

**UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

SULAMITA PINTO LIMA

O Signo do Diabo em forma de Mulher: A Inquisição na Bahia de Todos os Santos 1591-1699.

Orientador: Dr. Marcelo Pereira Lima

Salvador, 2020

SULAMITA PINTO LIMA

O Signo do Diabo em forma de Mulher: A Inquisição na Bahia de Todos os Santos 1591-1699.

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em História Social da Universidade Federal da Bahia, como requisito parcial para a obtenção de Mestre em História. Orientador: Prof. Dr. Marcelo Pereira Lima.

Salvador, 2020

O pressuposto de uma condição feminina, idealidade abstrata e universal necessariamente a-histórica, empurra as mulheres de qualquer passado para espaços míticos sacralizados, onde exerceriam misteres apropriados, à margem dos fatos e ausentes da história.

Maria Odila Leite da Silva.

A minha mãe, que me fez forte e destemida para enfrentar a vida de peito aberto. Que me deu a vida e me ensinou a viver em um mundo desigual sem esquecer o porquê entre as rachaduras do concreto, nasce(i) flor.

Em memória de meu pai que, em minha vida, sempre se manteve presente com sua ausência.

AGRADECIMENTOS

“Quando criei asas, voei!” Essa frase faz parte de uma música escrita pelo cantor e compositor Chico Cesar no ano de 1995. Na ocasião, eu tinha por volta dos 5 anos (pouco mais ou menos) e ela não tinha muito significado para mim, porque naquela época estava muito mais preocupada em aprender as coreografias do grupo “É o Tchan” que apreciar uma balada romântica. Hoje, com quase 30, a citada frase estampa minha pele. Ora Sulamita, o que isso tem a ver com teus agradecimentos? Simples, este aqui é o resultado dos meus primeiros voos e estes jamais seriam possíveis se estivesse só.

Minha gratidão ao Marcelo Pereira Lima, meu professor e orientador que, com muita paciência e generosidade, guiou este trabalho pelos caminhos mais leves. Nem sempre pude ser a orientanda desejada por qualquer orientador, mas nas adversidades esforcei-me com veemência. Gratidão também ao meu querido amigo e eterno orientador Marco Antônio Nunes da Silva que sempre acreditou mais em mim, até mais que eu mesma. Obrigada pelas palavras de motivação e pelos “memes” que muitas vezes me sustentaram em dias ruins. Meus agradecimentos a Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - CAPES que tornou possível a realização deste trabalho. Aproveito o ensejo para sinalizar meu sincero desejo de que os próximos pesquisadores tenham a mesma oportunidade de financiamento de suas pesquisas. Infelizmente a atual conjuntura política em que se encontra o nosso país nos deixa pouco otimistas, mas, como diz minha sabia mãe amanhã o sol há de vir.

Neste singelo espaço agradeço, a todas as novas pessoas que entraram em minha vida nesse curto e longuíssimo período do mestrado. Aos colegas e amigos Thásio e Marlos que me ouviram e entenderam meus dilemas durante a o processo de escrita. Agradeço a paciência e amizade. Em mim fica a certeza de que nossas almas estarão ligadas além dos muros da academia. Aos queridos da pensão, onde fiquei por quase um ano, Nalva, Noêmia, seu Marcelo, Toinho, agradeço o cuidado que sempre tiveram comigo. Noêmia fez-me torcedora do BMP e fortaleceu minha imunidade com a suas poderosas vitaminas matinais e noturnas. Nalva alegrou-me em dias cinzentos com suas risadas e seu coração generoso. Toinho, conterrâneo, agradeço aos vários momentos de proza na cozinha: os momentos em que esperávamos a água do café ferver eram perfeitos para me contar as histórias vindouras de uma Feira de Santana que não conheci. Ao seu Marcelo, minha imensa gratidão por ter tido vários dias de paciência. E, é claro, não poderia deixar de lembrar dos meus fechamentos, Thasio que também dividiu morada comigo e Quelson, que, juntos, atormentamos muito

noites de Noêmia com nossas risadas, pipocas e filmes nas madrugadas. Meu primeiro ano na capital foi mais leve graças a vocês.

Em 2018, pude enfim realizar um desejo adolescente: morar com minha amiga/irmã. Lembro que ficávamos trocando fotos de decorações de apartamento vintage e imaginando como seria o nosso. Graças ao nosso estado de herdeiras de boleto em uma situação nada privilegiada, moramos em um subsolo em Brotas, cheios de infiltrações, mofos e barracos, devido a nossa vizinhança altamente selecionada. Desde nossos devaneios no banquinho da praça da Fraga Maia – avenida localizada em Feira de Santana – até vividos na nossa baixada em Brotas, eu ei de agradecer. É obvio que tivemos dias que uma não aguentava olhar para cara da outra, mas muito mais foram os dias de risadas e loucuras saudáveis, que me mantiveram firme. À Maria Edva Juana, muito obrigada.

A minha família brasileira, nem um pouco tradicional, (para a minha alegria) dedico minha imensa gratidão. Sou a primeira da família Pinto e da família Lima a ingressar em um curso superior e a buscar uma especialização no mestrado. Tive a ajuda e o incentivo de todos. A vocês minha gratidão!

Agradeço também a Lucas que apesar de ter entrado na minha vida a tão pouco tempo tem transformado os meus dias, em dias melhores. Que bom que te encontrei!

A dona Adelaide, minha mãe, meus agradecimentos. É difícil encontrar palavras certas para agradecer. Desde 2011, ela aguenta a ausência da sua única filha por uma causa maior: me ver doutora. Com algumas dificuldades e a passos lentos, trilho o caminho almejado por ti e por mim. Obrigada por ser minha mãe!

RESUMO: O imaginário da mulher bruxa e feiticeira levou centenas de mulheres ao Tribunal do Santo Ofício durante sua existência. Imaginário este fortalecido pelas elites religiosas com o intuito de disciplinarizar e domesticar os corpos femininos. Na busca por moralidade e bom comportamento de seus fiéis, a Igreja, juntamente com a Inquisição Portuguesa, perseguiu práticas consideradas hereges na tentativa de extirpar esses tipos de transgressões do reino e de seus territórios ultramarinos. Com base em nove denúncias do Caderno do Promotor, mas também nos códigos civis e manuais temos como acusados diversos homens e mulheres, brancas/os, pretas/os e indígenas/os. Buscaremos compreender neste trabalho como os papéis de gênero impunham-se às mulheres um caráter demonizador e estigmatizador, que circulavam no Brasil colônia. Deseja-se mapear quais estereótipos foram atribuídos a esses sujeitos considerados agentes do Diabo e que impacto tiveram na manutenção e propagação dos seus ritos em uma sociedade que se dizia estritamente cristã.

