano, por ser capaz de lutar contra aqueles a quem devia ser submisso. Também é chamado de Belzebu, que significa Senhor dos Iníquos, ou seja, das almas dos pecadores que abandonaram a fé verdadeira em Cristo.[614]

Reconhecida através de seus denunciantes por ser "mestra de feitiçarias", Brites Frazão foi citada em seu processo como a responsável por adquirir a fama de feiticeira através da presença desses "espíritos impuros", cada um com seu respectivo nome, todos fazendo

[612] MUCHEMBLEND, Robert. *Uma história do Diabo,* p. 61.
[613] Segundo Hugh Trevor-Hoper, a publicação do *Malleus Maleficarum* e a sua chancela através da bula *Summis Desiderantes*, promulgada por Inocêncio VIII, deve ser interpretada como a síntese de uma mitologia acerca "do reino de Satã e dos cúmplices de Satã **[construída]** a partir do lixo mental da credulidade camponesa e da histeria feminina [...] **[tornando-se]** folclore estabelecido, gerando sua própria evidência, e aplicável bem longe de seu local de origem". Cf. TREVOR-HOPER, Hugh. A mania europeia de bruxas nos séculos XVI e XVII. In: TREVOR-HOPER, Hugh. *A crise do século XVII*: Religião, a Reforma e mudança social. Rio de Janeiro: Topbooks, 2007, p. 181. Ainda que seja considerada essa afirmação, o maior problema do seu argumento consiste no que foi identificado por Carlo Ginzburg a respeito das obras cujo interesse persistiu em concentrar "de forma quase exclusiva na perseguição, dedicando interesse menor ou nenhuma consideração às atividades e aos comportamentos dos perseguidos", assim como Trevor-Hoper o fez. Cf. GINZBURG, Carlo. *História noturna,* p. 11.
[614] KRAMER, Heinrich; SPRENGER, James. *O martelo das feiticeiras,* p. 93.

referência direta ao que Kramer e Sprenger denominaram de *Diabolus*. Assim, Satanás, Belzebu e Barrabás foram as primeiras figuras mencionadas em seu processo por conta da denúncia de Branca Fernandes, na qual afirmou que Brites fazia "cercos em sua casa e fora no Rossio desta cidade às segundas-feiras e quartas e sextas e que chamava os diabos / Belzebu, Satanás Barrabás e outros muitos nomes de diabos que a dita Frazão dizia e sabia"[615]. O interesse em realizar e persistir na feitura desses cercos era justificado pelas seguidas demandas amorosas solicitadas pela própria Branca Fernandes à Brites Frazão. Quanto à invocação dos diabos, esta foi utilizada como o formato mais indicado para informar se António Simões havia de se casar com a denunciante. Já a figura de Caifás foi mencionada na denúncia feita por Paula de Escobar, cuja procura por Brites Frazão consistiu no interesse da denunciante em ter boa vida com seu marido. Esse diabo, juntamente com Barrabás, também foi invocado no contexto de realização de práticas amorosas[616]. Sob pressão dos inquisidores, interessados em confirmar a relação da cristã-velha com o pacto diabólico, Brites Frazão confessou a participação desses demônios na realização de algumas práticas mágicas, revelando, por sua vez, outra combinação que supostamente utilizava nos rituais: Satanás e Barrabás eram chamados em um fervedouro contendo coração de porco e algumas agulhas utilizadas para espetá-lo[617].

Os diversos símbolos relacionados à sua fama permitiram que a dita feiticeira transitasse entre o passado e o futuro, empreendesse algumas interações com os espíritos e adquirisse uma série de revelações supostamente apontadas pelos diabos cujas invocações eram realizadas com relativa frequência. Nota-se, também, que as suas práticas mágico-religiosas não estiveram restritas a episódios isolados, pelo contrário, por diversos momentos os demônios foram citados pelas (os) denunciantes e mesmo através da confissão da acusada, o que indica o alcance das crenças em torno dessas figuras. Também indica algumas divergências quanto à narrativa oficial que, conforme já discutido, se interessou em reafirmar o caráter herético de quaisquer relações diabólicas empreendidas pelos indivíduos. Mesmo num contexto cuja posição dos inquisidores implicou em relações desiguais de poder, nota-se que a maioria dos relatos, ainda que tenham mencionado o Diabo, estão arraigados de uma visão na qual esta figura foi encarada como elemento complementar às práticas mágico-religiosas, distante, portanto, de uma percepção essencialmente negativa.

Barrabás, por exemplo, foi elemento importante em uma série de práticas relacionadas às feitiçarias de Brites Frazão, principalmente as relacionadas ao campo amoroso. Além disso,

[615] ANTT. TSO, IE, Processo nº 8910[A], de Brites Frazão, 1548-53, fl. 12.
[616] ANTT. TSO, IE, Processo nº 8910[A], de Brites Frazão, 1548-53, fl. 108.
[617] ANTT. TSO, IE, Processo nº 8910[A], de Brites Frazão, 1548-53, fl. 81.

a presença desse "espírito impuro" estava condicionada a alguns dias específicos. Segundo Branca Fernandes, a dita feiticeira teria lhe contado que as invocações deveriam ser feitas nas quartas e sextas-feiras, combinando com o uso de sal e vinagre a serem colocados nas palmas de cada mão[618]. Assim, o famoso prisioneiro que foi apresentado por Pôncio Pilatos à plateia que assistia a prisão de Jesus, segundo o relato bíblico do apóstolo Mateus[619], foi encarado neste contexto como um braço importante para a efetivação de rituais voltados à vida amorosa. No mais, o fato de a realização deste ritual ter sido condicionada à invocação de Barrabás pode ser encarada como exemplo das relações totêmicas destacadas por Marcel Mauss. O autor percebeu que, para alguns indivíduos, há a necessidade de contar com os "espíritos auxiliares" para a realização de seus rituais. Estes espíritos podem ser caracterizados tanto pela figura de animais, como por representações realistas ou fantásticas, importando perceber como se dá esta associação do mágico para com essas figuras. O pacto diabólico para o Ocidente cristão pode ser considerado, portanto, como o maior representante dessa proximidade entre o mágico e esses espíritos, representados, nesse caso, pela figura do Diabo[620].

Os diabos também sustentaram a fama de Brites Marques, tendo em vista as denúncias e as confissões da acusada, a ponto de o próprio libelo ter sublinhado a "familiaridade que tem e tinha com os demônios [...] e deles sabe todo o passado e o que há de vir"[621]. Entre os inquisidores, foi consenso que Brites Marques, assim como percebido no processo de Brites Frazão, transitou livremente entre as diversas temporalidades mediante as práticas mágico-religiosas realizadas, principalmente, através de uma diversidade de invocações diabólicas. Entre boa parte dos inquisidores portugueses, essa acusação integrava a lógica de que, quaisquer revelações citadas nas denúncias ou mesmo confessadas por Brites Frazão, consistiam essencialmente em práticas forjadas pelos diabos. Citando o processo de Luís de La Peña, relaxado ao braço secular por ordem da Inquisição de Évora, José Pedro Paiva demonstrou como a preocupação em torno do pacto demoníaco percorreu as discussões teológicas entre essas autoridades. Ao destacar uma das arguições deste processo, o autor chamou a atenção para o interesse do inquisidor em registrar como a presença diabólica era concretizada: "[...] as coisas que são feitas por revelação divina não necessitam de ser feitas às escondidas, porque são boas e ele actuavam sempre ocultamente; [...] numa das cartas de tocar que lhe foram

[618] ANTT. TSO, IE, Processo nº 8910[A], de Brites Frazão, 1548-53, fl. 43.
[619] Mt, 27,16. *A Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Edições Paulinas, 1985, p. 755.
[620] MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*, p. 74.
[621] ANTT. TSO, IE, Processo nº 8910[A], de Brites Frazão, 1548-53, fl. 09.

achadas dizia-se para ir a uma encruzilhada, de noite, e aí chamar pelos nomes de Barrabás e Satanás, o que por certo não era coisa divina"[622].

Procurada por Catarina Carvalho, vendedora de panos e camisas na cidade de Évora, pois a mesma encontrava-se preocupada em manter o sucesso de seu negócio, disse Brites Marques ter feito o seguinte conjuro: "eu te conjuro [...] com Satanás e com Barrabás e Caifás e com Lúcifer e com sua mulher e com a mãe de São Pº porque é a maior diaba [-] que no inferno está que vós vades com esta [...] e façais com que Catarina Carvalho tenha dita e graça e venda tudo quanto quiser"[623]. Em seguida, afirmou ter ouvido "uma voz em tom grande que disse / aberta está a porta já aí fora" que, segundo a própria, correspondia aos diabos conjurados.

Percebendo o interesse de Margarida Nunes em um cônego residente em Évora, a dita feiticeira teria realizado o seguinte conjuro: "eu vos esconjuro com Satanás e Caifás e Barrabás e com Lúcifer e sua mulher e com a mãe de satã porque é a maior diaba que no inferno está que todos vós ajunteis e tomei estes pós e os deis ao cônego Pero Vieira e lhe façais com que queria bem a Margarida Nunes e lhe faça bem e que a ame e preze e faça tudo o que Margarida Mendes quiser e a seus filhos"[624]. Por fim, vale mencionar a citação de Santa Marta – "a diaba que leva o caldo aos enforcados" – e de Belzebu, ambos integrantes de uma série de práticas como, por exemplo, a realizada influenciar o marido de Inês Gonçalves a lhe dar boa vida[625].

Ao serem identificadas a diversidade dos diabos utilizados e a recorrência das invocações dessas figuras, nota-se que as crenças referentes a esses personagens também possuíram uma amplitude considerável entre os que procuraram Brites Marques, assim como notado no processo de Brites Frazão. É igualmente perceptível a posição assumida por esses diabos no contexto das práticas mágico-religiosas narradas pelos denunciantes e mesmo nos relatos de Brites Marques. Identifica-se o caráter totêmico acerca do modo como a feiticeira e os diabos definem sua associação. Há, por sua vez, uma linguagem específica para as invocações serem realizadas, conforme indicou Marcel Mauss e, por fim, pode-se inferir que, ao menos, boa parte da sua fama adquirida quanto à capacidade mágica de acessar o sobrenatural, tenha decorrido dessa associação.

É possível supor que, de forma subentendida, os demais demônios também tenham integrado o sistema de crenças em torno de Catarina de Faria. Em seu processo, somente o nome de Barrabás é mencionado no contexto das práticas possivelmente efetivadas pela mourisca. No

[622] PAIVA, José Pedro. *Bruxaria e superstição num país sem "caça às bruxas"*, p. 40.
[623] ANTT. TSO, IE, Processo nº 4728, de Brites Marques, 1552-53, fl. 15.
[624] ANTT. TSO, IE, Processo nº 4728, de Brites Marques, 1552-53, fl. 21.
[625] ANTT. TSO, IE, Processo nº 4728, de Brites Marques, 1552-53, fl. 107.

entanto, ao mencionar esse demônio, Isabel Fernandes, denunciante, disse que outras figuras diabólicas também participaram das práticas realizadas por Catarina, embora não tenha se lembrado dos demais nomes dessas figuras[626]. Quanto à denúncia de Catarina Franca, não há nenhuma menção mais específica a essa figura. Somente o nome "Diabo" é citado, embora permaneça a mesma característica das práticas já mencionadas, ou seja, sua presença é fator condicionante para caracterizar a prática sob um aspecto mágico. Isto porque, Catarina de Faria teria tomado um barril com vinagre, colocado nove pedras retiradas de uma encruzilhada, espetado um coração de galo com agulhas e jogado também no dito barril para, assim, ofertar toda essa mistura ao Diabo. A demanda era igualmente amorosa[627].

Mesmo considerando que Catarina de Faria não tenha promovido quaisquer invocações referentes a esses personagens, também é viável afirmar que o círculo de crenças constituídos a sua volta revelam, como na denúncia de Isabel, que os indivíduos compartilhavam do entendimento de que Barrabás ou qualquer outro diabo transitavam no mundo terreno. Não apenas transitavam, como foi recorrente o entendimento sobre a possibilidade de contar com a presença dessas figuras a fim de resolver magicamente qualquer problemática.

Não apenas de forma genérica a cristã-velha Ana Álvares foi relacionada aos demônios, como quando na denúncia do clérigo Manoel da Costa, na qual essas figuras foram mencionadas, embora sem maiores detalhes. Na denúncia de Ana Rodrigues, foram citados Satanás e Barrabás, ambos supostamente invocados no contexto em que Ana Álvares teria feito alguns rituais a fim de desfazer feitiços promovidos contra a denunciante[628]. Além disso, Belzebu, segundo o relato de Inês Barbosa, foi também conjurado nesse contexto, no qual a dita feiticeira teria afirmado que os três demônios eram "os principais e os maiores amigos"[629]. Na mesma denúncia, Inês afirmou que os ingredientes solicitados por Ana Álvares a fim de realizar os supostos feitiços, seriam utilizados como forma de agradar aos diabos "porque eles não queriam fazer nenhuma coisa sem as respeitarem primeiro"[630]. Assim como foi recorrente em outras denúncias, esse conjuro e oferta aos diabos não foram realizados fortuitamente. Para a realização e garantia de sucesso acerca dessas invocações, era necessário, segundo assertiva da própria Ana Álvares, que esses rituais ocorressem em uma quarta ou sexta-feira.

Nas duas denúncias cuja presença dos diabos foi narrada com maiores detalhes, verifica-se o mesmo caráter de associação apontado por Marcel Mauss e, talvez, até com maior nitidez,

[626] ANTT. TSO, IE, Processo nº 0070, de Catarina de Faria, 1555, fl. 09.
[627] ANTT. TSO, IE, Processo nº 0070, de Catarina de Faria, 1555, fl. 10.
[628] ANTT. TSO, IC, Processo nº 929, de Ana Álvares (Ana do Frade), 1566-1567, fl. 05.
[629] ANTT. TSO, IC, Processo nº 929, de Ana Álvares (Ana do Frade), 1566-1567, fl. 07.
[630] ANTT. TSO, IC, Processo nº 929, de Ana Álvares (Ana do Frade), 1566-1567, fl. 07.

principalmente quando observado o diálogo entre Ana Álvares e Inês Barbosa, em que a primeira teria confidenciado à sua cliente sobre o comportamento dessas figuras. Era obrigatória a existência de alguma contrapartida por parte da feiticeira para que, então, os diabos pudessem lhe ajudar na efetivação do ritual citado. Assim, não se trata de uma associação puramente simples, pelo contrário, o contato estabelecido entre o mágico e essas figuras pressupunha a concepção de um acordo relacionado a ambas as partes. Percebe-se, também, que não foi uma relação pautada na dependência. É um contrato próximo de um caráter colaborativo. Por isso que os diabos, segundo o relato acima, só possuíram o interesse em se associar à Ana Álvares caso a cristã-velha lhes oferecesse algo em troca, senão, essa relação não teria ocorrido. Por sua vez, em nenhum momento percebeu-se a presença da dita feiticeira como personagem secundária do ritual realizado, ou seja, seu protagonismo foi visível no âmbito das práticas, bem como na formatação de quais instrumentais seriam utilizados, quando seriam realizados e o modo de estabelecer comunicação com os diabos[631].

Essa mesma familiaridade detalhada não apenas no processo de Ana Álvares, mas nas demais narrativas citadas anteriormente, indica uma forte e duradoura relação de proximidade entre algumas feiticeiras e as figuras demoníacas, comumente invocadas por essas mulheres em situações envolvendo demandas amorosas ou relacionadas à adivinhação. Ademais, esse caráter de proximidade, identificado através dos processos aqui analisados, também assumiu contornos ainda mais complexos e consoantes, por exemplo, ao modo como uma série de autoridades, teólogos e tratadistas compreenderam nesse período as relações das mulheres com o Diabo.

Por conta das confissões realizadas no Auditório Eclesiástico da Vila de Tomar, posteriormente anexadas ao seu processo inquisitorial, as autoridades constataram que Margarida Lourenço, juntamente com outras mulheres da região, se reuniam cerimonialmente com os demônios em um local conhecido pelo nome Val de Cavalinhos. Essas figuras, narradas tanto no âmbito da confissão registrada no Auditório, como quando Margarida foi questionada pelos inquisidores, foram representadas não apenas com os caracteres consoantes às descrições feitas por Heinrich Kramer e James Sprenger. Em outras palavras, foi possível notar não apenas

[631] Segundo Silvia Federici, em *Calibã e a Bruxa*, uma das consequências do fenômeno de caça às bruxas, além da ampliação das práticas misóginas e do cerceamento dos corpos femininos, foi a construção de um discurso sobre a bruxaria em que as mulheres também apareciam subjugadas: "até mesmo quando se rebelavam contra as leis humanas e divinas, as mulheres tinham que ser retratadas como subservientes a um homem, e o ponto culminante de sua rebelião — o famoso pacto com o diabo — devia ser representado como um contrato de casamento pervertido". Cf. FEDERICI, Silvia. *Calibã e a Bruxa*, p. 338. No entanto, a mesma crítica de Carlo Ginzburg realizada às análises de Hugh Trevor-Hoper é igualmente aplicável aos argumentos de Federici, muito por conta de a autora ter desconsiderado a possibilidade dessas mulheres terem acreditado na eficácia benigna – e não maligna, necessariamente, tal qual defendido pelas autoridades civis e religiosas – do pacto diabólico, sem que isso anulasse a igual importância dos cultos religiosos e pagãos independentes do catolicismo.

a aproximação desses relatos com os estereótipos construídos à época pelos letrados acerca do pacto diabólico, mas, também, a subversão desses elementos que igualmente compuseram os espelhos direcionados às mulheres.

Pressupondo a veracidade das denúncias e, principalmente, das confissões de Margarida Lourenço, percebe-se que essas narrativas deram conta de uma identidade de gênero na qual ser feiticeira e reproduzir cotidianamente esta vivência esteve intimamente relacionada a essa identidade. Além disso, a presença dos diabos foi fator predominante para a composição desta identidade junto à presença de uma série de mulheres que, acompanhadas de Margarida, participavam de reuniões diabólicas configuradas para além dos principais argumentos sustentadores do pacto diabólico no âmbito da Demonologia.

Seguindo essa lógica, a região de Val de Calinhos é entendida, portanto, como uma importante representação, não apenas física, de uma tentativa dessas mulheres em construir um novo lugar no qual os seus papéis de gênero não foram espelhos dos padrões de feminilidade e masculinidade prescritos à época. Para o caso específico deste processo, vale lembrar a própria mudança de nome da acusada, que deixou de ser chamada pelo nome de Domingas, para virar Margarida Lourenço, tornando-se, então, um novo lugar social. A respeito das chamadas "congregações", as narrativas a seguir foram construídas a partir dos relatos presentes no processo de Margarida.

Predominou um relativo caráter de organização acerca dos encontros protagonizados por essas mulheres. As reuniões eram previamente marcadas e possuíam dias da semana específicos para a sua realização, quais sejam: segundas, quartas e sextas-feiras, por volta da meia noite. Quanto ao modo de chegar à Val de Cavalinhos, as mulheres utilizavam um unguento produzido a partir de miolos de asno cozidos em panela. Após a feitura, o produto deveria ser passado por todo o corpo. Em seguida, as mulheres "partiam e saiam por qualquer buraco da casa e assim pelo ar iam ter a Val de Cavalinhos que ser junto de Lisboa"[632]. Segundo a confissão da Margarida, ao menos Mécia Afonso, Leonor Domingues, Maria Rodrigues, Mécia Fernandes e Catarina Rodrigues, todas solteiras, teriam lhe acompanhado até a região citada. Além do mais, parece que esse trânsito até Val de Cavalinhos era caracterizado pela metamorfose dessas mulheres em algum animal, já que, em determinado momento, a acusada afirmou que, após recepcionada por um demônio, todas elas seguiam adiante no local "já tornadas em umas figuras de mulheres como eram dantes"[633].

[632] ANTT. TSO, IL, Processo nº 11642, de Margarida Lourenço, 1585-87, fl. 11.
[633] ANTT. TSO, IL, Processo nº 11642, de Margarida Lourenço, 1585-87, fl. 06.

Chegando ao local designado, as mulheres eram recepcionadas por Belzebu, que estava sentado em uma cadeira ao lado de uma pia. A reverência a esse diabo era obrigatória, assim como o ato de depositar algumas ofertas no recipiente, sendo geralmente dinheiro. Belzebu, por sua vez, dizia às recém-chegadas: "venhas embora senhoras muito logo de vós virdes e ires comer e beber e folgar"[634]. Mazagão, outro demônio presente, as interpelava a fim de saber se, de fato, se entregaram à Belzebu. Insistia que retornassem ao dito demônio e reafirmassem que se entregariam a ele: "e elas lhe respondiam dizendo que prometiam de se ser de Belzebu"[635]. Voltando ao demônio Mazagão, eram obrigadas a oferecer o próprio sangue, retirado do braço, no qual o dito demônio utilizaria para escrever os seus nomes em um livro[636]. Em seguida, as mais de 600 mulheres, citadas na confissão de Margarida, se reuniam em uma "justa"[637] em que "todas **[comiam e bebiam]** às mesas com os diabos / pão e carne e vinho / e tudo estava muito alumiado com candeias acesas"[638]. Segundo a confissão de Margarida, "na festa punham as mulheres uma candeia uma detrás e outra diante em seu corpo e uma caldeira na cabeça e assim andavam na dança e folgar tangendo [...] pandeiros"[639].

No avançar da madrugada, os banquetes davam lugar às práticas sexuais entre demônios e mulheres. Mazagão foi quem dormiu com Margarida Lourenço, "por detrás e por diante quantas vezes ele quis e que da mesma maneira dormiam os outros diabos com as outras mulheres"[640]. A respeito da aparência dessas criaturas, a acusada também detalhou com riqueza como os diabos eram: "serão muitos e andavam em figura de homens negros feios do rosto em trajes de frades com seus capelos tecidos com cabelos de cabras e as carapuças das cabeças eram dos mesmos cabelos de cabras"[641]. Após esses atos, findava-se todo o ritual, ou "congregação". As mulheres novamente passavam unguentos em seus corpos para retornarem às suas casas em forma de "passarões". Aos olhos daqueles que se dispuseram a teorizar sobre o Diabo e seu séquito, o sabá assumia, enfim, a sua forma completa.

No entanto, é importante relembrar que o conteúdo referente a esse processo integra um contexto no qual foram raras as descrições referentes aos possíveis sabás, cerimônias ou mesmo "congregações" em que diversos indivíduos, principalmente mulheres, se reuniam com os

[634] ANTT. TSO, IL, Processo nº 11642, de Margarida Lourenço, 1585-87, fl. 11.
[635] ANTT. TSO, IL, Processo nº 11642, de Margarida Lourenço, 1585-87, fl. 11b.
[636] "Ora, dai cá o vosso sangue para vos escrever com ele no nosso livro". Cf. ANTT. TSO, IL, Processo nº 11642, de Margarida Lourenço, 1585-87, fl. 11b.
[637] O que na documentação inquisitorial foi chamada de "justa", pode ser entendida como a presença dos banquetes, festas e danças que ocorriam após a realização de toda a parte protocolar mencionada acima.
[638] ANTT. TSO, IL, Processo nº 11642, de Margarida Lourenço, 1585-87, fl. 12a.
[639] ANTT. TSO, IL, Processo nº 11642, de Margarida Lourenço, 1585-87, fl. 12a.
[640] ANTT. TSO, IL, Processo nº 11642, de Margarida Lourenço, 1585-87, fl. 12b.
[641] ANTT. TSO, IL, Processo nº 11642, de Margarida Lourenço, 1585-87, fl. 12b.

diabos a fim de pactuarem com essas figuras e realizarem práticas sexuais envoltas de suntuosos banquetes. A literatura religiosa e civil produzida no mundo português é bastante escassa quanto a essas descrições mais pormenorizadas, ainda mais se comparadas aos escritos produzidos em outras regiões da Europa. O próprio fato de a feitiçaria ter sido tratada como delito menor, diferentemente das acusações envolvendo o judaísmo, é, segundo Francisco Bethencourt, um dos motivos para a pouca presença dessa literatura e para o baixo número de processos do Santo Oficio português com relação a esse delito[642].

De acordo com o levantamento produzido por José Pedro Paiva, somente dois autores são conhecidos por fazerem do tema da "magia e bruxaria" o elemento central das suas obras. O primeiro é Manuel Vale de Moura, deputado da Inquisição de Évora a partir de 1603 e autor do *De incantationibus seu ensalmis* que, segundo Paiva, pode ser resumido como uma "obra preocupada com o problema das curas mágicas", já que o tratadista apontava o caráter herético desses rituais[643]. O outro autor citado é Manuel de Lacerda, autor do *Memorial e antídoto contra os pós venenosos que o Demonio inventou*, datado de 1631, cuja escrita foi motivada por conta de uma epidemia de peste vivenciada pela Europa naquele período. Por essa razão, a primeira parte de sua obra discorre sobre essa epidemia, além de tratar sobre "algumas crenças correntes relativas ao poder do Demónio e das bruxas"[644]. Quanto à segunda parte, o historiador português destacou o distanciamento do tratadista acerca das opiniões mais recorrentes entre os demonólogos do período. Assim, afirmou que, "no espírito de Manuel de Lacerda o importante era confinar os poderes do Diabo e das bruxas dentro de certos limites, não os exacerbando, como muitos demonólogos do tempo faziam, e mostrar que muitas das acções extraordinárias que se observavam na natureza [...] não eram senão o resultado de potencialidades ocultas dos elementos naturais"[645].

Feita esta pequena digressão, nota-se que, quando retomado o processo de Margarida Lourenço e analisados todos os episódios descritos acima, são ainda mais impressionantes o nível de detalhe e a complexidade das narrativas em torno dessas cerimônias. Mas ainda, não apenas as descrições pormenorizadas justificam esta afirmação. Também pesa o fato de o mundo português ter tido pouca tradição referente à Demonologia, se pressuposto o peso que a

[642] BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magia*, p. 277. O autor também sintetizou as principais características que os religiosos atribuíram ao Diabo: "a opinião teológica mais difundida em Portugal prefere acentuar suas características de caluniador, enganador de espíritos fracos e tentador malicioso, cujo poder entre os homens é limitado pela autoridade divina e cuja índole não é totalmente malévola". Cf. BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magia*, p. 177.
[643] PAIVA, José Pedro. *Bruxaria e Superstição num país sem "caça às bruxas"*, p. 26.
[644] PAIVA, José Pedro. *Bruxaria e Superstição num país sem "caça às bruxas"*, p. 33.
[645] PAIVA, José Pedro. *Bruxaria e Superstição num país sem "caça às bruxas"*, p. 35.

literatura teológica referente ao Diabo possuiu entre as narrativas construídas pelos indivíduos distantes desses debates letrados. Ao mesmo tempo, vale conjecturar se toda essa descrição foi influenciada pelos sermões ou por qualquer outra forma de oralidade utilizada pela Igreja Católica a fim de divulgar as ameaças diabólicas. Também não é negligenciada a importância dessa mesma oralidade entre os indivíduos e, no caso de Margarida Lourenço, entre as mulheres que conviviam com ela e que, possivelmente, também tinham ciência das representações acerca do Diabo, interpretando-o para além de um caráter negativo.

Um dos exemplos referentes a essa relação entre uma cultura letrada interessada em teorizar sobre o Diabo e os indivíduos distantes dessa erudição, reside na narrativa de Margarida Lourenço sobre toda uma cadeia diabólica presente nas cerimônias citadas, cujo cerne dos relatos corresponde ao próprio contexto de formação da hierarquia demoníaca no âmbito do catolicismo, iniciada a partir do século VI[646]. Em menor grau, mas, ainda assim, de modo considerável, as demais mulheres – Brites Frazão, Brites Marques e Catarina de Faria – também possuíram em torno de si todo um rol de crenças que conferiu diversidade às figuras demoníacas. Na longa tradição demonológica presente no período, e brevemente exemplificada pela circulação do *Malleus Maleficarum*, foi perceptível o interesse por parte dos estudiosos em delimitar com o maior número de detalhes possíveis as facetas do grande inimigo da cristandade. Dada a recorrência dos relatos que trataram não apenas de uma versão genérica acerca do Diabo, mas de uma série de figuras que possuíam, inclusive, uma especialidade para cada ritual, pode-se inferir que seria equivocado considerar os testemunhos, ou mesmo as confissões, realizadas pelos indivíduos nos contextos desses 8 processos, como meros resultados da intervenção dos inquisidores em meio às narrativas dos denunciantes e acusadas.

A figura de Belzebu e as interpretações relacionadas à sua existência, também são exemplos da problemática referente aos tratadistas, religiosos, autoridades civis e a população em geral que não participou efetivamente das definições eruditas à época acerca do Diabo. É do contato com os filisteus, por exemplo, que esse nome aparece, sendo uma adaptação do deus filisteu de Ekron, *Baal-Zebub*. No Antigo Testamento, o profeta Elias teria censurado os mensageiros do rei de Israel, Ocozias (que se encontrava enfermo, por conta de um acidente),

[646] Carlos Roberto Nogueira mencionou o Cativeiro de Babilônia como contexto inicial, afirmando que esse período foi marcado pela reativação de "antigas crenças tribais que, perpetuadas à margem da crença oficial, ganham maior conteúdo e densidade em contato com tradições mesopotâmicas comuns, sistematizadas e amplificadas em um sistema mágico-religioso coerente". Cf. NOGUEIRA, Carlos Roberto. *O Diabo no imaginário cristão*, p. 17.

por terem procurado um deus estrangeiro, a divindade *Baal-Zebub*[647]. A progressiva associação dessa divindade a um caráter diabólico foi muito bem sintetizada por Regina Cardoso:

> Na primeira posição a tradução prevalecente de *zebub* é "voar" ou "moscas", o que significa que o deus tinha controle sobre esses insetos — quer para envia-los ou repeli-los. Sendo assim, reverenciado por evitar/afastar transmissores de doenças ou pestilência (moscas), era visto como deus da saúde. A segunda posição marca a mudança proposital do nome original *zbb* para *zbl* (esterco) pelos copistas hebreus com a finalidade de mostrar desprezo pela divindade e zombar dos seus adoradores146. Com a deformação do nome, Baal Zebub passa de protetor contra as moscas para Baal Zebul, que significa "Senhor do esterco" — o lugar impuro do demônio, a esterqueira que atrai as moscas e, por conseguinte, as doenças. As moscas traziam doenças porque se ajuntavam sobre os cadáveres, sobre a carniça e sobre os animais sacrificados. Nesse sentido, elas eram consideradas demônios[648].

O Evangelho de Marcos, pertencente ao Novo Testamento, já apresenta a relação entre a divindade citada e seu caráter diabólico, tornando-a figura primordial na composição do Inferno. Por sua vez, o Medievo demarca temporalmente o início de um amplo movimento cuja associação de uma série de crenças pertencentes aos séculos passados à figura do Diabo, adquiriu maior consistência por conta do esforço da Igreja Católica em conferir homogeneidade ao próprio catolicismo[649]. Sendo assim, a reinterpretação da figura de *Baal-Zebub* e a sua realocação no rol de representações referentes ao Diabo, integra um contexto em que, segundo Stuart Clark, "tanto protestantes como católicos consideravam que a chave da situação **[a atmosfera apocalíptica do período]** estava na identificação do *Anticristo*, uma figura representando não meramente a oposição a Cristo ou seu repúdio parcial, mas a completa contradição de tudo que fosse cristão"[650].

Também interessado em realizar uma leitura mais abrangente a respeito desse contexto, Carlo Ginzburg buscou resgatar as crenças sustentadas e compartilhadas por homens e mulheres acusados por feitiçaria. Utilizando-se da noção de "complô", o autor reconstruiu a genealogia da perseguição referente a este delito, percebendo as mutações existentes, principalmente nos alvos que as sociedades apontaram como os maiores responsáveis pelas catástrofes e crises

---

[647] MOURA, Rogério Lima de. *O Concílio dos Deuses no Salmo 82 e na literatura Ugarítica*. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade Metodista de São Paulo. São Bernardo do Campo, 2012, p. 81.

[648] CARDOSO, Regina Aparecida Lourenço. *O Demoníaco em Marcos 3,20-35*. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade Metodista de São Paulo. São Bernardo do Campo, 2012, p. 54.

[649] Segundo Carlos Roberto Nogueira, as "pregações e os sermões litúrgicos baseavam-se na doutrina do poder e onipresença de um Diabo absolutamente astucioso, hostil e impiedoso, cuja capacidade de malefício contra humanidade havia crescido enormemente". Cf. NOGUEIRA, Carlos Roberto. *O Diabo no imaginário cristão*, p. 60.

[650] CLARK, Stuart. *Pensando com demônios*, p. 102.

existentes à época. Nesse movimento, decorrente de uma atmosfera largamente conturbada, surgiu nos Alpes Ocidentais em meados do século XIV o "estereótipo do sabá"[651]. Ao longo do século seguinte, os elementos pertencentes a esse estereotipo seriam mais bem cristalizados: "a reverência ao demônio, a abjuração de Cristo e da fé, a profanação da cruz, o ungüento mágico, as crianças devoradas [...] leve referência às metamorfoses, sem especificar se se trata de metamorfose em animais; vôos noturnos, com seus contornos na direção do sabá, com o desenhar-se da noção de uma ameaçadora seita de feiticeiros e bruxas"[652].

Retomando o processo de Margarida Lourenço, evitar interpretações extremas referentes às cerimônias narradas na documentação talvez seja a melhor saída para o pesquisador interessado em analisar as crenças com relação ao pacto demoníaco e aos sabás – elementos que, conforme discutido, pertenceram não somente à narrativa relacionada à cristã-velha, mas a toda uma tradição demonológica do período. Em paralelo, trata-se de considerar essas crenças como resultado de todo um "sistema de representação **[no qual]** o que se representavam era considerado [...] real"[653]. Conforme ressaltou Carlo Ginzburg, "sem dúvida, o sabá é revelador"[654]. Portanto, toda essa cadeia de representações foi amplamente caracterizada pelo interesse das autoridades em demarcar a atmosfera religiosa no Ocidente europeu atrelada ao Diabo, bem como por uma série de indivíduos distantes dessas interpretações, ressignificando-as e construindo múltiplas versões a respeito desse personagem.

O universo das artes e a sua relação com a figura do Diabo foram representadas, por exemplo, na pluralidade de pinturas e estampas criadas por Hans Baldung. Datado de 1514, esse material é basicamente uma representação a respeito do *modus operandi* das bruxas quando da confecção de unguentos por elas utilizados, com a finalidade de irem ao "sabá, onde bruxos e bruxas se unem sexualmente, formando, segundo Boguet, as combinações mais monstruosas [...]"[655]. Assim, quando analisada a importância conferida por Margarida Lourenço a esses unguentos, de modo a possibilitar o trânsito das mulheres até Val de Cavalinhos, percebe-se o referencial direto a um dos principais arquétipos sustentadores das interpretações pertencentes à Demonologia e presentes em um âmbito, *a priori*, distinto do vivenciado por Margarida.

Sendo assim, não é equivocado considerar a existência de interações entre artistas e pessoas comuns no processo de delimitação das figuras demoníacas e, por consequência, na difusão do discurso referente a esses personagens. Em vez desses indivíduos terem tomado

[651] GINZBURG, Carlo. *História Noturna*, p. 27.
[652] GINZBURG, Carlo. *História Noturna*, p.77.
[653] CLARK, Stuart. *Pensando com demônios*, p. 60.
[654] GINZBURG, Carlo. *História Noturna*, p. 15.
[655] SALMANN, Jean-Michel. *As bruxas*, p .49.

conhecimento das representações criadas por artistas, como Hans Baldung, é possível que o próprio tenha se apropriado de toda uma leva de narrativas pertencentes às práticas e crenças populares no período. Robert Muchemblend não negligenciou essa problemática, destacando uma série de obras que, no contexto de emergência do Diabo aos moldes católicos, contribuíram decisivamente para os traços referentes às suas representações a partir do momento em que dialogaram com uma diversidade de crenças compartilhadas pelos indivíduos e não somente por autoridades religiosas e civis[656].

O contexto literário do mundo português, mais precisamente o que predominou no século XVI, também é um espaço riquíssimo para a percepção do alcance adquirido pelas crenças em feitiçaria. Ao tratar de Genebra Pereira no seu *Auto das fadas*, o dramaturgo português Gil Vicente é um notável exemplo, segundo Francisco Bethencourt, para a compreensão da "importância que a feiticeira assumia no cotidiano da época"[657]. Ainda de acordo com o autor, a figura de Genebra encarnou nas linhas de Gil Vicente os principais estereótipos do período referentes à feiticeira: "[...] declara-se mulher solteira, velha amarga, sem marido e sem nobreza, especializada em feitiços no paço régio; nega ter feito mal alguma vez a alguém, é por querer bem que anda nas encruzilhadas de noite e fala a enforcados [...]". Mais ainda, sua obra também demarca como Val de Cavalinhos foi uma região arraigada de magias, práticas diabólicas e encontros noturnos, ao menos no âmbito das crenças:

> Outrossi quando a mi vem
> namorado sem conforto
> desejando antes ser morto
> que ter aquela paixão
> cavalgo no meu cabrão
> e vou-me a Val de Cavalinhos
> e ando quebrando os focinhos
> por aquelas oliveiras
> chamando frades e freiras
> que morreram por amores.[658]

Os simbolismos relacionados a essa região não estiveram circunscritos ao século XVI. Além disso, é pouco provável que a obra de Gil Vicente tenha sido o primeiro exemplo da época a ter conferido um caráter mágico para Val de Cavalinhos. Assim como é problemático apontar a condição de precursora para Margarida Lourenço acerca dessa visão mágica referente à região citada. Períodos distintos e contextos distantes dos encarados como ponto de partida são,

[656] MUCHEMBLEND, Robert. *Uma história do Diabo*, p. 76.
[657] BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magia*, p. 34.
[658] VICENTE, Gil. *Auto das fadas*. Disponível em: http://www.cet-e-quinhentos.com/obras. Acesso em: 12/05/2018.

portanto, essenciais para a compreensão dessa discussão, já que, conforme salientou Ginzburg, "testemunhos remotos **[podem]** lançar luz sobre fenômenos muito mais tardios"[659]. Nesse sentido, a circulação de crenças em torno de Val de Cavalinhos é um dos exemplos de como a comparação é necessária para a percepção do amplo processo envolvendo as crenças sobre essa região:

> José Francisco Pedroso e José Francisco Pereira, os escravos amigos que serviam a dois irmãos, constroem narrativas entrelaçadas em que os dois são protagonistas dos mesmos episódios, juntamente com outros negros que se encontravam todos com o diabo, para o adorarem e com eles correm os campos próximos a Lisboa. [...] o demônio lhes oferecia vinho e passas. Os assistentes, quase todos negros, mediam forças entre si, corriam pelos campos em pendências, cantavam canções de pretos, algumas na língua da Costa da Mina.[660]

Os campos nos quais são mencionados por Laura de Mello e Souza pertenciam também à Val de Cavalinhos, onde, supostamente, esses escravos percorreram a fim de se entregarem ao Diabo. A mesma autora fez referência a essa região e à presença de feiticeiras para o século XVI, citando o ano de 1559, em que algumas "bruxas portuguesas" teriam sido queimadas por conta das mesmas reuniões diabólicas promovidas pelos escravos. Por mando da então rainha Catarina, realizou-se na cidade de Lisboa uma devassa feita pelo Juízo Secular a respeito das supostas feiticeiras que ali residiam, resultando, por consequência, na prisão de 27 mulheres, além de um homem, sendo todos condenados aos açoites, degredos e, no caso de uma única mulher, à fogueira. Das inúmeras confissões recolhidas, uma delas foi publicada por Yvonne Cunha Rêgo, tendo sido feita, segundo as autoridades, por "uma Bruxa velha e antiga no ofício" – acredita-se que, provavelmente, essa feiticeira tenha sido a mulher levada à fogueira.

Quanto ao teor da confissão, nota-se uma série de semelhanças com os relatos pertencentes ao processo de Margarida Lourenço. Por exemplo, o primeiro passo a ser realizado pela mulher que chegava em Val de Cavalinhos, consistia no seu próprio reconhecimento de que se tratava de uma feiticeira. O último estágio a ser alcançado era o do ofício de "bruxa", que viria após o aceite das promessas e juramentos praticados diante do Diabo. Todo esse protocolo era registrado em um livro "muito negro" – tal qual presente nos relatos de Margarida

[659] Nesse sentido, trata-se de uma abordagem não apenas comparativa, mas, também, diacrônica, tendo em vista o interesse do autor em reunir testemunhos por vezes fragmentários e utilizar a dimensão temporal sob um caráter explicativo, ou seja, "traduzir em termos históricos e distribuição dos dados". Cf. GINZBURG, Carlo. *História noturna*, p. 32.
[660] MELLO E SOUZA, Laura de. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*, p. 343-344.

–, no qual a mulher colocava suas mãos e arrenegaria de todo seu passado religioso: "prometes e juras de nunca creres nem adorares em outro Deus senão em nós?"[661].

Seguindo a mesma linha narrativa de Margarida Lourenço, a outra feiticeira também relatou que, feito os juramentos, chamados no seu relato de "batismos", o passo seguinte consistia nos atos carnais que a mulher deveria possuir com algum demônio: "nestes actos torpes e desonestos e ajuntamentos que tinham com o Demônio, recebia mais gosto, amor, deleitação da que nenhum homem faz, nem pode dar a uma mulher"[662]. Essa mesma proximidade sexual com os diabos esteve presente na confissão de Margarida, segundo a sua afirmação às autoridades de que nunca mais tivera outro homem quando começou a se relacionar sexualmente com Mazagão. O sexo serviu, assim, como arco final da recusa dessas mulheres a qualquer masculinidade senão a representada pelo Diabo. Este, por sua vez, representou tudo o que os homens não eram para essas mulheres feiticeiras.

Retomando a confissão, após o ato, a mulher era marcada pelo demônio, como forma de transparecer que, a partir de então, ela seria sua serva. Assim como nas "congregações" mencionadas por Margarida, os dias da semana que ocorriam toda essa sorte de rituais eram as quartas e sextas-feiras. Acerca dos relatos referentes à Margarida, essa relação entre a presença dos diabos e os dias da semana, possuiu complexidade ainda maior. Em sua confissão, foi dito que, durante as cerimônias, os demônios diziam que "a sexta-feira chamaram Baudu-feira e ao Sábado Colhão de galo e ao domingo Colhão de cabrito e que logo com eles tinham comércio e ela o tinha com um demônio que chamavam Barzabão"[663]. Pouco se sabe, no entanto, as possíveis simbologias que sustentaram as nomeações dos dias da semana a partir dos adjetivos acima, embora seja possível inferir que essa prática tenha influência no fato de estarem inseridas no contexto de realização dessas cerimônias diabólicas. Por outro lado, a leitura referente ao clássico trabalho de Margareth Murray, intitulado *O culto das bruxas na Europa ocidental*[664], possibilitou a identificação de uma "coincidência" um tanto quanto instigante. Narrando o depoimento de um escocês chamado Andro Mann, realizado em finais do ano de 1596, a autora destacou o seguinte trecho: "confessou que Crystsunday veio até ele na forma de um anjo vestindo roupas claras"[665]. Em uma tradução literal referente ao nome mencionado por Andro Mann, tem-se o nome "Domingo de Cristo". E, considerando a contrariedade como noção capaz

[661] RÊGO, Yvonne Cunha. *Feiticeiros, Profetas e Visionários*. Textos antigos portugueses. Lisboa: Imprensa Nacional; Casa da Moeda, 1981, p. 11.
[662] RÊGO, Yvonne Cunha. *Feiticeiros, Profetas e Visionários*, p. 12.
[663] ANTT. TSO, IL, Processo nº 11642, de Margarida Lourenço, 1585-87, fl. 04.
[664] MURRAY, Margaret. *O culto das bruxas na Europa ocidental*. São Paulo: Madras, 2003.
[665] MURRAY, Margaret. *O culto das bruxas na Europa ocidental*, p. 37.

de explicar os esquemas linguísticos pertencentes, por exemplo, ao século XVI, é válido afirmar que tanto a nomeação do demônio por esse escocês como os nomes mencionados por Margarida Lourenço acerca dos dias da semana considerados pelos diabos, tenham pertencido a uma lógica de inversão das linguagens utilizadas por esses próprios indivíduos nos seus cotidianos.

Por fim, também são encontradas semelhanças entre ambas as narrativas anteriores quanto à menção de unguentos e voos noturnos como condições para que as mulheres chegassem a Val de Cavalinhos e participassem dos encontros com os diabos. Banquetes acompanhados de bebidas e contando com a presença de diversas mulheres e homens pertencentes aos mais distintos estratos sociais, foram igualmente mencionados na devassa citada. Enfim, todos os elementos interpretados por Carlo Ginzburg como pertencentes ao complô construído na Europa Moderna e correspondentes à imagem clássica do sabá, também foram reunidos no relato, assumindo consideráveis resquícios 30 anos após as investigações terem sido promovidas a respeito da região de Val de Cavalinhos.

Embora distante das grandes cerimônias contadas por Margarida Lourenço às autoridades religiosas, a cristã-nova Simoa de São Nicolau também esteve associada à figura do Diabo. Vale lembrar que as supostas relações entre o "Tinhoso" e a "Freira do Diabo" foram sustentadas a partir de três principais características: a capacidade de acessar o sobrenatural e realizar práticas de adivinhação, as tentações diabólicas e a sexualidade.

Quanto à fama consolidada pela cristã-nova e sustentada por uma clientela que acreditava na sua capacidade divinatória, nota-se que a relação entre Simoa de São Nicolau e a figura do "espírito familiar" é igualmente próxima das relações totêmicas destacadas por Marcel Mauss. Ao tratar do contexto europeu e os diversos casos que narraram as metamorfoses das feiticeiras – que se transformavam em uma série de animais –, o autor percebeu, de início, uma associação dessas narrativas com outros contextos. Citou, por exemplo, os "médico-feiticeiros-peles-vemelhas, **[que]** possuem *manitus*-animais" e alguns indivíduos da Melanésia, cujos poderes adivinham de serpentes e tubarões considerados os seus servidores. Concluiu, assim, que boa parte dos poderes do mágico são resultados dessas relações com os animais, caracterizados por relações totêmicas e individuais, já que, geralmente, o contato se dá entre determinado mágico e um animal em específico[666]. Em dado momento, Mauss chega a ampliar essa definição ao considerar que os espíritos auxiliares também são enquadrados nessa relação

[666] MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*, p. 73.

totêmica. Trata-se, no entender do autor, de mais um elemento que corrobora com o fato de que o "poder do mágico tem sua origem fora dele mesmo"[667].

A sexualidade e as supostas tentações diabólicas caminharam juntas nas narrativas referentes ao processo de Simoa de São Nicolau. Por diversos momentos foram relatadas tanto nas denúncias como nas suas confissões, uma série de tentativas por parte do Diabo em praticar atos sexuais com a cristã-nova. Segundo algumas denúncias, essa figura assumia a forma de um "mancebo gentil homem e lhe falava amores a fim de casar com ela"[668]. Contando às demais mulheres e homens que conviviam com ela a respeito desses episódios, Simoa afirmava que "o demônio a tentava para a conhecer carnalmente excitando-a muito a isso e que por se livrar dele dormia no chão vestida havia muitos anos para ficar mais senhora de si"[669].

Na época da sua prisão, a viuvez era uma condição recente na vida de Simoa. Diante de um contexto cuja presença do matrimônio não se restringiu apenas à reafirmação do indivíduo no seio da Igreja Católica – o que já se tratava de um peso importante –, mas da própria consolidação do mesmo na esfera social, apresentar-se no estado de viuvez ou solteirice foi, na maioria das vezes, uma condição desvantajosa, ainda mais por parte das mulheres. Narrar a entrega aos demônios, apresentar-se aos demais como quem dormia com essas figuras ou até mesmo participava de reuniões que aparentavam certa exclusividade poderia representar, assim, uma forma de externar os anseios dessas mulheres diante de contextos nos quais a segurança social nem sempre lhes foi visível diante da ausência do casamento. Diante da ampla dependência conjugal que o próprio sistema normativo característico do Antigo Regime português impôs às mulheres e das diversas consequências direcionadas àquelas que não corresponderam a esse ambiente, a confiança na esfera da magia se tornou quase como uma atitude natural[670].