Palavras-chave: Inquisição; Feitiçaria; Gênero.

ABSTRACT: The imagery of the witch and sorceress woman took hundreds of women to the Tribunal of the Holy Office during her existence. This imaginary is strengthened by religious elites in order to discipline and domesticate female bodies. In the search for morality and good behavior of its faithful, the Church, together with the Portuguese Inquisition, pursued practices considered heretics in an attempt to root out these types of transgressions from the kingdom and its overseas territories. Based on nine complaints from the Prosecutor's Notebook, but also on civil and manual codes, we have several accused men and women, white, black and indigenous. We will seek to understand in this work how gender roles were imposed on women with a demonizing and stigmatizing character, which circulated in colony Brazil. We want to map which stereotypes were attributed to these subjects considered agents of the Devil and what impact they had on the maintenance and propagation of their rites in a society that called itself strictly Christian.

Keywords: Inquisition; Witchcraft; Genre.

ABREVIATURAS E SIGLAS

AN – Arquivo Nacional.

ANTT. – Arquivo Nacional da Torre do Tombo.

CP – Caderno do Promotor.

FLS. – Fólio.

GTTS – Forma abreviada encontrada na documentação inquisitorial que se refere ao sobrenome de Maria Gonsalves Cajada.

IL – Lisboa.

PROC. – Processo.

TSO – Tribunal do Santo Ofício.

TT – Torre do Tombo.

Gráficos

Gráfico dos acusados	59
Gráfico dos solicitadores de feitiços	60
Gráfico das testemunhas	68

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
CAPITULO I	
“O IMAGINÁRIO É UM OBJETO DE PESQUISA, TAL COMO AS AÇÕES VISÍVEIS DOS HOMENS”: CRIMINALIZAÇÃO E DIABOLIZAÇÃO DAS PRÁTICAS MÁGICO-RELIGIOSAS E FEMININAS	20
1.1. Imaginário, feitiçaria e Igreja	21
1.2. A formação da figura do Diabo no imaginário cristão	23
1.3. Processo de criminalização da magia feminina ibero-portuguesa	25
1.4. Processo de demonização dos femininos	32
CAPÍTULO II	
DE TRENTO ÀS CONSTITUIÇÕES DO ARCEBISPADO DA BAHIA: A FEITIÇARIAS NAS LEIS	38
2.1. Normas tridentinas e as práticas mágicas	38
2.2.1 <i>A Instituição do Santo Ofício ibero-português e sua implantação Brasil colonial</i>	39
2.3 Os Regimentos e as práticas de feitiçaria	43
2.3.1 O inquisidor	48
2.5 Visitas do Santo Ofício às Partes do Brasil colonial	50
2.6 Sobre as Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia	53
CAPÍTULO III	
NEM VÍTIMA, NEM ALGOZ: CONFISSÕES E DENÚNCIAS NAS DOCUMENTAÇÕES DO SANTO OFÍCIO NA BAHIA DE TODOS OS SANTOS	58
3.1. Caracterizando os processos inquisitoriais na Bahia colonial	58
3.1.1. Primeira Visita às partes do Brasil	59
3.1.2 Segunda Visita às partes da Bahia	65
3.1.3 Caderno do Promotor	69
<i>Ejria e Miguel</i>	70
<i>Dona Maria</i>	72
<i>Brígida Índia</i>	76
3.2 (De)construindo a cor da magia nos processos coloniais	77
3.3.1 <i>Domingos Pinto Fernandes</i>	84
3.3.2 <i>Ignácio Coelho de Moraes</i>	87
3.3.2 <i>Padre Francisco Antonio da Conceição</i>	88
3.3.3 <i>Aguida Francisca da Silva</i>	89
CONSIDERAÇÕES FINAIS	93
FONTES MANUSCRITAS	99
REFERENCIA BIBLIOGRÁFICA	101
ANEXO	
RELAÇÃO DE ACUSADOS NA PRIMEIRA VISITAÇÃO AS PARTES DO BRASIL	104

RELAÇÃO DE ACUSADOS NA SEGUNDA VISITAÇÃO AS PARTES DO BRASIL	105
RELAÇÃO DE ACUSADOS NAS DOCUMENTAÇÕES DOS CADERNOS DO PROMOTOR	106

INTRODUÇÃO

Neste trabalho, reunimos alguns casos de acusação de feitiçaria e pacto com o Diabo que chegaram ao conhecimento da Santa Inquisição. A maioria das acusações recaiu sobre mulheres, mas há também homens acusados de compactuar com o Diabo. Pessoas brancas, negras, indígenas, pardas, cristãs-velhas e cristãs-novas, algumas lisboetas, outras providas da costa da África e outras naturais da Bahia de Todos os Santos. O que todos têm em comum? Uma sociedade – que lhes impunham uma normatização de comportamentos morais e religiosos –, um tribunal – que as julgou e condenou em nome e honra de Deus e dos Santos Evangelhos – e suas crenças – que foram vistas por muitos como preposições heréticas, diabólicas e, por outros, como um caminho para encontrar a cura, o amor verdadeiro ou simplesmente afastar aquilo que lhe fizera o mal.

Através dos Cadernos do Promotor e dos Processos, gerados ambos pelo Tribunal inquisitorial de Portugal, conseguimos nos aproximar, mesmo que de maneira limitada, dos discursos e realidades vivenciadas por esses sujeitos acusadas pelos crimes de feitiçaria. Entendemos que nossas fontes foram geradas pela instituição do Santo Ofício e que de certo modo podem estar repletas de marcadores sociais que precisam ser detectados e analisados historicamente. Quando analisados os casos isoladamente, percebemos um quadro complexo de motivações, sentimentos e vivências que singularizam a vida desses indivíduos. Mas, quando a análise é feita dentro de uma coletividade entre as peculiaridades e similitudes de cada caso, é possível encontrar uma tipologia social. Por exemplo, antes de qualquer coisa, o crime de feitiçaria era um delito normatizado em marcadores de gênero. O número de mulheres que foram acusadas de feitiçaria é substancialmente maior que o número de homens no dado período. Segundo Stuart Clark, é comum a associação entre a condição material desfavorável da época ao feminino e ao fenômeno da bruxaria. No entanto, o que deverá ser considerado, segundo ele, era os traços comuns entre a ideia de bruxaria e as características atribuídas ao feminino.¹ No entanto, acreditamos que tanto o gênero quanto a raça-etnia e o status social são marcadores sociais que produziram modificações tanto nos papéis sociais quanto nas normais comportamentais as quais homens e mulheres estavam sujeitos.