Num contexto marcado por um sólido e amplo discurso patriarcal e misógino, em que as sexualidades das mulheres foram os seus alvos normativos, pois era necessário regular os seus corpos, é provável que as cerimônias descritas por Margarida Lourenço ou mesmo os atos sexuais que mulheres como Simoa de São Nicolau revelaram às autoridades, tenham sido projeções reprimidas pelas estruturas de poder. O Diabo, ou suas inúmeras representações, apareceram nas trajetórias dessas mulheres como relações possíveis, em detrimento de algum

[667] MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*, p. 74.
[668] ANTT. TSO, IL. Processo nº 13239, de Simoa de São Nicolau, 1587-88, fl. 11.
[669] ANTT. TSO, IL. Processo nº 13239, de Simoa de São Nicolau, 1587-88, fl. 56.
[670] SÁNCHEZ-ORTEGA, Maria Helena. La mujer en el Antiguo Régimen. Tipos históricos y arquetipos literarios. In: FOLQUERA, Pilar (coord). *Nuevas perspectivas sobre la mujer: actas de las Primeras Jornadas de Investigación Interdisciplinaria*. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, 1982, p. 121.

contato que pudesse ser efetivado com os homens. Em diálogo com o imaginário, essas projeções, ao analisadas, revelam as inúmeras vontades dessas mulheres em romperem com as amarras vigentes, possibilitando, por sua vez, a emergência de uma série de narrativas que subverteram a heterossexualidade compulsória. Assim, as narrativas acerca das relações diabólicas, por vezes de caráter sexual, definidas pelo protagonismo das mulheres e dos diabos, são aqui compreendidas como uma possibilidade dessas feiticeiras terem delimitado espaços sociais cuja prescrição de uma sexualidade ideal e de papeis de gênero impostos normativamente foram questionados. Por essas razões, pode-se inferir que a sexualidade narrada nos relatos dessas mulheres não significou apenas uma inversão do que era considerado à época como um "comportamento sexual normal", uma "inversão que 'vira o mundo de cabeça para baixo' por um momento, mas que deixa suas categorias intactas". Essas sexualidades, bem como as identidades de gênero a elas atreladas, podem significar uma reorientação da própria norma heterossexual, conforme sublinhou Lyndal Roper, em que o corpo, o gênero e o desejo são reconstruídos sob uma nova ótica[671]. O Diabo, por sua vez, foi um totem que serviu de instrumento de subversão, ainda que relativa, do padrão de feminilidade prescrito às mulheres nesse período.

Para além dos muros que cercavam a cidade de Braga, encontrava-se uma ermida erigida em homenagem a São Miguel. Na passagem bíblica do Apocalipse de João, esse arcanjo é descrito como chefe dos exércitos celestiais: "e houve batalha no céu; Miguel e os seus anjos batalhavam contra o dragão, e batalhavam o dragão e os seus anjos"[672]. Na sua representação mais famosa, tem-se a figura do arcanjo empunhando uma espada e, a seus pés, a figura do demônio sendo subjugada após essa batalha apocalíptica. Quando analisadas as narrativas do processo de Inácia Gomes, essa mesma representação aparece: "e se fora à ermida de são Miguel sem fazer mesura aos santos nem olhar para eles nem lhe rezara e pusera os olhos na imagem do diabo que estava aos pés de são Miguel o anjo"[673]. Seguindo a prática relatada pela acusada, a negação à imagem do arcanjo, por parte de quem fosse à ermida, e o interesse em se direcionar somente à figura do Diabo, era acompanhada do oferecimento de uma candeia acesa, "com o cume para baixo"[674], à mesma criatura, de modo que o Diabo pudesse favorecer amorosamente a quem praticasse esse ritual.

[671] ROPER, Lyndal. *Oedipus and the Devil*, p. 25.
[672] Disponível em: https://www.bibliaonline.com.br/acf/busca?q=são%20miguel Acesso em: 17/06/2016
[673] ANTT. TSO, IL, Processo nº 9294, de Inácia Gomes, 1565-1566, fl. 09.
[674] ANTT. TSO, IL, Processo nº 9294, de Inácia Gomes, 1565-1566, fl. 13.

Embora não tenha sido listado nas análises desta tese, o processo de Angela Brava serve de complemento aos episódios narrados por Inácia Gomes. Assim, cabe destacar a sua confissão às autoridades, quando afirmou ter recorrido a uma suposta feiticeira para que lhe fizesse "alguma coisa com que lhe um certo homem quisesse bem"[675]. A mesma prática envolvendo a ermida de São Miguel foi relatada por Angela Brava, além de mencionar um determinado conjuro que deveria ser realizado diante da figura do Diabo ali existente: "dom Diabo eu te ofereço esta candeia em oferta e se pois eu deixo a nosso senhor jesus cristo por ti que tu me vá buscar a João da Fonseca cônego e me tragas a minha casa para folgar com ele"[676].

Recorrente no contexto lusitano, a linguagem como forma de concretizar a servidão ao Diabo também foi utilizada por Isabel Pereira, então freira do mosteiro de Santa Mônica, localizado na cidade de Évora. Ao se confessar aos religiosos, teria declarado que "estando eu em um lugar muito agastada e desconsolada chamei por Lúcifer e por Belzebu que me tirassem dali que eu o teria por **grande senhor** e que creria que era Deus"[677].

Chama a atenção a forma como o Diabo é tratado nesses conjuros, como se essa figura possuísse alguma condição nobiliárquica. Por essa razão, entende-se que, ao conferir um tratamento pertencente à lógica das hierarquias sociais do mundo português, essas mulheres projetaram no sobrenatural a realidade na qual estavam inseridas, incluindo aí a possível convivência com um universo permeado por indivíduos de condição elevada. Conforme salientou Francisco Bethencourt, as análises acerca do universo mágico-religioso relacionado ao século XVI e da sua circulação entre as sociedades de Antigo Regime, possibilita ao pesquisador compreender "como é que uma sociedade utiliza determinados mitos para se exprimir e representar"[678]. A presença de elementos nobiliárquicos como forma de caracterizar o tratamento conferido ao Diabo indica, portanto, como o sobrenatural também foi espaço de representação por parte dos indivíduos e atrelado ao universo das relações sociais que caracterizaram o mundo português à época.

Além disso, quando a servidão não foi expressada pela língua falada, a crença nessa interação entre indivíduo e Diabo encontrou no gestual outra forma de manifestação, especialmente na sacralização do próprio corpo e a oferta do mesmo a essa figura. Vide exemplo de Maria Gonçalves que, segundo a denúncia de Violante Carneira, lhe "mostrava uma chaga em um pé todo inchado dizendo que em certos dias da semana os diabos lhe tiravam daquela

[675] ANTT. TSO, IC, Processo nº 1055, de Ângela Brava, 1567, fl. 11.
[676] ANTT. TSO, IC, Processo nº 1055, de Ângela Brava, 1567, fl. 03.
[677] BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magia*, p. 189. **[grifo nosso]**.
[678] BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magia*, p. 45.

chaga um pedaço de carne e que quando ela chamava os diabos se lhes não dava muita ocupação lhe tiravam então da dita chaga, carne"[679]. De forma subentendida, a crença referente à importância do corpo da mulher nas práticas demoníacas também esteve presente na trajetória de Brites Frazão. Ao denunciar a acusada, Branca Fernandes reproduziu aos inquisidores um diálogo entre as duas, no qual Brites teria afirmado "que os diabos cá no campo a tratavam mal e a despiam"[680]. A própria Brites Frazão, provavelmente mencionando o mesmo episódio, disse em confissão que os maus tratos dos demônios resultavam em "arranhaduras e coisas [...] que dizia receber em seu corpo"[681].

Todos esses relatos apontam para a obrigatoriedade do protagonista do pacto diabólico em demonstrar honra e prestígio ao Diabo, assim como nos contextos das formalidades direcionadas a quem ocupava um nível elevado no corpo social. Ao mesmo tempo, era obrigatório arrenegar de quaisquer honrarias caras ao catolicismo a fim de que uma nova ordem de servidão fosse estabelecida.

Na lógica sustentada por Francisco Bethencourt, a oferta do corpo ao Diabo acompanhou o mesmo raciocínio por parte dos indivíduos quando das relações empreendidas para com os santos católicos, ou seja, era "marcada pela fórmula do *ut des*, dou para que dês". Partindo de uma clara e consciente influência de Pierre Bourdieu, o autor enxergou uma verdadeira "economia de trocas simbólicas"[682] representada pela série de relatos envolvendo a existência dos pactos demoníacos. Também compartilhou dos pressupostos de Marcel Mauss, ao ter interpretado essas práticas a partir da lógica da "dádiva e da contradádiva"[683]. Stuart Clark, por sua vez, optou por analisar todo o fenômeno da bruxaria, incluindo aí o pacto diabólico, através da linguagem e da inversão. Desse modo, defendeu a existência do "demonismo e da bruxaria" como resultados de toda uma inversão do "mundo normal", e não como produtos independentes: "eram transformações modeladas a partir do mundo com o qual todos estavam familiarizados"[684]. Por isso a presença de características nobiliárquicas para a compreensão do Inferno e de seus componentes.

---

[679] ANTT. TSO, IL, Processo nº 10478, de Maria Gonçalves, 1591-1593, fl. 38.
[680] ANTT. TSO, IE, Processo nº 8910[A], de Brites Frazão, 1548-53, fl. 12.
[681] ANTT. TSO, IE, Processo nº 8910[A], de Brites Frazão, 1548-53, fl. 82
[682] BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magia*, p. 185. Nesse caso, destacamos as obras citadas pelo próprio autor em suas referências bibliográficas. Cf. BOURDIEU, Pierre. Une interpretation de la théorie de la religion selon Max Weber, *Archives Européennes de Sociologie*, XII, 1, 1971m, p. 3-21; BOURDIEU, Pierre. Genèse et structure du champ religieux, *Revue Française de Sociologie*, XII, 3, 1971, p. 205-234; BOURDIEU, Pierre. *Le sens pratique.* Paris: Minuit, 1980; BOURDIEU, Pierre. Les rites d'instituition, *Actes de la recherche em sciences sociales*, 43, jun., 1982, p. 58-63.
[683] BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magia*, p. 186.
[684] CLARK, Stuart entrevistado por María Tausiet, Madrid, 18 fev. 2016.

De todo modo, independente da linguagem utilizada para concretizar as crenças referentes ao pacto demoníaco, é importante validar as projeções construídas por uma sociedade distante dos altos cargos, das grandes mercês concedidas, mas que, ainda assim, assumiram frente aos demônios uma posição que refletiu os ideais de servidão característicos do mundo português. Por sua vez, essa mesma linguagem marcada por fortes traços nobiliárquicos, bem como a sua aplicação no contexto de interpretações referentes ao Diabo, não foram exclusividade das mulheres feiticeiras aqui citadas. Ao redigir seu *Catecismo ou Doutrina Cristã e Práticas Espirituais*, o frade Bartolomeu dos Mártires utilizou uma linguagem similar à encontrada nos processos para abordar essa temática:

> E Nosso Senhor lhe chama príncipe dele. E Job diz que o diabo é rei de todo-los soberbos, porque todos os pecadores, desobedecendo a Deus e despedindo-se de Seus servos e vassalos, pelo mesmo caso ficam servos e vassalos do diabo, cuja intenção, cuidado e desejo não é outra cousa senão apartar os homens da vassalagem de Deus e entregá-los à servidão das criaturas[685].

No âmbito das crenças na existência e efetividade dos pactos diabólicos, nota-se, portanto, que a linguagem manifestada, fosse através das práticas individuais ou na produção teológica do período, reproduziu uma série de esquemas já existentes, ou seja, pertencentes a uma outra linguagem amplamente influenciada por um espírito jurídico e que foi característica marcante das sociedades de Antigo Regime. Francisco Bethencourt, ao referenciar a obra de Aaron J. Gourevitch – *Les catégories de le culture médiévale*[686] –, delegou ao âmbito do Direito uma posição de regulador "onipresente e onipotente" da vida social lusitana. A relação do mundo português com a esfera jurídica foi ainda mais bem analisada por António Manuel Hespanha, conferindo ao Medievo o ponto de partida para a compreensão dessa esfera e suas interações com o corpo social no Ocidente europeu[687]. Como discutido no primeiro capítulo, estas interações foram consideráveis a ponto de incidirem diretamente na regulação da vida social das mulheres.

Constata-se, portanto, que as linguagens de poder foram basicamente mantidas em sua essência, alterando somente a ótica e os contextos de sua aplicação, o que pressupõe, assim como sugeriu Stuart Clark, a necessidade de avaliar "os termos em que elas **[as linguagens]** foram expressas e os sistemas gerais de significado que pressupunham"[688]. Se, conforme

[685] MÁRTIRES, Bartolomeu dos. *Catecismo ou Doutrina Cristã e Práticas Espirituais*, 1564. Porto: Edição do Movimento Bartolomeano, 1962, p. 89.
[686] GOUREVITCH, Aaron J. *Les catégories de le culture médiévale*. Paris: Gallimard, 1983, p. 157. *Apud* BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magia*, p. 185.
[687] HESPANHA, António Manuel. *Direito luso-brasileiro no Antigo Regime*, p. 91.
[688] CLARK, Stuart. *Pensando com Demônios*, p. 27.

defendeu o autor, a "linguagem autoriza qualquer tipo de crença", nota-se, com base nas narrativas mencionadas e analisadas anteriormente, que a linguagem autorizou uma série de crenças voltadas à presença do Diabo, assumindo distintos contornos e definições conforme as interpretações conferidas por essas mulheres a esta figura. Essa mesma linguagem, que esteve muito próxima da literatura jurídica do período, também autorizou as crenças definidas pelos religiosos, como Bartolomeu dos Mártires, e serviu de sustentação para as versões oficiais que circularam no mundo português acerca do Diabo e das suas práticas junto aos indivíduos que, sob essa lógica, inverteram a ideia de uma vassalagem divina para uma ótica diabólica.

Em contrapartida, as mulheres feiticeiras se distanciaram consideravelmente da regulação pretendida pelas normas jurídicas e religiosas portuguesas, incluindo aí o modo como os seus gêneros foram construídos em meio às práticas mágico-religiosas sob a presença do Diabo. Notou-se um protagonismo dessas mulheres na realização dessas práticas e no modo como elas lidaram com essa presença. Defende-se, portanto, a existência de uma notoriedade adquirida por essas mulheres feiticeiras no desenrolar desses episódios, tornando-se personagens principais, juntamente com os demônios, de uma nova ordem social ali estabelecida, ainda que de forma temporária. Em certa medida, Val de Cavalinhos representou na vida de Margarida Lourenço – e, possivelmente, na vida das demais mulheres citadas no seu processo – a possibilidade de ser um novo lugar social marcado pela crença na existência dos diabos, bem como na eficácia do trato com essas figuras a fim de definir poderes, reconhecimento e sociabilidades que, comumente, eram negadas a essas mulheres.

A linguagem falada ou mesmo a sua forma gestual acompanhou, por sua vez, as definições desses novos lugares, ao mesmo tempo em que não houve um mesmo padrão quanto à delimitação dos espaços nos quais indivíduos e essas figuras interagiram. Nesse sentido, não somente em ambientes públicos – entendendo essa palavra numa vertente que considere a amplitude de algumas feiticeiras em seus espaços sociais –, mas, também, em esferas mais circunscritas, foi possível identificar com clareza as práticas nos quais o binômio mulheres/Diabo foi recorrente, porém, distante dos discursos oficiais.

***

As discussões empreendidas neste capítulo defenderam o pressuposto de que os processos inquisitoriais referentes ao delito da feitiçaria, mais precisamente os que tiveram na figura do Diabo um peso considerável nas suas narrativas e nas famas construídas por essas mulheres feiticeiras, devem ser analisados sob a necessidade de inverter o olhar referente às

mesmas. Deve-se entender essas mulheres para além da existência de um sujeito universal capaz de sintetizar os processos históricos e as relações sociais. Na trajetória dessas mulheres citadas, "desnaturalizar"[689] as identidades sexuais consistiu em ir além dos estereótipos construídos por autoridades civis e religiosas frente à noção de "mulher" e de "feiticeira", o que possibilitou, por sua vez, a identificação de uma série de atitudes por parte dessas mesmas mulheres que foram na contramão dos pressupostos defendidos pela cultura dirigente.

Não houve, assim, um limite para as descrições provenientes daqueles distantes dos grandes debates demonológicos do período, revelando como, nem sempre, foram respeitadas as coerências delimitadas pelos estudiosos a respeito das relações entre Diabo e os indivíduos. Por consequência, esses indivíduos produziram uma série de relatos detalhando a organização das reuniões noturnas e, mais ainda, narrativas que foram concentradas em outros aspectos, como os de caráter sexual, as relações de servidão existentes entre essas criaturas e os indivíduos, e mesmo as práticas mais circunscritas. Além disso, diferente das grandes narrativas referentes à produção demonológica do período, os sentidos por detrás das confissões, denúncias, enfim, dos relatos pertencentes às mulheres aqui citadas estiveram muito mais próximos de uma tentativa por parte delas em construir novos cenários de autonomia do que alimentar o discurso apocalíptico capitaneado pelos teólogos no século XVI.

Todos os relatos aqui analisados, bem como os sistemas simbólicos sustentadores das crenças referentes ao Diabo – ou às suas mais variadas versões defendidas por estudiosos e também presentes entre homens e, principalmente, mulheres dos estratos menos eruditos –, apontaram para três direções: o contexto da inversão ritualística, a ampliação da fama de feiticeiras, por parte de algumas mulheres, a partir da presença dessa figura como personagem principal, e a relativa autonomia adquirida por estas mulheres a partir do momento em que dialogaram com o sobrenatural, sendo integradas em todo um rol de crenças cuja presença dos demônios foi peça essencial nesse sistema.

Diante da representação temível que as artes e a imprensa construíram sobre o Diabo, contribuindo para a sua sustentação, além do interesse dos inquisidores na detecção do pacto diabólico, também predominou a crença de que, contar com os demônios, poderia ser uma importante estratégia para garantir a eficácia dos ritos mágico-religiosos e, na maioria dos casos apresentados, como ferramenta capaz de consolidar e ampliar a fama de feiticeiras relacionadas a essas 8 mulheres. E, nesse caso, os processos aqui apresentados e, principalmente, as análises

[689] RAGO, Margareth. Epistemologia feminista, Gênero e História. In: PEDRO, Joana; GROSSI, Miriam (orgs). *Masculino, Feminino, Plural.* Florianópolis: Ed. Mulheres, 1998, p. 4.

dos relatos referentes aos sistemas de crenças pertencentes ao mundo português, foram capazes de demonstrar o alcance da atmosfera demoníaca para além do mundo erudito, ultrapassando, também, os entendimentos e interpretações construídos por esse âmbito.

Quanto ao universo dos 13 processos analisados nesta tese, cabe destacar uma questão importante. A diversidade de interpretações e aplicações conferidas por essas 8 mulheres à figura do Diabo, possibilitou, em termos gerais, a maior amplitude das suas famas como feiticeiras em detrimento das demais mulheres que, embora também possuidoras da mesma identidade de gênero, não alcançaram a mesma amplitude dessa fama? O capítulo seguinte, bem como o sexto capítulo, pretendem investigar esse outro lado da apropriação do sobrenatural, cuja figura do Diabo não apareceu nos relatos como aspecto primordial para a definição dos gêneros de Beatriz Borges, Clara de Oliveira, Violante Carneiro Magalhães, Margarida Carneiro Magalhães e Felícia Tourinho.

CAPÍTULO 5

A fama ausente: performatização dos gêneros e construção de autonomias para além da figura do Diabo.

Conforme sugerido ao final do capítulo anterior, este quinto capítulo parte de algumas inquietações resultantes das análises referentes aos processos de Beatriz Borges, Clara de Oliveira, Violante Carneiro Magalhães, Margarida Carneiro Magalhães e Felícia Tourinho. Vale lembrar que as versões construídas pelos indivíduos – denunciantes e autoridades religiosas/civis à época – sobre os gêneros dessas mulheres, foram discutidas tanto no primeiro como, e principalmente, no segundo capítulo desta tese. Assim, foi possível visualizar a diversidade das identidades de gênero interpretadas por esses indivíduos e construídas por essas mulheres feiticeiras, evidenciando a ausência de um roteiro pré-determinado nesse processo. Essas considerações sustentaram o argumento referente à necessidade de o pesquisador desnaturalizar a categoria "mulher" e, por sua vez, compreendê-la a partir das distintas pluralidades de gênero, raça e de classe, segundo os contextos nos quais essa categoria é produzida, imposta e performatizada.

Para dar andamento a essas reflexões, é necessário analisar como essas 5 mulheres performatizaram os seus gêneros e como as práticas e crenças mágico-religiosas estiveram atreladas a esse processo de acordo com os significados atribuídos pelos indivíduos ao sobrenatural. Neste quinto capítulo, discute-se o primeiro objetivo, cuja problemática central corresponde ao fato de que o Diabo não foi a matriz das crenças e práticas mágico-religiosas associadas a essas mulheres feiticeiras, tampouco no modo como as suas identidades foram construídas. Sendo assim, busca-se compreender como essas 5 mulheres delimitaram seus gêneros e construíram autonomias frente ao contexto normativo vigente no mundo português a partir das práticas mágico-religiosas cuja figura do Diabo não foi hegemônica.

As reflexões sobre a ausência desse personagem contribuíram, também, para a problematização do próprio conceito de "mulher feiticeira", na medida em que essas mulheres performatizaram os seus gêneros a partir do sobrenatural, sem que o Diabo tenha sido elemento predominante. Os resultados práticos acerca desse movimento influenciaram diretamente no modo como reconhecimento social e autonomia foram entendidos neste capítulo. A primeira categoria, ainda mais quando retomadas as discussões a respeito dos 8 processos analisados anteriormente, está vinculada à amplitude social, ou seja, ao que se convencionou chamar nas denúncias de "fama pública e notória" quanto às feiticeiras. Além disso, o reconhecimento adquirido por essas mulheres esteve intimamente relacionado à recorrência das crenças e

práticas mágico-religiosas nas quais, como visto, a presença do Diabo foi determinante. A autonomia, por sua vez, transita dentro desse processo de reconhecimento na medida em que essas mulheres feiticeiras construíram seus gêneros como forma de subverter, ainda que relativamente, os papeis sociais prescritos a elas à época pelas estruturas normativas vigentes. Entretanto, nem toda autonomia, ou emancipação, alcançada, significou necessariamente o interesse de determinada mulher em consolidar uma fama de feiticeira.

Ainda que em menor grau, e em condições distintas, é possível falar em emancipação quando o acesso às práticas mágico-religiosas acompanhou o interesse em relativizar as relações de poder à época. Em conjunturas desfavoráveis, o interesse pelo sobrenatural representou para algumas mulheres uma importante ferramenta de resposta a esse contexto normativo. Diante de um importante valor do período, o casamento, e com a viuvez presente, considera-se o sobrenatural como espaço infindável de representações e arquétipos por parte da população e, como visto, especialmente entre as mulheres. Aliás, para o século XVI, a construção dessas sensibilidades não foi simples, conforme destacou Eliane Fleck:

> A mudança das sensibilidades ocorrida no início do período moderno se associa à definição de novos modelos comportamentais e à modificação de atitudes e valores que se traduziram, sobretudo, na interiorização de padrões de nojo, de vergonha e de sentimento de culpa. [...] A clássica oposição entre razão e sensibilidade decorreu da necessidade de sistematização das faculdades humanas, mas, também, de um fator antropológico que colocava a razão como hierarquicamente superior aos demais atributos e capacidades humanos.[690]

Mais ainda, não somente os padrões acima adquiriram maior peso no decorrer dessa época, juntamente com a oposição destacada pela autora, como, também, o avanço das estruturas normativas sobre o comportamento das mulheres – prática já recorrente em épocas anteriores, principalmente no universo religioso. Ressalta-se que, desde o primeiro capítulo, foi interesse resgatar esse processo de definição dos valores que sustentaram o contexto referente ao mundo português, ao mesmo tempo em que, no avançar dos capítulos, foi visível o objetivo de trazer à tona os espaços e práticas sociais nas quais essas mulheres feiticeiras estavam inseridas. Defende-se, assim, a importância de compreender o universo simbólico, ou seja, como as práticas e crenças adquiriram sentido para cada percurso de vida analisado. Entretanto, essas análises só possuem coerência se consideradas as vivências de cada indivíduo e como essas influíram diretamente nas interpretações dos mesmos acerca do sobrenatural. Por esta

[690] FLECK, Eliane Cristina Deckmann. Cartografia da sensibilidade: a arte de viver no campo do outro (Brasil, séculos XVI e XVII). In: ERTZOGUE, Marina Haizenreder; PARENTE, Temis Gomes (orgs). *História e sensibilidade*. Brasília: Paralelo, 2006, p. 219.

razão, o item intitulado *Espaços sociais, vivências e cotidianos* concentrou o mesmo princípio existente no terceiro capítulo, ou seja, pretende-se apresentar, a partir da documentação disponível, os espaços sociais das 5 mulheres aqui destacadas a fim de analisar como foram definidas as interações entre o universo simbólico, suas vivências cotidianas e a definição dos seus gêneros.

Por fim, destaca-se que a proposta deste capítulo permanece ancorada à ótica comparativa, sob viés *cis*-atlântico, no qual o mundo português e o sistema Atlântico são compreendidos como palcos de intensas circulações de crenças e práticas mágico-religiosas, amplamente protagonizadas por mulheres ao longo do século XVI, e que nem sempre partiram de invocações do Diabo.

5.1 Espaços sociais, vivências e cotidianos das mulheres processadas

Gilberto Freyre, em suas análises sobre a história da família patriarcal no Brasil, identificou o campo amoroso como o espaço recorrente entre os indivíduos interessados na intervenção dos destinos por meio de rituais nada ortodoxos aos olhos da Igreja. O autor, por exemplo, considerou a escassez populacional portuguesa como motivação primordial para a recorrência desses rituais no Novo Mundo. Percebeu, também, a intensa troca de referenciais religiosos que o português, o indígena e o africano protagonizaram ao longo dos séculos XVI-XVIII. Denominando essas referências de "correntes místicas", o autor se ancorou em diversos exemplos do cotidiano dos indivíduos na sociedade colonial, incluindo as canções de ninar do período, bem como os conjuros feitos à noite, a fim de comprovar o rico imaginário que o Brasil desenvolveu no seu passado e que ainda persistia na contemporaneidade do próprio autor[691].

Já no cenário de uma Inglaterra caracterizada por uma "sociedade pré-industrial", Keith Thomas percebeu como as relações entre os indivíduos estiveram permeadas de práticas e crenças voltadas ao sobrenatural, assumindo diversas "implicações sociais e intelectuais" a partir do século XVI e XVII[692]. Ainda que o clero anglicano tenha se empenhado em reprimir a difusão dessas relações mágicas, prevaleceu ao longo dos séculos uma visão de mundo fortemente arraigada por crenças heterodoxas aos olhos dos religiosos: "qualquer invento que parecesse produzir efeitos miraculosos, sem qualquer razão natural discernível, era imediatamente colocado sob suspeição"[693]. Quanto ao conteúdo dos processos estabelecidos pelas autoridades, o autor identificou a predominância de práticas amorosas e rituais voltados

[691] FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande & Senzala*, p. 409-413.
[692] THOMAS, Keith. *Religião e o declínio da magia*, p. 19.
[693] THOMAS, Keith. *Religião e o declínio da magia*, p. 216.

às adivinhações. Na esfera divinatória, por exemplo, os sentidos atribuídos pelas sociedades inglesas às práticas endereçadas a esse campo, assumiram as mais diversas nuances, transitando desde o entendimento de que a adivinhação era uma importante ferramenta para a tomada de decisões futuras ou mesmo para descobrir o paradeiro de familiares ou objetos: "os adivinhos existiam, pois, para fortalecer a resolução de seus clientes e reforçar-lhes o otimismo"[694].

Os exemplos trazidos a partir das obras de Gilberto Freyre e Keith Thomas possibilitam a compreensão de que, entre os séculos XVI e XVIII, predominou uma longa tradição referente à presença de indivíduos interessados em contar com o sobrenatural, não estando circunscrita ao mundo português ou ao sistema Atlântico. Tanto é que algumas dessas práticas, como a utilização da chave e o livro de horas de Nossa Senhora, foram recorrentes não apenas entre os indivíduos denunciados na Visitação inquisitorial à Bahia durante o século XVII. Laura de Mello e Souza mencionou o trabalho de Keith Thomas por conta de as crenças rurais na Inglaterra terem se utilizado da bíblia e de uma chave como componentes de um rito de adivinhação: "escrevia-se o nome dos possíveis culpados em tiras de papel, que eram colocadas no buraco existente numa das extremidades da chave. Quando se introduzia o papel com o nome do verdadeiro culpado, o livro oscilava e fugia das mãos de quem o segurava"[695].

Além da perspectiva comparada, esses trabalhos também foram chamados ao debate por tratarem de duas tipologias de ritos mágico-religiosos que também predominaram nas narrativas sobre as práticas suspostamente realizadas por essas 5 mulheres feiticeiras. O universo das relações, o interesse em controlar as vontades de outrem para a realização de enlaces amorosos, incluindo aí casamentos ou mesmo a salvação das vidas conjugais, predominaram como os motivos para a realização das práticas mágico-religiosas narradas nesses processos inquisitoriais. A fluidez na sexualidade foi, por sua vez, evidente em alguns casos. Quanto às adivinhações, a multiplicidade de intenções e de rituais confeccionados são um marco visível entre as mulheres que foram atreladas a essas práticas. Cada item abaixo, que corresponde aos 5 processos listados anteriormente, analisarão como cada mulher feiticeira definiu as suas relações sociais e construíram seus gêneros, em um processo que esteve articulado diretamente a esse universo de práticas e crenças vinculadas aos amores e às adivinhações.

694 THOMAS, Keith. *Religião e o declínio da magia*, p. 205.
695 THOMAS, Keith. *Religião e o declínio da magia*, p. 214 *Apud* MELLO E SOUZA, Laura de. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*, 1986, p. 217.

5.1.1 A construção do gênero cristã-nova e feiticeira a partir dos processos de Beatriz Borges e de Clara de Oliveira.

Sendo uma das três cristãs-novas que, no século XVI, foram alvo do Santo Ofício lusitano quando do interesse em investigar as suas supostas relações ilícitas com o sobrenatural, Beatriz Borges foi a primeira a ter de lidar com os inquisidores. Jorge Rodrigues, autoridade responsável pela investigação realizada contra a cristã-nova, foi taxativo ao penitenciá-la de modo que as crenças compartilhadas pela própria acusada junto às suas vizinhas, fossem negados por Beatriz Borges em uma outra reunião a ser organizada com as mesmas mulheres:

> [...] e que hora ele lhe mandava em penitência que ela as pessoas que dissera que quem estava junto do sinal da cruz não podia morrer senão se o afastassem da cruz para lhe sair a alma do corpo segundo se mais largando consentir esta petição / que ela Beatriz Borges tornasse a dizer às pessoas a que isto dissera em isto fora mal dito e que ela errara em tal dizer porque o dissera com ignorância.[696]

Afora a penitência que selou a passagem de Beatriz Borges pela Inquisição de Lisboa, nota-se o cuidado por parte do inquisidor em fazer com que as interpretações propagandeadas pela cristã-nova fossem rapidamente desmentidas e, mais ainda, que esse ato fosse realizado pela própria Beatriz. De um lado, é perceptível o interesse por parte de Jorge Rodrigues em fazer do processo de Beatriz Borges uma ferramenta de pedagogia religiosa. Ou seja, se o próprio inquisidor não tinha a possibilidade de corrigir pessoalmente os erros daqueles que tiveram acesso às crenças da cristã-nova, ao menos através da sentença era possível concretizar essa correção. Além disso, não somente os mecanismos de coerção e vigília das consciências religiosas por parte do Santo Ofício puderam ser identificados a partir do trecho acima. A nítida preocupação do inquisidor não apenas com Beatriz Borges, mas, também, com as pessoas que conviviam com a acusada, serve de argumento referente à existência de um relativo círculo social em torno da cristã-nova e da consciência da própria quanto à sua importância em meio às demais mulheres

Conforme destacado no segundo capítulo, embora fosse pertencente a um estrato social marcado historicamente pela perseguição religiosa, as tensões decorrentes do fato de ser cristã-nova não foram os únicos aspectos que permearam a sua vida. Na verdade, a documentação referente ao auto realizado, indica a relativa aceitação por parte de mulheres cristãs-velhas da presença de Beatriz Borges em seus cotidianos, principalmente no universo das práticas sociais femininas. A própria cristã-nova relatou em sua confissão que, por diversas vezes, manteve

[696] ANTT. TSO, IL, Processo nº 2902, de Beatriz Borges, 1541, fl. 04.

conversas e reuniões com outras mulheres, consideradas pela própria como sendo suas "amigas cristãs-velhas". Não seria completamente equivocado considerar essa expressão como uma forma utilizada por Beatriz Borges a fim de demonstrar ao inquisidor como ela seguia à risca as prescrições sociais definidas por Igreja e Estado, tendo em vista a aceitação da sua amizade por parte das cristãs-velhas.

Retomando brevemente o conteúdo que sustentou o auto de Beatriz Borges, a acusada, "praticando com outras mulheres", tomou conhecimento do imbróglio envolvendo a doença de Fernão Gomes, no qual lhe disseram que o mesmo "não podia acabar de morrer". Ao ir à casa do enfermo, dirigindo-se ao quarto onde se encontrava, Beatriz teria dito às demais presentes que a alma de Fernão Gomes não saía de seu corpo em função de uma "trave que no telhado estava feita em cruz". Em seguida, as pessoas ali presentes levaram o indivíduo para outro cômodo da mesma casa, "que não ficou debaixo da trave que tinha semelhança de cruz **[e]** que logo lhe saiu a alma e morreu"[697].

Beatriz Borges também costumava visitar outras mulheres, como a cristã-velha Leonor Fernandes, que estava grávida. Leonor contava com a cristã-nova para compartilhar saberes referentes ao parto, mencionando que se tratavam de "feitiçaria ou cerimônias de judeus"[698]. Talvez essa reunião, em específico, fosse resultado do interesse dessas mulheres com relação à troca de experiências acerca do parto ou, se consideradas somente as atitudes de Leonor, tenha prevalecido de sua parte o intuito de receber pessoas que lhes fossem próximas a fim de acompanhar sua condição. De todo modo, vale afirmar que o arco de sociabilidades em torno de Beatriz Borges foi, de certa maneira, similar aos outros percursos já apresentados ao longo desse trabalho, sendo recorrente a existência de reuniões entre mulheres, geralmente realizadas no espaço doméstico, sob os mais diversos interesses.

Dependendo do contexto de realização desses encontros, nota-se como essas práticas sociais adquiriam maior amplitude, sobretudo no cotidiano dos conventos em que diversas freiras, noviças, conviviam, fugindo por vezes da ortodoxia religiosa e moral defendidas nos discursos moralistas. Denominando de "casas religiosas", Isabel Drummond Braga, por exemplo, defendeu que, entre essas mulheres, nem sempre a vocação religiosa foi característica essencial. No entendimento da autora, essa discrepância para com o mundo espiritual foi resultado das próprias estratégias familiares que, à revelia dos interesses das meninas ingressantes nessas "casas", contribuíram indiretamente para as heterodoxias registradas pelos

[697] ANTT. TSO, IL, Processo nº 2902, de Beatriz Borges, 1541, fl. 02.
[698] ANTT. TSO, IL, Processo nº 2902, de Beatriz Borges, 1541, fl. 03.

religiosos[699]. Diante do contexto lusitano, a autora citou, por exemplo, a visita de Dom Sebastião de Matos de Noronha ao convento de Nossa Senhora dos Remédios, em Braga. Chamou a atenção para as críticas do religioso frente aos comportamentos desregrados das enclausuradas, dos inúmeros contatos que possuíam com a vida exterior e as tentações a ela inerentes.

Leila Algranti também analisou as práticas sociais presentes nos conventos femininos. Destacou, assim, as grandes rupturas para com o ambiente ortodoxo realizadas de modo consciente por uma série de mulheres, cujo interesse, ainda que de modo precário, residiu em reproduzir os seus modos de vida anteriores à clausura. Talvez o próprio título de sua obra indique um processo de inserção das mulheres na vida religiosa conventual cuja busca ou até a manutenção da honra, do reconhecimento entre pares, não tenha sido elemento contraditório ao interesse em cultivar a devoção e a religiosidade nos conventos. Em meio a articulação entre ambas as atitudes, a autora identificou entre os séculos XVII e XVIII, na América portuguesa, verdadeiras "senhoras de si **[que]** acabavam muitas vezes transformando os claustros em locais com condições de maior independência e sociabilidade"[700].

Seguindo a linha interpretativa defendida por Leila Algranti, a autora de *O sexo devoto*, Suely de Almeida, compreendeu a vida no claustro não apenas como resultado de um esforço normativo das jurisdições civis e religiosas portuguesas para com a necessidade de regular o comportamento feminino. A escolha por essa versão de vida religiosa por vezes partiu de decisões provenientes das próprias mulheres, muitas interessadas em fugir de casamentos indesejáveis ou até mesmo por enxergarem na clausura uma saída viável para a construção de novas sociabilidades mais favoráveis. Até porque esse ingresso no campo religioso, na maioria das vezes, não foi sinônimo de monotonia, visto a recorrência de uma série de festividades religiosas, bem como a possibilidade de encontros com "amigos e admiradores", além dos namoros sigilosos que ampliavam consideravelmente as dinâmicas das enclausuradas[701].

Mesmo tendo focado apenas em uma das áreas do sistema Atlântico, a América portuguesa, as análises de Mary del Priore são igualmente valiosas para a compreensão dos outros fragmentos da trajetória de Beatriz Borges, na medida em que foi interesse da autora investigar as sensibilidades e subjetividades emergentes das interações consolidadas entre as mulheres. Um dos exemplos trazidos em sua obra corresponde diretamente à maternidade e

[699] BRAGA, Isabel M. R. Mendes Drummond. Vaidades nos conventos femininos ou das dificuldades em deixar a vida mundana (séculos XVII-XVIII*). Revista de História da Sociedade e da Cultura*, 10, Tomo I, 2010, p. 305-322, p. 306.
[700] ALGRANTI, Leila Mezan. *Honradas e Devotas*, p. 211.
[701] ALMEIDA, Suely Creuza de. *O Sexo Devoto*, p. 100.

como essa circunstância pode se mostrar reveladora das práticas sociais femininas. Esses encontros, centrados na gravidez de determinada mulher, poderiam indicar, por exemplo, indícios do modo como elas "exerciam poderes discretos e informais" uma vez que adquiriam protagonismo no ambiente doméstico, "pondo em xeque a ficção do poder masculino"[702].

Nas palavras de Michele Perrot, a maternidade representa uma "realidade multiforme"[703], capaz de ser atrelada aos mais diversos traços históricos, em que a sua importância é resultado do próprio contexto de delimitação dos papeis sociais endereçados às mulheres. Seja no âmbito das práticas ou a nível simbólico, a maternidade no século XVI adquiriu uma importância religiosa e de manutenção da ordem social heteronormativa. Concomitantemente, essa condição, bem como os interesses das mulheres a ela voltados, se tornaram práticas cotidianas, fossem elas cristãs-velhas ou cristãs-novas, relativizando possíveis divergências e conflitos decorrentes da condição jurídica que acompanhava ambos os grupos sociais no "mundo português".

Embora se tratando de uma documentação curta, seis fólios, as investigações que se desenrolaram contra Beatriz Borges revelam mais um exemplo de como foram recorrentes as interações e trocas culturais entre grupos sociais distintos e pertencentes ao contexto citado, tornando-se, também, mais um elemento capaz de corroborar com uma historiografia interessada em abrir novos leques de análises a respeito das trajetórias das cristãs-novas no mundo português.

Sem negligenciar os cenários de intolerância construídos pelas estruturas de poder, incluindo aí o Tribunal do Santo Ofício, o trabalho de Lina Gorenstein[704] é importante amostra de pesquisadores que identificaram as complexidades em torno das vivências dos cristãos-novos, especialmente das cristãs-novas, tornando-as objetos específicos de suas análises. Ao rever uma série de inventários referentes à essas mulheres que foram processadas no âmbito da Inquisição portuguesa, a autora identificou um importante grupo de indivíduos distantes de qualquer noção capaz de considerá-los de modo isolado da vida social. Vide a série de perfis

[702] PRIORE, Mary Del. *Ao sul do corpo*, p. 41. Ainda que sua obra esteja vinculada, historiograficamente falando, em uma vertente próxima à História das mulheres, e não das relações de gênero, cabe notar a sensibilidade da autora em compreender como os padrões de feminilidade e masculinidade, ainda que não tenha utilizado essas categorias, poderiam ser questionadas a partir do entendimento da própria de que o poder masculino advém de uma ficção. Judith Butler é um dos melhores exemplos para compreendermos esse argumento: "Quando a desorganização e desagregação do campo dos corpos rompe a ficção reguladora da coerência heterossexual, parece que o modelo expressivo perde sua força descritiva. O ideal regulador é então denunciado como norma e ficção que se disfarça de lei do desenvolvimento a regular o campo sexual que se propõe descrever". Cf. BUTLER, Judith. *Problemas de gênero*, p. 194.

[703] PERROT, Michele. *Minha história das mulheres*, p. 68.

[704] GORENSTEIN, Lina. *A Inquisição contra as mulheres*. Rio de Janeiro, séculos XVII e XVIII. São Paulo: Associação Editorial Humanitas: FAPESP, 2005.

de mulheres que, conforme percebeu a autora, compartilharam de valorosos bens, sobretudo aqueles voltados à posse de escravos, interagindo, via mercado matrimonial, com os cristãos-velhos possuidores de uma vida financeira considerável: "no engenho de Golambandé de Ana do vale e sua família, havia cento e vinte e três escravos, incluindo os que trabalhavam no engenho, os dos partidos de cana do genro, do cunhado, dos filhos e vinte e dois escravos domésticos"[705].

Angelo Assis recuou na temporalidade proposta por Lina Gorenstein – esta, interessada nos séculos XVII e XVIII, enquanto o autor se debruçou no universo Quinhentista – a fim de analisar as sociabilidades delimitadas entre as cristãs-novas e cristãs-velhas na América portuguesa. Partindo da Primeira Visitação, bem como dos processos inquisitoriais decorrentes da devassa promovida a respeito da família Antunes, o autor percebeu como as interações sociais entre ambos os grupos só entraram em colapso por conta da atuação do Santo Ofício. Através do processo de Ana Rodrigues – matriarca dos Antunes e processada devido a 23 denúncias que a apontavam como judaizante –, o autor percebeu como a própria defesa da cristã-nova apontou justamente as boas relações entre cristãos-novos e velhos, que se davam de forma pacífica e honrada, como forma de comprovar a inocência da acusada. Em virtude dessa estratégia de defesa, foram convocados "homens das mais prestigiadas e melhores famílias, fidalgos, religiosos, representantes do governo, indivíduos que ocupavam posições sociais de destaque na colônia, todos ratificando a idoneidade religiosa e a boa moral cristã da ré"[706].

Mas a pecha de ser um "neófito"[707] não deixou de circular no mundo português, tornando-se discurso recorrente entre os cristãos-velhos, muitos deles marcados pelos ressentimentos referentes à ascensão social dos neoconversos. O estabelecimento da Inquisição marcou não somente esse caráter negativo associado aos cristãos-novos, como generalizou, segundo Ronaldo Vainfas, o entendimento de que a "gente da nação" mantinha traços judaizantes mesmo após a conversão. Essa expressão, correspondente à nação judaica ou mesmo hebraica, foi vulgarizada em Portugal desde as primeiras décadas após a conversão forçada, avançando ao longo do século XVI como um termo utilizado para identificar e, principalmente, associar o cristão-novo ao estigma social. A presença do Santo Ofício no contexto português fez com que essa expressão, antes utilizada como forma de apontar a

[705] GORENSTEIN, Lina. *A Inquisição contra as mulheres*, p. 183.
[706] ASSIS, Angelo Adriano Faria de. *Macabeias da Colônia*, p. 69.
[707] Expressão utilizada para identificar a figura do cristão-novo associada à noção de sangue impuro.

existência do sangue impuro dos neoconversos, se tornasse praticamente um sinônimo das suspeitas de que os cristãos-novos judaizavam em segredo[708].

Beatriz Borges esteve, assim, integrada em um cenário no qual as vivências de cristãos-novos e cristãos-velhos pertenceram às complexidades sociais características das sociedades daquele período. Beatriz Borges se entendeu como mulher na medida em que se viu como uma cristã-nova cuja importância no círculo social no qual estava inserida era visível, embora permanecesse como espaço maiormente constituído por cristãs-velhas. Sendo assim, nota-se que capacidade de autonomia entre as cristãs-novas, de inserção social, foi tão recorrente quanto o avanço da estrutura inquisitorial endereçada às possíveis acusações de que elas judaizavam.

Passados pouco mais de 30 anos após o auto realizado contra Beatriz Borges, a presença das cristãs-novas para além das acusações voltadas ao judaísmo retornou ao Santo Ofício de Lisboa. Sob os olhares do inquisidor Diogo de Souza, Clara de Oliveira se apresentou formalmente em 1578 a fim de se confessar. Segundo o seu relato, antes de se tornar viúva de Balthazar de Araújo, ainda no período em que era solteira e moça, a cristã-nova teria realizado por diversas vezes uma série de rituais divinatórios que, conforme a frequência dessa realização e do caráter assumido por esses rituais, sustentaram a sua fama em intervir nos destinos e de uma identidade de gênero relacionada à uma mulher que adivinhava, possibilitando, por sua vez, a sua circulação nos estratos mais altos da sociedade lisboeta.

Estando na casa de Dom Afonso de Mafra, a confessante teria ouvido de um físico que ela possuía a capacidade de "entender da mão e da estrela". É difícil precisar se a própria Clara de Oliveira divulgou entre as demais pessoas o diagnóstico apontado por esse físico, ou se essa fama foi inicialmente construída sem a participação direta da confessante. De todo modo, a notícia se espalhou, motivando diversas pessoas a procurarem a cristã-nova sob as mais variadas demandas. Algumas pessoas, por exemplo, se interessaram em saber se "teriam algum perigo de fogo ou água", outras, se chegariam a se casar com seus respectivos pretendentes. Em seu relato, Clara de Oliveira destacou a procura de Dona Maria, filha de Diogo de Castro e casada com Dom Francisco de Moura, cujo objetivo residia em saber se teria boa vida com seu cônjuge. Algumas mulheres, "senhoras desta cidade honradas e conhecidas", conforme fez questão de sublinhar, recorriam às práticas da cristã-nova com o intuito de descobrirem o paradeiro de seus maridos e filhos, principalmente se eram vivos ou mortos. Sob esta demanda, Dona Antónia

[708] VAINFAS, Ronaldo. *Jerusalém colonial*. Judeus portugueses no Brasil holandês. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010, p. 51 [E-book].

procurou a confessante de modo a saber onde se encontrava o seu marido, Dom Rodrigo de Mello[709].

Nota-se, portanto, que as práticas mágico-religiosas associadas à figura de Clara de Oliveira foram interpretadas como ferramentas privilegiadas para a sua inserção em um contexto de mobilidade social característica do mundo português e almejada por diversas mulheres que se valeram do campo religioso. Quanto à presença da elite no rol de demandas vinculadas a essas práticas, esse aspecto serve de argumento para o que defendeu Francisco Bethencourt a respeito da diversidade de meios sociais nos quais as crenças nas feitiçarias circularam, não se tratando de exclusividade de determinado estrato social.

Por outro lado, como o próprio autor ressalta, é necessário pontuar algumas diferenças no modo como essas elites, principalmente as pertencentes aos universos letrados, dialogaram com o sobrenatural. Essa distinção de atitudes, também presente nos Quinhentos, foram, segundo o autor, "moldadas por diferentes níveis de cultura" e, em consequência, produziram diferentes formas nas quais os ritos mágicos foram organizados e circularam entre as sociedades. Assim, o autor chamou a atenção para a maior procura desses indivíduos por livros que buscassem refletir teoricamente sobre as artes mágicas, tendo em vista os seus interesses nos mais diversos intercâmbios intelectuais provenientes dessas produções.

Ampliando a discussão, Federico Palomo percebeu como o período pós-trindetino foi caracterizado por uma série de iniciativas católicas em consolidar o que o autor denominou de "confessionalização"[710]. Segundo Palomo, as autoridades da Igreja construíram diversos mecanismos persuasivos capazes de aproximar a população para com as doutrinas defendidas pelas autoridades, tendo na escrita, através da publicação de tratados morais, catecismos e livros de devoção, um dos principais pilares desse novo contexto. Em meio a esse novo movimento marcado não apenas pelos preceitos trindetinos, mas impulsionado pelo próprio desenvolvimento da imprensa – sem desconsiderar a importância da oralidade, conforme sublinhou o autor –, o avanço da escrita como ferramenta devocional e disciplinadora marcou sensivelmente o século XVI em diante[711]. Em contrapartida, esse mesmo interesse pela tradição escrita motivou a produção de publicações voltadas aos debates referentes ao sobrenatural, ao mesmo tempo em que não foi incomum uma série de indivíduos se apropriarem das obras "quer

[709] ANTT. TSO, IL, Processo nº 12607, de Clara de Oliveira, 1578, fl. 02.
[710] Sua influência vem dos trabalhos de Wolfgang Reinhard e Heinz Schilling, que definem a *confessionalização* a partir de 3 sustentáculos: "a instrução, o controlo e transformação dos comportamentos e a adaptação e reforma dos ritos constituíram as três frentes da actividade disciplinadora desenvolvida pelas autoridades eclesiásticas e religiosas nos séculos XVI e XVII". Cf. PALOMO, Federico. *A Contra-Reforma em Portugal*. 1540-1700. Lisboa: Livros Horizonte, 2006, p. 12-13.
[711] PALOMO, Federico. *A Contra-Reforma em Portugal*, p. 27.

[como] funções simbólicas quer **[conferindo]** poderes mágicos aos textos, subvertendo assim o sentido original da escrita, que, nestes casos, não era considerada como instrumento de comunicação mas de proteção"[712].

Conforme salientou Francisco Bethencourt, entre os indivíduos não-letrados, mais precisamente entre os pertencentes às camadas mais pobres das populações, os saberes circularam de modo mais informal, fragmentário e pautado maiormente numa "aprendizagem de presença", cuja linguagem oral assumiu peso importante nesse processo[713]. Tanto é que, a oralidade e o gestual apareceram em Clara de Oliveira como sustentáculos dos supostos saberes divinatórios que a cristã-nova dizia possuir.

Fortificação datada de 1580, estando sob responsabilidade portuguesa, Cacheu correspondia ao que atualmente se conhece por Guiné-Bissau, embora, à época, fosse reconhecida pelo nome de "Guiné de Cabo Verde". De acordo com Philip Havik, tratava-se de região estratégica para os interesses lusitanos, situada na foz do rio que levava o mesmo nome e caracterizada pela presença de comerciantes privados, os chamados *lançados com os negros* e *tangomaos* ou *tangomas*[714]. Foi, também, importante espaço de comercialização de escravos, além de outras transações comerciais envolvendo cera de abelha, marfim, panos de algodão e peles animais. Com o caminhar das décadas, já no século XVII, a presença de cristãos-novos foi visível por conta do comércio na região e das nuances políticas que ali foram desenvolvidas[715]. E, em meio este contexto, esteva Crispina Peres, cuja trajetória de vida foi objeto de análise do historiador holandês[716].

Quando foi remetida aos cárceres da Inquisição lisboeta por conta de algumas acusações envolvendo o delito da feitiçaria, Crispina Peres estava na altura dos seus 50 anos. Casada com o ex-governador do Cacheu, importante autoridade na região, Crispina construiu sua vida em torno de uma das figuras mais influentes nesse espaço, cujo cônjuge estava inserido no contexto de maior presença neoconversa na região, além de possuir ascendência cristã-nova. Pertencente a uma esfera amplamente alimentada por influências religiosas nem sempre católicas, a fama de se relacionar com os diabos foi delimitada a partir da circulação de Crispina entre os *djambakós* animistas e alguns grupos muçulmanos, principalmente os *Murus*. Tanto na Guiné como nas ilhas de Cabo Verde, Havik afirmou que sua reputação, bem como as sabedorias que

[712] PALOMO, Federico. *A Contra-Reforma em Portugal*, p.30.
[713] BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magia*, p. 208.
[714] HAVIK, Philip J. *Silences and soundbytes*, p. 86.
[715] HAVIK, Philip J. *Silences and soundbytes*, p. 86-88.
[716] HAVIK. Philip J. La sorcellerie, l'acculturation et le genre: la persécution religieuse de lInquisition portugaise contre les femmes africaines converties en Haut Guinée (XVIIe siècle). *Revista Lusófona de Ciência das Religiões*. Lisboa, Ano III, n.5/6, p. 99-116, 2004, p. 106.

carregava consigo, estiveram ali presentes. Os inquisidores, no entanto, não tardaram a se preocupar com as práticas de Crispina.

A amplitude de sua fama foi notada não somente pelo autor, mas, principalmente, pelos religiosos do Santo Ofício diante da sua prisão realizada em 1665, no mês de novembro. O maior exemplo pôde ser identificado com a reação nada amigável da população de Cacheu diante desse episódio, chegando aos corredores do Santo Ofício de Lisboa que cerca de 12 mil guerreiros estavam dispostos a retirar Crispina Peres dos cárceres inquisitoriais. Segundo Havik, essa reação é explicada muito por conta da capacidade de articulação política de seu cônjuge, além do prestígio alcançado por Crispina na região[717]. Transitando entre diversas elites importantes da região, Crispina é também exemplo no qual o universo mágico-religioso foi associado aos interesses políticos e econômicos, bem como à participação ativa das mulheres nesse processo, não sendo característica restrita ao século XVI.

Entre algumas das principais ruas do Grão-Pará, uma índia conhecida pelo nome de Sabina também foi relacionada por diversos indivíduos ao campo do sobrenatural, principalmente às práticas que visavam identificar supostos feitiços e desfazê-los conforme as demandas existentes. Caso emblemático, segundo palavras de Yllan de Mattos, as práticas de Sabina são aqui destacadas por também serem exemplos referentes a algumas mulheres que extrapolaram os limites de classe para além do século XVI. Conforme sublinhou o autor, a popularidade de Sabina foi construída proporcionalmente às notícias referentes à qualidade das práticas que empreendia, bem como através da aprovação social referente à sua fama de feiticeira. A amplitude dessa fama foi tamanha a ponto do governador do estado do Grão-Pará, João de Abreu Castelo Branco, procurar pelos rituais da índia por conta de uma doença[718].

Estes dois exemplos, juntamente com o processo de Clara de Oliveira e o modo como as práticas mágico-religiosas foram vinculadas à sua trajetória, possibilitam afirmar que a circulação de crenças voltadas à intervenção no sobrenatural não esteve circunscrita, tampouco enrijecida, em um determinado grupo social. Esta constatação permite, igualmente, "caracterizar melhor o prestígio, a influência e a posição social das feiticeiras"[719], além das suas identidades de gênero, a partir dos mais distintos contextos e de uma percepção diacrônica. Acredita-se, também, que o processo de Clara de Oliveira permite compreender o formato das relações empreendidas pela cristã-nova com as práticas mágico-religiosas. Por sua vez, as análises dessa documentação possibilitam defender que Clara de Oliveira é um importante

[717] HAVIK, Philip J. *Silences and soundbytes*, p. 155.
[718] MATTOS, Yllan de. *A Inquisição Contestada*, p. 165.
[719] BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magia*, p. 218.

exemplo de como as mulheres, em sua maioria, enxergaram no acesso à magia, mesmo sem a participação do Diabo, uma saída viável para a efetivação de suas mobilidades sociais.

***

A opção por condensar em um mesmo subitem as análises acerca dos processos de Beatriz Borges e Clara de Oliveira diz respeito, claro, ao fato de ambas serem cristãs-novas. Entretanto, para além desta óbvia relação, importou compreender o quanto essa condição influenciou no modo como essas mulheres construíram seus gêneros não somente a partir do passado judaico. Por sua vez, vale questionar se, para essas mulheres, tornar-se uma feiticeira aos olhos da sociedade foi encarada como uma condição menos agravante do que tornar pública a condição de cristã-nova, arraigada, como afirmado, de uma série de desconfianças sociais. Em outras palavras, foi menos arriscado para essas duas mulheres se aproximar das desconfianças de que realizavam pacto diabólico do que serem apontadas como mulheres que "pactuaram" com a Lei de Moisés?

Uma primeira questão pertinente a esta problemática consiste no fato de que ambas as mulheres compareceram espontaneamente diante das autoridades religiosas a fim de confessarem as supostas práticas que teriam realizado: Beatriz Borges procurou o poder episcopal inicialmente, enquanto que, Clara de Oliveira foi diretamente à Inquisição. Diante dessas atitudes, é problemático defender exclusivamente a ideia de uma clara consciência por parte dessas cristãs-novas sobre a possibilidade de serem encaradas como feiticeiras como uma condição menos nociva que a de viverem sob a suspeita judaizante – ambas compareceram diante do Santo Ofício para confessarem as suas supostas práticas. Se houve, entre Beatriz Borges e Clara de Oliveira, o interesse em utilizar a confissão como mecanismo de purgação dos pecados, é de se considerar o peso conferido por essas mulheres à feitiçaria, encarando-a como um grave delito a ponto de motivá-las a se apresentarem diante das autoridades religiosas. Talvez, pelos próprios mecanismos de controle das consciências empreendidos pelos inquisidores através dos monitórios, éditos de fé e autos-da-fé, tenha predominado o sentimento de culpabilização dessas mulheres no interesse pela confissão voluntária. E, sendo mulheres cuja suspeita de realizarem práticas judaizantes ou de pactuarem com o Diabo eram questões iminentes, porque pertencentes às normas de gênero prescritas às mesmas nesse período, talvez tenha predominado o objetivo de evitar quaisquer denúncias junto à Inquisição, o que implicaria no agravamento das suas penitências.

Por outro lado, as análises de suas confissões indicam que ambas procuraram adquirir protagonismo em determinadas situações que envolviam algum tipo de resolução, compreendendo o sobrenatural como a melhor ferramenta para concretizar esse feito. Beatriz Borges, por exemplo, se dispôs a tentar solucionar a problemática acerca da alma de Fernão Gomes. Clara de Oliveira não hesitou em atender aos pedidos de diversas mulheres interessadas em saber o paradeiro de seus maridos e filhos. Essas atitudes poderiam corroborar, aliás, com a possibilidade de o acesso a esse universo ter se tornado o melhor caminho capaz de diluir a condição de cristã-nova. Ainda assim, dada escassez de informações referentes às suas vidas – se havia algum parente perseguido pela Inquisição por crime de judaísmo, ou se já possuíam um passado judaico –, é difícil precisar que a condição de feiticeira tenha sido escolhida por essas mulheres em detrimento da maior publicidade de serem cristãs-novas. É, portanto, mais coerente, buscar responder a essas problemáticas a partir da análise de cada trajetória.

Um exemplo desse cuidado em individualizar as análises, consiste na menção às "feitiçarias ou cerimônias de judeus" que, supostamente, Beatriz Borges possuía conhecimento. A existência dessa expressão possibilita afirmar que as demais mulheres reunidas com Beatriz Borges demonstraram interesse no possível passado judaico da cristã-nova, mas, também, indica que esse passado possibilitou o acesso da cristã-nova em reuniões cuja presença de mulheres cristãs-velhas era predominante. Prevaleceu, assim, uma condição híbrida, de mulher cristã-nova conhecedora de saberes provenientes de uma tradição religiosa distinta da católica, ao mesmo tempo em que a sua capacidade de intervir no sobrenatural também legitimou a sua presença nesses encontros. Sendo assim, ao se aproximar das fronteiras referentes à dois delitos inquisitoriais, talvez tenha importado mais para Beatriz Borges a possibilidade de adquirir relativa autonomia e protagonismo frente às demais mulheres, construindo o seu gênero a partir desse contexto, do que problematizar se, tornar-se feiticeira, seria um agravante menor do que ser judaizante, ou vice-versa.

Em contrapartida, também é problemático afirmar a existência de um possível passado judaico como aspecto decisivamente influenciador da vida de Clara de Oliveira – tendo em vista limitação referente à documentação produzida pelo Santo Ofício. Entretanto, é evidente que o seu ingresso em círculos sociais mais proeminentes se deu por conta da fama que percorreu pelas ruas de Lisboa com relação à sua capacidade divinatória. Importou menos se a condição de cristã-nova se tornaria um fardo ou influenciaria em sua trajetória, na medida em que intervir no futuro foi um chamariz muito mais evidente e vantajoso tanto para a sua trajetória quanto para àqueles interessados em saber o paradeiro de seus parentes.

A constatação dessas diferenças entre Beatriz Borges e Clara de Oliveira vai ao encontro dos pressupostos já levantados neste trabalho quanto à necessidade de desnaturalizar a unicidade do gênero. Nesse sentido, vale retomar a crítica de Judith Butler à insistência por parte de algumas teorias feministas em consolidar a existência de uma categoria das mulheres pautada na coerência e na unidade. Caso permanecesse a defesa dessa unidade, implicaria negar a "multiplicidade das interseções culturais, sociais e políticas em que é construído o espectro concreto das 'mulheres'"[720]. Considerando, assim, a existência dessas multiplicidades e interseções, questiona-se: o fato dessas duas mulheres pertencerem a uma classe social que não compartilhou dos privilégios existentes no mundo português, pelo contrário, era alvo de estigmas e desconfianças, inclusive, inquisitoriais, influenciou no modo como os seus gêneros foram performatizados? Os papéis prescritos e previstos pelas estruturas normativas acerca do gênero cristã-nova foram, de fato, reproduzidos por Beatriz Borges e Clara de Oliveira? Ao mesmo tempo, o que se esperava das feiticeiras, de serem publicamente agentes dos diabos, também foi reproduzido por essas mulheres?

As respostas a essas indagações pressupõem a retomada do debate referente a quais "gêneros inteligíveis", expressão utilizada por Butler, foram construídos e predominaram de modo hegemônico a partir das estruturas normativas presentes no mundo português. No caso específico desses dois autos, interessa retomar a discussão referente à produção discursiva dos gêneros da cristã-nova e da feiticeira e refletir em que medida esses dois papeis de gênero foram refletidos ou subvertidos por Beatriz Borges e Clara de Oliveira.

Ainda que restritas à América portuguesa a fim de refletirem sobre quais os papeis sociais couberam às cristãs-novas no século XVI, as análises de Angelo Assis são válidas por conta das discussões sobre os principais discursos que predominaram à época a respeito dos papeis sociais direcionados a esse grupo.

Ao direcionar seu enfoque sobre a família Antunes, mais precisamente nas denúncias e processos que foram amplamente voltadas às mulheres pertencentes a esse clã, e conhecidas por "mulheres-rabi", o autor percebeu como as atividades desse grupo geraram uma ampla insatisfação não somente pelas atitudes suspeitas e heréticas realizadas por essa família. Quando identificou o elevado número de mulheres, cristãs-velhas, como as principais denunciantes de Ana Rodrigues, suas filhas e netas, o autor percebeu que a condição de protagonistas dessas cristãs-novas no seio dos Antunes foi o elemento motivador da série de acusações feitas por mulheres que não compartilhavam desse mesmo destaque. Por serem cristãs-velhas e inseridas

[720] BUTLER, Judith. *Problemas de gênero*, p. 39.

numa sociedade "alicerçada sob a moral cristã e patriarcal, na qual o papel da mulher não deveria, em muito, ultrapassar a função reprodutiva e a criação da prole"[721], essas mulheres se viram no papel de denunciar aquelas que fugiram a essas prescrições sociais.

O autor não chegou a afirmar se, por terem adquirido importância considerável nessa família, essas mulheres cristãs-novas construíram um novo lugar capaz de rivalizar com a própria estrutura normativa vigente. Sabe-se, no entanto, que, mesmo construído subjetivamente – muito por conta de terem sido as "grandes responsáveis pela preservação das tradições e divulgação da antiga lei aos descendentes" –, esse lugar não resistiu ao Santo Ofício e às denunciantes. A regulação das atitudes, das práticas e crenças das cristãs-novas foi caracterizada, assim, por uma tríplice vigilância: foi sustentada não apenas por seus supostos comportamentos judaizantes, mas porque estes poderiam significar a continuidade da religião judaica para os descendentes; também esteve alicerçada na perseguição inquisitorial e, por fim, no patrulhamento encabeçado pelos indivíduos.

Sob o conceito de gênero, a presença majoritária de mulheres cristãs-velhas como denunciantes dessas mulheres cristãs-novas, pode ser explicada pelo modo como a unidade hegemônica do gênero influenciou nas atitudes de algumas mulheres interessadas igualmente em manter um *status quo* existente. Para isso, optaram em denunciar quaisquer práticas e atitudes que fugissem às práticas reguladoras, notadamente patriarcais e heterossexuais, vigentes no período. Aos olhos dessas mulheres, o protagonismo adquirido pelas cristãs-novas correspondia ao que Butler chamou de "espectros de descontinuidade e incoerência **[que]** são proibidos e produzidos pelas próprias leis"[722] e, igualmente, pelos indivíduos. No caso de Beatriz Borges e Clara de Oliveira, o fato de terem sido as próprias acusadoras do que diziam praticar, pode, ao menos, servir de indício de que essas mulheres também assumiram o entendimento de que as suas atitudes e crenças não correspondiam à identidade de gênero prescrita a elas. Ainda assim, essas cristãs-novas não foram puramente espelhos do que foi dito e definido sobre as suas identidades.

Entre as macabeias, Angelo Assis percebeu um duplo desregramento moral e religioso que caracterizou as cristãs-novas da família Antunes. Em primeiro lugar, chamou a atenção para uma série de práticas judaizantes que foram associadas a essas mulheres, cuja definição jurídica predominante no período foi a de compreendê-las como práticas pertencentes ao rol de atuação do Santo Ofício. Por exemplo, não condizia ao papel social da cristã-nova ser a

[721] ASSIS, Angelo Adriano Faria de. *Macabeias da Colônia*, p. 227.
[722] BUTLER, Judith. *Problemas de gênero*, p. 43.

responsável por revelar e propagar o judaísmo aos seus descendentes, assim como realizado por Ana Rodrigues, a matriarca dos Antunes. O mesmo pode ser aplicado ao fato de que as mulheres dessa família, segundo o autor, transformaram Matoim em "terra de judaísmo"[723], algo definitivamente impensável para os religiosos do Santo Ofício sobre as atitudes esperadas para as cristãs-novas.

Esse mesmo entendimento dos inquisidores pode ser ampliado para as atitudes confessadas por Beatriz Borges e Clara de Oliveira. Se, conforme apontado pelo autor, os cristãos-novos estavam inseridos em um ambiente de vigilância cujos indivíduos, em sua maioria cristãos-velhos, se disponibilizaram a denunciar práticas e crenças compatíveis com a perseguição do Santo Ofício, as confissões dessas duas mulheres cristãs-novas não fugiram a esse contexto. No caso de Beatriz Borges, por conta do seu passado judaico ter sido relacionado às práticas mágico-religiosas, permaneceu aos olhos do inquisidor um exemplo de atitude considerada incoerente para uma cristã-nova. Sendo assim, não é equivocado afirmar que o gênero de cristã-nova construído por Beatriz Borges não correspondeu ao prescrito normativamente – seja para as mulheres, como para as mulheres cristãs-novas –, tampouco seguiu a lógica de que as convivências entre cristãos-velhos e cristãos-novos foi essencialmente pautada pelo conflito. No caso de Clara de Oliveira, o conteúdo de sua confissão possibilita compreender que a construção da sua identidade de gênero ocorreu para além dos referenciais judaicos que sustentaram a perseguição inquisitorial no mundo português.

Quanto às expectativas de gênero direcionadas à figura da feiticeira, Beatriz Borges e Clara de Oliveira também se distanciaram dessas prescrições, tendo em vista que os seus gêneros de mulheres feiticeiras não foram sustentados sob práticas mágico-religiosas caracterizadas pela figura do Diabo. Retomando os capítulos anteriores, os discursos religiosos e seculares, mesmo inseridos em um contexto cuja perseguição ao delito da feitiçaria não foi proeminente, demarcaram a identidade da feiticeira atrelada ao pacto diabólico, fosse ele tácito ou expresso. Logicamente, pode-se questionar se essas mulheres, ao se confessarem, tenham conscientemente silenciado a presença desse personagem como estratégia para minimizar as suas sentenças. No entanto, esse argumento perde força quando analisadas as atitudes dos inquisidores diante desses relatos. Isto porque, em nenhum momento Jorge Rodrigues e Diogo de Souza perguntaram respectivamente à Beatriz Borges e Clara de Oliveira se, por acaso, teriam tido contato com o Diabo, realizado pactos ou quaisquer práticas envolvendo essa figura.

[723] ASSIS, Angelo Adriano Faria de. *Macabeias da Colonia*, p. 222.

O inquisidor Diogo de Souza, por exemplo, somente questionou se Clara de Oliveira fazia "algumas cerimônias ou devoções ou as manda fazer para responder ao que lhe perguntam"[724].

Percebe-se, assim, que a matriz cultural sustentadora das identidades de gênero nesse período e referentes aos papéis da feiticeira e da cristã-nova, não foi totalmente reproduzida no processo de performatização dos gêneros de Beatriz Borges e Clara de Oliveira. As análises referentes ao modo como cada uma esteve relacionada ao sobrenatural e às demandas existentes por parte de terceiros, são indícios da subversão dessa matriz. Por fim, o interesse de Beatriz Borges e Clara de Oliveira em atender ao que lhes foi demandado e o fato de as práticas mágico-religiosas que foram descritas não terem apresentado a figura do Diabo como elemento constituinte, também sustentam este argumento.

5.1.2 O sexo subvertido: sacralidade católica e erotismos nos processos de Violante Carneiro Magalhães e Margarida Carneiro Magalhães.

Violante Carneiro talvez soubesse das notícias vindas da casa onde o Heitor Furtado de Mendonça se estabeleceu em Salvador, mais especificamente a respeito do fato de que seria presa e processada em 1592. E, por estar ciente, quem sabe tenha comparecido diante das autoridades da Visitação a fim de denunciar Maria Gonçalves em razão de supostas feitiçarias: "os que atendiam à convocação do visitador, apressando-se a delatar erros alheios ou confessar os próprios, eram movidos por algumas espécies de medo"[725]. O medo, no caso de Violante Carneiro, pode ser justificado pela iminência de ser denunciada ou processada, sendo fundamental, portanto, "mostrar serviço à Inquisição".

Por essa perspectiva, é discutível a hipótese de que a própria Violante tenha comparecido perante o Visitador sob a função de denunciante sem ter considerado a possibilidade da própria ser alvo das denúncias que foram realizadas durante o período de permanência da comitiva inquisitorial na Bahia. Laura de Mello e Souza, por sinal, chega a recusar o fato de Violante Carneiro ter tomado conhecimento de quaisquer notícias acerca de uma delação contra ela ou de uma possível prisão[726]. Trata-se de uma afirmação problemática tanto pelos argumentos apontados acima, mas, também, por ser questionável desconsiderar que a acusada não tenha carregado consigo, ainda que somente após a afixação do Monitório, a culpa de ter se envolvido ilicitamente em relações amorosas com Cosmo Garção, Bernardo Pimentel, Álvaro Lobo Pereira, Bartolomeu de Vasconcelos e Simão de Mello. Por fim, é

[724] ANTT. TSO, IL, Processo nº 12607, de Clara de Oliveira, 1578, fl. 02.
[725] VAINFAS, Ronaldo. *Trópico dos pecados*, p. 291.
[726] MELLO E SOUZA, Laura de. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*, 1986, p. 397.

importante destacar a prisão da sua mãe no mesmo dia, 3 de janeiro de 1592, por conta de supostos delitos envolvendo o sobrenatural, incluindo, por exemplo, as mesmas práticas realizadas por sua filha. De todo modo, em vez de se apresentar para confessar seus erros, assim como realizado por Beatriz Borges e Clara de Oliveira, a cristã-velha acabou por assumir o papel de denunciante, de boa cristã que zelava pelo catolicismo dos outros. Estratégia, contudo, que não adquiriu sucesso.

Conforme citado no segundo capítulo, o processo de Violante Carneiro foi sustentado por 5 denúncias que deram conta de práticas sexuais realizadas pela cristã-velha, nas quais foram acompanhadas pelos seguintes dizeres: "*hoc est enim corpus meum*". Alguns denunciantes afirmaram que a própria Violante teria lhes contado sobre o motivo de ter proferido essas palavras da liturgia católica durante os atos sexuais: tratava-se de um ritual endereçado à conquista amorosa de quem fosse o pretendente escolhido pela pessoa praticante. Quanto questionada pelo Visitador a respeito desse ritual, Violante Carneiro afirmou ter aprendido essa prática com Maria Gonçalves, a mesma que foi alvo de sua denúncia e igualmente processada no período.

Margarida Carneiro Magalhães, viúva de Pero Rodrigues, já se encontrava novamente casada, dessa vez, com Manoel Fernandes Leitão, quando Heitor Furtado de Mendonça, por conta de duas denúncias realizadas contra a cristã-velha, estabeleceu um processo a fim de investigar as supostas relações ilícitas com o sobrenatural empreendidas pela mãe de Violante Carneiro. Assim com sua filha, Margarida teria utilizado as palavras da eucaristia em atos sexuais, além de ter confeccionado algumas cartas e tocar[727]. Em resumo, o seu processo foi sustentado pelas denúncias realizadas por Gaspar de Góis e Diogo Gomes, que deram conta ao Visitador das relações sexuais que ambos os denunciantes realizaram com Margarida Carneiro nas quais, segundo os próprios, teriam sido acompanhadas de ritos mágico-religiosos de cunho amoroso. As palavras da liturgia católica, *hoc est enim corpus meum*, foram proferidas pela acusada a partir da mesma intenção presente nas atitudes de Violante Carneiro.

Já no contexto das arguições realizadas pelas autoridades presentes, e seguindo a lógica inquisitorial, o delito não foi apresentado explicitamente pelos religiosos, sendo apenas perguntado à Margarida se a mesma conhecia quais era as palavras utilizadas pelos padres durante a consagração litúrgica. Em resposta, Margarida confirmou o conhecimento dessas palavras, além de afirmar que tomou ciência desses dizeres durante o período no qual residiu no mosteiro das órfãs, situado na Fortaleza de Santa Cruz do Cabo de Guer. Questionada se

[727] ANTT. TSO, IL, Processo nº 10751, de Margarida Carneiro Magalhães, 1591-1592, fl. 03.

teria utilizado essas palavras para condicionar as vontades de algumas pessoas, a mesma não titubeou em afirmar que as usou com seu então marido por conta da sua má vida conjugal, já que, pelo fato das "ditas palavras [...] serem sagradas amansaria ao dito seu marido para lhe querer bem"[728].

Chama a atenção o intrincado jogo de relações amorosas pertencente ao círculo social de Margarida Carneiro como, por exemplo, a sua vida de casada e o interesse na manutenção da mesma através do diálogo com o sobrenatural. Na denúncia de Diogo Gomes, foi afirmado que as palavras da liturgia teriam sido faladas por Margarida quando ambos se relacionaram sexualmente já no período, destaca-se, em que a acusada se encontrava casada com Manoel Fernandes. Nesse mesmo episódio, a cristã-velha teria confidenciado ao denunciante que o intuito desse ritual, assim como no descrito durante o processo de Violante Carneiro, consistia em fazer com que os homens desejassem as mulheres[729]. Independente da veracidade da sua afirmação, nota-se, a partir dos relatos iniciais de mãe e filha, que a sexualidade no período assumiu um papel importante nas relações interpessoais ali existentes[730].

O universo sexual construído pelas mulheres nesse mesmo contexto foi analisado, por exemplo, no trabalho de Lígia Bellini – *A coisa obscura*. Com o interesse voltado amplamente para os relatos promovidos durante a Primeira Visitação, a autora trouxe ao universo dos estudos inquisitoriais uma notável contribuição a respeito do modo como o Santo Ofício buscou lidar com as relações sexuais e afetivas entre as mulheres. Foi seu interesse investigar até que ponto as práticas cotidianas das mulheres na América portuguesa foram consoantes ao previsto em tratados morais, religiosos, ou seja, toda uma literatura normativa existente à época. Por esse percurso, a autora compreendeu a trajetória de Paula de Sequeira, também processada durante a Visitação, como um dos principais exemplos à época de mulheres que estiveram distantes dos modelos de regulação social vigentes e, mais ainda, capazes de encontrar na sexualidade fluida um espaço de manutenção de suas autonomias.

Mesmo casada com o Contador da Fazenda D'El Rei, era de seu costume, "fascinada como era pela novidade, [...] lançar-se com ousadia às aventuras que lhe oferecia a vida mais ou menos pacata na sede da colônia"[731]. E foi o que Paula de Sequeira fez ao não mais resistir às investidas amorosas de Felipa de Souza, realizadas ao longo de dois anos. Em sua própria

[728] ANTT. TSO, IL, Processo nº 10751, de Margarida Carneiro Magalhães, 1591-1592, fl. 07.
[729] ANTT. TSO, IL, Processo nº 10751, de Margarida Carneiro Magalhães, 1591-1592, fl. 04.
[730] Segundo Anne Barstow, cabe ao pesquisador não apenas problematizar a relação entre a sexualidade das mulheres e as práticas interpretadas sob o conceito de "bruxaria", mas, principalmente, entender como as mulheres construíam e vivenciavam as suas sexualidades na Época Moderna. Cf. BARSTOW, Anne. *La caza de brujas*. Historia de um holocausto. Málaga: Tikal, 1999, p. 178.
[731] BELLINI, Lígia. *A coisa obscura*, p. 21.

confissão, reafirmou a denúncia feita pelo clérigo Balthasar de Miranda, que havia destacado as relações carnais entre a confessante e Felipa: "[...] ela própria procurou o Santo Ofício e contou sobre seu "caso" com Felipa de Souza, que havia começado dois anos antes 'com muitas cartas de amores e requebros' e presentes que Felipa lhe mandava, o qual teve o seu desfecho no dia em que a recebeu em sua casa e 'ambas tiveram ajuntamento carnal hua com a outra'"[732]. No mais, ainda foi acusada por se relacionar com algumas feiticeiras que circulavam pelas ruas de Salvador, como Isabel Rodrigues – conhecida pela alcunha de "Boca-torta". Diante do escândalo social e do interesse por parte do Visitador em fazer valer não somente o Monitório afixado desde sua chegada, mas, também, o combate a quaisquer desvios pertencentes ao universo inquisitorial, Paula de Sequeira não se livrou do processo e de algumas penitências: "[...] seis dias de prisão, duas aparições públicas como ré do Santo Ofício, o pagamento da alta quantia de 50 cruzados, além de penas espirituais e abjuração na casa do Inquisidor".

Quanto à Felipa de Souza, sua trajetória ainda é mais rica, já que a mesma foi mencionada nas denúncias ao Visitador por supostamente manter relações com ao menos 6 mulheres a partir da "nefanda amizade". Como afirmou a autora, através de "cartas, presentes, 'requebros', 'palavras lascivas' e outros expedientes, Felipa procurou aproximar-se das mulheres que despertavam nela 'grande amor e afeição carnal', segundo seu próprio depoimento"[733]. Comparadas às práticas eróticas de Violante e Margarida Carneiro, nas quais as práticas mágico-religiosas foram o instrumento primordial para a sustentação de seus afetos, mesmo que efêmeros, as relações de Felipa foram baseadas na sedução prática, como quando ia à missa trocar gracejos com uma vizinha. Ainda assim, prevaleceu a mesa sacralidade em torno da sexualidade, na medida em que Felipa utilizou a igreja como espaço para a realização desses atos. Seu processo foi estabelecido no mesmo período em que Paula de Sequeira foi processada. Felipa de Souza, no entanto, foi quem sofreu as maiores punições, incluindo aí as penitências espirituais, acoites públicos e, por fim, o degredo. É possível que a prevalência de uma posição ativa nas conquistas amorosas, incentivando algumas mulheres a se relacionarem consigo, tenha agravado a situação de Felipa de Souza diante do Visitador.

O universo das sexualidades referente à América portuguesa não foi analisado pela historiografia brasileira somente no âmbito das práticas sexuais e amorosas entre as mulheres. Por esta razão, cabe destacar o peso das análises empreendidas por Gilberto Freyre e sua validade ainda nos dias atuais, antes mesmo do trabalho de Lígia Bellini.

[732] BELLINI, Lígia. *A coisa obscura*, p. 22.
[733] BELLINI, Lígia. *A coisa obscura*, p. 23.

Entre as mulheres indígenas e as suas atitudes diante da presença portuguesa, o autor destacou a maior facilidade que elas encontraram frente a esse universo, sejam como concubinas ou cozinheiras, no qual puderam "exprimir-se em atividades agradáveis ao seu sexo e à sua tendência para a estabilidade"[734]. Por sua vez, também discutiu o suposto caráter sádico que acompanhou a formação social brasileira: "a verdade, porém, é que nós é que fomos os sadistas"[735]. A casa-grande, por sinal, foi um importante espaço de profusão da vida sexual e de um "patriarcalismo polígamo"[736]. Tamanha diversidade das práticas sexuais obteve destaque nas análises do autor a partir da documentação decorrente das atuações empreendidas pelos representantes do Santo Ofício desde os Quinhentos:

> [...] homens casados casando-se outra vez com mulatas, outros pecando contra a natureza com efebos da terra ou da Guiné, ainda outros cometendo com mulheres a torpeza que em moderna linguagem científica se chama, como nos livros clássicos, felação, e que nas denúncias vem descrita com todos *osfferr;* desbocados jurando pelo "pentelho da Virgem" [...][737].

Considerado pela teologia católica como um mal necessário, tendo em vista a existência das práticas sexuais, o casamento foi introduzido na Igreja como tentativa de disciplinamento das consciências, ao mesmo tempo em que buscou estabelecer hierarquias e normas sociais a serem seguidas por homens e mulheres. Nesse processo, o sexo passou a ser defendido pelas autoridades religiosas apenas sob a lógica reprodutora, afastando o desejo e o prazer desse universo, pois era entendimento de que ambos não pertenciam ao "eixo da moral cristã desde a pregação apostólica"[738]. Essa afirmação, retirada das análises de Ronaldo Vainfas, buscou sintetizar a preocupação que permeou os representantes do catolicismo desde meados do século XII em delimitar um equilíbrio entre casamento e sexo. A luxúria passou a ser definida como o grande pecado representante das transgressões carnais. No entanto, afora os círculos sociais defensores dessa moralidade católica diante do casamento e interessados em normatizar os corpos e a sexualidade dos indivíduos, as arestas permaneceram entre boa parte da população.

Publicado em 1988, *O Sexo Proibido*, de Luiz Mott, é considerado pelo autor como a "primeira tentativa de sistematização dos documentos relativos aos crimes sexuais e heresias

---

[734] FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande & Senzala*, p. 108.
[735] Afirmação que buscou rebater as assertivas de Nina Rodrigues e José Veríssimo, defensores da ideia de que, aos descendentes de escravos, caberia a maior propensão aos desvios sexuais. Cf. FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande & Senzala*, p. 247.
[736] FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande & Senzala*, p. 18.
[737] FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande & Senzala*, p. 23.
[738] VAINFAS, Ronaldo. *Casamento, Amor, e Desejo no Ocidente cristão*, p. 59.

morais perseguidos pelo Santo Ofício em Portugal e no Brasil"[739]. Diante desse trabalho de reunião de fontes atrelado ao objetivo de investigar os mecanismos de repressão utilizados pelo Santo Ofício no domínio da sexualidade, o autor percorreu o universo das práticas sexuais entre os africanos num primeiro momento, partindo, em seguida, para o universo homossexual na América portuguesa – "pecado que os Inquisidores consideravam tão feio, sujo e desonesto, que até o Diabo fugia quando o via ser praticado"[740]. Por fim, o autor se debruçou no debate em torno da virgindade de Nossa Senhora, "um dos mitos mais sagrados e polêmicos do catolicismo".

No âmbito das discussões desta tese, chama a atenção os diversos relatos trazidos pelo autor referentes ao pecado nefando, em que vários homens foram acusados frente às autoridades religiosas por praticarem esse ato com suas esposas e, mais ainda, com as escravas. Vide a acusação de Ana Maria contra seu marido Jacinto da Costa que, segundo Luiz Mott, disse que seu cônjuge teria a obrigado a praticar tal delito, "chegando a dizer-lhe: 'que era casado e tinha liberdade de usar das duas vias...'". Já no Rio de Janeiro, uma escrava de nome Clara chegou a denunciar seu proprietário, Manuel Nunes Pelouro, de "forçá-la a atos de sodomia: levantando-lhes as roupas, lhe dizia que sendo sua cativa o havia de servir em tudo'"[741]. Todavia, ainda que de forma mais tímida, alguns autores também identificaram o outro lado desse âmbito das práticas sexuais, em que não somente esta dominação patriarcal prevaleceu.

Em o *Trópico dos pecados*, Ronaldo Vainfas também investigou as moralidades e os desvios sexuais presentes na América portuguesa, amplamente inseridos no universo de atuação inquisitorial neste espaço. Comparado ao trabalho de Luiz Mott, seu objeto de estudo não residiu somente nas práticas sexuais entre os escravos. Destacou, assim, a presença das "mulheres nefandas" ou, em outras palavras, as mulheres que optaram de forma consciente em se relacionarem sexual e amorosamente com outras mulheres, embora a maioria das relações, segundo o autor, não tenham ultrapassado o campo dos "experimentos de moçoilas recém-saídas da puberdade, pertencentes aos mais variados segmentos da sociedade colonial"[742].

Inserida em um contexto de produção historiográfica interessada em articular o gênero às práticas sociais das mulheres inseridas neste mesmo recorte, Júnia Furtado pretendeu compreender quem, de fato, teria sido Chica da Silva: se representou a figura da "bruxa,

[739] MOTT, Luiz**.** *O sexo proibido*. Virgens, gays e escravos nas garras da Inquisição, Campinas, SP, Papirus, 1988, p. 12.
[740] MOTT, Luiz. *O sexo proibido*, p. 14.
[741] MOTT, Luiz. *O sexo proibido*, p. 55.
[742] VAINFAS, Ronaldo. *Trópico dos pecados*, p. 230.

sedutora, heroína, rainha ou escrava". O pano de fundo dessa proposta correspondeu ao objetivo da autora em "lançar luz sobre as demais mulheres daquele período, inserindo-as na história"[743].

Nascida entre os anos de 1731 e 1735, filha de uma escrava e um homem branco, Chica da Silva alcançou a condição de forra por volta de 1754. Júnia Furtado, em linhas gerais, percebeu o interesse evidente de Chica da Silva em definir uma identidade capaz de afastá-la desse passado escravocrata a partir da adoção dos sobrenomes "Silva" e "Oliveira". Junto a esta atitude, a mesma Chica da Silva levou adiante essa nova vida juntamente com João Fernandes de Oliveira, importante figura pertencente ao contexto diamantino em Minas Gerais, no qual o mesmo foi o seu último proprietário e responsável por sua alforria.

Utilizando-se de um relato do ouvidor Caetano Costa Matoso, a autora percebeu como a história da região diamantina, recorte espacial de suas análises, esteve relacionada à presença das negras e mulatas forras que, "poderosas, como Chica da Silva, submetiam os homens brancos a seus desejos"[744]. Mais precisamente, a autora argumentou que, nas Minas Gerais, as relações de gênero assumiram laços intrínsecos com as de raça, sendo Chica da Silva um dos maiores exemplos dessa relação e de como essa interação se deu: "o sexo foi determinante nas condições mais ou menos facilitadas de acesso à alforria"[745]. Vide, por exemplo, o seu interesse em construir uma relação estável com João Fernandes de Oliveira, pela qual resultou no nascimento de 9 meninas e 4 meninos durante os seus longos anos de relacionamento. Outro resultado desta união residiu na identificação por parte da autora de um perfil construído por Chica da Silva capaz de torná-la praticamente uma Dona, reproduzindo costumes pertencentes ao universo das senhoras de sua época, como a sua recusa à amamentação.

Nas palavras de Júnia Furtado, Chica da Silva se tornou uma verdadeira "Senhora do Tejuco", levando adiante uma série de costumes característicos das damas dá época, incluindo aí o uso de vestimentas luxuosas pelos diversos espaços em que circulava. Sua trajetória é exemplo de como foi recorrente a relação de algumas mulheres forras com as riquezas provenientes do distrito diamantino, externando-as principalmente no vestuário e nas joias. Não bastasse isso, Chica da Silva também adquiriu proeminência por conter um plantel significativo de escravos, o que lhe serviu, por sua vez, como ferramenta de inserção em uma sociedade marcadamente caracterizada por hierarquias sociais pautadas pelo "mundo dos livres". No mais, a preocupação da mesma com a educação de suas filhas fez com que as internasse em um convento, o das Macaúbas, de modo que fosse ofertada uma instrução formal capaz de conferir

[743] FURTADO, Júnia Ferreira. *Chica da Silva e o contratador dos diamantes*, p. 19.
[744] FURTADO, Júnia Ferreira. *Chica da Silva e o contratador dos diamantes*, p. 107.
[745] FURTADO, Júnia Ferreira. *Chica da Silva e o contratador dos diamantes*, p. 109.

virtude às suas herdeiras. Todos esses elementos, enfim, sustentaram a conclusão final da autora, na qual destacou que o percurso construído por Chica da Silva ao longo de sua vida pertenceu a uma condição paradoxal vivenciada por diversas mulheres quando interessadas em retomar o controle de suas vidas, ainda que o passado de escravas fosse explícito. Por isso que muitas reproduziram até mesmo uma série de padrões de comportamento elitistas de modo a ampliar suas participações nos espaços em que estavam inseridas[746].

Em meio aos estudos mais atuais voltados ao campo da sexualidade, destaca-se o trabalho de Cássio Rocha, igualmente focado na América portuguesa do século XVI. Em seu *Masculinidades e Inquisição,* o autor resgatou a documentação resultante da Primeira Visitação de modo a problematizar os padrões de masculinidade hegemônicos no período, ao mesmo tempo em que se debruçou nas práticas cotidianas a fim de discutir esse processo. Afirmou, assim, que "em uma cultura que, por diversos dispositivos e discursos, naturaliza certa representação do homem como um ser de masculinidade agressiva e exorbitante em diferentes sentidos, questionar os significados envolvidos na tarefa de ser homem pode ser uma ação subversiva. [...] quis investigar as condições históricas dessa pergunta"[747].

Voltado a uma vertente influenciada pelos pressupostos de Michel Foucault, nos quais há uma clara negação à ideia de se pensar a existência humana – e a sexualidade, claro – sob uma dimensão essencialmente natural[748], interessou ao autor investigar os mecanismos, discursos e relações de poder sustentadores das masculinidades nesse espaço. "Ser homem", ou os significados por detrás dessa construção, foi a problemática central de sua obra, fazendo-o adentrar no campo das sexualidades como o caminho privilegiado para levar adiante essa proposta. Utilizando-se da categoria de gênero, referenciando, inclusive, os trabalhos de Judith Butler, suas análises percorreram trajetórias de homens e mulheres acusados ao longo dessa Visitação, tratando-os como exemplos da performatização dos gêneros para além das estruturas e dispositivos vigentes. Defendeu, enfim, a descontinuidade das categorias de "homem", "mulher" e "homossexual", preocupando-se, por sua vez, com as realidades históricas e discursivas pertencentes às suas construções.

O autor, em suas análises, identificou uma série de práticas sexuais acompanhadas da cópula anal – ato, aliás, amplamente combatido pela Igreja Católica desde o Medievo, mas que encontrou forte recorrência entre a população comum. Vide os episódios confessados pelo

[746] FURTADO, Júnia Ferreira. *Chica da Silva e o contratador dos diamantes*, p. 284.
[747] ROCHA, Cássio Bruno de Araújo. *Masculinidades e Inquisição*, p. 23.
[748] Nesse caso, há uma referência direta do autor à seguinte obra: FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade I.* A vontade de saber. Trad. de Pedro Tamen. Lisboa: Antropos, Relógios d'água, 1977.

cônego Jácome de Queiróz, nos quais afirmou ao Visitador ser o responsável por manter esse tipo de cópula com diversas moças, incluindo escravas de sua posse[749]. Lázaro da Cunha, mameluco e, por sinal, sobrinho do religioso citado, confessou ter praticado a sodomia imperfeita – quando não havia derramamento de sêmen no ânus – com uma índia, ainda no tempo em que vivia entre os povos tupi-guarani. Exemplos que o autor apontou em sua obra como forma de corroborar a ideia de que prevaleceu uma fluidez de gêneros e identidades raciais em meio ao recorte destacado. No mais, consistiu na análise da trajetória de Frutuoso Álvares o maior fôlego das discussões de Cássio Rocha.

Ressalta-se que o autor não foi o primeiro a tratar diretamente da trajetória desse clérigo, uma ressalva destacada também em seu trabalho, já que referenciou as obras de Rodolpho Garcia, principalmente a sua introdução realizada no contexto de publicação das fontes referentes à Visitação em Pernambuco[750]. Destaca-se, por sua vez, as análises que Luiz Mott[751] e Ronaldo Vainfas[752] também empreenderam acerca do processo estabelecido contra o mesmo vigário de Matoim já no período em que residia na Capitania da Bahia. Nas palavras de Vainfas, o padre Frutuoso Álvares "era um antigo e 'clássico' fanchono que há décadas cometia atos sodomíticos"[753], não sendo inéditos, portanto, o número de denúncias, bem como o processo que o Visitador estabeleceu a fim de investigar tais práticas.

Ainda assim, o processo de Frutuoso Álvares ganha nas análises de Cássio Rocha novos contornos por conta do seu interesse em instrumentalizar os conceitos caros às teóricas do gênero, como a noção de "performatividade", de Judith Butler. Também concluiu que, embora eivado de práticas homoeróticas presentes desde o tempo em que morava em Portugal, prevaleceu no clérigo um perfil essencialmente voltado aos padrões hegemônicos de masculinidade. Por fim, afirmou que os pecados atrelados ao vigário e por ele confessados, foram mais direcionados aos desvios morais do que em reafirmar uma identidade sexual[754].

Os imaginários, bem como as práticas sociais pertencentes ao universo da América portuguesa e analisadas pelos autores referenciados acima, possibilitam compreender a existência de uma longa duração envolvendo a construção dos papeis socais endereçados às mulheres e eivados de uma ambiguidade que acompanhou as mesmas ao longo do século XVI.

---

[749] ROCHA, Cássio Bruno de Araújo. *Masculinidades e Inquisição*, p. 88.
[750] *Primeira visitação do Santo Ofício às Partes do Brasil pelo Licenciado Heitor Furtado de Mendonça* – Denunciações de Pernambuco – 1593-1595. Introdução de Rodolfo Garcia. São Paulo, Paulo Padro, 1929 *Apud* ROCHA, Cássio Bruno de Araújo. *Masculinidades e Inquisição*, p. 151.
[751] MOTT, Luiz. *Bahia.* Inquisição e Sociedade. Salvador: EdUFBA, 2010, p. 23.
[752] VAINFAS, Ronaldo. *Trópico dos pecados*, p. 172.
[753] VAINFAS, Ronaldo. *Trópico dos pecados*, p. 172.
[754] ROCHA, Cássio Bruno de Araújo. *Masculinidades e Inquisição*, p. 188.

Trata-se de uma percepção não apenas importante para analisar como os discursos e estruturas normativas foram consolidadas ao longo dos séculos, mas, e talvez principalmente, como nem sempre esse roteiro foi seguido à risca pelos indivíduos, revelando consideráveis arestas produzidas conscientemente por algumas mulheres. Nota-se, portanto, que a sexualidade foi um dos importantes palcos dessa transgressão. Associado ao sobrenatural, esse palco também adquiriu proeminência, como nas duas trajetórias aqui analisadas.

No caso específico de Violante, talvez o matrimônio não tenha sido a opção mais viável, muito por conta dos motivos financeiros, já que a cristã-velha não possuía grandes recursos no período. Além disso, há uma questão não tão visível, embora acredite-se na viabilidade de apresentá-la, referente à possibilidade de a acusada possuir uma desilusão frente ao casamento, visto que, mesmo viúva, era permitido o reingresso neste sacramento. Já à época de sua prisão, as autoridades constataram que Violante encontrava-se grávida, recaindo na figura do cônego da Sé de Salvador, Bartolomeu de Vasconcelos, a responsabilidade paterna. Com a documentação disponível referente ao seu processo, não foi possível identificar quaisquer indícios acerca da possibilidade de o religioso ter assumido publicamente algum compromisso com a cristã-velha, mesmo se apenas com relação à criança. Defende-se que esse possível silêncio por parte do religioso não foi motivado pelo "amancebamento", conforme justificou Ronaldo Vainfas, mas por conta "de a moça ser useira em proferir as palavras da *sacra* na boca do amado"[755]. Assim, seria desvantajoso, aos olhos do clérigo, assumir quaisquer laços com uma mulher cuja fama consistia na utilização indiscriminada do sobrenatural, ainda mais por se tratar de uma prática capaz de conferir à Violante uma posição de protagonismo no sexo. Por fim, outro argumento que sustenta essa desilusão amorosa consiste no fato de que a sua condição de viuvez já estava passava dos 18 anos. Se houvesse uma desilusão no campo do amor, em vez de ser uma atitude direcionada somente à via matrimonial, Violante não teria delimitado tamanha fluidez nas suas relações com outros homens após o falecimento do seu cônjuge.