Diversos tratados demonológicos apresentam a imagem dos femininos como sendo em geral naturalmente fracas, débeis, intelectualmente limitadas e dadas a tagarelice e aos

¹ CLARK, Stuart. *Pensando com Demônios: a ideia de bruxaria no princípio da Europa moderna*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006.

prazeres da carne. Nesses tratados – a exemplo do *Malleus Malfeicarum*² – o feminino aparece como preferência do Diabo, com a justificativa de que as mulheres são mais suscetíveis a cair em tentação, tornando-se dessa maneira um instrumento perfeito para as convenções diabólicas.

Não é nosso objetivo com essa pesquisa reproduzir estigmas sobre a feitiçaria e seus agentes, nem mesmo transformar essas mulheres em vítimas do Tribunal, mas será altamente necessário discorrer sobre o modo como as mulheres, tidas como feiticeiras, eram vistas e tratadas dentro do sistema colonial, bem como saber como a Igreja e seus agentes se esforçaram para perpetuar a imagem dos femininos como homogêneas e altamente bestializadas, lascivas e propensas às ações do Diabo.

Apesar do nosso estudo se ater ao Brasil colonial, mas particularmente a Bahia colonial, não ficaremos restritos às documentações e bibliografias referentes a este período e espaço, pois entendemos a importância do mundo Ibérico na extensão atlântica da Inquisição, uma vez que a Igreja e os comportamentos religiosos coloniais advinham das ideias e comportamentos religiosos da metrópole, das ações do clero português, assim como das investidas inquisitoriais no ultramar, que estabeleceram medidas conjuntas de controle das moralidades e disciplinamento dos colonos.³ Exemplo disso era os casos de punições dadas às mulheres acusadas pelo crime de feitiçaria, visto que, independentemente de qual lado do atlântico a acusada estivesse, tais penalidades mantinham similaridades no rigor das prescrições. Quando condenada, a acusada era obrigada a pagar às custas do processo, sendo degredada por algum tempo para fora do seu território e levada a cumprir penitências espirituais.⁴

Juntamente com a análise dos processos de feitiçaria, acreditamos ser viável compor um perfil parcial e qualitativo das feiticeiras, suas práticas, costumes, cotidianos e religiosidades, e assim compreender o uso dessas feitiçarias como recurso de resistência social e religiosa. A escolha do tema e do objeto de pesquisa se justificam a princípio pela necessidade de compreender o processo histórico de construção da magia no Brasil, visando o estudo de práticas de feitiçaria realizadas por mulheres brancas/lusitanas degredadas e a assimilação dessa magia com as práticas de feitiçaria de índias e índios, negras e negros que já

² KRAMER, H.; SPRENGER, J. O martelo das feiticeiras – *Malleus maleficarum*. Rio de Janeiro. Best Bolso.

³ SOUZA, Evergton Sales. A construção de uma cristandade tridentina na América Portuguesa (séculos XVI e XVII). In GOUVEIA, António Camões; BARBOSA, David Sampaio; PAIVA, José Pedro. (Coord.). *O Concílio de Trento em Portugal e nas suas conquistas: Olhares novos*. Universidade Católica Portuguesa, Lisboa. Centro de Estudos Religiosos, vol. 17, p. 187-189.

⁴ Com ressalvas ao auto-de-fé, que na colônia era privado, enquanto na metrópole o auto-de-fe era público.

habitavam a colônia quinhentista, resultando em uma apropriação cultural enviesada nas análises da categoria de gênero.

O modo como as práticas culturais da feitiçaria e a vigilância operacional da Inquisição não ficaram restritas aos grupos que as pensavam, pelo contrário, circularam na sociedade se apropriando, inclusive, de modos de pensar de uma cultura eurocêntrica. Laura de Mello e Souza assinala que:

Nos primeiros momentos, ainda no século XVI, a feitiçaria e as práticas mágicas mostram uma filiação cultural de forma quase transparente; resgatam-se com facilidade os traços europeus, indígenas, mas raramente africanos (pois o tráfico apenas se iniciava). Conforme avançam o período os traços se esmiuçavam, se interpenetram e começam a surgir um só corpo de crenças sincréticas. É quando surgem formas especificamente coloniais, diversas de todas as outras⁵

É necessário salientar que concordamos com a afirmação da historiadora a respeito da identidade dos primeiros traços da feitiçaria e práticas mágicas realizados nos primeiros anos do Brasil colonial. No entanto, não utilizaremos nesta pesquisa o conceito de sincretismo cultural e ou religioso, uma vez que, entendemos que o processo de adaptação e recriação da cultura/religiosidade propriamente colonial, é resultante da relação de poder entre os povos colonizadores e os dos povos ameríndios e mais tarde africanos. Relação esta, marcada pela imposição de uma religiosidade eurocêntrica, violência e destruição. Nas fontes inquisitoriais que tivemos acesso é possível perceber que no Brasil colonial, mulheres lusitanas aprendiam e ensinavam feitiços às mulheres indígenas e as africanas, contudo, temos em mente que este processo de troca de ensinamentos não se deu de forma natural e harmonioso.

Sobre as questões atinentes ao gênero, a historiadora Guacira Lopes Louro defende que gênero é um conceito fundamental para se compreender o lugar e as relações entre homens e mulheres numa sociedade. É importante observar não exatamente seus sexos, mas sim tudo o que socialmente se construiu sobre os sexos. Joan Scott compreende que gênero é um elemento constitutivo de relações sociais baseado nas diferenças percebidas entre os sexos, sendo igualmente uma maneira primária de significar relações de poder.⁶ Scott também sugere que o conceito de gênero implica em símbolos culturalmente disponíveis que evocam representações múltiplas e contraditórias, “Conceitos normativos que expressam

⁵ Souza, Laura de Mello e. *O Diabo e a terra de Santa Cruz: Feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo, Companhia das letras, 2009, pp. 108-109.