Quando avaliadas as atitudes de Margarida Carneiro frente ao casamento, notam-se alguns posicionamentos distintos tomados pela cristã-velha, ainda que tenha utilizado o mesmo aparato ritualístico de sua filha. Ou seja, acredita-se que Margarida optou em realizar os rituais citados a fim de viabilizar um novo casamento, já que era viúva de Pero Rodrigues, do que necessariamente ter partido para o sobrenatural como forma de ampliar as suas relações amorosas ou, simplesmente, carnais.

[755] VAINFAS, Ronaldo. *Trópico dos pecados*, p. 292.

O fato de ter procurado os homens aqui citados, como Diogo Gomes[756], já no período em que era viúva, também corrobora com essa conclusão. De forma até mais nítida que a apresentada no processo de Violante Carneiro, prevaleceu a manutenção da sacralidade nessas interações, resultando, inclusive, na reinserção de Margarida Carneiro no sacramento do matrimônio e, por consequência, na vida social que uma boa cristã, aos olhos da Igreja, deveria levar e tornar pública aos demais indivíduos. Pode-se afirmar, assim, que este sacramento foi almejado por Margarida Carneiro, além de ter sido elemento que distanciou o modo como mãe e filha utilizaram de um mesmo ritual amoroso. Entretanto, o modo como ambas vivenciaram as suas sexualidades, as aproximou, muito por conta de terem se utilizado do sagrado católico como importante ferramenta para a concretização dessas vivências.

Diante das práticas sexuais levadas adiante por Violante e Margarida Carneiro Magalhães, defende-se a inevitabilidade de atrelar não somente a construção de suas identidades gênero às práticas eróticas presentes no mundo português, mas, também, às relações sociais construídas nesse espaço ao longo dos Quinhentos. Por essa razão, sustenta-se a necessidade de articular o eixo sexo/sociabilidades/práticas mágico-religiosas ao eixo referente à relação sexo/sobrenatural. Este subitem analisará o primeiro eixo, cabendo ao capítulo seguinte o papel de desenvolver as discussões acerca dessa segunda relação.

Conforme já destacado, trata-se de tabu milenar a atitude da Igreja Católica frente ao sexo, no qual o sacramento do matrimônio foi construído como espaço essencial para a regulação da sexualidade de homens e mulheres. Em contrapartida, este tabu não impediu a proliferação de diversas práticas cotidianas cuja sexualidade foi temática recorrente, tornando-se campo fértil de subversão dos indivíduos frente às normatizações religiosas e seculares. Em meio às diversas tentativas da Igreja em delimitar as fronteiras referentes às práticas sexuais, vale lembrar o recorrente interesse das autoridades em definir quais as funções sociais condiziam às mulheres – tanto é que o casamento foi alçado não apenas como um instrumento de normatização do sexo, mas, também, dos comportamentos femininos. A medicina, por sua vez, contribuiu consideravelmente para persistência dessa atmosfera como, por exemplo, no século XVI. Segundo Thomas Laqueur, o pênis foi interpretado como um verdadeiro "símbolo de *status* [...] cujo portador tinha certos direitos e privilégios"[757]. O falo aparece nesse contexto como condição *sine qua non* para, não apenas contribuir no contexto de definição dos papeis

[756] O denunciante afirmou que "haverá dez anos sendo ela **[Margarida Carneiro]** viúva estando com ele denunciante no ato carnal chegando a sua boca a dele, lhe disse nela as palavras da sacra, hoc est enim corpus meum, e lhe disse que com aquilo queriam bem os homens as mulheres". Cf. ANTT. TSO, IL, Processo nº 10751, de Margarida Carneiro Magalhães, 1591-1592, fl. 05.
[757] LAQUEUR, Thomas. *Inventando o sexo*, p. 170.

sociais, mas de legitimar as hierarquias que sustentaram as relações de gênero no período: "o corpo parecia ser o absoluto fundamento de todo os sistemas do gênero bipolar"[758].

Entende-se a categoria "mulher" como um processo, assim como proposto por Judith Butler, o que implica, por sua vez, em considerá-la como uma construção incapaz de possibilitar ao pesquisador identificar suas origens e, tampouco, o seu fim[759]. Por sua vez, quando o foco reside em valorizar esse processo, em vez de resgatar uma "feminilidade original ou genuína"[760] – um mito das origens, segundo a autora –, é possível afirmar, por exemplo, que tanto Violante Carneiro quanto sua mãe, Margarida, construíram os seus gêneros para além dos padrões pré-concebidos de feminilidade. Essas mulheres ressignificaram as estruturas do sexo e do catolicismo, embora estivessem inseridas num contexto normativo voltado à normatização dos corpos, principalmente das mulheres. Diante de um período em que os interesses masculinos marcaram decisivamente a consolidação das interações amorosas em torno do casamento, sendo estas influenciadas por um olhar patriarcal, mãe e filha definiram suas sociabilidades a partir da autonomia frente a esse processo, definindo a diferenciação de parceiros como característica das afinidades que possuíam e do protagonismo como condição essencial nas suas práticas sexuais. Por isso, as suas sexualidades emergiram de modo mais fluído do que era imaginado e proposto pelos mais ortodoxos moralistas.

A "unidade do gênero" foi ressignificada a partir da sexualidade vivenciada por Violante Carneiro e Margarida Carneiro, visto que não era pressuposto pelos discursos religiosos e seculares à época a possibilidade de valorização do protagonismo das mulheres nos atos sexuais. Ademais, essa mesma ressignificação ocorreu por conta de a sacralidade, bem como os usos do sobrenatural, terem sido interpretadas como elementos essenciais para ambas as mulheres no âmbito das práticas sexuais que realizaram. Assim, houve uma subversão possível na medida em que ambas se valeram de elementos pertencentes a um contexto normativo, incluindo aí a sacralidade católica, para romperem, ainda que relativamente, com esse próprio aparato discursivo responsável por negligenciar a sexualidade e os corpos femininos. Houve uma subversão a partir do momento em que a mesma ocorreu "dentro dos termos da lei, por meio das possibilidades que surgem quando ela se vira contra si mesma e gera metamorfoses inesperadas"[761]. Por essa razão, cabe igualmente refletir em que medida Violante Carneiro e Margarida Carneiro ultrapassaram completamente os limites da matriz sexo/desejo/gênero

[758] LAQUEUR, Thomas. *Inventando o sexo*, p. 171.
[759] BUTLER, Judith. *Problemas de Gênero*, p. 58-59.
[760] BUTLER, Judith. *Problemas de gênero*, p. 73.
[761] BUTLER, Judith. *Problemas de gênero*, p. 164.

hegemônica no período e responsável direta pela conformação da identidade de gênero das mulheres aos ideais de submissão?

Ainda nos pressupostos defendido por Butler, relativiza-se a possibilidade de ambas serem exemplos de mulheres que efetivaram uma completa libertação do "corpo culturalmente construído", tendo em vista o forte contexto de vigilância encabeçado pela Inquisição portuguesa. De todo modo, desconsiderar a busca por essa subversão, seria uma nova forma de negligenciar as subjetividades femininas diante desse contexto, além de naturalizar a existência dessa estrutura normativa e simplesmente condenar as mulheres à reprodução dos papeis sociais a elas prescritos.

As atitudes de mãe e filha não devem ser interpretadas como exemplos de uma completa ruptura com o catolicismo vigente. Embora seja possível demarcar a distância das práticas religiosas dessas mulheres diante da ortodoxia pretendida por Igreja e Estados, os traços dessa transgressão foram eminentemente religiosos na medida em que a liturgia foi a ferramenta utilizada para a consolidação de seus universos eróticos.

Por outro lado, permanece a defesa da existência de uma série de subversões realizadas por essas mulheres frente aos pressupostos amplamente defendidos por instâncias religiosas e civis referentes ao processo de reafirmação das relações de poder e da manutenção dessa matriz. A sexualidade, largamente regulada por autoridades e intelectuais, adquiriu uma outra face e se tornou nociva ao próprio sistema que buscava utilizá-la como exemplo da necessidade em manter dado arranjo referente aos comportamentos das mulheres, principalmente. Os processos inquisitoriais realizados contra Violante Carneiro e Margarida Carneiro podem ser encarados, também, como exemplos que possibilitam visualizar a luta entre as instituições de poder e os sujeitos históricos no contexto de controle e definição das subjetividades femininas, incluindo aí o modo como as mulheres compreenderam o sexo. Sendo assim, não bastaram os discursos, as erudições médicas, bem como a consolidação de mecanismos de vigilância quando, em meio a essa estrutura, emergiu uma série de práticas cotidianas discordantes, como as que teriam sido levadas adiante por Violante Carneiro e sua mãe. Em ambas as trajetórias, não apenas o tornar-se mulher esteve diretamente atrelado ao modo como mãe e filha entenderam suas sexualidades e o sobrenatural, mas, também, às formas como ambas optaram por levar adiante suas vidas no período em que viveram na Capitania da Bahia.

5.1.2 Gênero, interseccionalidade e intervenção nos destinos no processo de Felícia Tourinho.

A identidade de gênero de Felícia Tourinho foi produzida através da diferença, conforme afirmado no segundo capítulo, em que foi destacada a importância das categorias de "pobreza", "raça" e "gênero" para a compreensão da sua identidade de mulher feiticeira e como a mesma foi performatizada socialmente. Dada a escassez de informações referentes às sociabilidades nas quais Felícia Tourinho possa ter compartilhado durante sua estadia em Pernambuco, vale destacar que o exercício analítico referente ao seu processo é permeado por algumas suposições e problemáticas, mais do que pela busca em tecer considerações definitivas.

Alguns dados mais concretos possibilitam a ampliação do debate referente ao gênero de Felícia Tourinho. Vale lembrar, por exemplo, que a cristã-velha é mencionada na documentação como sendo uma mulher "doente e pobre". Seu passado na prisão de Olinda, bem como o fato de ser mulata, foram igualmente destacados. Conforme também avaliado, a pobreza serviu de argumento para que a construção do gênero de Felícia Tourinho fosse compreendida a partir da lógica material, condição que esteve associada às práticas mágico-religiosas na América portuguesa, assim como sublinhou Laura de Mello e Souza. Ainda no segundo capítulo, o fato de a cristã-velha ser mulata foi igualmente considerado como elemento importante para a compreensão do gênero e da raça como categorias interseccionais, assim como destacou Cássio Rocha. Lembrando que este termo, mulata, integrou, desde o século XVI, uma série de categorias aplicadas aos indivíduos pertencentes ao Novo Mundo, em que a grande maioria desses empregos foram arraigados de condicionantes negativos, especialmente sobre os vícios e defeitos dessa população[762]. Defende-se, portanto, a compreensão de que as sociabilidades e o gênero de Felícia Tourinho estiveram inseridos nesse ambiente social cujo contexto, embora marcadamente mesclado, foi caracterizado por interpretações hierarquizantes.

Embora situado com maior peso na esfera de atuação dos comerciantes, Antônio Carlos Jucá destacou o caráter conservador consolidado no Antigo Regime quanto ao processo de "tradução" das transformações da época para categorias de diferenciação e ordenação social pautadas nas riquezas, prestígios e poder político[763]. Em paralelo, observou como na América portuguesa essas categorias nem sempre possuíram uma rigidez se comparadas ao existente em

[762] PAIVA, Eduardo França. *Dar nome ao novo*, p. 215.
[763] SAMPAIO, Antônio Carlos Jucá de. Comércio, Riqueza e Nobreza: elites mercantis e hierarquização social no Antigo Regime português. In: FRAGOSO, João; FLORENTINO, Manolo; JUCÁ, Antônio Carlos (et. al). *Nas rotas do Império*: eixos mercantis, tráfico e relações sociais no mundo português. 2. ed. Vitória: EdUFES, 2014, p. 71.

Portugal: "simplesmente não era possível construir a América portuguesa sem cristãos-novos, mamelucos, negros, mulatos e, claro, mercadores"[764].

O termo "mulata", destacado no processo de Felícia Tourinho, revela não somente a recorrência dos usos de uma série de categorias – ou léxicos – construídos e utilizados no vocabulário português desde os Quinhentos. Essa presença também é indício da progressiva complexidade adquirida no processo de classificação e hierarquização social por conta da própria expansão ultramarina e das "muitas misturas biológicas"[765] decorrentes dos contatos entre os distintos grupos. Utilizada desde o século XV na Península Ibérica, essa terminologia, segundo Eduardo França Paiva, foi uma das categorias de mestiçagem mais empregadas pelas autoridades civis, religiosas ou mesmo por àqueles interessados em descrever as suas próprias realidades sociais. Além disso, a longa tradição no uso dessa categoria ganhou maior fôlego por conta da sua migração para as demais regiões em que os povos ibéricos buscaram efetivar sua pretensa dominação, o que explica, assim, a presença do termo também no vocabulário das autoridades da Visitação[766].

Além do mais, vale destacar que, antes mesmo de o autor defender o conceito de "dinâmicas de mestiçagens", a fim de defender a existência da relação entre esse dinamismo e as mais diversas categorias produzidas na esfera das expansões ultramarinas, outros autores compartilharam de percepções similares. Vide exemplo da obra de Silvia Hunold Lara, *Campos da violência,* cuja autora, nos finais da década de 1980, já chamava a atenção para o cotidiano não apenas dos escravos, mas de todos os que integravam de maneira direta e indireta esse contexto escravocrata. Por sua vez, sublinhava a necessidade de os pesquisadores se atentarem para as práticas sociais específicas, e mesmo de maior escala, de modo a compreenderem como foram definidos os conceitos e as regras gerais nessas sociedades[767]. Não seria equivocado, portanto, entender a inserção de Felícia Tourinho, mulata, em uma conjuntura na qual essa categoria implicou diretamente na diferenciação social com relação aos demais termos

[764] SAMPAIO, Antônio Carlos Jucá de. Comércio, Riqueza e Nobreza: elites mercantis e hierarquização social no Antigo Regime português, p. 85.
[765] PAIVA, Eduardo França. *Dar nome ao novo*, p. 205.
[766] PAIVA, Eduardo França. *Dar nome ao novo*, p. 41. O mesmo autor também aponta como outra consequência dessa amplitude conceitual, o fato de que essa categoria sofreu uma série de variações e interpretações decorrentes dos dinamismos das novas sociedades que surgiram.
[767] "Assim, de certo modo, tanto a liberdade de circulação dos cativos quanto a liberdade dos libertos assemelham-se, pois suas garantias e limites estavam circunscritos por essa rede de relações pessoais na qual negros e mulatos estavam inseridos". Cf. LARA, Silvia Hunold. *Campos da Violência*. Escravos e Senhores na Capitania do Rio de Janeiro 1750-1808. Rio de Janeiro: Paz e Terra, p. 351-352. Laura de Mello e Souza, quando interessada nas Minas Gerais do século XVIII, não fugiu muito ao apontado por Silvia Hunold Lara ao perceber que as interações entre "brancos, pretos, mestiços, homens livres ou escravos fugidos **[apresentavam]** certa coesão", embora não pudesse considerar a existência de uma "*consciência de grupo*". Cf. MELLO E SOUZA, Laura de. *Desclassificados do ouro*. A pobreza mineira no século XVIII. 4. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2004, p. 173.

pertencentes às hierarquias do Antigo Regime. Essa afirmação não anula, contudo, o entendimento de que, embora relacionadas a uma série de categoria hierárquicas, é ingênuo desconsiderar a capacidade de autonomia das mulheres nesse contexto, até por conta da relativa elasticidade que as classificações sociais possuíram no mundo português.

Outro aspecto que, embora pouco mencionado em seu processo, também merece destaque, consiste na filiação de Felícia Tourinho, tendo em vista que seu pai, Gaspar Tourinho, era um clérigo, "homem branco", que teria se relacionado com uma "preta forra" chamada Antônia Vaz, resultando no nascimento da cristã-velha na cidade do Porto.

Vale ressaltar o farto desregramento moral vivenciado pelo clero católico e amplamente denunciado pelos reformadores protestantes, não sendo exclusividade das práticas sociais empreendidas pelos clérigos residentes na América portuguesa. Embora desconsideradas por Jean Delumeau como base principal para as reformas defendidas por Lutero, as práticas heterodoxas protagonizadas pela grande parcela daqueles pertencentes aos quadros religiosos da Igreja Católica, foram assuntos recorrentes nos discursos dos reformadores. Em paralelo, também foram constantes os episódios encabeçados por autoridades católicas interessadas em frear essa depreciação – como o bispo da Basiléia, Cristóvão von Huttenhein, mencionado pelo autor, e que insistia em reafirmar aos seus subordinados para evitarem "o comércio nas igrejas, que não fizessem ali algazarra, que não contraíssem dívidas de bebida [...]"[768].

Tamanha problemática percorreu os bastidores do Concílio de Trento, tornando-se consonância entre os religiosos a necessidade de definir medidas que contribuíssem para a maior profissionalização do clero, principalmente entre os que lidavam diretamente com as comunidades. Em Portugal, por exemplo, não somente a rede episcopal sofreu uma profunda reorganização, conforme destacou Federico Palomo, mas, também, uma reestruturação acerca da formação do baixo clero. Dentre as principais medidas colocadas em prática, foram reforçadas a sua legitimidade e autoridade perante os leigos, em paralelo à preocupação em clarificar e ampliar os "aspectos que diziam respeito ao decoro, moralidade nos costumes e exemplaridade de vida"[769]. Todavia, nem sempre essas pretensões trindetinas, direcionadas ao melhor aproveitamento dos religiosos católicos em meio às populações que estavam a eles subordinadas, estiveram em consonância ao praticado pelo clero. No tardio século XVIII, por exemplo, prevaleceu em alguns contextos uma série de reclamações referentes ao mau comportamento dos padres. Em denúncia registrada no Livro de Querelas, o Padre secular

[768] DELUMEAU, Jean. *Nascimento e Afirmação da Reforma*. Trad. de João Pedro Mendes. São Paulo: Pioneira, 1989, p. 71.
[769] PALOMO, Federico. *A Contra-Reforma em Portugal*, p. 40.

Francisco Pereira da Silva, que então residia em Mariana, foi apontado por Quitéria Antônia de Souza como o responsável por manchar sua honra, tirando sua virgindade[770].

Nota-se que as vivências de Felícia Tourinho pertenceram a uma engrenagem social cuja figura dos clérigos, mais especificamente daqueles que lidaram diretamente com a população em geral, esteve intimamente relacionada ao modo como esses homens transgrediram as regras sociais direcionadas aos seus comportamentos e funções como representantes da Igreja. Destaca-se, também, a vulnerabilidade social que essas mulheres possuíam por conta das condições financeiras existentes e, mais ainda, tendo em vista que, ser mulher nesse período, esteve amplamente associado a um caráter desvantajoso frente ao domínio masculino. Violante Carneiro, importa lembrar, encontrava-se grávida no período da sua prisão, sendo afirmado em uma das petições que a paternidade era de responsabilidade do cônego da Sé de Salvador. Do outro lado do sistema Atlântico, a feiticeira Brites Marques atendeu ao pedido de Margarida Nunes para que o clérigo Pero Vieira, residente em Évora, se interessasse amorosamente pela demandante. Já no Porto, a mãe de Felícia Tourinho, "mulher preta forra", se envolveu com Gaspar Tourinho, também religioso, a ponto de engravidar do mesmo e, possivelmente, não ter contado com sua presença de modo a reconhecer Felícia como sua filha. Diante desses casos, pode-se afirmar que algumas mulheres encontraram na figura dos padres uma forma de consolidar relações amorosas e, possivelmente, segurança social. Ainda assim, essa inclinação esbarrou nas proibições da Igreja quanto à efetivação desses relacionamentos, bem como no desinteresse dos próprios clérigos em consolidar essas relações.

Nos casos de Violante Carneiro e Felícia Tourinho, embora esta acusada não tenha se relacionado diretamente com um clérigo, nota-se que as vidas dessas duas mulheres e o modo como as suas identidades de gênero foram construídas, possuíram relação com as atitudes que esses religiosos empreenderam no âmbito das relações interpessoais, amorosas e sexuais.

Nesse sentido, observa-se que, afora as violências físicas e psicológicas proporcionadas pela presença do Santo Ofício na vida dessas mulheres, as suas vivências também foram permeadas por práticas de violência que, nem sempre, tiveram origem a partir dessas grandes estruturas de poder. Seria um equívoco afirmar, por exemplo, que a identidade de gênero de Simoa de São Nicolau foi performatizada sem as influências referentes ao abandono de Domingos Fernandes, pai de seus filhos, como sendo um elemento importante nesse processo. O mesmo pode ser aplicado ao caso de Maria Gonçalves, casada com Gaspar Pinto, mas

[770] SANTOS, Patrícia Ferreira dos. A pastoral trindetina e o propósito da justiça: as queixas e querelas oferecidas ao tribunal eclesiástico de Minas Gerais no século XVIII. In: MATTOS, Yllan de & MUNIZ, Pollyanna G. Mendonça. *Inquisição e Justiça eclesiástica*. Jundiaí: Paco editorial, 2013, p. 92.

impedida de continuar sua vida com o dito cônjuge por conta do degredo que a cristã-velha teve de cumprir longe de Aveiro, sua morada. O fato de ter sido obrigada a retomar sua vida em um espaço, a América portuguesa, no qual a própria desconhecia, além de ter de passar sozinha por esse processo, certamente influenciou na relação entre a performatização da sua identidade de gênero e as práticas mágico-religiosas.

Esses tipos de violência, que não partiram necessariamente de uma fonte normativa ou de uma instituição cuja práxis era permeada pelo controle social, como o Tribunal do Santo Oficio, servem de indícios, não somente para os casos aqui citados, mas para os demais exemplos pertencentes ao quadro analítico desta tese, de como a heterossexualidade compulsória não esteve restrita a essas instâncias e como a sexualidade das mulheres foi encarada pelos homens sob uma lógica de propriedade[771]. Em outras palavras, e tomando por base os entendimentos de Teresa de Lauretis, não seria difícil imaginar que essas relações interpessoais vivenciadas pela mãe de Felícia Tourinho, ou mesmo pelas demais mulheres já citadas, com outros homens, foram encaradas pelos mesmos como situações passíveis de descarte. Se a marca do desejo nesse período foi essencialmente heterossexual, esse recorrente desinteresse por parte dos homens em consolidar relações amorosas com essas mulheres, significou um reflexo da própria unidade do gênero igualmente heterossexual e hegemônica[772]. A violência assume, assim, uma generificação, ou seja, os papeis sociais cuja representação das mulheres foi basicamente a de reafirmar a submissão das mesmas a uma estrutura patriarcal e heteronormativa, foram encarnados em uma série de violências cotidianas empreendidas pelos homens e vivenciadas pelas mulheres nesse contexto de performatização dos seus gêneros.

Sendo assim, defender os pressupostos das teóricas do gênero acerca da necessidade em repensar o papel das mulheres nas práticas sociais e na construção do mundo português, para além de uma percepção puramente simplista que as relegue a uma função secundária nesse processo, é compreender, também, que as violências de gênero perpassaram a construção das suas identidades nesse espaço. Trata-se, também, de encarar o fato de que uma série de mulheres nesse contexto se depararam com situações de abandono e desamparo por parte de seus

[771] "Pois a sexualidade, não só no discurso geral e tradicional, mas também no de Foucault, é construída não como gênero (como tendo uma forma masculina e uma forma feminina), mas simplesmente como masculina. Mesmo quando está localizada, como muitas vezes é, no corpo da mulher, a sexualidade é um atributo ou propriedade do homem". Cf. DE LAURETIS, Teresa. *Technologies of Gender*. Essays on Theory, Film, and Fiction. Bloomington: Indiana University Press, 1987, p. 37.

[772] "O gênero só pode denotar uma *unidade* de experiência, de sexo, gênero e desejo, quando se entende que o sexo, em algum sentido, exige um gênero – sendo o gênero uma designação psíquica e/ou cultural do eu – e um desejo – sendo o desejo heterossexual e, portanto, diferenciando-se mediante uma relação de oposição ao outro gênero que ele deseja". Cf. BUTLER, Judith. *Problemas de gênero*, p. 52.

cônjuges, não sendo apenas resultado dos dinamismos sociais provocados pela expansão, assim como sugeriu Francisco Bethencourt[773]. Estes episódios, propiciadores de toda uma desorganização familiar, devem ser interpretados como parte de uma estrutura da violência protagonizada por uma série de homens. Trata-se de ir ao encontro do que Teresa de Lauretis defendeu acerca das representações da violência e a sua intrínseca relação com a noção de gênero, ainda que a gênese das discussões sobre este conceito parta do objetivo de desconstruí-lo. Segundo a autora, encarar essa relação é entender a definição do gênero a partir de uma série de técnicas e estratégias individuais e a violência, por sua vez, como categoria engendrada – ou generificada (*en-gendered*) – junto ao processo de construção dessas identidades[774]. Relacionar a construção da identidade de gênero de Felícia Tourinho ao pressuposto da diferença é compreender, assim, como todas essas categorias mencionadas e analisadas acima, contribuíram decisivamente para o modo como a cristã-velha definiu o seu gênero de mulher feiticeira.

Conforme ressaltado anteriormente, as narrativas pertencentes ao seu processo não fornecem tantas possibilidades ao pesquisador interessado em determinar o peso de cada categoria no modo como Felícia performatizou o seu gênero e como se deu a sua relação com os ritos mágico-religiosos de caráter divinatório. Por outro lado, desconsiderar essas categorias e as problemáticas inerentes seria, assim como defendido para as identidades de Violante Carneiro e Margarida Carneiro, negligenciar a multiplicidade do gênero e a capacidade dessas mulheres terem construído suas vidas a partir de referenciais que não estiveram circunscritos à atmosfera patriarcal dominante.

Quanto ao alcance social da fama de Felícia Tourinho acerca da sua relação com as práticas mágico-religiosas citadas em seu processo, vale retomar a mesma discussão que diferenciou a ideia de reconhecimento da existência de práticas de autonomia. As análises sobre as narrativas de Domyngas Jorge, bem como as confissões da própria acusada, corroboram com a necessidade de pontuar essa diferença.

O primeiro exemplo que sustenta este argumento, diz respeito ao espaço de realização dos supostos rituais praticados por Felícia Tourinho. Se considerada somente a veracidade acerca do encontro de Domyngas Jorge com a dita feiticeira, sem avaliar a autenticidade da relação apontada pela denunciante entre Felícia e os rituais de adivinhação, percebe-se que a

[773] BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magia*, p. 67.
[774] "[…] that the representation of violence is inseparable from the notion of gender, even when the latter is explicitly "deconstructed" or, more exactly, indicted as "ideology." I contend, in short, that violence is engendered in representation". Cf. DE LAURETIS, Teresa. *Technologies of Gender*, p. 32-33.

cadeia pública de Olinda foi o único local em que ocorreram esses rituais. Esse primeiro aspecto pode ser compreendido como importante elemento que restringiu o avanço das notícias acerca da capacidade divinatória de Felícia Tourinho, ainda mais quando relembradas as circunstâncias em que as mulheres feiticeiras com maior reconhecimento social buscaram delimitá-lo. Nestes casos, predominou a existência de espaços que possibilitaram a circulação de informações entre os indivíduos, principalmente mulheres, a respeito dessas práticas e de quem eram as suas protagonistas. Os momentos em que, supostamente, o "diabo guedelhudo, diabo orelhudo e diabo felpudo" foram invocados por Felícia Tourinho correspondem ao período referente à prisão da mesma na cadeia de Olinda.

Na denúncia realizada por Domyngas Jorge, essas invocações ocorreram por volta de 1583, em que a própria também se encontrava presa juntamente com Felícia. Este relato também possibilita afirmar que essas invocações foram motivadas pelo interesse da acusada em saber o paradeiro de um homem. Já na confissão de Felícia, novos episódios foram relatados diante do Visitador, todos eles conectados a esse período da sua prisão. Em 13 de maio de 1595, Felícia narrou às autoridades uma prática realizada sob a demanda de outra mulher, que também estava presa e conhecida pelo nome de Figueireda, cujo interesse residiu em saber se a sua libertação da cadeia estava próxima. No mesmo dia, contou que realizou o mesmo ritual divinatório sob o intuito de saber se a sua sentença também lhe seria favorável. Dias depois, confessou ter novamente praticado esse ritual para saber se Diogo Nunes, "homem que foi seu amigo [...] cristão-novo já defunto"[775], estava em um certo lugar nomeado pela própria Felícia.

Além do baixo número das práticas de adivinhação possivelmente realizadas por Felícia Tourinho, o que já indica a ausência de reconhecimento social atrelado a esses rituais, chama mais a atenção o fato de que as demandas foram basicamente de cunho pessoal. Assim, não apenas o fato de a realização dessas práticas terem ocorrido num ambiente pouco propício à consolidação de uma determinada fama em torno da feitiçaria, é capaz de explicar a ausência de reconhecimento social por parte de Felícia Tourinho. O predomínio de objetivos marcadamente particulares pode indicar, assim, o desinteresse da própria acusada em fazer do sobrenatural uma ferramenta capaz de possibilitar uma fama atrelada à feitiçaria. Além disso, nenhuma das práticas relatadas em seu processo corresponderam a episódios que pudessem ter ocorrido fora da cadeia onde Felícia Tourinho estava presa, o que também corrobora com esse desapreço da acusada para a possibilidade de ser reconhecida na região como grande feiticeira.

[775] ANTT. TSO, IL, Processo nº 01268, de Felícia Tourinho, 1593-1595, fl.09.

Ainda assim, e conforme já destacado, a performatização da identidade mulher feiticeira não pressupõe a existência desse reconhecimento.

A multiplicidade do gênero consiste justamente em compreender que, embora considerada como conceito que aproxima todas as mulheres processadas e citadas nesta tese, a noção de mulher feiticeira também pressupõe outras formas de performatividade, por vezes pautadas somente na delimitação de autonomias, e não de um amplo reconhecimento, diante de contextos desfavoráveis. Vale lembrar, para o caso de Felícia Tourinho, que, além da pobreza, do fato de ser mulata, bem como de um passado marcado pelo abandono masculino, as práticas supostamente realizadas pela cristã-velha estavam inseridas no contexto de sua prisão que, por sua vez, foi responsável por motivar as demandas referentes aos ritos de adivinhação.

Diante dessas considerações, nota-se a ausência de um padrão de atitudes acerca do acesso ao sobrenatural por parte dessas mulheres feiticeiras, mesmo quando as demandas possuíram um caráter mais particular, como na maioria dos casos trazidos neste capítulo, já que tanto a sexualidade quanto o interesse em adivinhar o futuro, foram motivações presentes nesse contexto mais restrito de realização das práticas mágico-religiosas. Por essa razão, foi sublinhada a importância de analisar o processo de Felícia Tourinho a partir das subjetividades femininas, sob o cuidado de não serem reproduzidas fidedignamente as categorias operacionalizadas, ainda que diante do interesse em destacar a pluralidade dos gêneros.

***

Os 5 processos analisados ao longo deste capítulo são exemplos de como as identidades de gênero associadas à mulher feiticeira e performatizadas por Beatriz Borges, Clara de Oliveira, Violante Carneiro, Margarida Carneiro e Felícia Tourinho, corroboram com a necessidade de o pesquisador se utilizar da "abordagem do gênero como uma construção cultural complexa"[776]. Nesse sentido, a opção em reunir essa documentação neste quinto capítulo esteve essencialmente sustentada pelo entendimento de que essas mulheres performatizaram seus gêneros sob uma mesma base de atitudes em que, não somente o gênero, mas o gênero associado ao sobrenatural, foi estilizado em meio a uma estrutura reguladora e heterossexual.

Estes processos também foram reunidos sob o intuito de reafirmar que as identidades de gênero não são um constructo fora dos sujeitos, ou seja, a mulher feiticeira não foi apenas uma identidade construída por quem conviveu com essas 5 mulheres. Por essa razão, em que foi

[776] BUTLER, Judith. *Problemas de gênero*, p. 73.

valorizada a capacidade das próprias mulheres associadas ao delito da feitiçaria terem construído os seus papeis de gênero, que este quinto capítulo reuniu esses processos como forma de complementar as análises iniciadas no segundo capítulo. Também no âmbito das similaridades referentes a essas mulheres, foi destacado como a busca por autonomia, mais precisamente o interesse em reafirmar o domínio sobre as suas próprias vontades, sobretudo em conjunturas pouco favoráveis a elas, aproximou essas trajetórias. Em momentos desfavoráveis, Violante Carneiro, Margarida Carneiro e Felícia Tourinho optaram pela utilização das práticas mágico-religiosas sob o intuito de melhorarem suas condições: o casamento, a fluidez na sexualidade ou a possibilidade de saída da prisão foram as demandas particulares dessas mulheres. Clara de Oliveira e Beatriz Borges não devem ser desvinculadas desse objetivo mais particular, muito por conta de serem cristãs-novas e, por consequência, carregarem consigo toda uma carga negativa atrelada a essa condição.

À exceção de Clara de Oliveira, as demais mulheres estiveram distantes das grandes famas que marcaram alguns percursos trazidos à tona neste trabalho. As análises referentes às práticas mágico-religiosas destacadas na documentação, constataram que os rituais empreendidos estiveram basicamente circunscritos às demandas dessas próprias mulheres feiticeiras, em vez de atenderem às demandas vindas de terceiros. E, por conta desse direcionamento, tenha predominado um único formato ritualístico – no máximo dois, como pôde ser visualizado nos processos de Beatriz Borges e Margarida Carneiro – em vez da diversidade de práticas, crenças e instrumentais que caracterizou a fama de outras mulheres feiticeiras. Assim, ao não apresentarem essa variedade, as práticas mágico-religiosas associadas a essas mulheres também são indícios da predominância do interesse das mesmas em reorganizarem suas próprias vidas antes mesmo de considerarem a publicidade social referente a essa capacidade de intervenção no sobrenatural. Entretanto, assim como destacado no início do parágrafo anterior, considerar as complexidades culturais em torno do gênero significa entender, também, que essas aproximações não pressupõem a existência de uma homogeneidade referente a essa estilização.

As motivações que sustentaram o auto de Clara de Oliveira e, mais ainda, o modo como as crenças narradas pela cristã-nova sustentaram uma fama relativamente notória, se não por conta do número de pessoas envolvidas, talvez pela inserção da mesma em círculos sociais proeminentes da Lisboa do período, indica a ausência da homogeneidade destacada. Assim como identificado em outros processos, a sua identidade de gênero foi construída sem que a presença do Diabo tenha sido fator determinante nesse processo. Em contrapartida, este mesmo

gênero de mulher feiticeira esteve vinculado ao reconhecimento social, não se tratando somente de uma busca pelas práticas mágico-religiosas como forma de sanar demandas particulares. E, mesmo nos casos de Violante Carneiro e Margarida Carneiro, a busca por autonomia não foi um processo homogêneo, embora a subversão da sexualidade a partir do acesso ao sobrenatural, tenha caracterizado a definição dos seus papeis de gênero. Essa multiplicidade também pôde ser identificada sob uma mesma condição social, a de cristã-nova, tendo em vista que Beatriz Borges e Clara de Oliveira assumiram atitudes distintas, embora igualmente atreladas às práticas mágico-religiosas.

No mais, as tentativas de compreender quais papéis de gênero essas mulheres construíram ao longo de suas vidas, tomando por base uma documentação inquisitorial nem sempre favorável ao pesquisador, revelaram ao longo deste capítulo uma dupla problemática. A primeira delas, e em diálogo com o primeiro capítulo, consiste no fato de que essas identidades de gênero não foram meras reproduções dos ideais de feminilidade construídos à época. Através da sexualidade, Violante e Margarida Carneiro são exemplos de mulheres que assumiram protagonismo em um universo no qual a normatização heterossexual foi marcante, tendo em vista o interesse da Igreja em silenciar quaisquer autonomias das mesmas diante do sexo. Ao ser denunciada, além de confessar a participação em práticas caracterizadas pela adivinhação, Felícia Tourinho esteve distante dos papéis endereçados às mulheres, tendo em vista o seu protagonismo em episódios envolvendo o sobrenatural, bem como das prescrições voltadas aos cristãos, conforme verificado no trecho abaixo retirado de seu processo e pertencente ao parecer dado pelo Promotor da Justiça ao Visitador:

> A Ré não nega na segunda sessão a culpa que neste feito resulta contra ela do testemunho de Domingas Jorge, é culpa grave, pois é invocar o Diabo para saber o que está por vir, *quod soli Deo competit*, deve ser gravemente castigada visto a gravidade da dita culpa e a prova que de sua confissão resulta [...].[777]

O trecho acima, além de se tratar de um nítido exemplo de que Felícia Tourinho subverteu as expectativas do seu gênero, bem como as funções sociais católicas que deveria seguir, também aponta para uma outra subversão, na qual diz respeito à segunda problemática. Essas mulheres não reproduziram fidedignamente as expectativas de gênero construídas por autoridades religiosas e seculares quanto à figura da feiticeira. Mesmo em se tratando de um contexto em que os próprios inquisidores portugueses assumiram um considerável ceticismo quanto aos poderes relativos ao Diabo, pode-se afirmar que predominou um consenso jurídico

[777] ANTT. TSO, IL, Processo nº 01268, de Felícia Tourinho, 1593-1595, fl.11.

em torno do pacto diabólico. E esta compreensão compôs o discurso referente às identidades de gênero consideradas plausíveis para essas estruturas normativas[778] – ser reconhecida como feiticeira e pactuar com os diabos era, portanto, uma prática perfeitamente compatível ao que se esperava das mulheres que optavam em dialogar com o sobrenatural. Conforme avaliado no primeiro capítulo, predominou o entendimento por parte dessas autoridades sobre a necessidade de identificar o pacto nos processos envolvendo indivíduos acusados de se relacionarem ilicitamente com o sobrenatural, ainda que essa figura não estivesse presente nas narrativas dos denunciantes ou dos acusados. No entanto, por mais que sejam identificados os discursos sustentadores de uma unidade de gênero plausível, as discussões referentes aos processos permitem afirmar que a mulher feiticeira compreendida por essas autoridades não correspondeu obrigatoriamente à identidade de gênero seguida por essas mulheres processadas.

O indício mais cristalino que corrobora com esse argumento diz respeito à ausência majoritária do Diabo como motivação para o estabelecimento dos processos e, mais ainda, por conta das crenças e práticas narradas pelas próprias mulheres, ou mesmo por quem as denunciou. E, mesmo no caso de Felícia Tourinho, no qual esse personagem compôs as práticas mágico-religiosas citadas em seu processo, a presença do Diabo não é o único elemento capaz de justificar o interesse de Heitor Furtado de Mendonça em investigar o que a cristã-velha teria realizado na cadeia pública de Olinda. Em trabalho anterior, sugeriu-se inclusive que, o fato de os ritos mágico-religiosos de caráter divinatório terem sido constantemente denunciados ao Visitador durante a sua estadia na Capitania da Bahia, motivaram o mesmo a processar Felícia Tourinho, tornando-a exemplo pedagógico para que a população não mantivesse essa crença[779].

Assim como visualizado nos dois capítulos anteriores, predominaram entre essas mulheres feiticeiras uma série de práticas que subverteram as expectativas de gênero direcionadas tanto ao que se esperava socialmente delas enquanto mulheres, como do que foi comumente aceito entre inquisidores e autoridades seculares sobre a figura ideal da feiticeira. Esta constatação permite ao pesquisador compreender que a unidade do gênero é um efeito de práticas reguladoras interessadas não somente em definir os papéis ideais das mulheres, mas, também, em delimitar quais práticas seriam caracterizadas como subversivas e qual seria o perfil dessas mulheres que protagonizavam essas práticas. Em outras palavras, na medida em

[778] Como bem sublinhou Judith Butler, a "genealogia da ontologia do gênero", ou seja, a busca por analisar como o gênero é construído, naturalizado, reproduzido e, por vezes, subvertido, pressupõe como primeira investigação o interesse em "compreender a produção discursiva da plausibilidade dessa relação binária **[masculino/feminino]**, e sugerir que certas configurações culturais do gênero assumem o lugar do 'real' e consolidam e incrementam sua hegemonia". Cf. BUTLER, Judith. *Problemas de gênero*, p. 69.
[779] REIS, Marcus Vinicius. *Descendentes de Eva*, p. 171.

que pretendem uniformizar os gêneros e suas funções sociais, essas práticas reguladoras também estão preocupadas em delimitar quais atitudes pertencem ao campo da subversão para, justamente, construírem uma argumentação homogênea capaz de identificar e cercear essas práticas. Isto, porque, segundo Judith Butler, a essência dessas práticas de regulação consiste em restringir os "significados relativos de 'heterossexualidade', 'homossexualidade' e 'bissexualidade', bem como os lugares subversivos de sua convergência e ressignificação"[780]. Defende-se, portanto, que essa mesma restrição aos significados e aos lugares subversivos, como forma de facilitar a sua regulação e silenciamento, pode ser visualizada no modo como o gênero da mulher feiticeira foi construído oficialmente sob esse mesmo intuito.

No entanto, os limites dessas regulações foram evidentes na medida em que as narrativas de cada processo foram destrinchadas e analisadas no âmbito da valorização das práticas de autonomia empreendidas por essas mulheres, mesmo inseridas num amplo contexto normativo, cuja sexualidade, a religiosidade, enfim, os papéis direcionados às mulheres foram amplamente produzidos por uma estrutura heterossexual e compulsória. Suas identidades de gênero não são, entretanto, exemplo de uma completa ruptura com essa estrutura, mas indicam a possibilidade de o historiador compreender as subjetividades femininas para além da mera reprodução dos discursos vigentes. O passo seguinte para a ampliação deste entendimento corresponde ao objetivo de analisar os significados conferidos por essas mulheres feiticeiras – e mesmo denunciantes – ao sobrenatural, na medida em que é defendida a compreensão de que os seus gêneros foram estilizados juntos ao modo como esse universo foi interpretado.

[780] BUTLER, Judith. *Problemas de gênero*, p. 67.

CAPÍTULO 6

A diversidade das práticas mágico-religiosas e o seu distanciamento para com a Demonologia

As experiências das mulheres registradas ao longo desses 13 processos inquisitoriais, cujo cerne dos relatos recaiu na predominância das práticas mágico-religiosas e na definição das suas famas de feiticeiras, não devem ser descoladas das realidades sociais existentes, bem como dos contextos em que esse reconhecimento – ou somente autonomia – foram consolidados. Por essa razão, defende-se, assim como pressupôs Ioan Lewis, que as atitudes individuais diante do sobrenatural devem ser investigadas e concebidas levando-se em consideração o ambiente social no qual são experimentadas[781]. Associada ao conceito de gênero, esta compreensão é coerente ao interesse em investigar como este ambiente foi marcado por relações de poder e práticas reguladoras caracterizada por uma atmosfera patriarcal que, por sua vez, influenciou diretamente na construção dos papeis sociais prescritos às mulheres. Em paralelo, também significa refletir sobre os limites desse ambiente normativo e quais as práticas individuais que, a partir do sobrenatural, subverteram a unidade do gênero em prol de novas identidades generificadas. Os capítulos anteriores foram divididos a partir dessa lógica, ora voltados às análises acerca da construção dessas identidades, ora direcionados ao modo como essas identidades foram igualmente definidas pelas crenças dos indivíduos de que o sobrenatural era um universo passível de intervenção por parte de algumas pessoas reconhecidas socialmente por essa capacidade: as mulheres feiticeiras.

Em diálogo com o capítulo precedente, este sexto capítulo retomou os processos de Beatriz Borges, Clara de Oliveira, Violante Carneiro Magalhães, Margarida Carneiro Magalhães e Felícia Tourinho. Prevaleceu o objetivo de finalizar o eixo de discussões voltado ao modo como essas mulheres performatizaram seus gêneros de feiticeiras não apenas pelo reconhecimento social ou por suas práticas individuais, mas, também, pelo modo como foram associadas às práticas mágico-religiosas e as interpretaram. Tornou-se necessário investigar, portanto, quais foram os significados atribuídos a essas práticas tanto pelos indivíduos que se dispuseram a denunciá-las diante dos inquisidores – e que, por vezes, compuseram o quadro das clientelas –, como por essas mulheres feiticeiras. Para isso, os mesmos objetivos desenvolvidos no quarto capítulo desta tese estiveram presentes ao longo deste capítulo, tendo em vista o interesse em identificar e decodificar as práticas mágico-religiosas narradas na

[781] LEWIS, Ioan M. *Êxtase religioso*, p. 14.

documentação, de modo a compreender os sentidos conferidos pelos indivíduos ao sobrenatural e a relação entre a estilização dos gêneros dessas mulheres e a e a presença desse universo.

A "marca da sociedade", expressão utilizada por Ioan Lewis, é o argumento teórico que justificou a divisão deste capítulo em 3 itens, cujos processos foram agrupados seguindo a relação entre as práticas mágico-religiosas e a condição social – Beatriz Borges e Clara de Oliveira, ambas cristãs-novas –, pela relação entre a tipologia das práticas mágico-religiosas – Violante Carneiro e Margarida Carneiro, além do fato de serem mãe e filha – e, por fim, pela presença do Diabo e a necessidade de compreender os significados atribuídos a essa figura a partir do processo de Felícia Tourinho.

Destaca-se que este capítulo também utilizou as tipologias presentes no quarto capítulo quando das análises referentes às práticas e crenças narradas nos respectivos processos: na categoria de "ritos mágico-religiosos de cunho divinatório", serão tratados os processos de Felícia Tourinho – resultante da Primeira Visitação – e de Clara de Oliveira, acusada em Lisboa. Quanto aos "ritos mágico-religiosos de cunho amoroso", serão analisados os processos de Violante Carneiro Magalhães e Margarida Carneiro Magalhães – decorrentes da mesma Visitação. Por fim, os "ritos mágico-religiosos de comunicação com os espíritos" possuem em Beatriz Borges como sua representante, sendo acusada em 1541, também em Lisboa. Sendo assim, as discussões acerca dos conceitos de magia e religião, presentes no capítulo citado e sustentados através dos pressupostos de Marcel Mauss e Maria Benedita Araújo, permaneceram como sustentáculos das análises empreendidas. Trata-se, assim, de reiterar a necessidade de compreender ambos os conceitos sem que seja pressuposta uma separação completa referente às suas definições. Magia e Religião foram, por vezes, entendimentos coincidentes a partir das interpretações conferidas pelos indivíduos. Por fim, prevaleceu a ótica comparativa e diacrônica, tal qual defendida por Carlo Ginzburg, além do uso de obras de referência como forma de compreensão dos significados simbólicos referentes às práticas mágico-religiosas.

6.1 Mulher, Cristã-nova e Feiticeira: práticas mágico-religiosas e a construção dos gêneros de Beatriz Borges e Clara de Oliveira.

As formas assumidas pelas identidades de gênero de Beatriz Borges e Clara de Oliveira estiveram, conforme concluído no capítulo anterior, inseridas em um ambiente social marcado por uma série de práticas e atitudes protagonizadas por cristãos-novos e cristãos-velhos. Assim, também foi apontado para o peso dessas práticas e das relações estabelecidas entre esses grupos no modo como ambas performatizaram seus gêneros, ainda mais se considerado o pouco tempo entre a conversão forçada de 1497, o estabelecimento do Tribunal do Santo Ofício português

no ano de 1536 e o registro da confissão de Beatriz Borges à Inquisição de Lisboa, em forma de um Auto, datado de 1541, ou o Auto de Clara de Oliveira, realizado em 1578. É equívoco, portanto, desconsiderar essa cronologia e, mais ainda, as consequências decorrentes do então recente ordenamento social referente ao mundo português nos quais juristas e religiosos se debruçaram a respeito das funções sociais de cristãos-novos e cristãos-velhos. Tanto é que estas questões estiveram presentes nas práticas e crenças narradas por Beatriz Borges ao inquisidor Jorge Rodrigues e por Clara de Oliveira, quando da sua confissão ao inquisidor Diogo de Souza.