⁶ LOURO, Guacira Lopes. *Gênero, sexualidade e educação: uma perspectiva pós-estruturalista*. Petrópolis, Vozes, 1997, p. 21.

interpretações dos significados dos símbolos, que tentam limitar e conter as suas possibilidades metafóricas”. Scott entende que tais conceitos estão expressos nas doutrinas religiosas, educativas, científicas, políticas ou jurídicas e dessa forma se caracteriza como uma oposição binária fixa que afirma de maneira categórica e inequívoca o significado do homem e da mulher, do masculino e do feminino.⁷ Sobre a noção de identidade Joan Scott advoga que estas são construídas a partir de formação de conceitos/preconceitos imaginários e simbólicos. A partir da compreensão da Linguagem enquanto elemento formador e constitutivo do Psiquismo, bem como os símbolos, que prendem os sujeitos a formas normativas de exercer a sua subjetividade. As novas abordagens defendidas por Joan Scott suscitaram debates que criticam principalmente sua perspectiva desconstrucionista.⁸ Em contraponto, Eleni Varikas alerta que a valorização do discurso pode dificultar o reconhecimento pois segundo ela: “o fato de abordar a construção das identidades apenas no âmbito da formação discursiva e do modelo cultural, impede a apreensão dos aspectos importantes da dinâmica das relações sociais de sexo”. Segundo o historiador Marcelo Pereira Lima, “Toda essa crítica e autocrítica fizeram com que a categoria gênero rompesse algumas amarras teóricas em que se encontrava e pudesse se desenvolver no âmbito das investigações históricas”.⁹ Dessa forma, o autor conclui que pela falta de um consenso sobre o que define a categoria gênero é necessário “defini-la em suas arestas para que a mesma possa servir aos nossos propósitos de pesquisa”.¹⁰ E nesse sentido pretendemos analisar a utilização das práticas mágicas para a obtenção das relações de poder entre os sexos – além da simbologia, dos conceitos normativos, das instituições, identidades subjetivas e representação demonizada da figura feminina – para compreender a determinados contextos da sociedade quinhentista e patriarcal em que viviam as feitiçeras citadas nesta pesquisa.

Nesse sentido, a História das Mulheres não é uma história linear, simples e direta, mas um campo que abrange as diferenças de acordo com os contextos sociais e culturais. Como aponta Scott: “A categoria de gênero, usada primeiro para analisar as diferenças entre os sexos, foi estendida à questão das diferenças dentro da diferença”.¹¹ Percebe-se a necessidade de identificar o contexto em que essas mulheres – feitiçeras socialmente demonizadas pela sociedade colonial – estavam inseridas, levando em consideração não só o aspecto religioso,

⁷ SCOTT, Joan. “Gênero: uma categoria útil para análise histórica”. *Educação e realidade*, nº 20, vol.2, jul./dez, 1995, p.86.

⁸ TILLY, L. A. Gênero, História das Mulheres e História Social. *Cadernos Pagu*, n. 3, 1994. p. 29-62.

⁹ LIMA, Marcelo Pereira. O gênero do adultério no discurso jurídico do governo de Afonso X (1252-1284) p. 18.

¹⁰ Idem

¹¹ SCOTT, Joan, *A história. op. cit.* p. 87.

mas também os aspectos jurídico-criminais e de gênero que justificavam a punição pelo delito da magia. Dessa forma, o Tribunal do Santo Ofício e as práticas culturais de feitiçaria teceram uma importante rede/relações de poder que constituíram uma expressiva hierarquia entre os gêneros.

Estabelecida no ano de 1536, a Inquisição portuguesa produziu um arsenal de documentação que nos ajuda a compreender o que foi o Tribunal do Santo Ofício e como seguiu perseguindo e punindo os acusados. Confissões, denúncias, regimentos e processos-crimes nos auxiliam na compreensão do clima de tensão e dominação em que viviam tanto os agentes quanto os denunciante, confessantes e acusados. Toda essa documentação revela histórias do cotidiano e a crença das pessoas comuns que, ao passarem pelo Tribunal do Santo Ofício, tiveram suas vidas expostas e marcadas pela Inquisição.

Para a construção desta dissertação foram feitas transcrições e análises paleográficas de documentos (denúncia, confissões e processos do Caderno do Promotor) contra mulheres e homens acusados de feitiçaria. Casos distintos que se inserem em um contexto de múltiplas culturas, caracterizadas pela relação de poder, tanto o poder que era imposto à sociedade pelo Tribunal do Santo Ofício, quanto às relações de poder que estavam presente nesses sujeitos que, além de resistirem à maciça perseguição do Santo Ofício, exerciam importante papel em seus contextos sociais.

As Ordenações Afonsinas (1446),¹² Manuelinas (1514)¹³ e Filipinas (1613),¹⁴ juntamente com os Regimentos do Santo Ofício (1552-1774),¹⁵ e as Constituições do Arcebispado da Bahia (1707),¹⁶ nos ajudam a compreender como era tratado o crime de feitiçaria, bem como os acusados de manipular as práticas mágicas em parcela do sistema jurídico-criminal português. Nesse sentido, pretendemos compreender como era visto o crime de feitiçaria não só pelo aspecto religioso que dominava a época, mas também pelo aspecto jurídico-criminal e como este compreendia tal crime.

¹² ORDENAÇÕES Afonsinas. Livro V, Titulo XXXXII: Dos feiticeiros.

¹³ ORDENAÇÕES Manuelinas. Livro V, Titulo XXXIII: Dos feiticeiros, e das vigílias que se fazem nas Igrejas.

¹⁴ ORDENAÇÕES Filipinas. Livro V, Titulo III: Dos feiticeiros.

¹⁵ REGIMENTO da Santa Inquisição. Sônia Siqueira (ed. e introd.). *Revista do Instituto Histórico e Geográfico da Bahia*, nº 392 (Jul./set. 1996).

¹⁶ VIDE, D. *Sebastião Monteiro da. Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia 1707*. São Paulo: Na Typografia de Antonio Louzada Nunes.

As Confissões da Bahia (1591-93)¹⁷ e as Denúncias e Confissões de Pernambuco (1593-95)¹⁸ são fontes impressas que reúnem um conjunto de documentação transcrita referentes à Primeira Visitação do Tribunal do Santo Ofício, liderada pelo Inquisidor visitador Heitor Furtado de Mendonça: foram de suma importância para nossa pesquisa, pois, apesar da feitiçaria ainda não ser da alçada do Santo Ofício, nelas aparecem denúncias e confissões que decorreram em processos.

Não podemos esquecer que toda fonte que temos sobre esse momento da História foi produzida por aqueles que detinham o poder, portanto, essas fontes podem estar repletas de intencionalidades em seu discurso. Eni P. Orlandi nos ajuda na concepção e análise do discurso uma vez que nos auxilia a pensar na compreensão do objeto simbólico como produtor de sentido pois “a transformação da superfície linguística em um objeto discursivo é o primeiro passo para essa compreensão”¹⁹ subsidiando, assim, a simbolização das relações de poder presentes nas fontes.

Documentos inquisitoriais são produções institucionais. Sendo assim, surge a necessidade de uma filtragem interpretativa desses discursos por meio do(a) historiador(a). Precisamos nos atentar aos riscos inerentes a este tipo de pesquisa e perceber as informações implícitas contidas nessa documentação. O historiador Carlo Ginzburg destaca o valor etnográfico dessas fontes fazendo uma analogia entre os inquisidores e os antropólogos, não deixando de apontar suas ambiguidades. Ginzburg, em relação à leitura dos processos, recomenda que se opte por uma metodologia mais metódica e baseada em indícios, assim com o estudo da Micro- História, nossa pretensão é colaborar para a Macro-História.²⁰

Assim, pretendemos pensar a magia como algo presente em culturas e grupos étnicos, dissociando a pragmática da feitiçaria como exclusividade do índio e do negro escravizado, mas também exercitando a importância da (exi)resistência de uma religiosidade no Brasil. Isso permite reconhecer a dimensão de agentes funcionais da resistência dessas mulheres lusitanas, indígenas e africanas que, mesmo sob a vigilância marcante do Tribunal e da consciência religiosa dos habitantes da colônia, seguiram com seus métodos de feitiçaria, aprendendo e ensinando práticas de feitiço. Acreditamos que esta pesquisa contribuirá para a

¹⁷ MELLO, José Antônio Gonsalves de. (org.). *Primeira visitação do Santo Ofício às partes do Brasil: Denúncias e Confissões de Pernambuco 1593-1595*. Recife: FUNDARPE. 1984.

¹⁸ Denúncias e confissões de Pernambuco: 1593-1595. Confissões de Pernambuco. Recife: FUNDARPE, 1984.

¹⁹ ORLANDI, Eni P. *Análise de Discurso: princípios e procedimento*. 12ª Edição, Pontes Editores, Campinas, SP. 2015. p. 64.

²⁰ GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes. O cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

história das mulheres e da feitiçaria no Brasil colonial, fazendo um diagnóstico do cotidiano, comportamento e hábitos dessas feiticeiras tão pouco conhecidas pela historiografia brasileira na perspectiva proposta.

Vários estudos historiográficos concordam com a principal motivação para a instauração do Tribunal do Santo Ofício em Portugal: a perseguição aos cristãos-novos. Francisco Bethencourt defende que havia uma hierarquização dos delitos que resultou do modelo de cristianização desenvolvido na Península Ibérica, onde a tradição de disputa teológica define uma atitude de compromisso com as crenças arcaicas de ascendência não ortodoxia da população cristã.²¹ Apesar de parte da historiografia apontar para os cristãos novos como a maior causa e motivação da perseguição do Tribunal da Inquisição, novos estudos começam a colocar essa ideia em xeque, como é o caso dos estudos recentes de Cátia Antunes e Filipa da Silva. As autoras caracterizam e arrolam elementos sociais que as levaram a concluir que os tipos de réus da Inquisição de Lisboa seriam, genericamente falando, as pessoas do sexo masculino, os solteiros de estatuto livre, provavelmente cristãos velhos e residentes da zona urbana de Portugal e até mesmo das colônias do Atlântico. Excetuando os grupos de comerciantes, as historiadoras concluem que a afiliação religiosa com maior probabilidade seria a cristã-nova.²² No entanto a Inquisição não deixou de perseguir as mulheres, principalmente, os grupos que eram associados de alguma forma ao crime de feitiçaria.

Em relação ao crime de feitiçaria, este era considerada crime de foro misto e dessa forma estava sujeita às jurisdições civis, eclesiásticas e inquisitoriais. Sendo assim, qualquer um dos tribunais existentes tinha jurisdição sobre quem cometia essa transgressão, sendo julgado pelo tribunal que primeiro iniciasse o processo. A historiografia portuguesa sobre as ações do Santo Ofício em julgar o crime de feitiçaria, o historiador José Pedro Paiva chama a atenção para duas particularidades: a primeira diz respeito aos casos suspeitos de heresia e apostasia contra a fé católica, que seriam exclusivamente da competência do Tribunal Inquisitorial; a segunda, no entanto, previa que a justiça secular serviria como uma instância de recurso para os leigos, caso esses se sentissem prejudicados pela forma como a justiça episcopal jugasse os casos.²³

²¹ BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magia: feiticeiras, adivinhos e curandeiros em Portugal no século VXI*, São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p. 17.

²² ANTUNES, Cátia & SILVA, Filipa. "Perfil socioeconômico da Inquisição de Lisboa: as escolhas de uma instituição". In: COUTO, Edilece *et alii* (orgs.). *Práticas e vivências religiosas: temas da história colonial à contemporaneidade luso-brasileira*. Salvador: EDUFBA, 2016, pp. 146-167.

⁷ Regimento de 1640, Livro III. Título, XIV. " Dos feitiçeiros, sortilégios, adivinhadores, e dos que invocam o demônio, e tem pacto com ele, ou usam da arte de astrologia judiaria" In: SIQUEIRA, Sonia (ed.). *Revista do*

No primeiro capítulo desse estudo, pretendemos historicizar a respeito da criação do imaginário do Diabo como uma estratégia de controle e repressão social, que por séculos foi utilizada pelo Tribunal do Santo Ofício para ditar regras e comportamentos tidos como apropriados para um bom convívio social e agrado de Deus. Nessa perspectiva, a análise do processo de demonização das mulheres se faz importante à medida que esta é tratada como um dos agentes condutores do mal e da perdição dos homens. O crescimento do processo de criminalização da magia ao longo da história colonial também será importante para compreender como foi dada ao uso da magia antes e durante a institucionalização do Tribunal inquisitorial. Para tanto, recorreremos aos tratados de demonização, e aos escritos jurídicos e eclesiásticos.

Levando em conta as mudanças contextuais da criminalização da magia e dos seus praticantes, adequando-se à sociedade que os condenam, analisaremos no segundo capítulo como as leis civis e eclesiásticas agiram aos casos de feitiçaria antes e depois do período que vigorou o Tribunal da Santa Inquisição. Dessa forma, teremos um panorama da condenação e do tratamento dado às(aos) feiticeiras(os), além de perceber as mudanças da criminalização do delito dentro das leis e regimentos vigentes. As Constituições Primeiras de Lisboa, as Ordenações do Reino, os Regimentos Inquisitoriais e as Constituições primeiras do Arcebispado da Bahia servirão como fontes para tais análises.