Acerca da confissão de Beatriz, notam-se duas crenças predominantes: o entendimento a respeito da existência da alma e o modo como a mesma se comportaria após a morte do indivíduo; os possíveis saberes de origem judaica relacionados à gravidez, mencionados nas narrativas como "feitiçarias ou cerimônias de judeus". Acerca da confissão de Clara de Oliveira, predominaram práticas de caráter essencialmente divinatório possuidoras de uma correspondência tanto e um passado católico, quanto judaico. Diante destas informações, este item busca investigar os significados simbólicos dessas práticas, defendendo que a delimitação das práticas mágico-religiosas entre essas cristãs-novas não seguiu necessariamente o catolicismo como única matriz referencial. Por sua vez, argumenta-se que ambas as narrativas são capazes de revelar o painel multifacetado referente às teias culturais traçadas entre cristãos-velhos e cristãos-novos no mundo português, bem como as formas que as identidades de gênero dessas mulheres foram construídas e adquiriram consistência diante da relação com o sobrenatural.

Ao discorrer sobre o perfil do "judaizante português", Julio Caro Baroja percebeu a predominância à época de um entendimento social que interpretou o cristão-novo como sujeito "muito inclinado a crer em profecias, feitos extraordinários que haviam de livrá-lo de servidões e ultrajes"[782]. Tratava-se de um indivíduo cuja relação entre a religiosidade e a sua vida social não possuía uma nítida separação, sendo ainda mais evidente do que as atitudes referentes aos cristãos-velhos lusitanos. Rafael Martín Soto, por exemplo, destacou a forte presença do campo simbólico entre a população judaica, antes mesmo das grandes ondas de conversão presentes na Espanha e em Portugal durante o século XV. Fez menção, assim, às diversas anedotas e discursos provenientes do *Talmud* – livro sagrado dos judeus – que possuem referência às ações maléficas de "demônios malignos masculinos (scedim) ou femininos (lilith)" ou até mesmo provocadas por "palavras mágicas [...] pelo olhar de uma terceira pessoa"[783]. Em linhas gerais,

[782] BAROJA, Julio Caro. *Inquisición, Brujería e Criptojudaísmo*. Barcelona: Ediciones Ariel, 1970, p. 49-50.
[783] SOTO, Rafael Martín. *Magia e Inquisición en el Antiguo Reino de Granada.* Siglos XVI-XVII. Málaga: Arguval, 2000, p. 297.

o autor conferiu importância ao judaísmo na própria visão de mundo construída no ocidente católico a partir do campo simbólico, listando uma série de símbolos provenientes das crenças judaicas e recorrentes nas crenças e práticas católicas, principalmente entre a população comum quando interessada na invocação de espíritos ou mesmo em busca de proteção: vale mencionar o signo de Salomão utilizado por Maria Gonçalves e entendido como símbolo capaz de manter comunicação com os diabos, ao mesmo tempo em que conferia segurança durante esse ritual.

O foco das análises de Rafael Soto esteve voltado ao universo da documentação inquisitorial produzida na região de Granada, mais precisamente nos relatos que, segundo ao autor, possuíam um caráter "supersticioso" e que foram narrados às autoridades por indivíduos que conviviam com judeus. Percebeu, assim, todo um universo simbólico judaico que, mesmo após a conversão forçada, permaneceu vivo entre os cristãos-novos residentes naquele espaço. Nesse contexto, identificou a presença de crenças que relacionavam a ingestão de determinados tipos de alimentos, especialmente a carne, aos efeitos produzidos no juízo de algumas pessoas. Além disso, foi corrente nesse espaço uma série de crenças e práticas endereçadas ao período de menstruação, tais como a proibição das mulheres em fazerem orações apontando para o céu, de dormirem com seus maridos, etc. Por fim, mencionou alguns episódios de caráter messiânico compartilhados pelos cristãos-novos espanhóis, chegando ao conhecimento do Santo Ofício durante o século XVII[784].

No ano de 1606, por exemplo, os inquisidores de Granada deram andamento a uma série de investigações a respeito de indivíduos acusados de realizarem na região de Ronda alguns rituais voltados à descoberta de tesouros supostamente enterrados naquele lugar. Para isso, previa-se a imolação de um cordeiro, a ser realizada em um altar similar ao das igrejas católicas. Nesses altares rudimentares, dever-se-ia incluir uma imagem representando a figura de Jesus, bem como a presença de hóstias. Após a montagem do altar com esses símbolos, o indivíduo deveria proferir uma oração a ser oferecida a Deus e à "moura zabaibel"[785].

Ainda assim, foi no âmbito da dieta alimentar que a maioria dos cristãos-novos mantiveram o caráter simbólico tão presente no judaísmo. Vide exemplo das preocupações mencionadas por Rafael Soto quanto aos alimentos que, no entender desses indivíduos,

[784] SOTO, Rafael Martín. *Magia e Inquisición en el Antiguo Reino de Granada*, p. 303-304.
[785] SOTO, Rafael Martín. *Magia e Inquisición en el Antiguo Reino de Granada*, p. 308. Em um estudo quase que "folclórico", Zózimo Consiglieri Pedroso se debruçou especificamente sobre a crença na "moura encantada", afirmando que, em Portugal, tal figura era encarnada principalmente "como gênios femininos das águas, [...] e a esta feição do seu caracter se ligam grande número de superstições que a elas se referem". PEDROSO, Zózimo Consiglieri. As mouras encantadas. In: *Tradições populares portuguesas.* Materiaes para a ethnographia de Portugal: mythologia, cantos, usos, costumes, superstições, provérbios, jogos infantis, contos, lendas e tradições locaes do nosso paiz. Porto: Imprensa Commercial, 1881, p. 5.

poderiam provocar mudança de personalidade nas pessoas. Angelo Assis seguiu a mesma linha interpretativa, destacando diversos exemplos na América portuguesa quinhentista nos quais as restrições alimentares prevaleceram entre os conversos por conta das regras judaicas. Ana Rodrigues, citada pelo autor, foi denunciada algumas vezes por não comer qualquer tipo de carne durante um considerável período após a morte de seu cônjuge, Heitor Antunes[786]. Ambos os autores sublinham, assim, a existência de todo um mosaico de crenças correspondente à religião judaica e que encontrava eco entre os cristãos-novos, mesmo num contexto de forte vigilância inquisitorial. O campo simbólico e o diálogo estabelecido entre os indivíduos e essa esfera para além do mundo terreno, não foram, portanto, especificidade do catolicismo ou daqueles cuja religião foi compartilhada.

Todavia, esse mesmo grupo social também integrou as diversas histórias noturnas analisadas por Carlo Ginzburg, cujas narrativas encontradas pelo autor deram conta da inserção dos judeus e cristãos-novos no contexto da formação de verdadeiros complôs emergentes nesse período, incluindo, também, a presença dos leprosos e, num momento final, as bruxas. Nesse processo de associação dos ritos mágico-religiosos, interpretados sob um olhar demonológico, à presença dos judeus, o autor destacou a importância de uma série de bulas papais levadas adiante pelo papa Alexandre V e que refletiram a preocupação do pontífice com o "tecido denso de trocas culturais e sociais entre comunidades religiosas, numa zona para a qual confluíram grande parte dos judeus expulsos da França e de Avignon"[787].

Na região de Chambéry, continua Ginzburg, chegavam notícias de que um grupo de judeus se reuniam para matar adultos e, sobretudo, crianças, sob o intuito de praticar "magias e sortilégios". Em outro momento, sabia-se de um ritual promovido por um judeu e duas judias em que colocaram "uma moça sobre um monte de palha em chamas, na presença de um 'monstro' indefinido e de dois sapos"[788]. Sendo assim, autores como Carlo Ginzburg, chamam a atenção para o modo como esse grupo social – ainda que tornado cristão-novo – encabeçou as diversas suspeições promovidas não apenas pelas autoridades religiosas, mas, também, pela população em geral, revelando como uma série de crenças foram atreladas a esses indivíduos ao longo desse período.

Quando foi instigada pelas demais mulheres, também presentes na casa de Leonor Fernandes, para revelar o seu conhecimento a respeito da "feitiçaria ou cerimônia de judeus", Beatriz Borges se tornou exemplo dessa associação compreendida pelos indivíduos acerca dos

[786] ASSIS, Angelo Adriano Faria de. *Macabeias da Colônia*, p. 240.
[787] GINZBURG, Carlo. *História Noturna*, p. 75.
[788] GINZBURG, Carlo. *História Noturna*, p. 76.

cristãos-novos e uma possível religiosidade judaica existente entre esse grupo. Sob uma breve retomada do segundo capítulo, o gênero de Beatriz Borges foi interpretado sob uma tripla condição: além de ser mulher, era cristã-nova e associada ao universo do sobrenatural, mais precisamente, à capacidade de intervir nesse espaço. Por sua vez, e baseando-se no capítulo anterior, a mesma Beatriz Borges construiu a sua identidade entendendo que a relação com as práticas mágico-religiosas eram parte integrante do seu gênero de cristã-nova, além de buscar se inserir em um círculo social cuja presença das cristãs-velhas era majoritária.

Diante dessas informações, acredita-se que seja pouco provável que o termo "feitiçaria", ao ter sido associado à ideia de "cerimônia de judeus", tenha adquirido algum caráter negativo relacionado aos entendimentos compartilhados pelos inquisidores. Ressalta-se, no entanto, que há a possibilidade de questionar a afirmação da cristã-nova quanto ao interesse das mulheres em saberem dessas cerimônias. O fato de Beatriz Borges não apontar para si a responsabilidade de ter motivado o episódio, já que teria sido instigada pelas demais mulheres, pode ser encarado como estratégia da própria em diminuir sua culpa no ocorrido. Geralmente a ideia da existência de uma pedagogia do medo é utilizada para corroborar com esse tipo de argumento. Contudo, por se tratar de um conceito, destaca-se que o mesmo possui limitações por transitar no campo das conjecturas, já que a documentação inquisitorial é imprecisa quanto às análises referentes às subjetividades dos indivíduos[789]. Por essa razão, e permanecendo no universo das suposições, pode-se igualmente inferir que houve esse interesse primário, não sendo, portanto, uma iniciativa de Beatriz Borges. E, por conta desse interesse, é possível defender a ausência de um caráter negativo por parte dessas mulheres quando trataram do que Beatriz Borges conhecia. Por sua vez, ainda que os conhecimentos dessa cristã-nova não tenham sido encarados sob um viés passível de denúncia ao Santo Ofício, cabe problematizar a associação existente entre a ideia de "feitiçaria" com a de "cerimônia de judeus".

[789] E, se consideradas as proposições de Eliane Fleck, não somente a documentação inquisitorial apresenta limitações quanto às análises dessas subjetividades. Para a autora, compreender esse universo das subjetividades é entender que a "dimensão do mundo sensível não se rege por leis, regras ou razões, mas pelos sentimentos e pelas emoções que se traduzem externamente e que se materializam em registros que permitem a apreensão dos seus significáveis, logo passiveis de serem resgatados pelo historiador". Cf. FLECK, Eliane. Cartografia da sensibilidade, p. 219. É inevitável, a nosso ver, que as reflexões decorrentes das análises desses processos inquisitoriais também sejam levadas adiante a partir de suposições, hipóteses e problemáticas que, nem sempre, obterão uma resposta sólida, tendo em vista que o "historiador precisa, pois, encontrar a tradução das subjetividades e dos sentimentos em materialidades" – uma tarefa, aliás, nada simples. Mesmo em análises célebres, como as empreendidas por Carlo Ginzburg sobre o processo de Menocchio, não foram fáceis, como bem destacou o autor, as tentativas de compreensão dos interesses individuais, das crenças e subjetividades dos envolvidos no imbróglio que motivaram as acusações contra o moleiro. Cf. GINZBURG, Carlo. *O Queijo e os Vermes*, p. 58.

Novamente é necessário pontuar sobre as limitações das análises e reflexões acerca da documentação produzida pela Inquisição, mais especificamente quando os objetivos do pesquisador estão direcionados às motivações das práticas e atitudes empreendidas pelos indivíduos, ou seja, as suas subjetividades. Para âmbito desta tese, o exemplo mais próximo dessa constatação reside justamente no contexto cuja frase "feitiçaria ou cerimônia de judeus" foi proferida. A confissão da cristã-nova diante do inquisidor não detalhou quais tipos de práticas e crenças correspondiam ao que Beatriz supostamente conhecia do judaísmo. Tampouco fornece indícios dos motivos que fizeram essas mulheres encararem as noções de "feitiçaria" e "cerimônia de judeus" como práticas sinônimas. Nesse sentido, acredita-se na maior importância em identificar e refletir sobre essa problemática, do que partir para considerações mais sólidas acerca dessa associação. Assim, se a documentação é rasa no âmbito dessa proposta, resta a tentativa de compreender – ou "medir", segundo Eliane Fleck – a capacidade mobilizadora das sensibilidades presentes nessa narrativa, já que, assim, "demonstram sua presença ou eficácia pela reação que são capazes de provocar"[790]. Desse modo, importa destacar o interesse e a mobilização dessas mulheres em associar as práticas judaicas à uma noção de feitiçaria, do que procurar necessariamente o motivo real para essa atitude. Até porque, defender rigidamente um motivo seria, por sua vez, problemático.

Talvez essas mulheres, quando relacionaram ambas as noções, tenham compreendido que as práticas judaicas não pertenciam a um rol de crenças, simbolismos e rituais que compunham o entendimento à época do que caracterizava uma religião. Considerando o forte interesse da Igreja em mapear as religiões concorrentes à época e esvaziar a importância delas, tornando o catolicismo a única religião capaz de atender às demandas das pessoas, não seria incoerente acreditar que os próprios indivíduos tenham compartilhado do mesmo entendimento, o que justificaria essa interpretação sobre as cerimônias judaicas. Assim, o estabelecimento do Santo Ofício a partir de 1536 serviu, por exemplo, como propagador desses ideais na medida em que as práticas judaizantes foram categorizadas como heresias pertencentes ao rol seu rol de atuação. Todavia, conceber esta suposição, significa compreender que a feitiçaria também não foi interpretada pelos indivíduos como um sistema religioso. Ou seja, o problema desta argumentação consiste justamente na problemática envolvendo as fronteiras entre religião, sobrenatural e magia que, conforme discutido, não eram tão visíveis à época, principalmente entre os que estavam distantes dos espaços letrados que versavam sobre esses temas.

[790] FLECK, Eliane. Cartografia da sensibilidade, p. 219.

Outra forma de interpretar o episódio envolvendo Beatriz Borges reside em compreender que, por não terem sido associadas a uma figura de autoridade, como um clérigo ou mesmo um rabino, essas cerimônias foram encaradas como feitiçarias por conta da própria feitiçaria no período ter sido interpretada como prática que era perfeitamente alcançável pela população leiga. Em outras palavras, diante do fato de que Beatriz Borges foi apontada como a protagonista desses rituais, pode-se afirmar que essas cerimônias foram entendidas como feitiçarias por terem sido realizadas sem a necessidade de uma autoridade como mediadora. Assim, entende-se que essas mulheres não interpretaram todo o judaísmo como sinônimo de feitiçaria ou como um conjunto de crenças e práticas que não caracterizavam uma religião tal qual o catolicismo. Significa compreender que as cerimônias supostamente conhecidas por Beatriz Borges pertenceram à mesma lógica das feitiçarias existentes no período, nas quais alguns indivíduos eram reconhecidos pela capacidade de atuação nesse âmbito.

A dificuldade em demarcar precisamente quais as interpretações predominaram no episódio envolvendo Beatriz Borges e as citadas reuniões realizadas na casa de Leonor Fernandes, não se repete quando são analisadas as crenças referentes ao segundo episódio contado pela cristã-nova em sua confissão.

É possível que Beatriz Borges tenha tomado a iniciativa de contar às suas amigas sobre uma determinada prática cujo cerne consistia em libertar a alma de um indivíduo já falecido. Em sua confissão, a própria cristã-nova afirmou que as demais mulheres teriam se escandalizado com o que teria ensinado, o que pode corroborar com essa hipótese, já que a demanda não teria partido de terceiros, mas da própria protagonista do ritual. De todo modo, mais do que destacar a origem dessa motivação, importa sublinhar como essas mulheres, ao debaterem sobre o contexto do falecimento de Fernão Gomes Monteiro, se inseriram em uma longa tradição referente às discussões teológicas e, até mesmo, cotidianas, acerca da presença dos espíritos no mundo terreno, bem como o destino que possuiriam ao abandonar esse plano.

Entre os saberes populares, foi ainda mais nítida a compreensão de que os mortos, ou os espíritos destes, permaneciam no mundo natural e convivendo com os vivos por um determinado período após a morte do indivíduo, revelando, segundo Delumeau, a ausência de uma fronteira nítida entre ambas as esferas. Geralmente, entendia-se que o defunto permanecia vivo espiritualmente, retornando, inclusive, aos locais correspondentes à sua vida terrestre. Entre os letrados, sob uma concepção "vertical e transcendental", prevaleceu a crença em um jogo de forças espirituais que seria capaz de explicar a existência dos espíritos, bem como dos fantasmas que apareciam diante dos vivos após a morte do corpo. Ainda assim, foram

recorrentes as diferenças de interpretações entre teólogos e tratadistas, levando o autor a afirmar que o processo em torno dessa temática é caracterizado por um avanço letárgico, vide os séculos XVI e XVII, palcos de diversos episódios nos quais predominaram distintas controvérsias[791].

Paul Veyne destacou a quão determinantes para o debate católico referente a esse tema foram as discussões de Santo Agostinho, especialmente as correspondentes às tentações da carne e de como a vida sexual – ou a "concupiscência da carne" – alterava drasticamente a harmonia entre corpo e alma, tendo na experiência de Adão e Eva o palco inicial dessa dicotomia[792]. Jean-Claude Schmitt foi cirúrgico ao afirmar que os "mortos têm apenas a existência que os vivos imaginam para eles"[793]. O catolicismo não fugiu à regra, tendo em vista o interesse das autoridades em definir quais seriam os olhares e interpretações oficiais entre clérigos e fiéis no tocante à presença da alma e dos espíritos. Michel Volvelle, por sua vez, definiu precisamente a atmosfera presente no ocidente medieval frente à presença dos mortos no cotidiano dessas sociedades: "estão diante da nossa porta, nos rodeiam, vivendo a vida deles, se podemos dizer, durante toda a sequência que separa a morte física da sua liberação definitiva, ritmada pelas etapas da sua decomposição, e ainda além"[794]. Enfim, eram nas proximidades e nas familiaridades que os mortos se encontravam, tanto na matéria quanto no espírito.

Pouco interessou para a Igreja discutir a respeito das funções que o corpo possuía ou os cuidados que os indivíduos deveriam possuir com o mesmo durante a morte. Como afirma Schmitt, Agostinho apenas ressaltou em sua *De cura pro mortuis gerenda*, a necessidade de manter um cuidado com o corpo durante o falecimento dentro dos limites das "conveniências sociais". Afora essa nota, residiu na alma o palco principal de suas preocupações, definindo-a como "princípio divino que está no homem", sendo imortal e, no momento derradeiro, separada do corpo e levada para uma nova fase em que as purgações, caso fossem necessárias, aconteceriam até o momento no qual a salvação eterna fosse alcançada. Nesse interim entre purgação e salvação estaria, segundo o próprio, o espaço de aparição dos espíritos no plano terreno[795]. E na esfera dessas aparições, a literatura foi rica nos detalhes e nas interpretações, variando desde assertivas defensoras da existência de espíritos corporificados à defesa da impossibilidade de os mesmos promoverem quaisquer influências entre os vivos. Ainda em

[791] DELUMEAU, Jean. *História do medo no Ocidente*, p. 120;123.
[792] VEYNE, Paul. *História da Vida Privada*. Do Império Romano ao ano Mil. Trad. de Hildergard Feist, são Paulo, Companhia das Letras, 2009, p. 278
[793] SCHMITT, Jean-Claude. *Os vivos e os mortos na sociedade medieval.* Trad. de Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, p. 14. [E-book].
[794] VOLVELLE, Michel. *As almas do Purgatório*. Ou o trabalho de luto. Trad. de Aline Meyer e Roberto Cattani. São Paulo: Editora UNESP, 2008, p. 31.
[795] SCHMITT, Jean-Claude. *Os vivos e os mortos na sociedade medieval*, p. 40. [E-book].

Agostinho, o pensador não acreditava que a alma em si era capaz de aparecer entre os homens, mas "uma imagem espiritual", possuidora da aparência de um corpo, mas sem se tornar matéria, sendo percebida entre os vivos pelo que definiu de "olhos da alma"[796]. Nas discussões encabeçadas por Agostinho, prevaleceu a defesa da vida eterna como resultado da morte física. E, nesse contexto, caberia ao quase falecido, encomendar sua alma a Deus ao mesmo tempo em que, com alegria, os cristãos deveriam encarar essa nova fase.

Por outro lado, mesmo na denominada "alta Idade Média", por Philippe Ariés, foi difícil encontrar uma ampla consonância referente ao contexto da morte e o comportamento do espírito a partir desse momento. O autor chega a firmar que, neste período, "a morte comum e ideal [...] não é uma morte especificamente cristã"[797], tanto é que a Igreja pouco participou dos ritos fúnebres, cabendo aos religiosos o papel da absolvição. Com o avançar dos séculos, consolidou-se com maior nitidez a percepção de que, mesmo com a morte do corpo e a manutenção da existência da alma, era irreversível, por sua vez, o "composto harmonioso" que conferia vida aos indivíduos, restando a vivos e mortos olharem para Deus, "fonte de consolação"[798].

Já na última década do século XVI, Giordano Bruno ditou ao seu principal discípulo intelectual, Jerônimo Besler, uma de suas principais obras, o *Tratado da Magia*, cuja publicação ocorreu em Frankfurt entre os anos de 1590-91. Seu interesse consistiu em fazer da Magia um campo científico, defendo a sua viabilidade enquanto conhecimento a ser levado adiante. Para isso, o tratadista dialogou com a filosofia e a teologia, bem como se valeu dos saberes populares a fim de corroborar sua pretensão. Discorreu, por exemplo, sobre a condição dos espíritos, suas formas de manifestação não apenas no mundo sobrenatural, mas, principalmente, na sua relação com o mundo dos vivos. Contribuiu, por sua vez, para os debates da época ao afirmar que "a morte mais não é que dissolução, nenhum espírito ou corpo desaparece; já somente contínua mutação de combinações e atualizações"[799].

Sob uma ótica comparativa, não é difícil encontrar alguns traços de similaridades referentes ao tema quando aproximadas as interpretações e pressupostos defendidos por Giordano Bruno das principais ideias que circularam entre teólogos e tratadistas vinculados à Igreja Católica na época. Destaca-se, por exemplo, a tese da transmutação em matéria que os espíritos poderiam assumir, no qual o autor defendia a existência dos "espíritos da água", capazes de se transformarem em vapor a partir da condensação. Giordano Bruno chega até

[796] SCHMITT, Jean-Claude. *Os vivos e os mortos na sociedade medieval*, p. 141. [E-book].
[797] ARIÈS, Philippe. *O homem perante a morte*. Trad. portuguesa de Ana Rahaça. Lisboa: Publicações Europa-América, 2000, p. 22;27;194.
[798] ARIÈS, Philippe. *O homem perante a morte*, p. 194.
[799] BRUNO, Giordano. *Tratado da magia*, p. 82.

mesmo a relatar um episódio ocorrido nos montes Libero e Lauro em que teria presenciado esses espíritos em seu estado gasoso. A tese da imortalidade também é aspecto que aproxima ambas as discussões, por conta da defesa do tratadista a respeito da capacidade dos espíritos em se atualizarem e combinarem em novas formas.

Voltando-se ao contexto português, é necessário ressaltar a timidez referente à produção teórica e teológica sobre a problemática da alma. Francisco Bethencourt identificou na obra de Frei Manuel de Azevedo, a *Correcção de abusos introduzidos contra o verdadeiro methodo de medicina*, e publicada em 1680, umas das raras preocupações dos letrados com relação à essa temática, incluindo aí as questões relativas aos seus comportamentos – do corpo e da alma – em vida e na morte. Sobre o tratado, ao discorrer a respeito do "mau-olhado", o frade defendeu que a causa para esse malefício deveria ser encontrada em motivações naturais e sobrenaturais, na medida em que o espírito considerado maligno encontrava a sua porta de saída na boca e nos olhos do indivíduo acometido pelo malefício. A fuga desse espírito foi caracterizada pelo frade como um "vapor delgado e sutil que resulta da perturbação e levantamento, pela inveja, dos humores podres, corruptos e malignos existentes no corpo do fascinador"[800]. O religioso compartilhava, assim, da compreensão de que os espíritos poderiam assumir uma materialidade capaz de influenciar negativamente as pessoas – entendimento compartilhado entre os teólogos de sua época – que faziam referências a "bofetadas e a mãos invisíveis que puxam o corpo dos vivos, como também [...] relatos de metamorfoses em pessoas e animais"[801].

Quanto ao contexto ibérico, outra obra referenciada por Bethencourt corresponde ao *Dictionarium*, escrito em 1516 por Antonio de Nebreija, considerado pelo autor como um dos principais referenciais da época a respeito das categorias de corpo e alma. Sua definição de "alma" partiu de cinco noções: alma que vivemos, alma que entendemos, alma que nos recordamos, que aparecem à noite e a que vai ao inferno. Já Diogo Ximénez Arías, em seu *Lexicon ecclesiasticum latinohispanicum*, de 1569, defendeu a tese de que a alma era "em primeiro lugar como princípio de vida e, em seguida, como princípio intelectual e espiritual"[802].

O corpo e a alma no contexto do judaísmo também foram temas recorrentes entre tratadistas e pensadores. Em linhas gerais, compreendia-se que ambos os elementos passavam por uma separação: o primeiro é enterrado, pois está morto e, o segundo, por assumir uma essência inteiramente espiritual, é imortal, sendo transferido para um segundo mundo a partir

[800] BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magia*, p. 162.
[801] BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magia*, p. 149.
[802] BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magia*, p. 148

de várias etapas que correspondem ao desligamento da alma com relação ao campo terreno[803]. Nos tratados escritos por Moisés Ben Maimon, ou Maimônides, são encontradas grande parte das teologias que os pensadores judeus buscaram se ancorar ao longo da delimitação do judaísmo e da sua relação com a existência da alma: elemento baseado na eternidade, em detrimento do corpo, que era mortal e passível de decomposição.

Nascido entre os anos de 1135 e 1138, no que atualmente é conhecida como a região de Córdoba, na Espanha, Maimônides permanece sendo um dos principais pensadores talmudistas que se dispuseram a estudar o Talmud integralmente[804]. Nas palavras de Emanuel Pimenta, trata-se de uma figura que transitou entre o perfil de "humanista, médico, astrônomo, teólogo e filósofo", chegando até mesmo a preceder o movimento renascentista que marcaria a Europa séculos após seu falecimento[805]. No campo do seu pensamento filosófico, ancorou-se maiormente nos pressupostos aristotélicos, principalmente ao inovar na definição de "forma" – *Tsé* – que, assim como em Aristóteles, foi interpretada como o sinônimo de algo imaterial, da alma em sua vertente mais racional[806] - aspecto também retomado no âmbito católico a partir do século XIII com os representantes da escolástica, principalmente através das reflexões de Tomás de Aquino[807].

Maimônides segue, aliás, a mesma interpretação encontrada no Chabad quanto à defesa da natureza transcendental da alma, recolocando-a no "mundo vindouro", quando há o abandono corpóreo provocado pela morte, prevalecendo nesse novo espaço somente as "almas dos virtuosos, sem corpos, como os anjos". Ressalta, porém, que essa condição eterna seria uma recompensa divina, resultado das realizações promovidas pelo indivíduo quando ainda habitava o plano terreno[808]. Ancorando-se amplamente no Antigo Testamento como, por exemplo, os livros dos Provérbios e o Cântico dos Cânticos, o autor em seu capítulo 54, intitulado *Cultive a Alma que Dele recebeu*, é veemente ao atrelar a necessidade das pessoas em procurarem benefícios genuinamente vantajosos à integridade de suas consciências e, claro, de suas almas.

Afora as diferenças entre os debates produzidos por uma série de pensadores e letrados integrado ao catolicismo ou mesmo ao judaísmo, vale destacar que ambas as religiões encararam a subjetividade como aspecto fundamental para pensar e delimitar teologicamente o

[803] Disponível em: http://www.chabad.org.br/biblioteca/artigos/vida/ Acesso em: 27/08/2016. A respeito da imortalidade da alma, a própria referência que utilizamos, o Chabad, menciona a Torá como sustentáculo dessa compreensão: "e o Todo Poderoso formou o homem do pó da terra e soprou em suas narinas a alma da vida".
[804] PIMENTA, Emanuel Dimas de Melo. *Maimônides*. Israel: ASA, 1998, p. 5.
[805] PIMENTA, Emanuel Dimas de Melo, p. 4.
[806] MAIMÔNIDES. *Guia dos Perplexos*. v. 1. São Paulo: Editora Sêfer, 2012. [E-book].
[807] SCHMITT, Jean-Claude. *Os vivos e os mortos na sociedade medieval*, p. 187. [E-book].
[808] MAIMÔNIDES. *Guia dos Perplexos*. [E-book].

conceito de alma. Do mesmo modo, o universo de produção erudita referente a esse tema, independentemente se pautado numa defesa católica ou judaica, não esteve imune à problemática referente à variedade de interpretações elaboradas por indivíduos pouco preocupados em construir verdadeiros debates teológicos[809].

Na primeira década do Setecentos, o clérigo Tomé Barreto foi sentenciado pela Inquisição de Goa por afirmar publicamente que São Paulo teria uma espécie de correia capaz de retirar qualquer alma que se encontrava no inferno[810]. Francisco Borges e João Fernandes, inquisidores, e provavelmente surpresos com as assertivas de Tomé, se viram obrigados a levar adiante o processo durante o ano de 1615. Do outro lado do mundo português, a América, Gilberto Freyre afirmou sem maiores rodeios que o brasileiro, ou a sua síntese no campo da religiosidade, consistia em um "povo da crença no sobrenatural"[811], citando as casas-grandes mal-assombradas, visto a presença dos falecidos senhores de engenho que transitavam por esses espaços "pedindo padres-nossos, ave-marias, gemendo lamentações, indicando lugares com botijas de dinheiro"[812].

Ainda neste mesmo espaço, os rituais de *calundu*, analisados por Laura de Mello e Souza, são novos exemplos dessa relação dos indivíduos com o mundo espiritual, mesmo com a ressalva da autora em torno desse fenômeno por conta da fragmentação dos aspectos culturais a ele relacionados. Na síntese sob essas práticas, a autora identificou que, para o desenrolar das atividades empreendidas, principalmente, pelos africanos, a crença nos espíritos era fundamental: "a possessão ritual – os ventos de adivinhar –, a evocação de espíritos (em geral de defuntos), as oferendas feitas a eles, os trajes de inspiração africana, a adivinhação, às vezes o curandeirismo, a música cantada e marcada pelos instrumentos de percussão, o caráter coletivo"[813]. Práticas que, a seu ver, encontraram nas Minas Gerais espaço privilegiado para sua disseminação muito por conta da crescente urbanização ali vivenciada, além da presença considerável de escravos e forros entre a população.

Segundo José Pedro Paiva, a documentação inquisitorial é um espaço privilegiado para a identificação de uma série de crenças por parte dos indivíduos a respeito da comunicação com

[809] É importante destacar as dificuldades encontradas pelos os religiosos desde o Medievo em fazer com que a população comum abandonasse antigas crenças referentes ao corpo e a alma, principalmente a que não conferia separação de ambos. Philippe Ariès sintetiza essa problemática apontando para um "um sentimento muito vivo da unidade e da continuidade do ser **[e da não distinção da]** alma do corpo" como características presentes entre a cultura popular. Cf. ARIÈS, Philippe. *O homem perante a morte*, p. 44.
[810] FEITLER. João Delgado Figueira e o "Reportorio" da Inquisição de Goa: uma base de dados; problemas metodológicos, 2012. O processo é de número 7977, pertencente ao Tribunal do Santo Ofício de Goa.
[811] FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande & Senzala*, p. 106.
[812] FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande & Senzala*, p. 20.
[813] MELLO E SOUZA, Laura de. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*, p. 268.

os espíritos dos falecidos, cujo autor destacou a fluidez existente no mundo português entre o mundo dos vivos e dos mortos. Chamou a atenção, por exemplo, para a trajetória de Teresa Mendes de Oliveira, cuja fama de feiticeira foi delimitada pela capacidade que a própria dizia possuir em libertar as mulheres que se sentissem "vexadas". Para isso, a mesma Teresa entrava em transe para que, então, os espíritos fossem libertados dessas mulheres, chegando a sair de cada indivíduo cerca de 30 a 100 almas para cada ritual realizado. Em outros momentos, prevaleceu o entendimento de que a alma poderia se metamorfosear na figura do Diabo, como no episódio destacado pelo autor referente à "corpo aberto" Ana Maria, processada em 1713. Ao mesmo tempo em que eram invocadas as figuras clássicas pertencentes às representações do demônio – Barrabás, Satanás, Caifás, etc –, também predominava nas crenças a ela relacionadas a conjuração de almas que, por vezes, se confundiam nas narrativas com a presença dessas figuras diabólicas[814]. O médico português Brás Luís de Abreu chegou até a afirmar em seu *Portugal médico ou monarchia medico-lusitana*, que a presença das almas dos mortos entre os vivos não passava de ilusão do Diabo, identificando tais elementos, segundo Paiva, "com os espíritos familiares romanos e sustentando que em Portugal se chamavam 'trasgos' e que são 'diabretes' ou 'sombras' e não almas"[815].

É nessa circulação de interpretações referentes aos espíritos que o autor identificou o maior exemplo da interação entre as "crenças populares" e a "tendência dos doutos". Como bem afirmou, "a forma como se processou o contacto entre os dois níveis culturais ajuda também a perceber o fenómeno"[816], ou seja, compreender o modo como ocorreu a progressiva transformação das crenças pagãs nos espíritos dos mortos em interpretações eivadas de um sentido demonológico. Ao se debruçar no século XVIII, o autor defendeu a existência de um contexto referente à mudança da noção de alma, ancorando-a, a partir de então, na presença do Diabo como caractere capaz de conferir sentido à sua definição: "os espíritos de defuntos passaram a ser, como dizia Brás Luís de Abreu, 'diabretes e não almas'"[817].

Além da compreensão corrente sobre a possibilidade de os indivíduos estabelecerem comunicação com os espíritos, também foi tema de discussão entre os mesmos a existência dos supostos efeitos maléficos que alguns espíritos provocavam nas pessoas, em que muitos deles atuavam como resposta a alguma ofensa promovida no mundo dos vivos. Pedro Anes, ao tratar de uma criança enferma, diagnosticou a doença como causa direta da atuação das almas

[814] MELLO E SOUZA, Laura de. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*, p. 141.
[815] PAIVA, José Pedro. *Bruxaria e superstição num país sem "caça às bruxas"*, p. 141.
[816] PAIVA, José Pedro. *Bruxaria e superstição num país sem "caça às bruxas"*, p. 143.
[817] PAIVA, José Pedro. *Bruxaria e superstição num país sem "caça às bruxas"*, p. 144.

desencarnadas, especificamente, à de sua mãe, já falecida, e que teria feito uma promessa de batizar a menina, mas se aborrecera, já que o pai não teria levado adiante o prometido[818]. Essa forma de interpretar determinada enfermidade, associando-a aos maus espíritos, encontrou consonância na própria literatura portuguesa da época, vide o já citado tratado do Frei Manuel de Azevedo que defendia a influência física, por vezes maléfica, dos espíritos entre os vivos.

Outra interpretação entre a população em geral quanto às almas dos mortos foi marcada por um caráter coletivo, mais precisamente comunitário, distanciando-se das grandes dramatizações promovidas pela Igreja no que toca ao momento da morte. Francisco Bethencourt não somente identificou essa questão, mas, também, destacou a importância de o pesquisador considerar os laços de sociabilidade e solidariedade existentes entre os indivíduos para com os falecidos, apontando para as inúmeras tentativas dos mesmos em manterem contato com seus familiares mesmo quando já não habitavam fisicamente o plano natural[819].

A partir do processo de Domenico Scandella, conhecido por Menocchio, e com a investigação realizada por Carlo Ginzburg em *O Queijo e os Vermes*, pode-se afirmar que a trajetória deste moleiro nascido no corresponde ao norte da Itália, em 1532, é um dos maiores exemplos referente a uma "cultura popular" que buscou discutir a seu modo a problemática envolvendo a alma e a morte. Sua primeira denúncia, datada de 28 de setembro de 1583, foi motivada pela acusação de que teria "pronunciado palavras 'heréticas e totalmente ímpias' sobre Cristo"[820] e, mais ainda, de ter propagandeado as suas opiniões como forma de sedimentá-las entre os demais vizinhos. Em um dos vários momentos em que foi interrogado pelos inquisidores, o moleiro afirmou: "a alma, ou melhor (como explicou no decorrer do processo), as almas não são nada mais do que as operações da mente e acabam com o corpo"[821]. Em outras palavras, morria o corpo. À alma, também caberia o mesmo processo. Pressionado pelas autoridades para que clarificasse estes pressupostos, Menocchio ampliou seu painel interpretativo a ponto de considerar a existência de "dois espíritos, sete almas e um corpo composto pelos quatro elementos"[822]. No entender de Ginzburg, todo o esforço do moleiro italiano em se fazer compreender até mesmo entre àqueles interessados em desmascará-lo e condená-lo via Inquisição, foi caracterizado por uma "terminologia embebida de cristianismo,

[818] BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magia*, p. 76.
[819] BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magia*, p. 148.
[820] GINZBURG, Carlo. *O Queijo e os Vermes*, p. 55. [E-book].
[821] GINZBURG, Carlo. *O Queijo e os Vermes*, p. 185-186. [E-book].
[822] GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes*, p. 260.

neoplatonismo e filosofia escolástica"[823] e eivada de novas metáforas e versões a partir da compreensão de Menocchio.

Tamanho mosaico construído em torno da temática espiritual e acompanhado da proliferação de opiniões referentes ao mundo dos espíritos, pôde ser identificado, assim, entre uma série de autores renomados da época e por indivíduos distantes dos corredores catedráticos, como no caso de Domenico Scandella e, guardadas as devidas proporções, a partir da narrativa de Beatriz Borges. Sendo assim, defende-se que a cristã-nova construiu sua própria versão de como a alma se comportava após a morte, compreendendo não somente a existência de uma separação entre corpo e alma, assim como defendido pelos principais letrados de sua época, mas, também, a percepção de que a simbologia da cruz seria o impedimento para que fosse efetivada a libertação do espírito do indivíduo já falecido. Trata-se, portanto, de uma dupla compreensão, cuja ideia de que o formato de uma cruz poderia impedir essa libertação também aponta para outras "significações sociais" – expressão de Ioan Lewis – que a cristã-nova construiu diante desse símbolo. Em outras palavras, ao atrelar a libertação da alma à rejeição da cruz, Beatriz Borges integrou um amplo contexto de práticas promovidas em larga escala pelos neoconversos em que esse símbolo representou a rejeição ao catolicismo.

A história deste símbolo não está vinculada à ascensão do Cristianismo, uma vez que são encontradas referências da utilização da cruz já na Antiguidade. Jean Chevalier e Alain Gheerbrant citam, por exemplo, uma cruz de mármore datada do século XVI (a.c) e encontrada na região de Creta, na Grécia. A partir daí, afirmam os autores, a cruz se tornou o "mais totalizante de todos os símbolos [...] **[e]** princípio básico de todos os símbolos de orientação nos diferentes espaços de existência dos homens"[824]. Mas, como apontam os mesmos autores, bem como as assertivas de Mircea Eliade, a tradição cristã é a grande responsável por enriquecer as interpretações simbólicas referentes à cruz, muito por conta de um dos principais episódios históricos relacionados a essas religiões: a Paixão de Cristo[825]. Nesse sentido, toda uma retórica textual, oral e até mesmo imagética em torno desse símbolo foi consolidada por religiosos, teólogos e fiéis, cuja representação foi associada ao sacrifício de Cristo, às penitências por ele vivenciadas e a necessidade dos cristãos em seguirem à risca os diversos discursos moralizadores retirados dessa experiência.

No entanto, diferentemente do catolicismo, que enxergou no crucifixo a representação ideal para o martírio como sinônimo de salvação para seus fiéis, o judaísmo recusou este

[823] GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes*, p. 228.
[824] CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain. *Dicionário de Símbolos*, p. 362.
[825] ELIADE, Mircea. *Imagens e símbolos*, p. 159.

artífice, bem como o entendimento de que Jesus era o Messias ou, em hebraico, o *Maschiach.* Divergindo da teologia católica, os escritores judeus afirmavam que a trajetória de Jesus não correspondeu às profecias em torno do Messias, tendo em vista que os itens abaixo não teriam sido contemplados por esse personagem:

> a - Construirá o terceiro Templo Sagrado (Yechezkel 37:26-28)
> b - Levará todos os judeus de volta à Terra de Israel (Yeshayáhu 43:5-6).
> c - Introduzirá uma era de paz mundial, e terminará com o ódio, opressão, sofrimento e doenças. Como está escrito: "Nação não erguerá a espada contra nação, nem o homem aprenderá a guerra." (Yeshayáhu 2:4).
> d - Divulgará o conhecimento universal sobre o D'us de Israel - unificando toda a raça humana como uma só. Como está escrito: "D'us reinará sobre todo o mundo - naquele dia, D'us será Um e seu nome será Um" (Zecharyá 14:9).[826]

Negava-se o Cristo como representação do esperado *Maschiach* e, por consequência, os episódios envolvendo sua morte e posterior ressurreição. Negava-se, enfim, o crucifixo – e não a cruz – como símbolo religioso pertencente ao judaísmo. Por sua vez, os extremos dessa rejeição também são visualizados entre as inúmeras trajetórias de cristãos-novos que, mesmo sem o contato direto com a religião de seus ancestrais, mantiveram práticas que transpareciam a milenar recusa a esse símbolo, cujos processos inquisitoriais são reveladores dessas atitudes.

O vínculo de João Nunes ao desenvolvimento do comércio açucareiro no Nordeste colonial, ainda no primeiro século de presença portuguesa na América, é notável. Tanto é que Angelo Assis, principal historiador brasileiro que tratou da trajetória deste cristão-novo, caracterizou João Nunes como o maior "expoente da açucarocracia colonial"[827]. Ainda que seja importante destacar a importância deste mercador para o contexto social e econômico pertencente ao mundo português, cabe, aqui, pincelar algumas nuances de sua trajetória, mais precisamente a respeito da discussão referente ao crucifixo entre os cristãos-novos. Nesse caso, João Nunes foi um dos principais exemplos do período.

Nas inúmeras denúncias que chegaram à mesa da Visitação tanto na Bahia quanto no período em que Heitor Furtado de Mendonça se estabeleceu em Olinda, prevaleceu a fama de que o mercador possuía em sua casa um crucifixo enterrado em uma das paredes[828]. O trecho abaixo, retirado de uma das denúncias, revela a essência das acusações apresentadas diante do Visitador: "[...] o pedreiro Pero da Silva, homem de quarenta e quatro anos, teve uma surpresa enquanto o retelhava vira estar dependurado na parede, por detrás da cama, um crucifixo

[826] Disponível em: http://www.pt.chabad.org/library/article_cdo/aid/1622650/jewish/Judeus-no-acreditam-em-Jesus.htm. Acesso em: 02/09/2016.
[827] ASSIS, Angelo Adriano Faria de. *João Nunes*, p. 106.
[828] ASSIS, Angelo Adriano Faria de. *João Nunes*, p. 56.

coberto com panos sujos e teias de aranha, perto do qual se encontrava um servidor para as necessidades corporais de João Nunes. [...]"[829]. A corrupção de um dos principais símbolos da "Paixão de Cristo" marcou boa parte das acusações que sustentaram o processo de João Nunes.

Gilberto Freyre, ao identificar e analisar a multifacetada religiosidade existente na América portuguesa, também percebeu as mesmas práticas entre outros cristãos-novos, afirmando, em síntese, que diversos indivíduos neoconversos penetravam os "crucifixos por baixo do corpo das mulheres no momento da cópula ou deitando-os nos urinóis"[830]. Os cristãos-novos Diogo Castanho e Luís Vaz de Paiva foram apontados por Laura de Mello e Souza como exemplos de uma religiosidade presente na América portuguesa na qual o desrespeito ao crucifixo se tratou de prática comum atribuída principalmente aos judeus e neoconversos. Diogo Castanho, por exemplo, foi denunciado por supostamente se utilizar do crucifixo durante alguns atos sexuais, introduzindo-o na genitália de uma escrava que possuía[831].

No entanto, como bem ressaltou a autora, as mais variadas representações do crucifixo acompanharam as próprias convulsões religiosas emergentes dos séculos XV e XVI, não cabendo somente aos cristãos-novos o papel de protagonistas desse movimento, já que outros grupos sociais também estiveram presentes: "desacatos e crucifixos fazem parte de estereótipos antiquíssimos, que através dos tempos oram imputados a diferentes categorias sociais marginais ou marginalizadas"[832]. Vide o exemplo dos cátaros, trazido à tona no seu trabalho a partir de Emmanuel Le Roy Ladurie, em *Montaillou, village occitan*, no qual o sapateiro afirmava de forma veemente: "se eu pudesse, quebra-las-ia a golpes de machado; faria fogo com elas, para ferver a marmita"[833].

Retomando as análises de Angelo Assis, nota-se que o autor também se preocupou em desvencilhar a trajetória de João Nunes do exclusivismo citado, ancorando-se nas proposições de Mikhail Bakhtin referentes ao "baixo corporal", a fim de chamar a atenção para outros casos até mais graves de enfretamento e afronta dos símbolos católicos por parte dos cristãos-velhos: "relembremos as acusações contra Bento Teixeira, denunciado ora graças às indecorosas juras pelo pentelho da Virgem Maria e 'pelas partes vergonhosas da humanidade de Nossa Senhora'"[834].

---

[829] ASSIS, Angelo Adriano Faria de. *João Nunes*, p. 57.
[830] FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande & Senzala*, p. 49.
[831] MELLO E SOUZA, Laura de. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*, p. 153.
[832] MELLO E SOUZA, Laura de. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*, p. 154.
[833] LADURIE, Emmanuel Le Roy. *Montaillou, village occitan – de 1294 à 1324*. Paris: Gallimard, 1975, p. 479. *Apud* MELLO E SOUZA, Laura de. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*, p. 154.
[834] ASSIS, Angelo Adriano Faria de. *João Nunes*, p. 196-197.

Essas reflexões são essenciais para as análises referentes ao processo de Beatriz Borges, de modo que as práticas e crenças da cristã-nova não sejam encaradas como exemplos de contestação explícita ao catolicismo. Em paralelo, trata-se de se distanciar de quaisquer pressupostos que busquem relativizar o peso dos significantes sociais, principalmente acerca da sua condição de neoconversa e as relações com os cristãos-velhos, ou das influências de um possível passado judaico no cotidiano da confessante. Tais preocupações foram similarmente presentes na obra de Angelo Assis, ao afirmar que, se João Nunes "não tinha comportamento de católico, da mesma forma não obedecia às regras judaicas"[835].

Igualmente problemático seria discutir as narrativas de Beatriz Borges, considerando-as como exemplos de "cripto-judaísmo", seja pela definição de Angelo Assis, ou mesmo a partir das reflexões de Elias Lipiner: "os judeus que, impelidos do terror, aceitaram o batismo e tornaram-se pseudo-cristãos, vivendo como católicos, mas prestando culto no seu íntimo à Lei velha"[836]. Assim como João Nunes, Beatriz Borges não foi rotulada em seu processo como cripto-judia. E, tal como defendeu Angelo Assis acerca de João Nunes, não foram encontrados traços nos relatos de Beatriz Borges que pudessem justificar essa associação.

Parafraseando as assertivas do autor, Beatriz Borges não possuiu pechas consideráveis da herança judaica a ponto de torná-la exemplo de cristãs-novas que buscaram resgatar e preservar essas tradições, assim como pretendido pelas macabeias, também analisadas pelo autor, em que, neste caso, até mesmo denúncias envolvendo a existência de sinagogas foram levadas adiante ao longo da Primeira Visitação[837]. Além disso, Beatriz não deve ser enquadrada no que Stuart Schwartz chamou de "convertidos da primeira geração **[ou seja]** os que haviam sofrido a forte pressão estatal e da Inquisição a partir de 1480"[838], pelo contrário, fazia parte da geração dos descendentes, cujo passado judaico, cada vez mais se tornou míope para esse grupo social, embora alguns traços dessa religião se mantivessem com o passar das décadas.