No terceiro e último capítulo, o objetivo central será analisar os casos de feiticeiras(os) brancas(os) negras(os) e índias(os) que agiram na Bahia durante os anos que vão de 1591 a 1620, período que abarca os primeiros séculos de atuação inquisitorial na colônia. Almejamos traçar os perfis sociais em que será possível identificar as semelhanças e diferenças de tratamento dado aos homens e mulheres acusados pelo crime de feitiçaria, levando em conta igualmente os aspectos étnicos, as características das práticas mágicas e o status social do acusado. Ainda no terceiro capítulo, buscaremos compreender o processo de circularidade cultural como uma forma de enfrentamento à repressão, desconstruindo a cor da magia no Brasil colonial. Portanto, esse último capítulo se dedicará às personas que ajudaram a desenhar o perfil da feitiçaria colonial no Brasil.

CAPÍTULO I

“O IMAGINÁRIO É UM OBJETO DE PESQUISA, TAL COMO AS AÇÕES VISÍVEIS DOS HOMENS”: CRIMINALIZAÇÃO E DIABOLIZAÇÃO DAS PRÁTICAS MÁGICO-RELIGIOSAS E FEMININAS

Este demônio não é apenas da Igreja. Ele representa a parte noturna de nossa cultura, a antítese exata das grandes ideias que ela produziu e exportou para todo o mundo, das cruzadas à conquista interplanetária. (...) O diabo cujo nome significa “o divisor”, no Novo Testamento, encarna o espírito de ruptura em confronto com todas as forças – religiosas, políticas e sociais – que tentaram incessantemente produzir a unidade no Velho Continente.²⁴

A função social e o aspecto político do imaginário mobilizam efetivamente diversos setores de grupos sociais, uma vez que, na luta ideológica e de legitimação de um regime político, as sociedades definem suas identidades por meio dos seus objetivos, heróis e vilões. O imaginário social é constituído por utopias e podem se expressar por meio de símbolos, rituais e mitos.²⁵ Dessa forma, o campo do imaginário também se constitui através das relações de poder, visto que os interesses e ideologias de pessoas, grupos e instituições sociais cruzam-no constantemente.

Como aponta José D’ Assunção Barros, a história do imaginário se preocupa com determinados objetos específicos, tais como um determinado padrão de representações, um repertório de símbolos e imagens correspondentes à vida social e governamental, o papel político e social de certas cerimônias ou rituais, a incorporação de hierarquias sociais no modo de vestir, a teatralização do poder, entre outros aspectos. Barros considera que as imagens e símbolos podem ser produzidos por circunstâncias políticas, necessidades sociais e artimanhas da poesia e da literatura, por contextos políticos pensados ou intuídos.²⁶

A configuração do imaginário vincula-se, por vezes, a objetivos específicos em função dos interesses de determinados grupos sociais, posto que, como poder simbólico, não interessa apenas em acrescentar o ilusório a um potencial real, mas sim em reforçar a dominação efetiva pela apropriação de símbolos e garantir a obediência pela junção das

²⁴ MUCHEMBLED, Robert. *Uma história do diabo: Séculos XII-XX*, Rio de Janeiro: Bom Texto, 2001, p.9

²⁵ CARVALHO, José Murilo. *A Formação das almas: o imaginário da república no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987, p.11.

²⁶ BARROS. José de D’Assunção. História, imaginário e mentalidades: delineamentos possíveis. *Conexão – Comunicação e Cultura*, UCS, Caxias do Sul, v. 6, n. 11, jan. /jun. 2007, p. 35.

relações de sentido e poderio.²⁷ Podemos tomar como exemplo de imaginário simbólico tanto nos rituais, descritos nas fontes, utilizados pelos acusados de feitiçaria, quanto nos ritos da instituição do Santo Ofício. A chegada dos agentes inquisitoriais à colônia, o período da graça, a mesa inquisitorial, os ritos de confissões e denúncias, as punições, as vestimentas dos acusados, entre outros aspectos, constituem-se em uma proliferação sem fim de detalhes que, como diria Cornelius Castoriadis,²⁸ possuem uma referência não funcional, mas simbólica.

A respeito do imaginário místico, Francisco Bethencourt nos diz que importante mesmo é o que as bruxas e feitiçarias dizem fazer e não o que elas realmente fazem, já que a realidade simbólica é igualmente considerada uma consequência de crenças que são incorporadas pela linguagem que dão sentido à sociedade. As diferentes formas de consciência, o tratamento da realidade como uma variante cultural e a noção de experiências fazem parte das condições de possibilidade definida pela linguagem.²⁹ O universo segundo Bethencourt é representado como um vasto corpo animado que borbulha na vida composta de elementos os quais estabelecem entre si uma série de conexões, o que evidencia um complexo espaço de força acrescida da dependência do homem³⁰ em relação a natureza.

Nossa pretensão no primeiro capítulo é historicizar a criação do imaginário do Diabo como uma estratégia de controle e repressão social que, por séculos, foi utilizada pelo Tribunal do Santo Ofício para ditar regras e comportamentos tidos como apropriados para um bom convívio social e agrado a Deus. Nessa perspectiva, a análise do processo de demonização das mulheres se faz importante à medida que esta é tratada como um dos agentes condutores do mal e da perdição dos homens. O crescimento do processo de criminalização da magia ao longo da história colonial também será analisado para compreender a importância que foi dada ao uso da magia antes e durante a institucionalização do Tribunal inquisitorial. Para tanto, recorreremos aos tratados de demonização, aos tratados médicos e aos escritos jurídicos e eclesiásticos.

1.1. Imaginário, feitiçaria e Igreja

²⁷ BACKSO, Bronislaw. *Enciclopédia 5 – Anthropos – Homem*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1985.

²⁸ CASTORIADIS, Cornelius. *A instituição imaginária da sociedade*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1982, p.143.

²⁹ BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da Magia: feitiçarias, adivinhos e curandeiros em Portugal no século XVI*. São Paulo, Companhia das Letras, 2004, p.30.

³⁰ O autor usa a expressão no sentido mais universalista, não se referindo, assim, exclusivamente ao masculino. BETHENCOURT, Francisco. *Op.cit*, p.289.