Vale lembrar que o judaísmo apresenta uma larga tradição de valorização da cruz, negando, contudo, o crucifixo por representar um episódio que destoa da sua teologia. Nesse sentido, não seria equivocado considerar que Beatriz Borges manteve a prática de repúdio que o judaísmo defendia, mas, assumindo uma forma deturpada, já que escolheu o símbolo errado,

---

[835] ASSIS, Angelo Adriano Faria de. *João Nunes*, p. 180-181.
[836] LIPINER, Elias. *Santa Inquisição*, p. 53.
[837] A principal referência à existência de sinagogas na América Quinhentista partiu das denúncias feitas no decorrer da Primeira Visitação contra o clã Antunes, apontado como responsável pela manutenção de uma sinagoga no engenho de Matoim, mesmo após a morte de Heitor Antunes, em que sua esposa, Ana Rodrigues, deu andamento às práticas judaicas.
[838] SCHWARTZ, Stuart B. *Cada um na sua lei*: tolerância religiosa e salvação no mundo atlântico ibérico. São Paulo/Bauru: Companhia das Letras/Edusc, 2009, p. 92

atrelando-o à impossibilidade de a alma do defunto sair por conta da sua existência. Nota-se, enfim, que, entre os cristãos-novos, assim como entre a grande parcela de cristãos-velhos presentes no mundo português, também foi recorrente o "considerável sincretismo" apontado por Stuart Schwartz.

Ao mesmo tempo, as crenças compartilhadas pela cristã-nova apontam para a possibilidade de considerar a sua identidade de gênero, bem como a performatização dessa identidade no cotidiano lisboeta, como exemplos de práticas que não corresponderam necessariamente à ortodoxia católica e ao que foi prescrito às mulheres no período quanto ao perfil de boas cristãs. Tampouco sua trajetória consiste em exemplo de cristãs-novas que romperam por completo com as vivências católicas a fim de resgatarem um passado judaico e definirem suas identidades a partir dessa tradição religiosa. Defende-se, enfim, o trânsito de Beatriz Borges entre essas duas religiões, visto que a mesma apresentou reminiscências de práticas judaicas, as nomeadas "feitiçarias" segundo as mulheres que a acompanhavam, ou mesmo a recusa ao símbolo da cruz. Não cabe julgar a realidade das crenças narradas em sua confissão, mas vale considerar a sua crença na versão referente ao comportamento da alma durante a morte – cujas discussões percorreram o catolicismo e o judaísmo –. Por sua vez, aprimorou este entendimento justamente com a larga tradição judaica de recusa ao crucifixo, ressignificando, contudo, essa compreensão, partindo para a negação da cruz. Nota-se, portanto, que a multiplicidade do gênero de Beatriz Borges foi consolidada não somente pelas relações sociais estabelecidas pela cristã-nova no seio de um espaço caracterizado majoritariamente por cristãs-velhas, mas, igualmente pela existência de todo um mosaico de referências acerca do que Beatriz acreditava à época.

Ainda que tenha supostamente se aventurado em outra esfera pertencente ao sobrenatural, ou seja, a das práticas divinatórias, Clara de Oliveira, também cristã-nova, definiu sua identidade de gênero sob características similares ao encontrado em Beatriz Borges, principalmente na multiplicidade como aspecto determinante nessa performatização.

Quanto ao conteúdo das práticas mágico-religiosas relacionadas à fama de Clara de Oliveira, foi dito pela cristã-nova em sua própria confissão ao inquisidor Diogo de Souza, que ela possuía a capacidade de "entender da mão", ou seja, uma prática voltada à quiromancia. Segundo o relato, a consciência dessa capacidade foi adquirida por conta de um físico ter lhe afirmado que "ela confidente tinha boa maneira para entender da mão e da estrela"[839]. No mais, afirmou ser capaz de olhar no rosto das pessoas e descobrir o paradeiro de seus entes queridos:

[839] ANTT. TSO, IL, Processo nº 12607, de Clara de Oliveira, 1578, fl. 1a.

"se lhe perguntando por marido olhava para o rosto da mulher e se por filho olhava para o rosto da mãe e segundo o que entendia lhe respondia se eram vivos ou mortos"[840]. Em síntese, foram narradas três práticas distintas e que correspondiam ao mesmo campo, o da adivinhação: quiromancia, astrologia e fisiognomia.

Consoante ao destacado no capítulo anterior, por meio de uma compreensão astrológica que defendia a importância dos astros na regulação das práticas sociais e dos destinos individuais ou coletivos, bem como a crença no olhar como ferramenta divinatória, Clara de Oliveira circulou no campo do sobrenatural cujos rituais e crenças já pertenciam a uma longa tradição que, ressalta-se, não esteve circunscrita ao mundo português.

Pertencente a um contexto de forte procura das pessoas pela intervenção nos destinos individuais e/ou coletivos, Clara de Oliveira, como também afirmado, delimitou uma relativa rede de sociabilidades sustentada pela suposta capacidade de adivinhar coisas futuras. As práticas que dizia realizar pertenciam a um campo estratégico do universo das adivinhações: o paradeiro de pessoas, ocasionado por conta da ampla problemática envolvendo a desorganização familiar que marcou as sociedades desse período. Com bem assinalou Bethencourt, essa desestruturação por vezes foi resultado do próprio movimento expansionista encabeçado por Portugal, justificando, assim, a "profusão de pedidos para determinar a sorte de maridos, amigos, filhos ou genros desparecidos havia vários anos"[841]. Por isso, tornava-se estratégico inserir-se como quem supostamente atenderia a essas demandas tendo o sobrenatural como sustentáculo.

Clara de Oliveira não foi a única mulher a ser reconhecida socialmente a partir do campo das adivinhações, ressalta-se. Vale relembrar o exemplo de Brites Frazão, em que a cristã-velha foi associada à nigromancia, ou seja, o contato com as almas dos mortos, a fim de solucionar o paradeiro de outros espíritos nos quais as famílias desconheciam a localização "geográfica" – inferno, céu, purgatório – de seus parentes após o falecimento dos mesmos. Mas, a cristã-nova foi a única mulher, tomando por base todo o rol de processos analisados nesse trabalho, em que as mãos e as feições do rosto foram interpretadas como instrumental passiveis de utilização em um rito divinatório, ou seja, a quiromancia e a fisiognomia. E, considerado o levantamento documental promovido por Francisco Bethencourt, permanece a exclusividade de Clara de Oliveira, sendo a única mulher citada nos autos da Inquisição portuguesa, para o século XVI, sob a acusação de promover os delitos citados. Quanto à documentação inquisitorial listada e

[840] ANTT. TSO, IL, Processo nº 12607, de Clara de Oliveira, 1578, fl. 1a.
[841] BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magia*, p. 67.

analisada por Laura de Mello e Souza sobre a América portuguesa, permanece a mesma ausência de referências a respeito dos delitos relacionados à cristã-nova, o que impossibilita uma compreensão mais alargada a respeito da quiromancia no mundo português.

O peso conferido por Julio Caro Baroja a essa prática é indício de como a quiromancia, embora sem tamanha repercussão no espaço citado, ganhou importância no contexto espanhol: "chegamos, por fim, à acusação que mais nos interessa: aquela que grandes feiticeiros fizeram em geral e, em particular, as mulheres como grandes quiromânticas"[842]. Chama a atenção, no entanto, a presença maciça dos ciganos, e não cristãos-novos, cuja tradição de leitura das mãos foi notável de acordo com o autor, o que motivou, inclusive, a escrita de um tratado, o *Discurso contra los gitanos*, publicado por Dom Juan de Quiñones no ano de 1631 e endereçado a esse grupo social. Sua obra pode ser resumida como sendo uma defesa veemente da necessidade de as pessoas recusarem toda a vida errante e sustentada por idolatrias que os ciganos carregavam consigo desde os primórdios de suas origens. A prática da quiromancia estava aí integrada, residindo nesta esfera as mais ferrenhas críticas do alcaide espanhol:

> E daqui resultam nestes reinos, e principalmente en el vulgo, grandes errores e credulidades supersticiosas, grandes feitiços e muitos e grandes danos espirituais e corporais. Que de donzelas tem se pervertido com feitiçarias e embelecos! Que de casadas se tem apartado de seus maridos e em particular as Ciganas, que andam de casa em casa dizendo a boa ventura mirando as mãos e as linhas que elas possuem, por donde dizem o bem, o dano está presente, ou há de suceder, no qual é vão, falso, cheio de mentiras e embelecos e como tal proibido e reprovado [....].[843]

Mesmo publicada nas primeiras décadas do século XVII, além de não estar relacionada ao mundo português, a obra de Quiñones merece relevo por se tratar de importante síntese das atitudes religiosas frente à circulação de crenças heterodoxas aos olhos do catolicismo, especialmente diante dos rituais cuja adivinhação de coisas futuras ocorreu por intermédio da interpretação das mãos. Ao colocadas lado a lado, as práticas narradas por Clara de Oliveira e a obra de Quiñones pertencem ao mesmo sistema mágico, ainda que consideradas as heterogeneidades na conformação desse sistema. Seguindo este pressuposto, pouco importa descobrir quais as origens da crença de que as mãos eram um canal para a realização de práticas divinatórias, mas indicar que a quiromancia não foi prática, ou crença, exclusiva de um determinado grupo social ou estrato cultural, sendo parte integrante dos diversos sistemas mágicos existentes no século XVI. Além disso, considerar a existência deste sistema mágico

[842] BAROJA, Julio Caro. *Vidas mágicas y Inquisición*. v. 1. Madrid: Istimo, 1992, p. 85.
[843] QUIÑONES, Dom Juan. *Discurso contra los Gitanos.* Madrid: Tipografia Juan Gonzales, 1631, fl. 76. *Apud* BAROJA, Julio Caro. *Vidas mágicas y Inquisición*, p. 85.

não significa homogeneizá-lo, mas valorizar a multiplicidade existente, vide a comunhão de uma mesma crença, mas encarnada em atitudes distintas. Ademais, a referência a esse tratado também é justificada por se tratar de uma obra que permite ao pesquisador visualizar a larga presença das mulheres nesse campo divinatório, cuja a circulação de crenças ultrapassou os limites do mundo português, bem como os padrões de inserção das mulheres no sobrenatural. Embora sendo um único caso, este se deu com a presença de uma mulher interessada em contar com a quiromancia e com outras mulheres, de considerável reputação, que reconheceram em Clara de Oliveira esta capacidade.

Clara de Oliveira também afirmou ao inquisidor que entendia das estrelas. Retomando sua confissão, ao se encontrar na casa de dona Maria e dom Francisco de Moura, contou aos presentes "que entendeu da sua estrela e de seu signo, que confiassem em Deus que lhes veria bom mandado dos ditos seus maridos"[844]. Tratava-se, portanto, de um rito mágico-religioso voltado à adivinhação e associado ao conhecimento astrológico existente no período, cujos principais elementos foram: a presença de um signo – talvez o signo de Salomão? –, a invocação de Deus e as estrelas.

Segundo afirmação de María Jordán Arroyo, o ato de "realizar prognósticos à base da observação das estrelas, com a convicção de que o mundo celeste influencia o mundo real é uma crença antiquíssima"[845]. A Astrologia, importa ressaltar, surgiu de um questionamento à época referente à necessidade encontrada pelos estudiosos em explicar a possibilidade da "existência de causas naturais não-demoníacas para *mira* reais"[846]. Em outras palavras, esse campo de conhecimento integrou o campo de debates interessados em corroborar a licitude da "magia natural", distanciando-a da "magia demoníaca", voltando-se, portanto, ao interesse em entender e analisar os fenômenos definidos por Stuart Clarck como sendo "preternaturais". O estudo dos astros e dos corpos celestes avançou por todo o contexto europeu, no qual seus defensores buscaram sedimentar alternativas viáveis para a explicação de fenômenos em que a presença diabólica, dizia-se, fosse inexistente.

Desse modo, participaram desse longo processo envolvendo a delimitação da Astrologia como universo de conhecimento erudito e, por que não, também popular, a presença das escrituras sagradas, o campo jurídico, a presença de outras religiões – como o judaísmo e

[844] ANTT. TSO, IL, Processo nº 12607, de Clara de Oliveira, 1578, fl. 2.
[845] ARROYO, María V. Jordan. *Sonhar a História*, p. 110.
[846] CLARK, Stuart. *Pensando com demônios*, p. 286. Sob essa ótica, defendia-se, por parte dos estudiosos, que *spiritus* e *matéria* "poderiam ser 'casados' numa filosofia natural concentrando-se em física, medicina, matemática e astrologia, e assim, sobre as categorias quantitativas de número, peso e medida". Cf. CLARK, Stuart. *Pensando com demônios*, p. 291.

catolicismo, por exemplo –, além de uma série de pressupostos filosóficos vindos da antiguidade e readaptados conforme as compreensões dos estudiosos. No âmbito deste item, cabe compreender como a tradição judaico-cristã dialogou com as discussões referentes a esse campo de conhecimento. Em seguida, pretende-se compreender as práticas e crenças compartilhadas por Clara de Oliveira inseridas em um contexto em que essa tradição foi presente junto ao objetivo dos indivíduos em prever destinos a partir da interpretação dos astros.

Quando trataram do verbete referente aos astros, Jean Chevalier e Alain Gheebrant destacaram a importância que a tradição judaica conferiu às estrelas, por não serem encaradas pelos estudiosos judeus como meras "criaturas inanimadas". Defendia-se a noção de que as estrelas, bem como os astros em geral, eram dependentes diretos da vontade de Deus, sendo veladas pelos anjos[847]. Ao citarem algumas passagens bíblicas presentes no livro de Daniel, os autores perceberam como as estrelas foram interpretadas como símbolos da eternidade e da justiça: "os que são esclarecidos resplandecerão, como o resplendor do firmamento; e os que ensinam a muitos a justiça hão de ser como as estrelas, por toda a eternidade"[848]. Moshe Wisnefsky, ao discutir sobre os primeiros livros judaicos – Torá, Talmud e o próprio Código da Lei Judaica –, identificou o peso conferido por essas obras à relação entre os corpos celestes e a participação de Deus quanto às funções que os astros possuíam. Em síntese, esses livros entendiam os astros como importantes canais de canalização e transmissão da força de vida divina para o mundo[849].

Por outro lado, ainda é cedo para afirmar que as práticas de adivinhação mencionadas por Clara de Oliveira são claros exemplos de uma construção e interpretação puramente judaicas e protagonizadas por uma mulher distante dos grandes debates astrológicos pertencentes a essa tradição realizada. Isto porque, a mesma narrativa da cristã-nova possibilita que a circulação de crenças e práticas referentes a astrologia seja interpretada não somente como influências provenientes do judaísmo e levadas adiante pelos cristãos-novos. Trata-se, também, de considerar a possibilidade de as práticas mágico-religiosas relacionadas à Clara de Oliveira terem pertencido a outra esfera existente nesse período e que não possuía relação direta com a religião judaica: as discussões interessadas em compreender se os astros possuíam influência direta na vida dos indivíduos e se era viável defender a hipótese da manipulação dos mesmos a fim de interferir, em consequência, nos destinos individuais ou coletivos.

---

[847] CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain. *Dicionário de Símbolos*, p. 484.
[848] Dn 12,3. *A Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Edições Paulinas, 1985, p. 1709.
[849] Disponível em: http://www.chabad.org.br/biblioteca/artigos/astrologia/home.html. Acesso em: 09/09/2016.

É seguro afirmar que, além do fato de a Astrologia estar vinculada a um caráter de antiguidade quanto ao seu desenvolvimento, o traço profissional também esteve presente no processo de definição desta ciência, aspecto, aliás, que não foi exclusividade do mundo português. Como apontou Beatriz Vitar, a profissionalização desse campo na Espanha se deu entre os séculos XVI e XVII, muito por conta de a Universidade de Valência ter incorporado em seu currículo diversas práticas e saberes decorrentes desse contexto. Astrologia e poder, complementa a autora, andaram lado a lado nesse processo, fazendo dos astrólogos importantes figuras que rodeavam os indivíduos mais ilustres das cortes espanholas[850].

Seu trabalho também é válido por se preocupar em inserir essa conjuntura analisada a partir de uma atmosfera maior na qual a preocupação com os destinos também circulou entre as elites de outros espaços: "é sabido que em quase todas as monarquias europeias eram procurados homens de ciência que estudavam os astros e previam o porvir e o caso espanhol não haveria de ser uma exceção, dado o contexto mágico que se desenvolvia na vida da época e, em particular, na dos palácios"[851]. Essa mesma relação aparece igualmente nas análises de María Arroyo, ao perceber a proximidade construída no Renascimento entre as aparições dos cometas e a vida/morte daqueles pertencentes às famílias reais, afirmando que as "aspirações políticas eram muitas vezes expressas numa linguagem astrológica, convertendo-se tais prognósticos numa poderosa arma de propaganda"[852].

O mundo português não fugiu à regra, tornando-se palco da profusão dessa ciência e dos interesses de uma parcela importante das elites, não necessariamente letradas, em contar com a possibilidade de controlar seus destinos através dos astros. Ambrósio Nunes, por exemplo, foi um médico lusitano que, no século XVI, se interessou em avaliar a relação dos astros com a existência do que era considerado como "mundo inferior". Talvez Ambrósio Nunes, como tantos cirurgiões, boticários e demais estudiosos da época, ele próprio cristão-novo, estivesse influenciado pela tradição judaica em sua visão de mundo? Outro importante tratadista dos Quinhentos, Jerónimo de Miranda, publicou em 1562 o *Dialogo da perfeiçam e partes que sam necessarias ao bom medico*, no qual defendeu os mesmos pressupostos de Nunes acerca das influências que a vida animal e vegetal possuíam por conta dos planetas e estrelas existentes. Francisco Bethencourt chegou a apontar o alto nível de inteligibilidade alcançado por esses escritos, compondo todo um "sistema complicado de atrações e repulsões determinado pelas

[850] VITAR, Beatriz. El mundo mágico en el Madrid de los Austrias através de las cartas, avisos y relaciones de sucesos. *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, v. 56, n. 1, p. 97-128, 2001, p. 99;107.
[851] VITAR, Beatriz. El mundo mágico en el Madrid de los Austrias através de las cartas, avisos y relaciones de sucesos, p. 108.
[852] ARROYO, María V. Jordan. *Sonhar a História*, p. 113.

propriedades atribuídas aos planetas, às estrelas, às oposições e conjunções astrais"[853]. Por fim, também merece citação as *Constituições Sinodais* do Arcebispado de Braga que, já em 1537, previam punições para os indivíduos que levantassem "figuras pelos movimentos ou aspectos do Sol, Lua ou estrelas ou qualquer outra coisa animada ou inanimada; ou por sinais do corpo humano, riscas, veias das mãos ou outras partes para prognosticar acções humanas"[854]. Ao mesmo tempo, esse mesmo conjunto jurídico pressupunha a liberação dos estudos pertencentes ao campo da "astrologia natural", conforme discutido por Stuart Clark.

O processo de definição da Astrologia como ciência nessa época, também esteve articulado aos formatos adquiridos pelas religiões neste mesmo contexto. É o que afirma Luís Miguel Carolino ao destacar o peso das reformas protestantes e católicas, ambas interessadas em discutir o "papel da predestinação, da graça divina e da liberdade do homem no processo de salvação individual"[855], e como esse debate influenciou diretamente nos rumos seguidos pela prática astrológica. Desse modo, por mais que coubesse ao astrólogo avaliar "todas as previsões e considerações sobre o movimento futuro dos astros"[856], o olhar inquisitorial manteve-se atento às produções do período. Mesmo nos trabalhos publicados por Manuel Galhardo Lourosa, citado pelo autor como um dos mais importantes astrólogos portugueses durante o século XVII, a presença do Santo Ofício foi proeminente, influenciando na forma como os grandes modelos teóricos da época – baseados em Copérnico, Kepler e Newton – foram referenciados pelo tratadista, que privilegiou uma narrativa mais velada[857]. Por sua vez, se a preocupação dos inquisidores para com esse universo de produções foi recorrente, a atuação dessas autoridades para além do mundo letrado foi igualmente considerável. Para o pesquisador, especificamente, trata-se de um campo multifacetado de interpretações e apropriações simbólicas frente o conhecimento astrológico existente e que motivaram a perseguição inquisitorial no período.

Distanciando-se das grandes preocupações teóricas que permeavam os debates em torno do comportamento dos corpos celestes, bem como das melhores chaves interpretativas que deveriam ser utilizadas para compreender esse processo, vários indivíduos contribuíram para a definição e difusão de interpretações, por vezes lacônicas, acerca da presença do sobrenatural e do universo de discussões astrológicas: "**[bastava]** proferir um conjuro e esperar por um sinal

[853] BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magia*, p. 142.
[854] SOARES, Franquelim Neiva. Medicina popular e feitiçaria nas visitações da Arquidiocese de Braga nos séculos XVI e XVII. *Revista de Guimarães*, nº 103, 1993, pp.67-97, p. 71.
[855] CAROLINO, Luís Miguel. *A escrita celeste*, p. 23.
[856] CAROLINO, Luís Miguel. *A escrita celeste*, p. 26.
[857] CAROLINO, Luís Miguel. *A escrita celeste*, p. 37.

do céu (provavelmente uma estrela cadente) para adivinhar o paradeiro de objetos e animais perdidos"[858].

Se cabe destacar a relativa simplicidade dessas práticas, vale ressaltar que as mesmas não foram meros sinônimos de rituais rudimentares, na medida em que a consolidação de dada prática mágico-religiosa obedecia a coerências simbólicas e sociais possuidoras de sentido, fosse através do praticante ou mesmo por quem se interessava em contar com esses rituais. No caso de Clara de Oliveira, parece evidente que a cristã-nova possuía um entendimento que conferia simbolismo às estrelas – tal como o judaísmo previa em seus principais escritos –, sem que isso tenha implicado em um distanciamento das tradições orais existentes – e influenciadas, claro, pelas análises eruditas referente aos astros –, compondo um rito, a seu ver, verossímil diante do objetivo em consolidar uma prática de adivinhação. Suas escolhas estavam inseridas, ainda, em um contexto no qual diversas sociedades se valeram da Astrologia como função mágica, cujo papel da imprensa foi essencial para a circulação desses saberes entre a população[859]. Como consequência, nem sempre a Astrologia seguiu o viés pretendido pelos letrados, tendo em vista a diversidade de reinterpretações realizadas por quem não se dispôs a necessariamente debater os aspectos filosóficos e teóricos acerca dessa ciência.

A arte da Fisiognomia ou, segundo o que definiu Raphael Bluteau, a "arte que dá regras, para conjecturar das feições do corpo, e principalmente do rosto", também foi uma ciência cujo desenvolvimento não esteve circunscrito a um único grupo social ou ao mundo português Entretanto, conforme destacou Keith Thomas, trata-se de um campo de conhecimento e atuação que, juntamente com a Quiromancia, pertenceu a um complexo sistema divinatório erudito[860]. O autor mencionou, inclusive, a circulação de diversos tratados medievais – e, também, durante o período elisabetano – cujas artes divinatórias em que as feições do rosto eram o alvo principal, foram alvo de inúmeros debates por parte dos intelectuais da época. No mundo português, também esteve presente a preocupação dos tratadistas para com a temática, vide a publicação da obra de João Batista Porta, na qual seu interesse consistiu em investigar a relação entre as fisionomias dos homens e a dos animais[861].

---

[858] BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magia*, p. 143.
[859] MELLO E SOUZA, Laura de. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*, p. 312-313.
[860] THOMAS, Keith. *Religião e o declínio da magia*, p. 202.
[861] BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario Portuguez e Latino (1713)*, p. 489. Ressalta-se que o mesmo João Batista Porta diz respeito ao autor Giovanni Battista Della Porta, nascido em Nápoles no ano de 1535 e autor da obra De humana physiognomonia, publicada em 4 livros, em 1586. Disponível em: https://publicdomainreview.org/collections/giambattista-della-portas-de-humana-physiognomonia-libri-iiii-1586/. Acesso em: 21/09/2016.

Ao relatar para o inquisidor que acreditava na relação entre as expressões faciais e a capacidade de adivinhar futuros, Clara de Oliveira se tornou novamente a única mulher – no âmbito da documentação aqui analisada – que esteve associada ao que à época foi definido por Fisiognomia. Também é exemplo de como as fronteiras que essa ciência possuía quanto ao acesso da população em geral ao que era discutido, foram necessariamente rígidas. Em paralelo, ao ter afirmado essa crença, bem como a suposta ritualização da mesma diante de uma relativa clientela, a cristã-nova pertenceu ao já citado turbulento contexto social influenciado pela expansão portuguesa com relação aos destinos dos indivíduos. O sobrenatural foi campo privilegiado para a efetivação desses objetivos.

Quanto aos significados das práticas relatadas por Clara de Oliveira, destaca-se que o "olhar", se entendido enquanto procedimento, acompanha, no entender de Gheebrant e Chevalier, uma longa tradição na qual este signo é geralmente interpretado como uma prática de "revelação". Segundo os autores, o ato de olhar para o outro sob determinado objetivo é um procedimento que sintetiza "o instrumento das ordens interiores: mata, fascina, fulmina, seduz, tanto como expressa"[862]. Esta "revelação" pode ser identificada no ato de Clara de Oliveira em olhar para as mulheres como forma de efetivar um ritual divinatório. Não ser tratou, assim, de uma simples atitude, mas de encarar esse olhar como instrumento capaz de, simbolicamente, acessar o sobrenatural e conferir substância a uma prática de adivinhação. Juntamente com o ato de captar as feições dos rostos daquelas que a procuravam, o rito fortemente influenciado pelo que se entendia por Fisiognomia, estava concretizado. Ademais, toda essa combinação que, retomando Marcel Mauss, corresponde a uma linguagem e a um sentido mágico para os praticantes e clientelas, também esteve inserida em um contexto de discussões que consideravam o corpo humano como um verdadeiro microcosmo possuidor de uma lógica interna e igualmente relacionada ao universo[863]. Sendo assim, não seria de um todo equivocado afirmar que a cristã-nova compartilhou deste mesmo entendimento para levar adiante práticas endereçadas ao sobrenatural.

Todo esse debate interessado em repensar o processo de construção e circulação de referenciais culturais voltados às práticas mágico-religiosas, valorizando não somente as grandes tradições tratadísticas, teológicas e jurídicas neste contexto, mas, igualmente, o peso das tradições orais e dos indivíduos, ganha novos contornos por conta de algumas informações

[862] CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain. *Dicionário de Símbolos*, p. 714.
[863] Por essa razão, Thomas Laqueur afirmou que "a história da anatomia durante a Renascença sugere que a representação anatômica masculina e feminina depende da política cultural de representação e ilusão, não da evidência sobre os órgãos, canais ou vasos sanguíneos". Cf. LAQUEUR, Thomas. *Inventando o sexo*, p. 92.

dadas pela própria Clara de Oliveira. Após ser questionada se fazia "algumas cerimônias ou devoções ou as manda fazer para responder ao que lhe perguntam", a cristã-nova destacou que a única prática realizada consistia em olhar para o rosto da pessoa, afirmando, por sua vez, que "não aprendeu isso de ninguém nem o leu em livros porque **não sabe ler**"[864]. O mesmo inquisidor demonstrou ceticismo para com as justificativas da cristã-nova quando a mesma tratou de esclarecer como era descoberto se determinada pessoa era viva ou morta. Segundo Clara de Oliveira, bastava perceber a "fisionomia do rosto delas" para que as revelações emergissem. No mais, disse que "lhe parece que é dom de Deus / como outras pessoas tem outros dons para outras coisas particulares"[865].

Haveria autoridade maior para conferir a capacidade de acessar o sobrenatural, de compreender o futuro e descortinar o que era oculto, senão a de Deus, sugerida por Clara de Oliveira? De que serviria o conhecimento letrado construído em torno da Quiromancia, Astrologia e Fisiognomia, o interesse dos estudiosos em tornar esses campos verdadeiras ciências no período, se a legitimidade referente ao praticado pela cristã-nova – e que possuía relação direta com estas ciências – estava vinculada a um dom divino? Vale lembrar que uma das principais preocupações da filosofia natural foi a de interpretar o Diabo como uma figura totalmente supérflua e descartável para a consolidação do conhecimento acerca dos princípios das coisas. Para isso, uma das estratégias utilizadas pelos filósofos a fim de que a magia fosse esvaziada de uma conotação negativa, foi a de tornar a magia natural um campo de conhecimento acessível somente aos indivíduos capazes de dissociá-la, por meio de uma intensa carga de estudos, de quaisquer traços de diabolismo:

> Associar *magia* com diabolismo, prosseguiu Keckermann, era obscurecer seus propósitos científicos. Ela havia perdido sua boa reputação "persa", em parte porque havia muitas pessoas simplórias que atribuíam tudo que encontravam de maravilhoso no mundo à ilusão demoníaca, e em parte porque havia algumas pessoas inteligentes que, como Agrippa, realmente usavam a ajuda do diabo para realizar *mira*, mas os impingiam como o produto de causas puramente naturais e físicas. A integridade da física das causas ocultas era ameaçada, de um lado pela ingenuidade, de outro pela falta de escrúpulos [...].[866]

Com a narrativa de Clara de Oliveira e a sua crença na capacidade de empreender rituais de adivinhação, *a priori*, pertencentes a um campo de saber exclusivamente erudito – ao menos assim desejavam os seus representantes –, tem-se uma reorientação quanto ao entendimento a

[864] ANTT. TSO, IL, Processo nº 12607, de Clara de Oliveira, 1578, fl. 2. **[grifo nosso].**
[865] ANTT. TSO, IL, Processo nº 12607, de Clara de Oliveira, 1578, fl. 2.
[866] CLARK, Stuart. *Pensando com demônios*, p. 307.

respeito dessas práticas. Alguns elementos sustentam esta argumentação: tratava-se de uma mulher acessando um universo majoritariamente masculino, cujo exclusivismo era defendido pelos homens; além de subverter os papeis de gênero a ela prescritos, Clara de Oliveira era iletrada, o que ia de encontro à erudição definida como pré-requisito para o estudo da magia natural; suas crenças e atitudes não se enquadram ao argumento referente à existência de "pessoas simplórias que atribuíam tudo que encontravam de maravilhoso no mundo à ilusão demoníaca", visto que a figura do Diabo sequer aparece nos rituais detalhados pela cristã-nova.

É difícil precisar se Clara de Oliveira foi um exemplo, tal qual Menocchio, de indivíduos que construíram uma "reelaboração original", expressão de Carlo Ginzburg, a respeito dos referenciais eruditos existentes no período. O historiador italiano identificou "correntes cultas e correntes populares" no modo como Menocchio construía suas teses e argumentações, mesmo durante as arguições realizadas pelos inquisidores. Citou, assim, o *Sogno dil Caravia* e o *Decameron* como obras que causaram "profunda impressão" no moleiro. Em paralelo, também conjecturou sobre a possibilidade de o judeu Melquisedeque ter influenciado nas atitudes religiosas empreendidas por Menocchio[867]. Os rastros dessas possíveis "correntes cultas" nas práticas e atitudes de Clara de Oliveira são ainda mais turvos, tendo em vista o próprio tamanho do Auto estabelecido por Diogo de Souza, inquisidor. Além desta diferença quanto ao volume da documentação, tem-se o fato de que a cristã-nova acreditava, ou ao menos afirmou isto diante do inquisidor, que seu conhecimento era proveniente de um dom divino, não tendo quaisquer vinculações às possíveis leituras que pudesse ter tido em sua vida. Entender que sua afirmação foi puramente uma estratégia para minimizar possíveis penitências decorrentes do que teria praticado, seria reduzir o papel da própria Clara de Oliveira na construção acerca de como o universo da adivinhação foi interpretado no mundo português desse período.

Defende-se, portanto, que, se a Quiromancia, Astrologia e Fisiognomia – esta, aliás, tida como ciência vinda de heranças orientais[868] – não foram conscientemente apropriadas por Clara de Oliveira a ponto de a mesma acreditar que suas práticas e crenças correspondiam a uma ciência em desenvolvimento à época, ao menos estas ciências foram conhecimentos que a cristã-nova compreendeu como capazes de viabilizar o acesso ao sobrenatural e solucionar demandas atreladas ao universo divinatório. Não se trata de negligenciar a existência de um domínio de saberes que compuseram todo um discurso letrado à época interessado em conferir um caráter científico à magia natural, mas de considerar que, em meio a uma população

[867] GINZBURG, Carlo. *O Queijo e os Vermes*, p. 196. [e-book].
[868] Disponível em: http://ibrafis.com.br/fisiognomia/o-que-e-a-fisiognomia/. Acesso em: 21/09/2016.

consideravelmente iletrada, esse domínio foi acessado e reelaborado por alguns indivíduos, como Clara de Oliveira, sob uma relativa familiaridade e autonomia. Sua identidade de gênero, bem como a pequena fama alcançada por conta desse acesso e reelaboração, foi caracterizada, também, por práticas mágico-religiosas marcadas pela relação entre uma série de fragmentos dessas ciências com os entendimentos da cristã-nova a respeito dos significados dos seus rituais.

Talvez Clara de Oliveira tenha criado uma forma de astrologia particularmente caracterizada pela presença divina, ressignificando uma longa tradição astrológica que também pertenceu ao mundo português, no qual alguns indivíduos encontraram um campo fértil para acessar de acordo com uma série de demandas existentes. Uma prática astrológica possível, viável, diante dos referenciais simbólicos e sistemas mágicos disponíveis e a partir das compreensões que a confessante possuía à época quanto ao domínio das adivinhações. Não se tratou de único exemplo, conforme identificado nas práticas associadas à Brites Marques, cujos rituais de adivinhação por vezes utilizaram a Lua como referencial simbólico. Ainda assim, o modo como as suas crenças foram organizadas nesses rituais indica, ao menos, um "resíduo irredutível de cultura oral"[869] possibilitado, talvez, por uma imprensa que, já no século XVI, contribuiu consideravelmente para a circulação de novos saberes e para a consolidação de novas ciências. A oralidade, neste caso, não serve ao pesquisador como campo de análise para a identificação de uma "religião camponesa, intolerante quanto aos dogmas e cerimonias, ligada aos ciclos da natureza, fundamentalmente pré-cristã"[870]. Todavia, é através dessa mesma oralidade que foi possível identificar e analisar como o processo de construção de determinados conhecimentos não estiveram circunscritos somente a um grupo social, pertencendo, também, às crenças e práticas narradas por Clara de Oliveira.

***

As explicações para a ausência da figura do Diabo nas crenças compartilhadas por Beatriz Borges e Clara de Oliveira recaem igualmente no campo das suposições, tendo em vista que os próprios inquisidores sequer possuíram uma preocupação mais incisiva em detectar possíveis traços de pacto diabólico, ainda mais se comparados com outras autoridades já citadas ao longo deste trabalho.

A primeira argumentação consiste em relacionar o passado judaico dessas duas mulheres, o fato de a conversão forçada ainda ser um passado marcante no mundo português e

[869] GINZBURG, Carlo. *O Queijo e os Vermes*, p. 219. [e-book].
[870] GINZBURG, Carlo. *O Queijo e os Vermes*, p. 376. [e-book].

o modo como a presença do Mal na doutrina judaica significava a pouca expressividade de um personagem tão proeminente para o catolicismo, ou seja, a figura do Diabo. Além disso, destaca-se que não houve uma prevalência de símbolos exclusivamente católicos nos rituais narrados pelas cristãs-novas, sendo importante traço que possibilita compreender a religiosidade ali existente para além de um único referencial religioso. Esta constatação dialoga com o conceito de magia definido por Maria Benedita Araújo, sendo uma prática que não somente pressupõe o estabelecimento do caos nos sistemas católicos, mas, também, em outras religiões vigentes no período, como o judaísmo.

Por outro lado, não significa considerar que as práticas mágico-religiosas compartilhadas por essas duas mulheres e a ausência do Diabo possam ser justificadas pela existência de um grande referencial religioso: a religião judaica. Tanto é que a ausência do Diabo na composição dessas práticas também foi identificada nos processos de Violante e Margarida Carneiro, cujo cerne dos símbolos utilizados residiu basicamente na ressignificação de uma sacralidade católica. Ressalta-se o cuidado existente no âmbito das análises quanto à necessidade de evitarmos homogeneizações referente às práticas, crenças e atitudes dessas 4 mulheres, mas de afirmar que as simbologias emergentes das respectivas narrativas possibilitaram compreender a existência de um amálgama de crenças e práticas que adquiriu novos contornos para além da presença do Diabo.

Se comparadas aos estudos de caso levantados por Carlo Ginzburg, essas práticas mágico-religiosas não podem ser interpretadas como fragmentos referentes a um "estrato obscuro, quase indecifrável, de remotas tradições camponesas"[871]. Por outro lado, acredita-se que esses fragmentos revelam uma visão mágica de mundo que, nem sempre, esteve sustentada sob um maniqueísmo definido pelas autoridades, cuja presença diabólica foi um dos seus eixos estruturantes, ou mesmo a partir de uma única referência religiosa, fosse ela o judaísmo ou catolicismo.

6.2 O catolicismo subvertido: os ritos mágico-religiosos de cunho amoroso em Violante Carneiro e Margarida Carneiro Magalhães

A expressão da sexualidade de Violante Carneiro e de Margarida Carneiro subverteu diretamente as expectativas de gênero referentes às mulheres no mundo português nas quais, à época, trataram as práticas sexuais como importante universo de dominação masculina[872]. E,

[871] GINZBURG, Carlo. *O Queijo e os Vermes*, p. 40. [e-book].

[872] Um dos principais exemplos de como a unidade do gênero, heterossexual, pretendeu construir uma ficção do poder regulador masculino sobre a sexualidade das mulheres, diz respeito à concepção e ao orgasmo. Conforme sublinhou Thomas Laqueur, os principais estudiosos no século XVI defendiam a ideia de que "o homem

conforme destacado no segundo capítulo, tamanha fuga dos padrões de feminilidade existentes nesse período justificou, por exemplo, os motivos dos homens, alvos dos rituais dessas duas mulheres, em denunciá-las diante de Heitor Furtado de Mendonça. Além disso, o recorrente interesse de mãe e filha em utilizar das palavras da liturgia católica como parte importante na realização de práticas mágico-religiosas, indica que a subversão ocorreu também no universo da religião. Este item trata do modo como este caos foi estabelecido a partir do campo das sexualidades e do sobrenatural, buscando analisar os significados simbólicos que essas práticas possuíram no contexto da construção das identidades de gênero dessas duas mulheres.

Ainda que o fato de Margarida e Violante Carneiro serem mãe e filha pudesse indicar que os usos da liturgia católica em práticas amorosas tenham permanecido em um universo restrito de atitudes, a ampliação da escala de análise possibilita a visualização de um amplo painel de interesses dos indivíduos em contarem com os símbolos católicos para a realização de ritos mágico-religiosos de cunho amoroso. Laura de Mello e Souza, por exemplo, identificou por todos os três séculos de atuação inquisitorial na América portuguesa, uma série de indivíduos, especialmente mulheres, que foram denunciados por se valerem da ritualística católica sob a justificativa de conquistar a atenção de alguém[873]. Os usos dos Santos, da pedra d'ara – artefato que ficava incrustado no altar das igrejas – e as palavras da liturgia, como as utilizadas por Violante e Margarida, circularam amplamente por esse espaço.

No âmbito do mundo português, é curioso notar que os usos das palavras da "sacra", ou seja, o interesse na conquista e/ou manutenção das afetividades cotidianas através do ritualismo católico, circularam com maior peso na América, sendo registrados em grande parte pela Primeira Visitação. Retomando o já citado processo de Paula de Sequeira, tem-se o mesmo uso da expressão *hoc est enim corpus meum*, que teria sido proferida pela acusada para a conquista do seu então cônjuge, ainda no período de sua morada em Lisboa. Contou, também, que tomou conhecimento não somente dessas palavras, mas da possibilidade de utilizá-las em rituais de cunho amoroso, através de um clérigo que a teria ensinado[874].

Neste mesmo viés de romantização do sagrado, outras duas mulheres também foram denunciadas no mesmo período. A primeira, conhecida pela alcunha de "Boca-torta", teria

determinava a natureza do prazer da mulher, que é mais durável, mas também menos intenso, devido ao calor menor", prevalecendo, assim, uma ordem hierárquica. Cf. LAQUEUR, Thomas. *Inventando o sexo*, p. 64.

[873] Essa "sensualização do religioso" seria outro traço marcante da religiosidade devassada pela Visitação de Heitor Furtado de Mendonça. Cf. MELLO E SOUZA, Laura de. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*, p. 177.

[874] BELLINI, Lígia. *A coisa obscura*, p. 21.

ensinado a mesma Paula de Sequeira o mesmo ritual aprendido pela cristã-velha em Lisboa[875]. A segunda mulher foi mencionada na extensa confissão de Guiomar D'Oliveira, cuja acusação recaiu em Antónia Fernandes, conhecida pela alcunha de "Nóbrega", destacando uma série de rituais amorosos que, dentre eles, também apareceram as mesmas palavras utilizadas pelas demais. Utilizando-se das assertivas de Phillippe Ariès, Laura de Mello e Souza encarou estas atitudes como reflexos do próprio caráter mágico que as práticas da comunhão e consagração carregavam consigo aos olhos da população em geral, contribuindo para a diluição das barreiras que impediam o acesso desses indivíduos num campo, *a priori*, exclusivo do clero católico[876].

Parafraseando Gilberto Freyre[877], é praticamente impossível deslocar a intimidade amorosa presente entre as sociedades do mundo português com a construção do universo religioso católico e das religiosidades ali existentes. Tanto é que, no contexto lusitano, a sacralidade atrelada ao universo das paixões e práticas amorosas também ganhou fôlego entre a população comum. Como discutido anteriormente, a possibilidade de intervir nos destinos, bem como nas vontades de outrem, fez da relação entre os símbolos católicos e o campo amoroso um espaço privilegiado para a profusão de rituais vinculados ao sobrenatural.

Sob o interesse em contribuir com os estudos da história da família – citando, principalmente, os trabalhos de Phillippe Ariès[878] e Peter Laslett[879] –, José Pedro Paiva buscou analisar qual foi o peso adquirido pelos mágicos no desenvolvimento da vida matrimonial na Diocese de Coimbra, mais precisamente nos séculos XVII e XVIII. Afirmou, assim, que a presença desses indivíduos nesse processo foi resultado do próprio perfil que a bruxa adquiriu na Europa meridional, cujo espaço foi, segundo o autor, caracterizado pelo universo erótico e distante dos modelos sabáticos recorrentes na porção setentrional europeia[880]. A figura da já mencionada Genebra Pereira, presente na obra de Gil Vicente, é um dos maiores exemplos de

[875] Faço menção ao trabalho de Dissertação, de minha autoria, em que foi demonstrado como a fama de Isabel Rodrigues transitou em outros rituais, principalmente envolvendo a participação do Diabo. Cf. REIS, Marcus Vinicius. *Descendentes de Eva*, p. 204.
[876] MELLO E SOUZA, Laura de. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*, 1986, p. 176.
[877] Trata-se da seguinte frase: "Impossível conceber-se um cristianismo português ou luso-brasileiro sem essa intimidade entre o devoto e o santo". Cf. FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande & Senzala*, p. 159.
[878] ARIÈS, Philippe. *L'enfant et l avie familiale sous l'Ancien Régime*. Paris: Plon, 1960.
[879] LASLETT, Peter (ed). *Household and Family in Past Time*. Londres: Cambridge, 1972.
[880] Essa percepção foi retirada das interpretações de Jacob Burckhardt e apropriada por José Pedro Paiva em seu trabalho. Cf. BURCKHARDT, Jacob. *A Civilização do Renascimento Italiano.* Lisboa, Ed. Presença, 1973. O autor cita, também, o trabalho de Júlio Caro Baroja, *As bruxas e seu mundo*, que defende a ideia de uma "bruxa erótica" distante das grandes cerimonias sabáticas que marcaram uma série de relatos europeus. Cf. BAROJA, Júlio Caro. *As bruxas e o seu mundo*, p. 139-143. *Apud* PAIVA, José Pedro. *O papel dos mágicos nas estratégias do casamento e na vida conjugal na diocese de Coimbra (1650-1730)*. Coimbra: Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 1990, p. 166.

como o século XVI também foi marcado pelo erotismo e pela vida amorosa como espaços de larga atuação dessas mulheres feiticeiras:

> E havendo piedade
> De mulheres mal casadas,
> Para as ver bem maridadas,
> Ando pelos adros nua,
> Sem companhia nenhuma
> Senão um sino samão,
> Metido num coração,
> De fato preto e não al.[881]

Francisco Bethencourt não se distanciou das intepretações de José Pedro Paiva quanto ao caráter da feitiçaria presente em Portugal. Por se tratarem dos principais autores referentes ao tema, não é equivocado concluir que há um consenso na historiografia portuguesa quanto à ideia de que predominou no espaço lusitano uma "feitiçaria erótica" – expressão utilizada por Bethencourt – entre os séculos XVI e XVIII. Para o autor de o *Imaginário da magia*, essa prevalência ritualística possui raízes na "exacerbação do sentimento amoroso que acompanha a expansão do individualismo no Renascimento"[882].

Retomando o contexto de análises acerca da Diocese de Coimbra, percebe-se que, quanto ao conteúdo das práticas, bem como as motivações por detrás da realização das mesmas, existe uma diferença central quando comparadas aos processos de Violante Carneiro e Margarida Carneiro Quanto. Nestes, os relatos indicam que os ritos mágico-religiosos de cunho amoroso estiveram concentrados nas demandas particulares dessas mulheres. Já no recorte analisado por José Pedro Paiva, predominaram acusações contra indivíduos que foram responsabilizados pelo ato de "inclinar vontades": "isto é, os que através dos seus poderes ou práticas eram procurados para que fizessem com que um indivíduo se sentisse atraído ou repelido por outro; os que interferiam na vida conjugal provocando ou curando casos de impotência sexual masculina ou esterilidade feminina, ou tentando melhorar relações conjugais pouco felizes"[883]. Constatou, também, duas principais recorrências nesse universo amoroso referente à Coimbra: a presença maciça de mulheres acusadas (85%), acompanhando o próprio movimento de maior presença feminina no contexto do delito da feitiçaria; a prevalência do estado civil de casadas ou viúvas, indicando, assim, que essas mulheres adquiriram maior fama por já possuírem, de acordo com a própria sociedade, certa experiência nos assuntos amorosos.

---

[881] VICENTE, Gil. *Auto das fadas*. Disponível em: http://www.cet-e-quinhentos.com/obras. Acesso em: 26/06/2018.
[882] BETHENCOURT, Francisco. *O Imaginário da magia*, p. 99.
[883] PAIVA, José Pedro. *O papel dos mágicos nas estratégias do casamento e na vida conjugal na diocese de Coimbra (1650-1730)*, p. 167.

Também chamou a atenção do mesmo o autor a diversidade ritualística dessas práticas realizadas em Coimbra[884].

Outra diferença entre os processos de Violante Carneiro e o de sua mãe com a documentação analisada por Paiva, diz respeito à ausência das práticas relacionadas a essas mulheres entre os casos analisados pelo historiador. Talvez essa questão seja explicada pelo modo como essas cristãs-velhas tiveram contato com a liturgia católica. Margarida Carneiro comentou em suas confissões que teria se relacionado com o clérigo Bartolomeu de Vasconcelos, o que pode ter contribuído para o conhecimento da acusada a respeito dessa liturgia eucarística. Além disso, a própria Margarida, por ter morado em um convento, pode ter adquirido certo conhecimento religioso, sendo por sua vez, a responsável por transmitir esse conhecimento para Violante Carneiro. Paula de Sequeira, vale lembrar, disse ao Visitador que essas palavras da "sacra" foram ensinadas por um religioso que conheceu em Lisboa.

Ainda assim, mais do que apontar para uma possível singularidade da América portuguesa com relação a esse formato de prática mágico-religiosa, cabe considerar e analisar os percursos de vida pertencentes a cada mulher feiticeira e como o Atlântico foi espaço no qual as crenças e práticas circularam entre as suas diversas extremidades. Defende-se, portanto, a existência de um amplo rol de atitudes que não esteve circunscrito à América portuguesa, referente ao modo como as mulheres, em diversos espaços e recortes temporais, foram protagonistas de uma série de práticas e crenças voltadas ao simbolismo católico, cuja motivação principal se deu por conta das várias restrições impostas pela Igreja ao acesso feminino à doutrina e ritualística católica.

Não chega a ser surpreendente, destaca Caroline Bynum, a percepção de como os êxtases espirituais foram recorrentes entre as mulheres que integravam alguma ordem religiosa, muito por conta da pouca experiência com a comunhão que essas mulheres possuíam, o que, segundo a autora, alimentou a atmosfera de mistério em torno da "Paixão de Cristo". Nas suas palavras, "a alimentação mística não era muitas vezes apenas o resultado da recepção da comunhão, mas uma substituição disso, principalmente nos casos em que os confessores ou

[884] PAIVA, José Pedro. *O papel dos mágicos nas estratégias do casamento e na vida conjugal na diocese de Coimbra (1650-1730)*, p. 165;169. O autor menciona, por exemplo, a denúncia contra Isabel Francisca, promovida em 1664 na freguesia de São Miguel, no qual a dita "bruxa" era acusada de construir altares e fazer romarias para a consolidação de casamentos. Anos antes, em 1656, Maria Fernandes, também conhecida pela alcunha "Rimboa", teria ajudado uma mulher a ter boa vida com seu marido, fazendo uso, para isso, de candeias postas com o cume para baixo e colocadas em torno de uma Igreja. Cf. PAIVA, José Pedro. *O papel dos mágicos nas estratégias do casamento e na vida conjugal na diocese de Coimbra (1650-1730)*, p. 177;181.

superiores negavam às mulheres o acesso a esses elementos"[885]. Como também sublinhou Carole Myscofski, o interesse cada vez maior por parte das mulheres em criarem suas próprias práticas religiosas, amplamente heterodoxas aos olhos das autoridades da Igreja, pode ser explicado tanto pela ampla limitação sofrida pelas mesmas quanto à participação em atividades públicas, como pelo pouco acesso das mesmas aos saberes fundamentais da religião católica que professavam. Diante da restrição a esses espaços, restou para as mulheres a reprodução de uma espiritualidade por vezes independente de uma autoridade, como o padre, embora influenciada pelo catolicismo[886]. Sendo assim, não seria de todo equivocado compreender que parte da comunicação empreendida por algumas mulheres frente ao sobrenatural tenha sido resultado dessa negação e da tentativa de tornar mais familiar a sacralidade católica, ainda que encarnada em práticas heterodoxas aos olhos das autoridades.

Essas mesmas restrições e toda a carga de mistérios que envolviam a sacralidade católica, cuja população, em sua maioria, não possuía acesso oficial a esse universo, também influenciaram no modo como uma série de indivíduos interpretaram os símbolos católicos sob uma atmosfera amplamente erótica. A efervescência religiosa é, por exemplo, o aspecto que, no entender de Luiz Mott, marcou decisivamente o modo como o catolicismo foi vivenciado na América portuguesa, cuja fronteira entre a sacralidade pretendida pelas autoridades e a excessiva familiaridade dos indivíduos para com a variedade de símbolos existentes, nem sempre foi visível. Nesse sentido, o autor destacou que, no mundo português, "desde o despertar o cristão se via rodeado de lembranças do Reino dos Céus", sendo recorrente a presença de "um quadrinho ou caixilho com gravura do santo anjo da guarda ou do santo onomástico; uma pequena concha com água benta; o rosário dependurado na própria cabeceira da cama"[887], enfim, todo um aparato católico utilizado pelo indivíduo como forma de sacralizar a sua casa. No entanto, tamanha familiaridade contribuiu para a erotização dessa vida religiosa. Denunciada por Guiomar d'Oliveira, a feiticeira conhecida pela alcunha "Nóbrega" teria ensinado à denunciante um ritual que condicionava as vontades das pessoas à vontade

[885] Tradução nossa: "Indeed, ecstatic experiences and mystical feeding were often not merely the result of reception of communion, but a substitute for it, particulary in cases where confessors or superiors denied the woman access to the elements". Cf. BYNUM. Caroline Walker. *Fragmentation and Redemption*, p. 128. Jean Delumeau, por exemplo, destaca o peso das interpretações do período acerca da sexualidade feminina no contexto de exclusão das mulheres da vida clerical. Cf. DELUMEAU, Jean. *História do medo no Ocidente*, 2009, p. 470.
[886] MYSCOFSKI, Carole A. C. A. *Amazons, Wives, Nuns, and Witches*: Women and the Catholic Church in Colonial Brazil, 1500-1822. Austin: University of Texas Press, 2013, p. 10.
[887] MOTT, Luiz. Cotidiano e vivência religiosa: entre a capela e o calundu, p. 164.

amorosa/sexual do praticante. Para isso, era necessário ir a uma igreja e retirar um pouco dos óleos sagrados utilizados no batismo[888].

Interessado nos fenômenos místicos encabeçados pelas religiosas, Stephen Haliczer, ao se debruçar no contexto espanhol do que denominou de "Era de ouro", percebeu como as manifestações espirituais das mulheres, mais precisamente entre as inseridas no universo conventual, foram marcadas por uma exacerbação da religiosidade e da espiritualidade, cuja atmosfera sexual esteve presente. Para o autor, a profusão dos chamados "casamentos místicos" é justificada pelos "desejos não realizados de companhia masculina, de casamentos e filhos"[889]. Como consequência, a figura de Cristo foi encarnada no papel de marido ou mesmo de criança, tornando-se projeção constante por parte dessas mulheres que não alcançavam seus desejos. Segundo Haliczer, o casamento de Martina de los Angeles, por exemplo, evidencia não apenas uma projeção da religiosa quanto aos desejos de fazer da sua cerimônia um exemplo de suntuosidade e sensualidade. Casar-se com Cristo significava, também, a realização dos seus desejos quanto a possuir um marido ideal – não apenas pelos diversos presentes que dizia receber, mas por conta dos afetos vindos do próprio Jesus –, cuja possibilidade nunca ocorrera com a freira[890].

Em outro trabalho, Caroline Bynum detectou entre os séculos XII e XII uma recorrência notável de mulheres que diziam experimentar relações eróticas e sexuais nas suas uniões com Cristo[891]. A erotização dos ritos católicos, bem como a predominância de rituais e atitudes que, protagonizados amplamente pelas mulheres, ressignificaram e, até mesmo, construíram novos lugares de compreensão desses ritos, foram definidas pela autora através do que chamou de "feminização da linguagem religiosa"[892]. Cabe ressaltar que este conceito está relacionado aos modelos de espiritualidade que circularam no Ocidente europeu, mais especificamente na denominada Alta Idade Média, correspondendo aos séculos XII à XIV. Entretanto, quando tratadas sob uma duração maior, defende-se que as práticas de Violante Carneiro e Margarida Carneiro também são exemplos de mulheres que construíram uma nova linguagem religiosa cuja presença feminina foi marcante para esta reinterpretação. Uma construção, destaca-se,

---

[888] *Primeira Visitação do Santo Officio às partes do Brasil pelo licenciado Heitor Furtado de Mendonça capellão fidalgo del Rey nosso senhor e do seu desembargo, deputado do Santo Officio. Confissões da Bahia 1591-1593*. São Paulo: Paulo Prado, 1922-1929, 3 vols. p. 79.
[889] HALICZER, Stephen. *Between Exaltation and Infamy*: female mystics in the Golden Age of Spain. New York: Oxford University Press, 2002, p. 202.
[890] HALICZER, Stephen. *Between Exaltation and Infamy*, p. 202-203.
[891] BYNUM, Caroline Walker. *Jesus as Mother*. Studies in the Spirituality of the High Middle Ages. California; London, England: University of California Press, 1982, p. 138.
[892] BYNUM, Caroline Walker. *Jesus as Mother*, p. 135.

generificada, na medida em que a delimitação das suas identidades de gênero influenciou nas formas como os ritos católicos foram utilizados e reorganizados a partir das práticas mágico-religiosas e do modo como compreenderam a sua sexualidade.

O interesse em compreender as práticas, crenças e atitudes de Violante Carneiro e Margarida Carneiro sob uma ótica comparativa, inserindo-as em contextos que não correspondem somente ao mundo português, permanece, também, no âmbito da performatização das suas identidades de gênero. Em outras palavras, argumenta-se que usos empreendidos por mãe e filha acerca das palavras eucarísticas integraram uma ampla atmosfera referente às tentativas por parte das mulheres, principalmente, em dominarem um campo das relações interpessoais que nem sempre lhes foi favorável: o sexo.

Relembrando o primeiro capítulo, o espaço de autonomia feminina frente ao matrimônio foi consideravelmente limitado, seja pela jurisdição religiosa, como pela instância civil através das *Ordenações Manuelinas*. Além disso, quando uma mulher tornava pública a sua afeição por determinada pessoa, ainda que essa atitude estivesse restrita ao seu círculo social, e levava adiante este interesse, significava inserir-se em um domínio tradicionalmente patriarcal, no qual até mesmo as práticas sexuais estavam marcadas por uma heterossexualização do desejo. Segundo Carole Myskofski, o controle da sexualidade das mulheres através dos papeis de gênero prescrito por autoridades civis e religiosas, pode ser considerado como o principal alicerce que sustentou a frágil fronteira entre honra e vergonha[893]. Por essa razão, a mulher honrada era capaz de saber os limites da sua atuação na vida pública, pois não possuía amplo acesso aos direitos decorrentes da sua honra – diferentemente dos homens –, e de compreender a manutenção desta honra como fator preponderante na consolidação da ordem social[894].

Assim, ao optarem pela tomada de protagonismo não somente na busca por parceiros, mas no âmbito das relações amorosas e sexuais que realizaram, Violante e Margarida Carneiro ressignificaram parte da liturgia católica, encarando-a como uma das "observâncias acessórias" existentes nos sistemas mágicos do período. Neste processo, essa mesma liturgia direcionada à prática eucarística, foi utilizada como ferramenta que redefiniu, em partes, uma estrutura marcada por uma unidade do gênero que influenciava, por exemplo, as relações interpessoais do período. Tratou-se de uma atitude mágica ao mesmo tempo em que foi transfigurada em prática de emancipação e delimitação de autonomias.

[893] MYSCOFSKI, Carole A. C. A. *Amazons, Wives, Nuns, and Witches*, p. 12.
[894] MYSCOFSKI, Carole A. C. A. *Amazons, Wives, Nuns, and Witches*, p. 13.

Sem que o sacramento do matrimônio fosse seu maior interesse, Violante Carneiro enxergou nas palavras eucarísticas uma nova forma de sacralizar as suas práticas sexuais, cujo objetivo, ao que parece, esteve relacionado à flexibilização das suas relações, sem o interesse em uma estabilidade no campo afetivo. A vida social construída por Violante não esteve baseada, assim, em um rompimento definitivo com as estruturas patriarcais, até porque a conotação religiosa prevaleceu nas práticas sexuais por ela vivenciadas. Todavia, a seu bel prazer e distante da ortodoxia católica voltada ao campo amoroso que, salienta-se, estava arraigada de toda uma "sacramentalização do matrimônio **[que]** triunfou nos séculos XII e XII"[895], a cristã-velha delimitou autonomia em torno de si e compatível ao quanto lhe era possível à época. Não adquiriu fama nem amplo reconhecimento por conta das práticas que se desenrolaram, mas seria problemático negligenciar a possibilidade de ter alcançado esse protagonismo referente à sua própria vida.

Margarida Carneiro ainda possuía, embora timidamente, um acesso ao mercado amoroso, tendo em vista o suposto oferecimento de uma carta de tocar à Gaspar de Góis. A partir desta, por sinal, foi possível encontrar maiores referências em outros recortes temporais e espaciais. Vide exemplo da oração de São Leão, o Papa, que era entendida por Inês Cotema, moradora de Évora, como importante conjuro na confecção dessas mesmas cartas[896]. Francisco Bethencourt, aliás, fez uma série de referências a respeito de processos inquisitoriais do século XVI no qual as cartas de tocar foram mencionadas nos relatos, apontando, também, para a recorrência nesse período de encantamentos que se utilizavam dos elementos consagrados pelo catolicismo sob o objetivo de propiciar a conquista amorosa[897]. Já em Madrid, o frade António de Guevara escreveu em seu *Libro primero de las epístolas familiares* um episódio no qual recorrera a um nigromante, conhecido pelo nome de Johannes de Barbota, para que anulasse o efeito de uma "carta encantada"[898].

No mesmo contexto espanhol, Fernando Bouza percebeu o afinco com que agentes inquisitoriais e eclesiásticos empreenderam nas tentativas de abolir a crença na eficácia das "cedulillas" ou "nóminas escritas", utilizadas largamente pela população interessada desde a cura de enfermidades à conquista amorosa de determinada pessoa. O autor enxergou não somente na tradição cristã, mas, também, nas tradições hebraica e muçulmana, as principais raízes religiosas capazes de explicar os usos dessas cartas de tocar, integrando-as no contexto

[895] VAINFAS, Ronaldo. *Casamento, Amor, e Desejo no Ocidente cristão*, p. 34.
[896] BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magia*, p. 99.
[897] BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magia*, p. 307.
[898] BAROJA, Julio Caro. *Vidas mágicas y Inquisición*. Vol. 1, p. 274.

de produção de amuletos, aliás, muito característicos dessas religiões desde o Medievo[899]. Seriam, portanto, uma forma arcaica utilizada pelos indivíduos como forma de reproduzir uma sacralidade existente e levada adiante pelas autoridades religiosas. Ao citar o Padre Luís de la Puente, o autor buscou corroborar essa assertiva, já que o clérigo utilizava a bíblia, colocada sob o corpo de uma menina, para curá-la de doenças que lhe acometiam, prevalecendo nesse período, e no entender de Bouza, a noção de "lei mágica do contato"[900].

Laura de Mello e Souza chegou a recorrer ao arquétipo construído em torno de Celestina, personagem criada por Fernando de Rojas e encarnada sob a figura da feiticeira erótica, para afirmar que esta foi uma das poucas referências por ela encontrada frente a arqueologia das cartas de tocar presentes na América portuguesa:

> Feiticeira e alcoviteira, Celestina possuía na sua tenda ímãs para atrair os sentidos, grãos de feto colhidos na véspera de São João, cordas e ossos de enforcados; e tinha também favas que serviam para facilitar mulheres a homens, desde que tivesse, gravados nelas, os nomes daquele ou daquela que se desejava conquistar. Para selar a conquista, bastava tocar o amado com a fava.[901]

Toda essa narrativa simbólica que circulou pela Europa se juntou ao contexto das navegações e a consequente chegada lusitana à América para comporem a justificativa da autora: "é provável que a conhecessem em Portugal, de onde teria passado para a colônia"[902]. No entanto, essa imprecisão apontada não chega a ser tão substancial se levarmos em consideração os argumentos de Fernando Bouza, ao compreender a circulação das cartas de tocar na Espanha como integrantes de uma atmosfera mágica na qual determinado elemento poderia adquirir a capacidade de intervenção nas vontades e/ou destinos da população. Margarida Carneiro sequer era originária do Reino, o que incompatibiliza seu contato com as cartas de tocar com relação à hipótese levantada por Laura de Mello e Souza, já que a cristã-velha nasceu no Norte da África. É, portanto, mais verossímil, compreender como circularam as práticas mágico-religiosas no mundo português – num movimento endógeno e exógeno de influências e trânsitos simbólicos – do que buscar a origem essencial das práticas analisadas.

Ainda que distantes das grandes famas que caracterizaram o campo amoroso sob intervenção do sobrenatural por parte de algumas mulheres, sejam aquelas citadas por esses autores ou mesmo as mencionadas no capítulo precedente, Margarida e Violante Carneiro, mãe

[899] BOUZA, Fernando. *Corre Manuscrito*: una historia cultural Del Siglo de Oro. Madrid, Marcial Pons, 2001, p. 95.
[900] BOUZA, Fernando. *Corre Manuscrito*, p. 98.
[901] MELLO E SOUZA, Laura de. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*, p. 303-304.
[902] MELLO E SOUZA, Laura de. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*, p. 304.

e filha, ambas processadas e penitenciadas, também integraram um universo mágico em que as relações afetivas adquiriram importante peso. Embora sem reproduzir fidedignamente o discurso moralista corrente, seria equivocado apontar para suas trajetórias como exemplos de completa ruptura com o sistema vigente: até porque, "a Igreja também exigiu que as mulheres se conformassem às normas e hierarquias sociais dos papéis de gênero contemporâneos a elas como parte da sua submissão espiritual à lei divina"[903]. Os simbolismos invocados em suas respectivas narrativas revelam o contrário, ou seja, o interesse em manter, mesmo que minimamente, uma sacralidade católica que fosse capaz de autorizar suas atitudes.

6.3 Autonomia e ritos mágico-religiosos de adivinhação na trajetória de Felícia Tourinho

Essa mesma presença do sagrado cristão em meio a rituais envolvendo o sobrenatural esteve presente quando Felícia Tourinho, após algumas admoestações, resolveu confessar e confirmar a Heitor Furtado de Mendonça, visitador, o que Domyngas Jorge havia denunciado. O perfil da filha do clérigo João Tourinho emergia nas suas próprias narrativas como mulher que teria o poder divinatório, cuja proveniência era relacionada à conjuração de alguns demônios com a presença dos santos Pedro e Paulo para a concretização do rito. Vale relembrar o trecho de sua confissão: "eu te desconjuro com São Pedro e com São Paulo, e o diabo felpudo, e o gadelhudo e tu me digas a verdade que te quero perguntar se a minha sentença há de sair boa ou má, e se é verdade que há de sair boa andaras, se não houver de sair boa não andaras"[904].

Quando William Hasylwoode se apresentou em 1554 às autoridades do Tribunal de Intendência Episcopal, instalado em Londres, sua motivação teria sido pelo interesse em confessar o uso inapropriado de práticas de adivinhação que realizou a fim de encontrar uma bolsa que havia perdido:

> Tendo [...] perdido uma bolsa com catorze *groats* dentro da mesma, e então lembrando que, quando criança, ouviu sua mãe dizer que, quando qualquer pessoa perdia alguma coisa, podia usar um crivo e uma tesoura para saber quem estava com as coisas perdidas, [...] de modo que [ele pegou] um crivo e uma tesoura e suspendeu o crivo pela ponta da tesoura e disse estas palavras "Por Pedro e Paulo, está com ele", falando o nome da pessoa de quem ele suspeitava naquela questão.[905]

[903] Tradução nossa: "[…] the Church also demanded that women comply with the norms of the contemporary gender roles and social hierarchy as part of their spiritual submission to divine law". Cf. MYSCOFSKI, Carole A. C. A. *Amazons, Wives, Nuns, and Witches*, p. 9.
[904] ANTT. TSO, IL, Processo nº 01268, de Felícia Tourinho, 1593-1595, fl. 06.
[905] THOMAS, Keith. *Religião e o declínio da magia*, p. 184.

Se os demônios nomeados por "guedelhudo", "orelhudo" e "felpudo" não aparecem na crença descrita acima, é curioso encontrar na Inglaterra Quinhentista correspondências similares quanto ao uso de referenciais católicos em práticas de adivinhação. Crenças e práticas que, conforme destacou Keith Thomas, foram recorrentes nesse contexto, afirmando, por exemplo, que nem sempre as adivinhações se tornaram prerrogativas restritas aos "curandeiros"[906], apontando para a maior fluidez desse universo entre outros indivíduos, desde que estivessem interessados em aprender a técnica em questão. Ainda no campo das adivinhações, constatou o alto grau de aceitação e autoridade que determinadas pessoas possuíam na prática de descobrir o paradeiro de objetos roubados ou mesmo de crimes ainda não solucionados pelos meios "naturais". Esta constatação indica, por sua vez, o nível de consciência por parte dos adivinhos em manipular as perguntas de modo que determinada resposta, pré-concebida, fosse apresentada e considerada a mais coerente para o interessado:

> Por mais intrincado que seja o procedimento divinatório, ele sempre deixa espaço para uma avaliação e interpretação subjetiva do mago. Durante a sessão, ele "fareja" a resposta à pergunta, com a ajuda de perguntas que lhe possam dar orientação e um nítido conjunto de indicações de sua audiência, apontando se ele está ou não no caminho certo. Quase invariavelmente, o cliente tem em mente um suspeito definido, contra o qual, no entanto, faltam as provas convencionais. A tarefa do adivinho é confirmar essas suspeitas, assim habilitando o cliente a agir segundo uma opinião que já formulara antes da consulta.[907]

A formatação do ritual supostamente praticado por Felícia Tourinho seguiu uma lógica parecida com a sistematização proposta por Keith Thomas. Quando recorreu aos demônios – segundo a denúncia – ou mesmo à combinação de tais criaturas juntamente com os santos mencionados, solicitando que dissessem se iria "João por tal parte digo por tal caminho, (que era um homem do qual queria saber se ia onde ele tinha dito que havia de ir)", o rito já partia de elementos pré-definidos, citando o nome do indivíduo, bem como o suposto lugar que teria frequentado. Tratava-se de uma pergunta simples que admitia uma resposta também sem muitos rodeios por conta do próprio direcionamento do praticante – nesse caso, Felícia Tourinho.

---

[906] Chama-nos a atenção para a palavra "curandeiros", visto que na versão original da obra de Keith Thomas aparece a expressão "cunning men", traduzida, em sua literalidade, como "homens astutos" ou de considerável esperteza e sabedoria, distante da ideia de curandeirismo que classicamente conhecemos. Carlos Roberto Nogueira, aliás, teceu as mesmas preocupações com relação à edição traduzida para o português quando resenhou a obra para a Revista de História da USP, em 1994, chamando o trabalho de tradução como "bastante razoável". Cf. NOGUEIRA, Carlos Roberto. Resenha do livro Religião e o declínio da Magia. *Revista de História*, São Paulo, n. 129-131, p. 271-321, ago.-dez./93, ago.-dez./94, p. 313.

[907] THOMAS, Keith. *Religião e o declínio da magia*, p. 186.

A recorrência em contextos largamente distintos da mesma crença na eficácia do conjuro dos santos Pedro e Paulo, bem como a predominância de uma mesma estrutura ritualística, servem de indícios para o argumento referente à necessidade de não encarar o mundo português como espaço rígido quanto à circulação das práticas mágico-religiosas. Esse movimento assumiu um trânsito para além das fronteiras visíveis – ou invisíveis – desse espaço, sendo nítido esse processo diante dos exemplos mencionados, além de, claro, a partir das narrativas referentes ao processo de Felícia Tourinho. Essa mesma afirmação também cabe nas análises referentes ao trânsito dessas práticas e crenças no interior do mundo português, sendo importante a manutenção de uma flexibilidade quanto aos recortes espaciais e temporais.

Vale citar, por exemplo, o caso de Luís de La Penha, analisado por José Pedro Paiva, cuja trajetória esteve inserida em um amplo painel de interesses pelo campo divinatório, em que a "sorte da peneira e da tesoura" apareceram como os principais instrumentos utilizados nesse processo: "tomarao huma tesoura e metella am cruzada numa pineira e dirao por Sam Pedro e Sam Paullo e Sam Pullao e por Sam Pero Pulao e pelos sinco planetas do mundo que se he tal cousa nomeada o que querem saber que tu andes para a parte direita e senao que estejas queda e isto dito sinco vezes sobre a tesoura tomaram pelos ellos"[908]. Assim como Laura de Mello e Souza, o autor se voltou ao contexto inglês para confirmar a existência de "referências à sua aplicação noutros países [...] variando apenas as criaturas que eram invocadas"[909]. No entanto, não referenciou o trabalho de Keith Thomas, mas, sim, o de Peter Rushton que identificou a presença de práticas de adivinhação nas regiões de Durham e Northumberland[910].

Também na América portuguesa, mas no contexto da Visitação iniciada por Geraldo José de Abranches, no Grão-Pará, em 1763, Antónia Maria foi penitenciada pelo Santo Ofício sob a acusação de ser uma conhecida feiticeira na região. O principal ritual mencionado em seu processo consistiu em tomar uma tesoura, fincá-la em um arco, no qual um dos lados da tesoura a dita feiticeira seguraria, enquanto que, o outro, ficaria por conta do interessado na adivinhação. Ao levantar o arco, era necessário conjurar a seguinte frase: "por São Pedro, e por São Paulo, pela porta de Santiago em como Francisco Xavier **[nome do indivíduo interessado]** há de ser clérigo"[911]. Assim como no caso aqui analisado, os movimentos dos dois instrumentais estavam atrelados ao resultado que se esperava da pergunta feita no conjuro. Também no século

[908] PAIVA, José Pedro. *Bruxaria e superstição num país sem "caça às bruxas"*, p. 118.
[909] PAIVA, José Pedro. *Bruxaria e superstição num país sem "caça às bruxas"*, p. 118.
[910] RUSHTON, Peter. Women, witchcraft and slander in Early Modern England: cases from the church courts of Durhan. 1560-1675, 18:1, 116-132, DOI: 10.1179/007817282790176645, p.119. *Apud* PAIVA, José Pedro. *Bruxaria e superstição num país sem "caça às bruxas"*, p. 118.
[911] MELLO E SOUZA, Laura de. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*, p. 213.

XVIII, Margarida Borges, moradora no Maranhão, segurou um balaio – sem a presença da tesoura, segundo Laura de Mello e Souza – e, similarmente aos demais casos, conjurou-o a partir dos seguintes dizeres: "por São Pedro e por São Paulo e pelo buraco de Santiago e pelo padre revestido e pela hóstia consagrada em como fulano furtou isso". A prática consistia em fazer com que Margarida encontrasse o paradeiro de uma camisa roubada por uma mulher chamada Mariquita.

Interessada em atrelar as práticas de Felícia Tourinho a um contexto para além da América portuguesa, Laura de Mello e Souza identificou em Portugal, na Lisboa do século XVIII, um ritual similar que foi promovido por Domingas Maria. Utilizando-se de uma peneira e conjurando uma série de símbolos religiosos, a cristã-velha proferia o seguinte conjuro: "por São Pedro e por São Paulo, por Jesus crucificado, por Barrabás, Satanás e Caifás, e por quantos eles são, por d. Maria Padilha e toda sua quadrilha, me digas, peneira, se as ditas duas pessoas estão presas ou não, cobraram o dinheiro ou fizeram o negócio a que iam, que eu te darei um vintém de pão e outro de queijo e te estimarei muito no meu coração"[912]. Concluiu, enfim, que ambos os relatos se assemelham em forma e estrutura – misturando a presença dos diabos com os santos católicos – por se tratarem de práticas pertencentes ao campo da "magia ritual", de um passado medieval quanto aos conjuros dos demônios, contrastando com os casos levantados por Keith Thomas, em que, no entender da autora, "filiam-se à tradição popular européia que vê força mágica nas orações cristãs; **[tratando-se**] portanto, de manifestações mais influenciadas pela religião folclorizada do que pela magia ritual"[913]. No entanto, acredita-se que as análises da autora possuem um equívoco.

Quando é retomada a arqueologia da figura do Diabo no contexto cristão, uma das primeiras assertivas resultantes dessa metodologia diz respeito à longa tradição que esse personagem adquiriu até a consolidação do seu formato clássico representado nos discursos católicos, nas iconografias, enfim, voltado à noção de pacto diabólico ou como parte integrante dos sabás mencionados por Carlo Ginzburg. Integrado ao processo de mutação social, política e cultural que o universo europeu vivenciou entre duas grandes temporalidades – Medievo e Idade Moderna –, esta figura, por consequência, sofreu uma série de mudanças e ressignificações ao longo dos séculos cristãos. Sendo assim, o demônio no Ocidente não deve ser reduzido a um simples mito, conforme ressaltou Robert Muchemblend, tampouco encarado

[912] REGO, Yvonne Cunha. *Feiticeiros, profetas, visionários*, p. 167. *Apud* MELLO E SOUZA. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*, p. 214-215.
[913] MELLO E SOUZA, Laura de. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*, p. 215.

como algo concreto e muito menos como um produto a-histórico[914]. E, por meio dessas condições envolvendo o processo citado, uma das primeiras versões referentes a essa figura correspondeu a representações folclóricas e pouco ameaçadoras.

Diante da pouca consistência teológica, bem como da ausência de uma total concordância dos religiosos com relação às suas interpretações, a figura do Diabo foi, num primeiro período, palco de intensa folclorização correspondente aos diversos "sistemas de crenças mais ou menos sincréticos vividos localmente pelas populações"[915]. Talvez o maior exemplo corresponda aos inúmeros nomes que faziam alusão direta à mesma imagem:

> Satã, Lúcifer, Asmodeu, Belial ou Belzebu na Bíblia e na literatura apocalíptica, o diabo assumia, assim, múltiplos outros nomes, e às vezes até sobrenomes, sobretudo na Europa. Muitos deles designavam demônios menores, não raro herdeiros de pequenos deuses dos tempos do paganismo: Old Horny, Black Bogey, Lusty Dick, Dickon, Dickens, Gentleman Jack, the Good Gellow, Old Nick, Robin Hood, Robin Goodfelow em inglês, Charlot, em francês, ou Knecht Ruprecht, Federwisch, Hinkebein, Heinekin, Rumpelstiltskin, Hammerlin em alemão. O uso de diminutivos (Charlot, ou as terminações alemãs em kin) ou as denominações familiares ("Velho Chifrudo, falando de Old Horny) tonavam esses diabos próximos dos humanos, reduzindo certamente o medo que poderiam inspirar.[916]

Antes do peso considerável que a publicação de *A Divina Comédia* – de Dante Alighieri – adquiriu em solo europeu a partir do século XIV, predominou, também no entender de Jean Delumeau, um amplo entendimento de que as representações demonológicas beiravam a olhares "ridículos ou divertidos". Citou, por exemplo, o *Elucidarum*, entendido pelo autor como um catecismo redigido no século XII por Honoriius d'Autun e que ainda não trazia consigo os grandes e assustadores contornos referentes ao Diabo. Em síntese, "Lúcifer, outrora criatura preferida de Deus, ainda não **[era]** um monstro repulsivo"[917].

Toda essa digressão é justificada, enfim, por não acreditarmos na tamanha nitidez acerca da separação entre o que Laura de Mello e Souza chamou de "magia ritual" – no qual Felícia Tourinho seria exemplo – e "folclorização", tornadas pela autora como duas categorias distintas por conta da ausência da figura demoníaca na segunda ocorrência. Na medida em que os adjetivos "guedelhudo", "orelhudo", "felpudo" se transformaram em representações acerca da figura do Diabo, acredita-se que alguns resquícios de práticas folclóricas também pertenceram aos rituais mágico-religiosos supostamente praticados pela acusada. Não seria tão distante

[914] MUCHEMBLEND, Robert. *Uma história do Diabo*, p. 8.
[915] MUCHEMBLEND, Robert. *Uma história do Diabo*, p. 24.
[916] MELLO E SOUZA, Laura de. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*, p. 25.
[917] DELUMEAU, Jean. *História do medo no Ocidente*, p. 354-355.

imaginar que esses adjetivos correspondessem ao contexto de ridicularização mencionado por Muchemblend, por exemplo, haja vista a presença diversificada de nomenclaturas, como “old horny”, correspondente ao apelido de “velho chifrudo”, cujo princípio dessas adjetivações é o mesmo, ou seja, o da familiaridade. Sendo assim, o caráter folclórico considerado como aspecto divisor nas análises promovidas por Laura de Mello e Souza, diante das práticas e crenças de Felícia Tourinho, acaba por perder validade visto que, não somente as orações cristãs, conforme apontou a autora, integraram esse processo, mas a própria figura do Diabo esteve presente.

A predominância de atitudes referentes à proximidade dos indivíduos para com as figuras demoníacas, ainda mais em um espaço não-europeu, é elemento que corrobora com a defesa de uma complexidade existente na construção de determinada prática mágico-religiosa. Também indica a prevalência das próprias limitações decorrentes do interesse em propor uma conceituação referente ao sobrenatural. O que também explica, para além dessa constatação, o fato de as discussões e análises acerca das práticas relacionadas à Felícia Tourinho terem sido colocadas nestes dois últimos capítulos, ou seja, sem caracterizá-las a partir da presença do pacto diabólico, aspecto estruturante do terceiro e quarto capítulo.

Em outras palavras, mesmo que sendo constatada a presença dos diabos nos rituais divinatórios relacionados à acusada, essas práticas e crenças não são enquadradas na clássica noção de feitiçaria, definida pelo Santo Ofício, na medida em que as mesmas não corresponderam aos entendimentos existentes à época acerca do pacto diabólico, incluindo a relação de servidão tão característica e identificada nas trajetórias das mulheres analisadas nos capítulos já citados. A própria equiparação entre os diabos citados e a presença dos santos Pedro e Paulo corrobora esse distanciamento do conceito de pacto diabólico. Por fim, o fato de as práticas associadas à Felícia Tourinho não terem sido utilizadas no âmbito da definição de alguma fama ou reconhecimento social por parte da cristã-velha, sustentou igualmente o interesse em analisar seu processo nestes dois últimos capítulos.

***

Na ânsia de uma resolução que fosse rápida e igualmente eficaz para situações desfavoráveis, ou ancoradas em demandas pessoais, as trajetórias de vida das 5 mulheres aqui apresentadas se aproximaram quando o sobrenatural foi enxergado como alternativa para sanar essas situações, contando até mesmo com a legitimidade conferida por um pequeno público – como foi possível visualizar a partir dos casos de Beatriz Borges, Clara de Oliveira e Felícia Tourinho. Sendo assim, foi notável a capacidade dessas mulheres quanto à tomada de decisões

acerca das suas próprias vidas, prevalecendo uma relativa autonomia ao enxergarem nos usos das práticas mágico religiosas a melhor saída para que suas trajetórias fossem minimamente delimitadas conforme os seus interesses.

Algumas dessas mulheres, como Violante Carneiro e Margarida Carneiro, ao partirem da sacralidade católica como ferramenta capaz de possibilitar a conquista amorosa e mesmo a fluidez no campo sexual, definiram suas identidades de gênero atreladas a uma nova linguagem, não somente religiosa, mas eivada de caracteres mágicos utilizados como forma de conferir novos significados a essa sacralidade. Essa mesma identidade foi marcada, também, pela subversão do sexo, mais precisamente dos padrões de feminilidade prescritos às mulheres no período, cuja sexualidade era um dos sustentáculos da normatização pretendida pelas autoridades. O universo mágico-religioso associado à Beatriz Borges e Clara de Oliveira corroborou com as afirmações já presentes nos capítulos anteriores quanto ao modo como suas identidades de gênero foram construídas a partir das relações entre cristãos-novos e cristãos-velhos no mundo português. As análises referentes às práticas e crenças confessadas por ambas as mulheres, apontaram para a fluidez acerca dos referenciais simbólicos utilizados, cuja presença do judaísmo e do catolicismo como grandes tradições religiosas, esteve relacionada ao desenvolvimento de algumas ciências do período, como a Astrologia, a Fisiognomia e a Quiromancia. Nesse caso, a multiplicidade do gênero acompanhou a diversidade de referenciais presentes nas práticas mágico-religiosas de Beatriz Borges e Clara de Oliveira, sendo possível destacar o mesmo para os ritos de adivinhação de Felícia Tourinho, principalmente quando comparados aos distintos contextos citados anteriormente.

Essa prevalência de distintas atitudes é compatível com a multiplicidade inerente às formas de emancipação adquiridas pelas mulheres diante das estruturas dominantes nos mais variados contextos. O Tribunal do Santo Ofício português, entendido como instância de poder e que influenciou consideravelmente a vida das populações nas quais suas malhas atravessaram o tecido social, é elemento importante para a reflexão acerca dos gêneros dessas mulheres feiticeiras – Beatriz Borges, Clara de Oliveira, Violante Carneiro, Margarida Carneiro e Felícia Tourinho. A atuação dos inquisidores e as tentativas de manutenção de uma dada ordem social cujos papeis de gênero resultavam diretamente na submissão das mulheres, também são aspectos a serem considerados para a compreensão dessas identidades e das suas construções em meio às relações desiguais, sob uma atmosfera misógina e a partir do acesso particular ao mundo sobrenatural. Nesse processo, autonomias foram delimitadas e identidades de gênero questionaram a unidade existente, embora, sublinha-se, em meio a condições nem sempre

oportunas. Essas autonomias reverteram, por sua vez, e mesmo sem grandes alterações estruturais, as construções hierárquicas pertencentes ao binarismo masculino/feminino – condição central na crítica encabeçada pela teoria de gênero defendida por Joan Scott[918].

Beatriz Borges pertencia a um grupo social historicamente marcado pelo olhar enviesado, fosse por conta dos seus ancestrais, judeus, inseridos no complô identificado por Carlo Ginzburg, ou mesmo pela sua então condição jurídica e religiosa, ou seja, o fato de ser mulher e cristã-nova. Todavia, esse pertencimento a um grupo socialmente desfavorável não foi, quando analisadas as suas confissões, aspecto determinante para a definição de um possível isolamento da cristã-nova no meio em que estava inserida – vide as reuniões por ela mencionadas e o corrente convívio com cristãs-velhas antes do período em que se dirigiu ao Santo Ofício lisboeta. É possível afirmar que Beatriz Borges assumiu determinada autoridade entre as demais mulheres? Como alguma razão, sim, tendo em vista o seu conhecimento sobre algumas técnicas envolvendo o sobrenatural, ora com relação aos espíritos ou mesmo as supostas "feitiçarias ou cerimônias de judeus". Estas práticas aliás, também revelam como a confessante encarava a si mesma, sem negar o fato de ser neoconversa. Ser mulher, para Beatriz Borges, significou transitar em meio ao campo mágico-religioso sem esconder o fato de que era cristã-nova e que trazia, por conta disso, conhecimentos decorrentes da sua condição.

As reflexões a respeito da confissão de Clara de Oliveira permitiram avaliar a possibilidade de a cristã-nova ter se entendido como mulher a partir do vínculo à delimitação da fama referente à sua suposta capacidade divinatória. Inseriu-se, talvez de forma consciente, em um contexto cujo discurso religioso e civil foi marcado pela defesa da predisposição da mulher ao sobrenatural, principalmente ao universo diabólico. No entanto, não foi pela presença do Diabo que essas práticas mágico-religiosas foram definidas. Embora sem qualquer formação letrada, Clara de Oliveira compartilhou de referenciais orginalmente relacionados a um mundo erudito e, quase como consequência, masculino, adquirindo trânsito em espaços notadamente elitistas, embora fosse mulher e cristã-nova. Talvez por se apresentar ou ser reconhecida justamente em um dos caminhos considerados naquele período como espaço no qual a mulher adquiria publicidade – ainda que fosse por conta de um discurso demonizador –, que Clara tenha alcançado relativa fama, tornando-se exceção no contexto deste capítulo, bem como

[918] "Temos necessidade de uma rejeição do caráter fixo e permanente da oposição binária, de uma historicização e de uma desconstrução genuínas dos termos da diferença sexual. Devemos nos tornar mais auto-conscientes da distinção entre nosso vocabulário analítico e o material que queremos analisar. [...] Se utilizamos a definição de desconstrução de Jacques Derrida, essa crítica significa analisar, levando em conta o contexto, a forma pela qual opera qualquer oposição binária, revertendo e deslocando sua construção hierárquica, em vez de aceitá-la como real ou autoevidente ou como fazendo parte da natureza das coisas". Cf. SCOTT, Joan Wallach. Gênero: uma categoria útil de análise histórica, p. 84.

importante exemplo da possibilidade dos indivíduos consolidarem reconhecimento sem a necessidade de diálogo com o terreno diabólico.

Violante Carneiro, por sua vez, construiu seu gênero de modo mais fluído quando a sexualidade emergiu como condição determinante em sua vida. A cristã-velha esteve distante de uma reinserção na vida matrimonial, elemento estruturante da normatização católica e principalmente voltada às mulheres e à manutenção de suas honras[919]. Desnaturalizou, assim, as hierarquias existentes, na medida em que definiu os seus parceiros e interferiu no campo das vontades alheias a fim de conquistar o interesse de alguém. Sacralizou, enfim, suas práticas e, manteve, mesmo que de forma precária, um contato com a tradição católica, em vez de simplesmente optar por um rompimento completo. Sua mãe, Margarida, foi mais além, ao ingressar na esfera das intervenções amorosas não somente para seu bel prazer, mas, também, na distribuição de cartas de tocar, indicando seu interesse em fazer desse acesso ao sobrenatural uma condição utilizada não somente em assuntos próprios, mas para outros indivíduos que também interessados neste mesmo objetivo. Autonomia de si e frente os outros, que revelam uma consciência da própria cristã-velha – e de sua filha – em encarar o universo amoroso atrelado ao âmbito mágico-religioso como instrumento eficaz no caminhar de suas vidas, sem tamanho peso das normatizações vigentes.

Felícia Tourinho, enfim, compôs um quadro social amplamente devassado pela Primeira Visitação, na qual os ritos endereçados ao campo divinatório perfizeram, para o universo feminino, 19% dos casos que chegaram à mesa do Visitador. Além disso, a cristã-velha integrou os aproximadamente 71,42% de mulheres denunciadas nesta Visitação por conta de supostas adivinhações que teriam realizado[920]. No mais, quando foi ampliada a escala de observação, identificou-se a mesma predominância de mulheres no interesse pela adivinhação e que foram processadas pelo Santo Ofício português. Segundo o levantamento feito por Francisco Bethencourt, 72,4% dos praticantes desse rito foram mulheres e, também, cristãs-velhas[921]. Esses números corroboram, assim, com as assertivas já levantadas neste trabalho a respeito da forte presença adquirida pelas mulheres também ao nível da intervenção ou simples previsão do futuro. Talvez Felícia se visse capaz dessa apropriação, não sendo apenas uma denúncia vazia por parte de Domyngas Jorge. Em condição nada favorável, tendo em vista o fato de se

[919] Carole Myscofski afirmou que, para as mulheres residentes na América portuguesa, duas limitações principais prevaleceram por conta do interesse da Igreja em definir um "código moral fundamental para a virtude feminina": a vida conventual e o casamento. Cf. MYSCOFSKI, Carole A. C. A. *Amazons, Wives, Nuns, and Witches*, p. 13.
[920] Essas informações foram retiradas da minha Dissertação de Mestrado. Cf. REIS, Marcus Vinicius. *Descendentes de Eva*, p. 214.
[921] BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magia*, p. 205.

encontrar presa, o gênero construído por Felícia Tourinho esteve atrelado igualmente ao sobrenatural, mas direcionado ao entendimento de que, à mulher, caberia a maior propensão às práticas divinatórias quando era necessária a resolução de determinado problema.

A nível teórico, a retomada dos pressupostos de Judith Butler é necessária. Também cabe relembrar uma das condições primárias que os estudos de gênero levantaram ainda nos primeiros momentos de debate, ou seja, a necessidade de repensar o termo "mulheres", problematizando-o como categoria essencialmente hegemônica e heterossexual[922]. Sendo assim, conclui-se que os percursos de vida referentes a cada mulher são exemplos de como foi desnaturalizado o termo hegemônico e heterossexual de "mulher", vigente no "mundo português" e marcado por fortes traços normativos de caráter religioso e civil. O sobrenatural, por sua vez, deve ser interpretado como espaço tão importante quanto a vida social na medida em que as fronteiras para com o mundo natural eram por vezes diluídas, tornando-se, portanto, elemento integrante tanto das relações de gênero existentes no mundo português como, e, talvez, principalmente, das identidades de gênero construídas entre as mulheres que se valeram ativamente desse universo.

As análises desenvolvidas neste capítulo possibilitaram a visualização de toda a complexidade inerente a essa construção, não apenas quando comparadas essas 5 trajetórias, mas, também, quando retomados os casos tratados no capítulo anterior. Quando a esfera das práticas e crenças mágico-religiosas foi apropriada por algumas mulheres, emergiram as mais distintas formas de fazer valer esse acesso como mecanismo benéfico não somente para quem demandava determinado objetivo, mas por quem era reconhecida por ser uma mulher feiticeira. E, mesmo quando não predominou esse reconhecimento social – seja partindo da sociedade ou mesmo almejado por uma mulher – foi possível observar outros meios que viabilizaram, ainda que precariamente, a emancipação, apontada por Judith Butler, ou a problematização de categorias estruturantes, como o termo "mulher", indicada por Joan Scott.

[922] SCOTT, Joan. História das mulheres, p. 87.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A figura da mulher feiticeira é representativa de um período marcado por variadas ondas de perseguição a um delito que, entre os séculos XV a XVIII, foi sinônimo para as autoridades civis e religiosas de acesso ilícito ao sobrenatural por parte de uma série de indivíduos, principalmente mulheres, que, em muitos casos, diziam se comunicar com os diabos. A emergência do Diabo como representação maligna e responsável pelos males no Ocidente europeu é resultado direto da atuação da Igreja Católica e dos Estados em ascensão, cujo objetivo residiu em definir uma coesão social que, dentre os diversos alicerces, sobressaiu o interesse em regular a religiosidade dos fiéis e súditos[923]. Por sua vez, a feiticeira é igualmente representativa de variados episódios em que as mulheres transitaram conscientemente para além da heteronormatividade vigente, caracterizada nesse período pela existência de normas civis e religiosas voltadas à definição e divulgação de um padrão de feminilidade para as mulheres[924]. Foram, assim, mulheres pertencentes a um importante, e nem sempre homogêneo, quadro de indivíduos cujo sobrenatural foi interpretado como um espaço capaz de possibilitar a subversão dos papéis de gênero prescritos à época.

As análises e reflexões presentes nesta tese demonstraram a possibilidade de os pesquisadores interpretarem a mulher feiticeira para além da ideia de uma simples personagem cujo Tribunal do Santo Ofício português se interessou em coibir, assim como realizado com os cristãos-novos, sodomitas, luteranos, enfim, com os indivíduos que apresentaram práticas, crenças e atitudes correspondentes ao rol de atuação inquisitorial. A mulher feiticeira não foi somente uma categoria vazia de significado, tampouco um instrumento de acusação. A mulher feiticeira foi um conceito aplicado por todos estes capítulos e visualizado através da escolha de 13 processos estabelecidos por esse Tribunal ao longo dos Quinhentos. Sendo assim, defender esse conceito como uma identidade de gênero performatizada por algumas mulheres, significou

[923] Dentre os inúmeros argumentos defendidos por Silvia Federici a respeito da "caça às bruxas", como a sustentação de que esse fenômeno foi motivado por uma luta de classes, merece destaque a relação compreendida pela autora entre a emergência dessa perseguição e o interesse dos estados em institucionalizar o controle sobre o corpo feminino que, continua a autora, era o "principal pré-requisito para sua subordinação à reprodução da força de trabalho". Cf. FEFERICI, Silvia. *Calibã e a Bruxa*, p. 336.

[924] María Mannarelli possui uma importante constatação quanto ao perfil das mulheres feiticeiras que foram denunciadas junto à Inquisição de Lima, no Peru. Ao analisar os 49 processos contra as acusadas de praticarem feitiçarias na segunda metade do século XVII, a autora identificou um forte apelo por demandas voltadas ao campo amoroso. Concluiu, assim, que boa parte dessas demandas indicam os domínios das mulheres sobre seus destinos e as tentativas de controlar o mercado matrimonial e até mesmo o perfil dos seus cônjuges a partir das práticas mágico-religiosas: "[...] mulheres que recorreram à feitiçaria exigiram homens com características específicas, diferentes daquelas que comumente Eles definiram em sociedades como essas. Isso expressa uma resistência à imposição de papéis masculinos entendidos como 'naturais'. As mulheres pediam colaboração para conseguir homens dóceis, manejáveis, pacíficos [...]". Cf. MANNARELLI, María Emma. Inquisición y mujeres: las hechiceras en el Perú durante el siglo XVII, p. 151.

pressupor a existência de uma multiplicidade de interpretações que contribuíram para o modo como essa identidade foi performatizada pelos indivíduos. Aplicar este conceito é compartilhar do entendimento de que a mulher feiticeira sempre foi a "Outra"[925], não somente para as autoridades civis e religiosas, mas, também, para os interessados em acusá-las diante do Santo Ofício. Defender a existência dessa identidade de gênero implicou na defesa das subjetividades, das relações sociais e do modo como cada mulher entendeu e construiu seu gênero diante de cada realidade vivenciada, uma vez que o gênero não é somente uma "criação discursiva"[926].

Ao longo do primeiro capítulo, observou-se como os discursos morais e religiosos produzidos e difundidos no mundo português a partir de uma série de indivíduos – tratadistas, juristas, médicos e o clero em geral –, contribuíram decisivamente para a formatação dos padrões de masculinidade e feminilidade prescritos aos homens e mulheres inseridos nesse espaço. Visualizou-se, também, como essa formatação correspondeu aos princípios hierárquicos e excludentes característicos da organização social presente no mundo português. Por consequência, concluiu-se que esses princípios marcaram amplamente a formação de uma unidade do gênero pautada na heterossexualidade compulsória, responsável pela produção desses padrões a partir do entendimento de que a ordem social só seria mantida através da submissão das mulheres aos homens. Cabe relembrar como a unidade da experiência do gênero, do sexo e do desejo no mundo português foi marcada por um discurso patriarcal e misógino, cujo maior interesse de quem a produziu e difundiu foi a manutenção de uma "heterossexualidade institucional"[927]. E, por tratarmos de um contexto mais alargado, o mundo português, e interpretando-o sob uma ótica atlântica, tornou-se fundamental decifrar, assim como propuseram Sarah Owens e Jane Mangan, "como os códigos de gênero, as normas patriarcais e as identidades multiculturais se informaram mutuamente para criarem o tecido do que hoje reconhecemos como uma diáspora Atlântica ricamente diversa e complexa"[928].