O imaginário é algo que ultrapassa o indivíduo, que impregna o coletivo. Pode-se falar em “meu” ou “teu” imaginário, mas, quando se examina a situação de quem fala assim, vê-se que o “seu” imaginário corresponde ao imaginário de um grupo no qual se encontra inserido. [...] O imaginário estabelece vínculo. É cimento social.³¹

Os tratados, manuais, bulas papais e livros proibidos, a exemplo de *Malleus Maleficarum*, reforçaram na sociedade medieval um imaginário social voltado para o medo do Diabo e a crença em seus poderes malignos.³² Uma das principais teses de *Malleus Maleficarum* era a de que o Diabo, com a permissão de Deus, provocava o mal aos homens a fim de apropriar-se de suas almas como espécie de castigo para aqueles que não possuísem fé. Era esse também o argumento usado pela Igreja Católica para justificar as mazelas do mundo, uma vez que Deus era bondoso em si mesmo. Nessa perspectiva, cada vez mais, ao longo do medievo, o imaginário do mal deixa de ser um ícone meramente abstrato e se materializa no imaginário social na construção da figura do Diabo. Este ganha força e importância no cotidiano popular através dos pactos e das possessões que foram associadas ao que hoje conhecemos como feitiçaria/bruxaria.

Luiz Roberto Lopez³³ ressalta que a feitiçaria só passou a ser considerada um crime depois do surgimento do conceito de demonolatria. Essa atitude estava associada às práticas mágicas ao culto satânico e justificava a ideia da Igreja Católica em combater costumes, ritos e mitos pagãos, em especial os que se considerava estar presentes ainda na sociedade europeia do período medieval. O combate a demonolatria vinculava desta forma os deuses pagãos ao Demônio, justificando o combate a estas crenças e antigas práticas.³⁴

Entre o final do século XV e o século XVI, os crimes de heterodoxia, tais como a feitiçaria, o pacto com o Demônio e as curas “supersticiosas” eram uma das grandes preocupações dos inquisidores. Três práticas e o mesmo réu e agente de última instância: o Diabo. A Igreja classificava a heresia em dois graus: as cometidas por indivíduos que nunca pertenceram ao catolicismo (judeus, protestantes e islâmicos) e as cometidas por indivíduos

³¹ MAFFESOLI, Michel. O imaginário é uma realidade. *Revista Famecos*. Porto Alegre, n.15, ago. 2001.

³² KRAMER, HEUNRICH. *Malleus maleficarum: o martelo das feiticeiras*. 3ª edição. Rio de Janeiro, BestBolso, 2016.

³³ LOPEZ, Luiz Roberto. *História da Inquisição*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1993. p. 83.

³⁴ DÍAZ. Iñaki Bazán, El tratado de Fray Martín de Castañega como remedio contra la superstición y la brujería en la diócesis de Calahorra y La Calzada: ¿un discurso al margen del contexto histórico (1441-1529)? *Revista eHumanista*. Department of Spanish and Portuguese University of California Santa Barbara, v. 26, p. 18-53, 2014. Disponível em: <<http://www.ehumanista.ucsb.edu/volumes/26>>. Acesso em 22 de agosto de 2018.

que eram, em sua maioria, católicos e, portanto, passíveis de salvação (feiticeiros, sodomitas, adúlteros).³⁵

Ao realizarem suas práticas, feiticeiras (os), bruxas (os) e benzedoras (os) cometiam delitos que poderiam ser julgados tanto pelos tribunais eclesiásticos – inquisitoriais e episcopais – como pela justiça monárquica, já que eram consideradas crimes de foro misto. O tribunal que primeiro tomasse conhecimento do crime/delito/pecado era responsável pelo seu julgamento. O historiador Bruno Feitler diz que, antes da Bula *Summus Desidetantis Affectibus* (1484), a feitiçaria era um crime de responsabilidade civil. No entanto, nas ordenações Filipinas (1603), já é possível notar mais claramente a mudança para o foro misto, possibilitando assim que o crime de feitiçaria fosse julgado tanto pelo poder civil quanto pelo eclesiástico e inquisitorial.³⁶ Houve casos em que o tribunal secular servia como instância para escapar do tribunal eclesiástico, quando por exemplo o delito se julgasse laico ou fossem alegadas irregularidades por parte da justiça episcopal.³⁷

1.2.A formação da figura do Diabo no imaginário cristão

Desde a década de 60 do século passado, o imaginário social foi pensado como uma categoria teórica de análise das Ciências Humanas e desde então vem ultrapassando os limites do campo simbólico. Bronislaw Baczko considera que o imaginário social pode ser compreendido como um conjunto de representações coletivas associadas ao poder. E, ao destacar o caráter político do imaginário social, ressalta a dimensão conflitiva que encerra as representações coletivas.³⁸ Segundo Roger Chartier, “Representar é criar uma imagem de algo, na qual haverá uma relação decifrável entre a imagem e o que ela significa”.³⁹ Com isso, o autor nos ajuda a pensar sobre o que a figura do Diabo representa e como Ele é representado dentro do imaginário ocidental cristão, uma vez que o conjunto de classificações, divisões e hierarquizações, que definem a compreensão do mundo social, é construído a partir de orientações dos grupos ou classes sociais, ou de frações delas, variáveis de acordo com a

³⁵ SOUZA, Grayce Mayre Bonfim. *Para o remédio das Almas: comissários, qualificadores e notórios da inquisição portuguesa na Bahia colonial*. Vitória da Conquista: Edições UESB, 2014, p. 71.

³⁶ FEITLER, Bruno. *Nas malhas da consciência: Igreja e Inquisição no Brasil. Nordeste 1640-1750*. São Paulo: Alameda: Phoebus, 2007.

³⁷ Ver mais em Ordenações Filipinas, Livro I, Título IX, § 12.

³⁸ BACZKO, Baczko. Imaginação social. In: Enciclopédia Einaudi. Antropos-Homem. Lisboa: Imprensa Nacional, Casa da Moeda, 1985, p. 296-332.

³⁹ CHARTIER, Roger. À beira da falésia. *A história entre certezas e inquietude*. Porto Alegre: Editora Universidade UFRGS, 2002.p. 72.

posição de cada um em determinados espaços da sociedade.⁴⁰ Nesse sentido, podemos pensar também que o Diabo, enquanto uma representação do abstrato, reforça a imagem de oposição a Deus, muito embora acreditar que Ele apenas concebe o mal seria singularizar sua importância dentro do imaginário teológico e cristão.