Quando essas mulheres não corresponderam às expectativas de gênero existentes, ou seja, aos ideais de honra e recato, foram apontadas como indivíduos alheios às sociedades, passíveis de acusação, sendo algumas das suas identidades interpretadas a partir do delito da feitiçaria, muito por conta das crenças existentes.

Além de um conceito, a mulher feiticeira foi uma obra de consenso social, assim como defendido por Marcel Mauss. Percebeu-se, por exemplo, que o estereótipo da feitiçaria não

[925] BLÉCOURT, Willem de. Early modern European witchcraft. Reflections on witchcraft and gender in the Early Modern Period, p. 302.
[926] ROPER, Lyndal. *Oedipus and the Devil*, p. 26.
[927] BUTLER, Judith. *Problemas de gênero*, p. 52.
[928] OWENS, Sarah E; MANGAN, Jane E. *Women of the Iberian Atlantic*, p. 46.

correspondeu a uma representação puramente negativa, pois as crenças dos indivíduos a respeito do sobrenatural possibilitaram a sustentação de uma série de famas relacionadas às feiticeiras. As análises pertencentes ao segundo capítulo, espaço em que esses 13 processos foram apresentados ao leitor, possibilitaram a compreensão de que os padrões de feminilidade não foram amplamente refletidos nas práticas sociais de algumas mulheres no mundo português. Sendo assim, concluiu-se que a unidade do gênero não seguiu um padrão universal e homogeneizante na medida em que uma série de mulheres, principalmente, construíram as suas próprias versões a respeito das suas identidades e das identidades de outras mulheres reconhecidas pela capacidade de acessar o sobrenatural. O gênero e a fama da mulher feiticeira decorreram dessa diversidade de interpretações que, nem sempre, estiveram ajustadas aos discursos oficiais referentes a elas.

A feiticeira, ou as feiticeiras, considerando as 13 trajetórias analisadas nos capítulos anteriores, encarnaram a diferença e a ambiguidade, o reconhecimento e a acusação, além da reconhecida capacidade de acessarem o sobrenatural para a solução de grandes demandas ou mesmo a fim de atenderem os seus interesses particulares. Mulheres cujas identidades de gênero não devem ser resumidas à dualidade masculino/feminino ou à mera reprodução dos discursos homogêneos e misóginos do período. Em outras palavras, se é importante relativizar a afirmação de Michel Foucault, que compreendeu a feiticeira como uma **"**mulher da periferia da aldeia ou do limite da floresta", vale considerar, entretanto, a inserção da mulher feiticeira nos "limites exteriores do catolicismo"[929] e, mais ainda, nas fronteiras pertencentes a essa dualidade – tendo em vista que o ideal de feminilidade foi distorcido, uma vez que essas mulheres fugiram aos pressupostos religiosos e morais prescritos a elas no mundo português.

Esta dualidade pôde ser visualizada em meio às diversas atitudes empreendidas por essas 13 mulheres, cujas análises de seus processos permitiram defender que elas não reproduziram fidedignamente esse ideal. Assim, o gênero da mulher feiticeira foi o exemplo destacado nesta tese quanto às formas encontradas por algumas mulheres para subverterem esses padrões, utilizando-se das práticas mágico-religiosas como ferramenta nesse processo.

A mulher feiticeira foi uma identidade de gênero constantemente performatizada por mulheres interessadas em contar com as práticas mágico-religiosas como ferramentas capazes de possibilitar reconhecimento social diante dos contextos normativos em que estavam inseridas. Por isso, defendeu-se a mulher feiticeira como uma identidade que relativizou a própria unidade do gênero, heterossexual e normativa, existente no período. A concepção

[929] FOCAULT, Michel. *Os anormais*, p. 260.

dessas assertivas resultou das discussões presentes no terceiro e quarto capítulos. Concluiu-se, portanto, que a presença do Diabo nas práticas mágico-religiosas associadas a essas feiticeiras foi um elemento catalisador das suas famas, possibilitando que algumas delas, como Brites Frazão e Brites Marques, tenham alcançado até mesmo uma posição dirigente nos espaços em que atuaram.

No universo dessas 13 trajetórias analisadas nesta tese, destacaram-se 8 mulheres que, através das práticas mágico-religiosas e da recorrente comunicação com o Diabo, delimitaram suas famas e identidades de gênero de feiticeiras: Brites Frazão, Brites Marques, Catarina de Faria, Margarida Lourenço, Inácia Gomes, Simoa de São Nicolau, Maria Gonçalves Cajada e Ana Álvares (Ana do Frade). Ao mesmo tempo, identificou-se que o acesso ilícito ao sobrenatural por parte dessas mulheres foi aspecto essencial para que os papeis sociais e os discursos reguladores dos seus comportamentos tenham sido subvertidos a partir das suas práticas e crenças.

Por serem consideradas uma performance, essas identidades de gênero não corresponderam aos padrões de feminilidade existentes no mundo português, pois, cotidianamente, as próprias mulheres trataram de reafirmar as suas famas de feiticeiras através de ensinamentos, da publicidade das suas práticas, sem desconsiderar a força que as suas clientelas possuíram para a consolidação dessas famas. Assim, não apenas as noções de mulher honrada, submissa e restrita a um espaço doméstico normativo, foram repensadas através das práticas mágico-religiosas. A própria transgressão do gênero entre essas mulheres feiticeiras não possuiu uma unidade amplamente homogênea, pois as crenças no Diabo variaram, as amplitudes dessas famas foram distintas e as estratégias para a consolidação dessa publicidade não seguiram um mesmo roteiro. Além disso, a própria expectativa de gênero referente à figura da feiticeira também sofreu alterações, uma vez que a figura do Diabo, amplamente associada a um caráter negativo por parte das autoridades civis e religiosas, serviu, por vezes, para a confecção de práticas mágico-religiosas cujo caráter benéfico foi um aspecto preponderante – vide a série de demandas protagonizadas amplamente por mulheres e endereçadas ao campo amoroso, principalmente as voltadas à realização e manutenção de casamentos.

Por sua vez, as análises pertencentes aos capítulos 5 e 6, referentes aos processos de Beatriz Borges, Clara de Oliveira, Violante Carneiro Magalhães, Margarida Carneiro Magalhães e Felícia Tourinho, permitiram concluir que, nem sempre, o interesse das mulheres feiticeiras em intervir no sobrenatural consistiu na busca por reconhecimento ou na presença do Diabo como elemento integrante das práticas mágico-religiosas. Essas diferenças serviram

para sustentar o argumento sobre a existência da multiplicidade do gênero diante dos contextos de ressignificação dessa matriz reguladora. Concluiu-se, por exemplo, que os padrões de feminilidade referentes à compreensão dos inquisidores sobre a feiticeira – associada ao pacto diabólico – não corresponderam às identidades de gênero interpretadas pelos indivíduos mencionados nestes processos e performatizadas por essas mulheres feiticeiras. Por sua vez, foi possível notar uma relativa autonomia construída por Violante Carneiro e Margarida Carneiro no campo das relações amorosas e/ou puramente sexuais, tendo no sobrenatural uma importante ferramenta para a realização dos seus próprios desejos e para a definição das suas identidades cujo padrão de feminilidade atrelado ao recato sexual esteve distante das suas trajetórias.

Ambos os capítulos aprofundaram a noção de multiplicidade do gênero diante de trajetórias em que a presença do Diabo sequer foi caracterizada como aspecto essencial para a confecção das práticas mágico-religiosas. Quando apareceu, como no processo de Felícia Tourinho, essa figura esteve associada à invocação dos santos católicos. Ademais, essa multiplicidade ganhou novos caracteres na medida em que a performatividade do gênero não foi atrelada ao interesse das mulheres por reconhecimento social, mas em garantir somente alguns espaços de autonomia diante de contextos desfavoráveis às próprias feiticeiras.

Sendo assim, ao questionar essa unidade heteronormativa, a mulher feiticeira foi uma identidade de gênero plural, baseada na interseccionalidade e na variedade de performances construídas. E, por essas razões, as reflexões e análises trataram de aplicar esse entendimento. Todos as discussões e ponderações referentes aos 13 processos apresentados nos capítulos anteriores se atentaram, assim, para a pluralidade dessa identidade – as mulheres feiticeiras.

Todos esses argumentos não foram construídos de modo que predominasse o entendimento de que todas essas mulheres foram conscientes da existência de um conceito como o de misoginia e que o mesmo lhes serviria como ferramenta capaz de dar conta das suas realidades vivenciadas. As reflexões construídas por todos estes capítulos buscaram valorizar a possibilidade dessas mesmas mulheres terem possuído uma relativa consciência de que estavam inseridas em um contexto no qual predominava o discurso de predisposição feminina não apenas ao sobrenatural, mas às tentações diabólicas.

Quando surgiu a identidade de gênero da feiticeira? Possivelmente, é inviável encontrar as suas origens, mas é válido afirmar que esta identidade foi performatizada através de uma variedade de práticas sociais e não necessariamente por um discurso erudito interessado em associar negativamente a feitiçaria às mulheres. Este tese buscou, assim, compreender quais foram os papeis sociais das mulheres nesse período e como os mesmos foram alvo de

normatizações e ressignificações por parte dos indivíduos[930]. Defendeu-se, portanto, que o "gênero formou cada aspecto da feitiçaria na Época Moderna e dos julgamentos contra as feiticeiras"[931], percorrendo desde a performatização das identidades de gênero dessas 13 mulheres feiticeiras às tensões decorrentes dos mecanismos punitivos e da atmosfera patriarcal e misógina existente à época. Somente com a adoção desses pressupostos e da consciência de que as relações de gênero são capazes de explicar para além da relação casual da mulher com a presença do Diabo, que foi possível realizar uma discussão sobre como as práticas e crenças mágico-religiosas, e não somente as estruturas de perseguição, foram generificadas.

Cabe ressaltar que, por parte dessas mulheres, não houve um completo rompimento com a unidade do gênero representada pelos padrões de masculinidade e feminilidade. Vide o amplo interesse pelos assuntos amorosos, muitos deles voltados à manutenção do casamento, tendo em vista a segurança social garantida às mulheres através desse sacramento. Ainda assim, conforme destacou Virginia Woolf, os espelhos – representados existência dos padrões de feminilidade – prescritos às mulheres foram, ao menos, subvertidos. As análises presentes ao longo destes capítulos buscaram investigar como esses padrões foram questionados através de algumas mulheres feiticeiras – mulheres que foram donas de seus corpos e de suas crenças. Entende-se, enfim, que esta tese conseguiu contemplar este processo.

[930] BARSTOW, Anne Llewellyn. On Studying Witchcraft as Women's Story. Historiography of the European Witch Persecution, p. 8.
[931] ROWLANDS, Alison. Witchcraft and Gender in Early Modern Europe, p. 466.

FONTES

1. Manuscritas

1.1 Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Lisboa, Portugal:

DGA/TT. Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, Processo nº 2902. Processo de Beatriz Borges. 1541.
DGA/TT. Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Évora, Processo nº 8910A. Processo de Brites Frazão. 1548.
DGA/TT. Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Évora, Processo nº 4728. Processo de Brites Marques. 1552.
DGA/TT. Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Coimbra. Processo nº 929. Processo de Ana Álvares (Ana do Frade). 1566-1567.
DGA/TT. Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, Processo nº 12607. Processo de Clara de Oliveira. 1578.
DGA/TT. Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, Processo nº 9294. Processo de Inácia Gomes. 1585.
DGA/TT. Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Évora, Processo nº 0070, Processo de Catarina de Faria, 1555.
DGA/TT. Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, Processo nº 11642. Processo de Margarida Lourenço. 1585.
DGA/TT. Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, Processo nº 13239. Processo de Simoa de São Nicolau, 1587-88.
DGA/TT. Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, Processo nº 10478. Processo de Maria Gonçalves. 1591-1593.
DGA/TT. Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, Processo nº 10751. Processo de Margarida Carneiro Magalhães, 1591-1592.
DGA/TT. Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, Processo nº 12925. Processo de Violante Carneiro, 1591-1594.
DGA/TT. Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, Processo nº 01268. Processo de Felícia Tourinho. 1593-1595.

2. Impressas

2.1 Biblioteca Nacional de Portugal, Lisboa, Portugal:

ALMEIDA, Candido Mendes de. *Auxiliar Jurídico servindo de appendice a decima quarta edição ao Codigo Philippino ou Ordenações do Reino de Portugal.* Rio de Janeiro: Typographia do Instituto Diplomático, 1869.

BARROS, Doutor João de. *Espelho de Casados*. Porto: Vasco Diaz, 1540.

GONÇALVES, Rui. *Privilégios e Prerrogativas que o Gênero Feminino tem por Direito comum e Ordenações do Reino, mais que o gênero masculino*. Lisboa, 1557.

NORONHA, Tito de; CABRAL, António. Espelho de Casados pelo Doctor João de Barros. 2. ed. conforme a de 1540. Porto: Imprensa Portuguesa, 1624.

Ordenaçoens do Senhor Rey D. Manoel. Livro I. Coimbra: Real Imprensa da Universidade, 1797.

Ordenaçoens do Senhor Rey D. Manoel. Livro II. Coimbra: Real Imprensa da Universidade, 1797.

Ordenaçoens do Senhor Rey D. Manoel. Livro V. Coimbra: Real Imprensa da Universidade, 1797.

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

3. Publicadas

INSTITUTO HISTÓRICO E GEOGRÁFICO BRASILEIRO. Regimento do Santo Ofício – 1774. *Revista IHGB*, Rio de Janeiro, ano 157, n. 392, p.495-1020, jul/set. 1996.

LAPA, José R. do Amaral. *Livro da Visitação do Santo Ofício ao Estado do Grão-Pará – 1763-1769.* Apresentação de José Roberto do Amaral Lapa. Petrópolis: Vozes, 1978.

Primeira Visitação do Santo Officio às partes do Brasil pelo licenciado Heitor Furtado de Mendonça capellão fidalgo del Rey nosso senhor e do seu desembargo, deputado do Santo Officio. Confissões da Bahia 1591-1592. São Paulo: Paulo Prado, 1922-1929, 3 v.

Primeira visitação do Santo Ofício às Partes do Brasil pelo Licenciado Heitor Furtado de Mendonça. Denunciações de Pernambuco – 1593-1595. Introdução de Rodolfo Garcia. São Paulo, Paulo Padro, 1929.

TEIXEIRA, André. Cadernos do Arquivo Municipal. 1534, novembro, 25, Évora – D. João III solicita à câmara de Lisboa o parecer sobre a continuação da guerra no norte de África e ordena a implementação de medidas de defesa em Ceuta para prevenir o ataque da frota de Barba Roxa. Cota: Livro 2º de D. João III, f. 157-158v.

4. Mídias digitais

BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario Portuguez e Latino*. Rio de Janeiro: UERJ, s.d [CD-ROM].

5. Banco de dados:

FEITLER, Bruno. *João Delgado Figueira e o "Reportorio" da Inquisição de Goa*: uma base de dados; problemas metodológicos, 2012.

BIBLIOGRAFIA

ALCALÁ, Ángel (et al). *Inquisición Espanola y mentalidad inquisitorial*. Barcelona: Ariel, 1984.

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

ALMEIDA, Suely Creuza de. *O Sexo Devoto*: normatização e resistência feminina no Império Português XVI-XVIII. Recife: Editora Universitária da UFRPE, 2005.

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

ARIÈS, Philippe. *L'enfant et l avie familiale sous l'Ancien Régime*. Paris: Ed. du Seuil, 1960.
_____. O amor no casamento. In: ARIÈS, Philippe; BÉJIN, André (orgs). *Sexualidades Ocidentais*. São Paulo. Editora Brasiliense, 1985.

_____. *O homem perante a morte*. Trad. portuguesa de Ana Rahaça. Lisboa: Publicações Europa-América, 2000.

ARMITAGE, D. Three Concepts of Atlantic History. In: ARMITAGE, David. *The British Atlantic World*: 1500 – 1800. New York: Palgrave MacMillan, 2002.

ARROYO, María V. Jordan. *Sonhar a História*. Risco, criatividade e religião nas profecias de Lucrécia de León. Bauru,SP: EDUSC, 2011.

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

_____. *Macabeias da Colônia*: criptojudaísmo feminino na Bahia. São Paulo: Alameda, 2012.

_____; SANTOS, João Henrique dos; RAMOS, Frank Santos dos. A figura do Herege no Livro V das Ordenações Manuelinas e nas Ordenações Filipinas. *Revista Justiça e História*. vol. 4, n. 7, jan/2005.

_____; REIS, Marcus Vinicius. Mulher, judia, feiticeira: cristãs-novas e práticas mágico-religiosas na documentação do Santo Ofício português. *Cadernos de Estudos Sefarditas*, n. 14, p. 7-293, 2014.

BAILEY, Michael. The Feminization of Magic and the Emerging Idea of the Female Witch in the Late Middle Ages. *Essays in Medieval Studies*, v. 19, p. 120-134, 2002.

BAROJA, Julio Caro. *Inquisición, Brujería e Criptojudaísmo*. Barcelona: Ediciones Ariel, 1970.

_____. *As bruxas e seu mundo*. Trad. de Joaquim Silva Pereira. Lisboa: Editora Vega, 1978.

_____. *Vidas mágicas y Inquisición*. 2. v. Madrid: Istimo, 1992.

BAROJA, Julio Caro. *Las brujas y su mundo*. Un estúdio antropológico de la sociedad en una época oscura. Madrid: Alianza Editorial, 1993.

BARROS, Maria Filomena Lopes de. Francisca Lopes, uma mourisca no Portugal do século XVI Sociabilidade, solidariedades e identidade. *Lusitania Sacra*, n. 27, p. 35-58, jan-jun/2013.

BARSTOW, Anne. On Studying Witchcraft as Women's Story. Historiography of the European Witch Persecutions. *Journal of Feminist Studies in Religion*, v. 4, n. 2, p. 7-19, 1988.

_____. *La caza de brujas*. Historia de um holocausto. Málaga: Tikal, 1999.

BEAUVOIR, Simone de. *O segundo sexo*. A experiência vivida. 2. v. Trad. de Sérgio Milliet. 3. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016.

BELLINI, Lígia. *A coisa obscura*: Mulher, sodomia e Inquisição no Brasil colonial. Salvador: EdUFBA, 1989.

BENASSAR, Bartolomé. *Inquisición española*: poder político e control social. Barcelona: Editorial Crítica, 1981.

BERNAND, Carmen. *Negros esclavos y libres en las ciudades Hispano-americanas.* Tres grandes cuestiones de la historia de Iberoamérica: ensayos y monografías. Madrid: Fundación Ignacio Larramendi, 2011.

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

_____. *O imaginário da magia*: feiticeiras, adivinhos e curandeiros em Portugal no século XVI. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

Bíblia. Português. *A Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Edições Paulinas, 1985, 3221p.

BISSIO, Beatriz. *O mundo falava árabe.* A civilização árabe-islâmica clássica através da obra de Ibn Khaldun e Ibn Battuta. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.

BLÉCOURT, Willem. Early modern European witchcraft. Reflections on witchcraft and gender in the Early Modern Period. *Gender & History*, v. 12, n. 2, p. 287-309, 2000.

BOURDIEU, Pierre. Une interpretation de la théorie de la religion selon Max Weber. *Archives Européennes de Sociologie*, v. 12, n. 1, 1971.

BOUZA, Fernando. *Corre Manuscrito*: Una historia cultural Del Siglo de Oro. Madrid, Marcial Pons, 2001.

BOXER, Charles R. *O Império colonial português.* (1415-1825). Lisboa: Edições 70, 1969.

BRAGA, Isabel Mendes Drumond. *Vivências do feminino*. Poder, violência e marginalidade nos séculos XV a XIX. Lisboa: Tribuna da História, 2007.

BRAGA, Isabel Mendes Drumond. Luzes, natureza e pragmatismo em Portugal: o contributo da Real Academia das Ciências no século XVIII. *Tempo*, Niterói, v. 22, n. 41, p. 551-565, dez/2016.

_____. Vaidades nos conventos femininos ou das dificuldades em deixar a vida mundana (séculos XVII-XVIII). *Revista de História da Sociedade e da Cultura*, v. 10, Tomo I, 2010.

_____; MOURÃO, Maria Elsa. Gênero e discurso proverbial no Portugal Moderno. *Faces de Eva*. n. 33, 2015.

_____. Pelas Teias da (In)justiça no século XVI: a Taberneira Mourisca Leonor Lopes. In: BRAGA, Isabel M. R. Mendes Drumond; HERNANDÉZ, Margarita Torremocha (orgs). *As mulheres perante os Tribunais do Antigo Regime na Península Ibérica*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2015.

BRUNO, Giordano. *Tratado da magia.* Trad. de Rui Tavares. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

BURKE, Peter. *Cultura popular na idade moderna.* Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

BUTLER, Judith. Fundamentos contingentes: o feminismo e a questão do "pós-modernismo". *Cadernos Pagu*, n. 11, p. 11-42, 1998.

_____. *Problemas de Gênero*: feminismo e subversão da identidade. Trad. de Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003

_____. *Problemas de Gênero*: feminismo e subversão da identidade. Trad. de Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016.

_____. *Notes towards a performative theory of assembly*. Harvard: Harvard University Press, 2015.

BYNUM, Caroline Walker. *Jesus as Mother: Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1982.

_____. *Fragmentation and Redemption.* Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion. New York: Zone Books, 1992.

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

CARDOSO, Regina Aparecida Lourenço. *O Demoníaco em Marcos 3,20-35*. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade Metodista de São Paulo. São Bernardo do Campo, 2012.

CAROLINO, Luís Miguel. *A escrita celeste*. Almanaques astrológicos em Portugal no século XVII e XVIII. Rio de Janeiro: Access, 2002.

CECATTO, Adriano. A História Atlântica como possibilidade de abordagem metodológica para os estudos do Atlântico e o ensino de História da África. *Temporalidades – Revista de História*, v. 9, n.1, p.167-183, 2017.

CHAMBERS, Douglas B. The Black Atlantic: Theory, Method, and Practice. In: FALOLA, Toyin; ROBERTS, Kevin D. *The Black Atlantic World*. 1450 – 2000. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 2008.

CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain. *Diccionario de los símbolos.* Barcelona: Editorial Herder, 1986.

_____. *Dicionário de Símbolos*. Mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números. Trad. Vera da Costa e Silva, Raul de Sá Barbosa, Angela Melim e Lúcia Melim. 26. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1995.

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

COLLOMP, Alain. Famílias, Habitações e Coabitações. In: CHARTIER, Roger (org). *História da vida privada, 3*: da Renascença ao Século das Luzes. Trad. de Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

CONNEL, Robert W; MESSERSCHIMDT, James W. Masculinidade hegemônica: repensando o conceito. *Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 21, n. 1, jan-abr/2013.

COSME, João. Tratado de paz entre Portugal e o reino de Fez. Arzila, 8 e maio de 1538. *Arquipélago – História*, 2ª série, XIV - XV, 2010.

CRUZ E SILVA, António Diniz da. *Poesias de António Diniz da Cruz e Silva*. Tomo VI. Lisboa: Impressão Régia, 1817.

D´AZEVEDO, Pedro A. Benzedores e feiticeiros no tempo D'El Rei Dom Manuel. *Revista Lusitana*. Porto, v. 2, n. 3, 1894.

_____. Superstições portuguesas do século XVI. *Revista Lusitana*. Porto, v. 5, 1887-1889.

DAVIS, Natalie Zemon. *Culturas do Povo.* Sociedade e cultura no início da França Moderna. Trad. de Mariza Corrêa. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

DE LAURETIS, Teresa. *Technologies of Gender*. Essays on Theory, Film, and Fiction. Bloomington: Indiana University Press, 1987.

DELUMEAU, Jean. *A civilização do Renascimento*. v. 2. Lisboa: Editorial Estampa, 1984.

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

_____. *O Pecado e o Medo*: a culpabilização no ocidente (séculos XIII-XVIII). Bauru, SP: EDUSC, 2003.

DELUMEAU, Jean. *História do medo no Ocidente*. 1300-1800. Uma cidade sitiada. Trad. de Maria Lúcia Machado. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 2009.

DIAS, José Sebastião da Silva. *Pombalismo e projecto político*. Lisboa: Centro de História da Cultura da Universidade Nova de Lisboa, 1984.

ECO, Umberto. *História da feiúra*. Trad. de Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Record, 2007.

ELIADE, Mircea. *Imagens e símbolos*. Trad. de Maria Adozinda Oliveira Soares. Lisboa: Editora Arcádía, 1979.

_____. *O Sagrado e o Profano*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

ELIAS, Norbert. *O processo civilizador*. Uma história dos costumes. Vol. 1. Trad. de Ruy Jungmann. 2. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

_____. *A sociedade de corte***.** Trad. de Pedro Sussekind. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

EYMERICH. Nicholas. *Manual dos inquisidores*. 1376. Lisboa: Afrodite, 1972.

FALBEL, Nachman. *Heresias Medievais.* São Paulo: Editora Perspectiva, 1976.

FAORO, Raymundo. *Os Donos do Poder*. Formação do patronato político brasileiro. 3. ed. Rio de Janeiro: Globo, 2001.

FEDERICI, Silvia. *Calibã e a Bruxa*. Mulheres, Corpo e Acumulação primitiva. Trad. de Coletivo Sycorax. São Paulo: Elefante, 2017.

FEITLER, Bruno. Da prova como objeto de análise da práxis inquisitorial: o problema dos testemunhos singulares no Santo Ofício português. In: FONSECA, Ricardo Marcelo; SEELAENDER, Airton Cerqueira Leite (orgs). *História do Direito em perspectiva*: do Antigo Regime à Modernidade. Curitiba: Juruá, 2008.

FERNANDES, Maria de Lurdes Correia. *Espelhos, Cartas e Guias Casamento e Espiritualidade na Península Ibérica 1450-1700*. Porto: Instituto de Cultura portuguesa, 1995.

FLECK, Eliane Cristina Deckmann. Cartografia da sensibilidade: a arte de viver no campo do outro (Brasil, séculos XVI e XVII). In: ERTZOGUE, Marina Haizenreder; PARENTE, Temis Gomes (orgs). *História e sensibilidade*. Brasília: Paralelo, 2006.

FRAGOSO, João; BICALHO, Maria Fernanda. *O Antigo Regime nos* trópicos. A dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI-XVIII). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

FREBVRE, Lucien. O homem do século XVI. Disponível em: http://www.revistas.usp.br/revhistoria/article/view/34815. Acesso em: 10/06/2015.

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

FURTADO, Júnia Ferreira. *Chica da Silva e o contratador dos diamantes*. O outro lado do mito. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

FURTADO, Júnia Ferreira; CHAVES, Maria Leônia. *Travessias inquisitoriais das Minas Gerais aos cárceres do Santo Ofício*: diálogos e trânsitos religiosos no Império Luso-brasileiro (sécs. XVI-XVIII). Belo Horizonte: Fino Traço, 2013.

FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas*. Uma arqueologia das ciências humanas. Trad. de Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 1966.

_____. *História da Sexualidade I*. A vontade de saber. Trad. de Pedro Tamen. Lisboa: Antropos, Relógios d'água, 1977.

_____. *Os anormais*: curso no Collége de France (1974-1975). Trad. de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

GAMES, Alison. Atlantic History: Definitions, Challenges, and Opportunities. *The American Historical Review*, v. 111, n. 3, 2006.

GINZBURG, Carlo. O Inquisidor como antropólogo. Trad. Revista Brasileira de História. São Paulo, *ANPUH - Marco Zero*, n. 21, set. 90/fev. 91.

_____. *O queijo e os vermes*. O cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

_____. *Os andarilhos do bem*. Feitiçaria e cultos agrários nos séculos XVI e XVII. São Paulo: Companhia das letras, 1988.

_____. *História Noturna*: decifrando o Sabá. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

GORENSTEIN, Lina. *A Inquisição contra as mulheres*. Rio de Janeiro, séculos XVII e XVIII. São Paulo: Associação Editorial Humanitas; FAPESP, 2005.

GOUVEIA, Jaime Ricardo. Costelas de Adão: a desacreditação dos depoimentos femininos na Inquisição portuguesa. *Mátria Digital*, n. 5, p. 221-247, 2018.

HALICZER, Stephen. *Between Exaltation and Infamy*: female mystics in the Golden Age of Spain. New York: Oxford University Press, 2002.

HAVIK, Philip J. *Silences and soundbytes*: the gendered dynamics of trade and brokerage in the pre-colonial Guinea Bissau region. Muenster: Lit Verlag; New Brunswick: Transaction 2004.

_____. La sorcellerie, l'acculturation et le genre: la persécution religieuse de lInquisition portugaise contre les femmes africaines converties en Haut Guinée (XVIIe siècle). *Revista Lusófona de Ciência das Religiões*. Lisboa, Ano III, n. 5/6, p. 99-116, 2004.

HERSZIG, Tamar. Flies, Heretics, and the Gendering of Witchcraft. *Magic, Ritual, and Witchcraft*, v. 5, n. 1, p. 51-80, 2010.

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

_____. *Imbecilitas*: as bem-aventuranças da inferioridade nas sociedades do Antigo Regime. São Paulo: Anablume, 2010.

_____. A mobilidade social na sociedade de Antigo Regime. *Tempo*, Niterói, v. 11, n. 21, p. 121-143, jun/2016.

_____. *Caleidoscópio do Antigo Regime*. São Paulo: Alameda, 2012.

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

IBOR, LÓPEZ J. J. *¿Como Se Fabrica Una Bruja*. Madrid: Dopesa, 1976.

JIMÉNEZ, Chacón; MONTEIRO, Nuno Gonçalo (orgs). *Poder y movilidad social.* Cortejanos, religiosos y olirgaquías em la Península Ibérica (siglos XV-XIX). Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Universidad de Murcia, 2006.

KLANICZAY, Gábor. A Cultural History of Witchcraft. *Magic, Ritual, and Witchcraft*, v. 5, n. 2, p. 188-212, 2010.

KRAMER, Heinrich; SPRENGER, James. *Malleus Maleficarum*. O Martelo das feiticeiras. Trad. de Paulo Fróes. Rio de Janeiro: BestBolso, 2015.

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

LARA, Silvia Hunold. *Campos da Violência.* Escravos e Senhores na Capitania do Rio de Janeiro 1750-1808. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

LASLETT, Peter (ed). *Household and Family in Past Time*. Londres: Cambridge, 1972.

LE GOFF, Jacques. *A civilização do ocidente medieval*. Trad. de José Rivair Macedo. Bauru, SP: Edusc, 2005.

LENCART E SILVA, Maria Joana Corte-Real. A mulher nas Ordenações Manuelinas. Disponível em: http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/6384.pdf. Acesso em: 19/04/2017.

LEVACK, Brian P. *A caça às bruxas na Europa Moderna*. Trad. de Ivo Korytowski. Rio de Janeiro: Campus, 1988.

LEWIS, Ioan M. *Êxtase religioso*. Um estudo antropológico da possessão por espírito e do Xamanismo. Trad. de José Rubens da Siqueira Madureira. São Paulo: Editora Perspectiva, 1977.

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

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

LOPES, Luiz Fernando Rodrigues. *Vigilância, Distinção e Honra.* Inquisição e dinâmica dos poderes locais nos sertões das Minas Setecentistas. Curitiba: Prismas, 2011.

LÓPEZ-CORDÓN, Maria Victória. La conceptualización de las mujeres em el Antiguo Régimen: los arquétipos sexistas. *MANUSCRITS*, n. 12, p.79-107, jan/1994.

LÓPEZ-SALAZAR, Ana Isabel; OLIVAL, Fernanda; FIGUERÔA-RÊGO, João (orgs). *Honra e Sociedade no mundo ibérico e ultramarino.* Inquisição e Ordens militares. Séculos XVI-XIX. Lisboa: Caleidoscópio, 2013.

MAGALHÃES, Joaquim Romero (coord). *História de Portugal*. No alvorecer da modernidade. Lisboa: Editorial Estampa, 2008.

MAIMÔNIDES. *Guia dos Perplexos*. v. 1. São Paulo: Editora Sêfer, 2012. [E-book].

_____. Genèse et structure du champ religieux. *Revue Française de Sociologie*, v. XII, n. 3, p. 205-234, 2001.

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

MARCOCCI, Giuseppe. A fundação da Inquisição portuguesa: um novo olhar. *Lusitania Sacra*. n. 23, p. 17-40, jan/jun/2011.

_____. O arcebispo de Braga, D. Frei Bartolomeu dos Mártires (1559-82): um caso de inquisição pastoral?. *Revista de História da Sociedade e da Cultura*. Disponível em: http://hdl.handle.net/10316.2/39579. Acesso em: 16/04/2018.

_____; PAIVA, José Pedro. *História da Inquisição portuguesa*: 1536-1821. Lisboa: A esfera dos livros, 2013.

MÁRTIRES, Bartolomeu dos. *Catecismo ou doutrina cristã e práticas espirituais.* 15. ed. Fátima: Verdade e Vida, 1962.

MATTOS, Yllan de. *A Inquisição Contestada*: críticos e críticas ao Santo Ofício português (1605-1681). Rio de Janeiro: Mauad, 2014.

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

MAXWELL, Kenneth. *Marquês de Pombal, Paradoxo do Iluminismo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.

MELLO E SOUZA, Laura de. *Desclassificados do ouro*. A pobreza mineira no século XVIII. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2004.

MELLO E SOUZA, Laura de. *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, 2009.

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

MYSCOFSKI, Carole A. C. A. *Amazons, Wives, Nuns, and Witches*: Women and the Catholic Church in Colonial Brazil, 1500-1822. Austin: University of Texas Press, 2013.

MONTEIRO, Nuno Gonçalo. Elites locais e mobilidade social em Portugal nos finais do Antigo Regime. *Análise Social*, v. xxxii, n. 141, p. 335-368, 1997.

MONTEIRO, Nuno Gonçalo. *Elites e Poder.* Entre o Antigo Regime e o Liberalismo. Lisboa: Imprensa das Ciências Sociais, 2003.

MOTT, Luiz**.** *O sexo proibido*. Virgens, gays e escravos nas garras da Inquisição, Campinas, SP, Papirus, 1988.

_____. *Bahia.* Inquisição e Sociedade. Salvador: EdUFBA, 2010.

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

MOURA, Rogério Lima de. *O Concílio dos Deuses no Salmo 82 e na literatura Ugarítica*. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade Metodista de São Paulo. São Bernardo do Campo, 2012.

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

_____. *O Orgasmo e o Ocidente*. Uma história do prazer do século XVI a nossos dias. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.

MURRAY, Margaret. *O culto das bruxas na Europa ocidental*. São Paulo: Madras, 2003.

NOGUEIRA, Carlos Roberto. Resenha do livro Religião e o declínio da Magia. *Revista de História*, São Paulo, n. 129-131, p. 271-321, ago-dez./93, ago-dez./94.

_____. *O Diabo no imaginário cristão.* 2. ed. Bauru/Sp: EDUSC, 2008.

NOVAIS, Fernando A. Condições de privacidade na colônia. In: MELLO E SOUZA, Laura de. *História da Vida Privada no Brasil. Cotidiano e vida privada na América Portuguesa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

NOVINSKY, Anita. *Cristãos-novos na Bahia*. A Inquisição. São Paulo: Editora Perspectiva, 1972.

OPITZ-BELAKHAL, Claudia. Witchcraft Studies from the Perspective of Women's and Gender History. *Magic, Ritual, and Witchcraft*, vol. 4, n. 1, p. 90-99, 2009.

SÁNCHEZ-ORTEGA, Maria Helena. La mujer en el Antiguo Régimen. Tipos históricos y arquetipos literarios. In: FOLQUERA, Pilar (coord). *Nuevas perspectivas sobre la mujer: actas de las Primeras Jornadas de Investigación Interdisciplinaria*. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, 1982.

OWENS, Sarah E; MANGAN, Jane E. *Women of the Iberian Atlantic*. Baton Rouge: Louisiana State Unviersity Press, 2012.

PAIVA, Eduardo França. *Dar nome ao novo*. Uma história lexical da Ibero-América entre os séculos XVI e XVIII (as dinâmicas de mestiçagens e o mundo do trabalho). Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

PAIVA, José Pedro. *O papel dos mágicos nas estratégias do casamento e na vida conjugal na diocese de Coimbra (1650-1730)*. Coimbra: Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 1990.

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

_____. *Bruxaria e superstição num país sem "caça às bruxas"*: 1600-1774. Lisboa: Editorial Notícias, 1997.

_____. Os Bispos do Brasil e a formação da sociedade colonial (1551-1706). *Textos de História*. v. 14, n. 1/2, p. 11-34, 2006.

_____. *Baluartes da fé*. O enlace entre a Inquisição e os bispos em Portugal (1536-1750). Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2011.

PALOMO, Federico. *A Contra-Reforma em Portugal*. 1540-1700. Lisboa: Livros Horizonte, 2006.

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

PEDROSO, Zózimo Consiglieri. As mouras encantadas. In: CONSIGLIERI, Zózimo Pedroso. *Tradições populares portuguesas.* Materiaes para a ethnographia de Portugal: mythologia, cantos, usos, costumes, superstições, provérbios, jogos infantis, contos, lendas e tradições locaes do nosso paiz. Porto: Imprensa Commercial, 1881.

PEREIRA, Isaías da Rosa. Notas sobre a Inquisição em Portugal no Século XVI. *Lusitania Sacra*, n. 10, p. 259-300, 1978.

PEREIRA, Isaías da Rosa. *Processos de Feitiçaria e de Bruxaria na Inquisição de Portugal*. Cascais: s/e, 1976.

PEREIRA, Juliana Torres Rodrigues. *Bruxas e demônios no Arcebispado de Braga*: Uma análise da Visitação Inquisitorial de 1565. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2012.

_____; REIS, Marcus Vinicius. Agentes do demônio no Arcebispado de Braga: as Mulheres acusadas de *feitiçaria* e suas interações com a comunidade no âmbito das relações de gênero. *Revista Cantareira*, n. 24, p. 47-66, jan-jun/2016.

PEREIRA, Juliana Torres Rodrigues. *Um Arcebispo em defesa do poder episcopal*: as relações entre D. Frei Bartolomeu dos Mártires e o Santo Ofício Português (1559-1582). Tese (Doutorado em História) – Universidade de São Paulo. São Paulo, 2017.

PERROT, Michele. *Minha história das mulheres*. São Paulo: Editora Contexto, 2007.

PIERONI, Geraldo. *Os excluídos do Reino:* a Inquisição portuguesa e o degredo para o Brasil-Colônia. Brasília: Editora UNB, 2000; São Paulo: Imprensa oficial do Estado, 2000.

PIMENTA, Emanuel Dimas de Melo. *Maimônides*. Israel: ASA, 1998.

PRIORE, Mary Del. *A mulher na História do Brasil*. São Paulo: Contexto, 1994.

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

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

PURKISS, Diane. Women's Stories of Witchcraft in Early Modern England: The House, the Body, the Child. *Gender & History*, v. 7, n. 3, p. 408-432, nov/1995.

QUIÑONES, Dom Juan. *Discurso contra los Gitanos*. Madrid: Tipografia Juan Gonzales, 1631.

RAGO, Margareth. De Eva a Santa, a dessexualização da mulher no Brasil. In: RIBEIRO, Renato Janine (org). *Recordar Foucault*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1995.

_____. *Epistemologia feminista, Gênero e História*. Santiago de Compostela: Cnt Compostela, 2012.

RÊGO, Yvonne Cunha. *Feiticeiros, Profetas e Visionários*. Textos antigos portugueses. Lisboa: Imprensa Nacional; Casa da Moeda, 1981.

REIS, Marcus Vinicius. *Descendentes de Eva*: religiosidade colonial e condição feminina na Primeira Visitação do Santo Ofício à América portuguesa (1591-1595). Dissertação (Mestrado em História). Programa de Pós-Graduação em História Social – Faculdade de Formação de Professores da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2014.

REVEL, Jacques. *Jogos de escalas*: a experiência da microanálise. Trad. de Dora Rocha. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1998.

REVEL, Jacques. *Proposições*. Ensaios de História e Historiografia. Trad. de Cláudia O'Connor dos Reis. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2009.

RIBAS, Rogério de Oliveira. O Islam na diáspora: crenças mouriscas em Portugal nas fontes inquisitoriais quinhentistas. *Tempo*, v. 6, n. 11, p. 45-65, jul/2001.

ROCHA, Carolina. *O sabá do sertão*. Feiticeiras, Demônios e Jesuítas no Piauí Colonial (1750-1758). Jundiaí: Paco Editorial, 2015.

ROCHA, Cássio Bruno de Araújo. *Masculinidades e Inquisição*. Gênero e Sexualidade na América portuguesa. Jundiaí: Paco Editorial, 2016.
RODRIGUES, Aldair Carlos. *Limpos de Sangue*. Familiares do Santo Ofício, Inquisição e Sociedades em Minas Colonial. Rio de Janeiro: Alameda, 2011.

_____. *Igreja e Inquisição no Brasil*: agentes, carreiras e mecanismos de promoção social – século XVIII. Rio de Janeiro: Alameda, 2014.

ROMEIRO, Adriana. *Corrupção e Poder no Brasil*. Uma história, séculos XVI a XVIII. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

ROPER, Lyndal. *Oedipus and the Devil*. Witchcraft, sexuality and religion in early modern Europe. London: Taylor & Francis e-Library, 2005.

ROWLANDS, Alison. Witchcraft and Gender in Early Modern Europe. In: LEVACK, Brian (org). *The Oxford Handbook of Witchcraft in Early Modern Europe and Colonial America*. Oxford: Oxford University Press, 2003.

SALMANN, Jean-Michel. *As bruxas*. Noivas de Satã. Rio de Janeiro: Objetiva, 2002.

SAMARA, Eni de Mesquita; LIMA, Igor de. Mulheres no império ultramarino português. Século XVI. In: SAMARA, Eni de Mesquita. *Mulheres na América e no Mundo Ibérico*. São Paulo: Humanitas, 2012.

SAMPAIO, Antônio Carlos Jucá de. Comércio, Riqueza e Nobreza: elites mercantis e hierarquização social no Antigo Regime português. In: FRAGOSO, João; FLORENTINO, Manolo; JUCÁ, Antônio Carlos (et. al). *Nas rotas do Império*: eixos mercantis, tráfico e relações sociais no mundo português. 2. ed. Vitória: EdUFES, 2014.

SANTOS, Aparecida Schittini. *Direito e Gênero*: Rui Gonçalves e o estatuto jurídico das mulheres em Portugal no séc. XVI (1521-1623). Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal de Goiás. Goiânia, 2007.

SANTOS, Patrícia Ferreira dos. A pastoral trindetina e o propósito da justiça: as queixas e querelas oferecidas ao tribunal eclesiástico de Minas Gerais no século XVIII. In: MATTOS, Yllan de & MUNIZ, Pollyanna G. Mendonça. *Inquisição e Justiça eclesiástica*. Jundiaí: Paco editorial, 2013.

SANTOS, Vanicléia Silva. *As bolsas de mandinga no espaço Atlântico*: Século XVIII. Tese (Doutorado em História) – Universidade de São Paulo. São Paulo, 2008.

SARRIÓN, Adelina. *Beatas y Endemoniadas*. Mujeres heterodoxas ante la Inquisicion. Siglos XVI a XIX. Madri: Alianza Editorial, 2003.

SCHMITT, Jean-Claude. *Os vivos e os mortos na sociedade medieval*. Trad. de Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. [E-book].

SCHWARTZ, Stuart B. *Cada um na sua lei*: tolerância religiosa e salvação no mundo atlântico ibérico. São Paulo/Bauru: Companhia das Letras/Edusc, 2009.

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

_____. História das mulheres. In: BURKE, Peter (org). *A escrita da História*. Novas perspectivas. Trad. de Magda Lopes. São Paulo: Editora UNESP, 1992.

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

_____. *Donas e Plebeias na Sociedade Colonial*. Lisboa: Editorial Estampa, 2002.

SILVA, Maria Joana Corte-Real Lencart e. A mulher nas Ordenações Manuelinas. Disponível em: http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/6384.pdf. Acesso em: 19/04/2017

SILVA, Nereida Soares Martins da. *As "mulheres malditas"*: crenças e práticas de feitiçaria no nordeste da América Portuguesa. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal da Paraíba. João Pessoa, 2012.

SILVERBLATT, Irene Marsha. *Moon, Sun, and Witches*: gender, ideologies and class in Inca and Colonial Peru. New Jersey: Princeton University Press, 1987.

SIQUEIRA, Sônia. *A Inquisição portuguesa e sociedade colonial*. São Paulo, Ática, 1978.

_____. A disciplina da vida colonial: os Regimentos da Inquisição. In: INSTITUTO HISTÓRICO E GEOGRÁFICO BRASILEIRO. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, n. 14, jan/dez, 1989, p. 497-571, Rio de Janeiro.

SOARES, Franquelim Neiva. Medicina popular e feitiçaria nas visitações da Arquidiocese de Braga nos séculos XVI e XVII. *Revista de Guimarães*, n. 103, p. 67-97, 1993.

SOTO, Rafael Martín. *Magia e Inquisición en el Antiguo Reino de Granada.* Séculos XVI-XVII. Málaga: Arguval, 2000.

SOUZA, Grayce Mayre Bonfim. "Por temer e servir a Deus": comissários, escravos e libertos da Bahia nos Cadernos do Promotor da Inquisição de Lisboa. In: ASSIS, Angelo Adriano Faria de; LEVI, Joseph Abraham; MANSO, Maria de Deus Beites. *A Expansão*: quando o mundo foi português. Da conquista de Ceuta (1415) à atribuição da soberania de Timor-Leste (2002). Braga: NICPRI, 2002.

TEODORO, Leandro Alves. Instruções religiosas para o bem falar (Portugal/Castela - séculos XIV e XV). *Tempo*. Niterói, v. 23, n.1, p. 126-138, abr. 2017.

THOMAS, Keith. *Religião e o declínio da magia***.** Trad. de Denise Bottmann e Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

THORNTON, John. A África e os africanos na formação do mundo atlântico (1400-1800). Trad. Marisa Rocha Mota. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

TREVOR-HOPER, Hugh. *A mania europeia de bruxas nos séculos XVI e XVII*. In: TREVOR-HOPER, Hugh. Crise do século XVII: Religião, a Reforma e mudança social. Rio de Janeiro: Topbooks, 2007.

VAINFAS, Ronaldo. *Casamento, Amor, e Desejo no Ocidente cristão*. São Paulo: Editora Ática, 1986.

_____. *A Heresia dos Índios.* Catolicismo e rebeldia no Brasil Colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

_____. *Trópico dos pecados*: moral, sexualidade e Inquisição no Brasil. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

_____. *Jerusalém colonial*. Judeus portugueses no Brasil holandês. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010. [E-book].

VEYNE, Paul. *História da Vida Privada.* Do Império Romano ao ano Mil. Trad. de Hildergard Feist, são Paulo, Companhia das Letras, 2009.

VICENTE, Gil. *Auto das fadas*. Disponível em: http://www.cet-e-quinhentos.com/obras. Acesso em: 12/05/2018.

VITAR, Beatriz. El mundo mágico en el Madrid de los Austrias a través de las cartas, avisos y relaciones de sucesos. *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, v. 56, n. 1, p. 97-128, 2001.

VOLVELLE, Michel. *As almas do Purgatório*. Ou o trabalho de luto. Trad. de Aline Meyer e Roberto Cattani. São Paulo: Editora UNESP, 2008.

WALKER, Timothy. *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.

WEBER, Alison. *Teresa of Avila and the rhetoric of femininity*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1990.

_____. Teresa de Ávila. La mística femenina. In: ORTEGA, Margarita; LAVRIN, Asunción; CANTÓ, Pilar Pérez (orgs). *Historia de las mujeres en España y América Latina.* El mundo moderno. v. 2. Madrid: Cátedra, 2006.

WHITNEY, Elspeth. The Witch “She”/The Historian “He”: Gender and the Historiography of the European witch-hunts. *Journal of Women's History*, v. 7, n. 3, p. 77-101, 1995.

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

ZORDAN, Paola Basso Menna Barreto Gomes. Bruxas: figuras de poder. *Estudos Feministas*: Florianópolis, v. 13, n. 2, p. 331-341, 2005.

Homepages:

http://digitarq.arquivos.pt/details?id=2303889. Acesso em: 25/04/2016.

http://ibrafis.com.br/fisiognomia/o-que-e-a-fisiognomia/. Acesso em: 21/09/2016.