Carlos Roberto Nogueira, em *O Diabo no imaginário cristão*, chama de institucionalização do Diabo o fato da Igreja Cristã adotá-lo em seus discursos para responsabilizá-lo “de todas as desgraças na terra”⁴¹ e assim implantar nos seus fiéis o medo da figura de Satã. O autor considera que a evidência do Diabo no imaginário coletivo fez com que ele se transformasse em uma temida criatura maligna.⁴² Chartier lembra que as percepções do social não são discursos neutros, pelo contrário, produzem estratégias e práticas para impor uma autoridade em detrimento de outra.⁴³ Essa ponderação nos ajuda a compreender o processo de formação de um Diabo voltado para a representação do mal. Humberto Eco lembra que as transformações do Diabo e as nuances do que ele representa nem sempre estiveram ligadas à maldade e à descrição de seu aspecto monstruoso. Segundo o autor, quando a imagem do Diabo correspondia ao poder da sedução, por vezes, a sua representação tronou-se menos disforme, podendo inclusive ser representado como uma figura carnavalesca, alegre, dançante, e até mesmo na imagem de uma bela mulher.⁴⁴

Para Robert Muchembled, em seu livro *Uma história do diabo*, no “fundo, o diabo empurra a Europa para frente porque ele é a face oculta de uma dinâmica prodigiosa, que fundiria em um conjunto único os sonhos imperiais herdados da Roma Antiga e o poderoso cristianismo definido pelo Concílio de Latrão, em 1215”.⁴⁵ Para esse historiador, a invenção do Diabo e do Inferno ultrapassou as barreiras de um fenômeno puramente religioso, porque isso simbolizou a aliança e o compartilhamento de concepções que unificaram o papado e as lideranças monárquicas, mesmo quando essa aliança resultou em uma concorrência tendendo ao monopólio do poder.

Os manuais de repressão das práticas e concepções desviantes, com destaque para *Malleus Maleficarum*, que circularam pela Europa juntamente como tratados demonológicos, disseminaram a ideia de que havia seitas que compactuavam com o Diabo para efetuar ações

⁴⁰ CHARTIER, Roger. O mundo como representação. In: *À beira da falésia: a história entre incertezas e inquietude*. Porto Alegre: Ed. Universidade/UFRGS, 2002, p. 61-80.

⁴¹ NOGUEIRA, Carlos Roberto Figueredo. *O Diabo no imaginário cristão*. Editora Ática, 1986, p. 22.

⁴² *Idem*.

⁴³ CHARTIER, Roger. *A História Cultural: entre práticas e representações*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil; Lisboa: DIFEL, 1990, p. 17.

⁴⁴ ECO, Umberto. *História de la fealdad*. Barcelona: Ed. Mondadori, 2007, p. 45.

⁴⁵ MUCHEMBLED, Robert. *op.cit.*, p. 18.

sobrenaturais que atentavam contra a religião cristã e, dessa forma, contra Deus.⁴⁶ Robert José Pedro Paiva diz que uma série de ideias que propagaram o conceito de diabolismo foram divulgadas pela Europa e constituíram o mito da bruxa moderna. O pacto com o Diabo, as assembleias de bruxas e demônios, os sabás e as metamorfoses animais eram vistos como elementos principais do mito da bruxa moderna.⁴⁷

A ideia do sabá, o pacto diabólico e os estereótipos da bruxa má foram, para Muchembled, uma construção teológica que nada tinha a ver com a realidade. Para o autor, a grande preocupação da elite intelectual era reprimir os aliados do Diabo que operavam sortilégios enquanto na realidade do povo a presença obsessiva do Diabo esteve ausente nas práticas mágicas. O que realmente preocupava a população eram os malefícios cotidianos e imediatos, tais como as doenças, mortes, invasões de propriedades, especialmente as ocasionadas por pessoas com poderes para tal.⁴⁸

Ginzburg apresenta uma ideia a respeito dos estereótipos do sabá diferente da interpretação de Muchembled. O historiador diz que tais aspectos estavam inicialmente alheios ao pensamento popular, no entanto, em decorrência das pressões das autoridades perseguidoras da magia, algumas crenças ligadas ao mundo dos mortos e à fertilidade dos campos foram lentamente sendo impregnadas a ideia do sabá.⁴⁹ A esse respeito o autor diz: “Portanto, era o estereótipo do sabá o que sugeria aos juízes a possibilidade de arrancar dos imputados, por meio de pressões físicas e psicológicas, denúncias em série as quais, por sua vez, desencadeavam verdadeiras ondas de caça às bruxas”.⁵⁰ O historiador Marcus Vinicius Reis destaca que, embora o vocábulo Sabá não tenha sido utilizado entre a cultura letrada ou mesmo emergido ao longo dos processos inquisitoriais, as noções de assembleia, ajuntamentos, conventículos e reuniões foram rotineiras, sendo alvo de uma descrença maior no século XVIII a partir do Regimento de 1774.⁵¹

1.3. Processo de criminalização da magia feminina ibero-portuguesa

⁴⁶ KRAMER, Heirich. *O martelo das Feiticeiras*. 3ª ed. Rio de Janeiro: BestBolso, 2016.

⁴⁷ PAIVA, José Pedro. *Práticas e crenças mágicas: o medo e a necessidade dos mágicos na diocese de Coimbra 1650-1740*. Coimbra: Livraria Minerva, 1992, p. 158-160.

⁴⁸ MUCHEMBLED, Robert. *Uma história do. op.cit*, p. 32.

⁴⁹ GINZBURG, Carlo. *Histórias noturnas: decifrando o Sabá*. São Paulo: Companhia das letras, 1991.

⁵⁰ Idem, p. 10.

⁵¹ REIS, Marcus Vinicius. *Descendentes de Eva: práticas magico-religiosas e relações de gênero a partir da Primeira Visitação do Santo Ofício à América portuguesa (1591-1595)*. Curitiba: CRV, 2019. p.72.

O crime, em si, não existe. Ele é produzido por uma prática social de censura, discriminação e de marginalização, prática mutável e obedecendo a uma lógica social muito complexa. Sobre os resultados desta primeira actividade de constituição dos “objectos criminais” projecta-se uma segunda grelha de classificação, esta doutrinal, produzida pelo discurso jurídico penal. Este redefine os “crimes vividos”, construindo novos conceitos (“tipos penais”), e organiza e interrelaciona estes últimos em grandes categorias, referidas a certos valores (religião, vida, segurança, propriedade).⁵²

António Manuel Hespanha defende que o processo de criminalização da magia teria surgido juntamente com o Tribunal do Santo Ofício, cuja responsabilidade era julgar crimes atinentes à fé. Contudo, é relevante apontar o papel das ordenações legislativas organizadas em função da necessidade de busca da consolidação do poder monárquico em Portugal no início do século XV. Em 1446, por exemplo, são instituídas as Ordenações Afonsinas. Nelas, podemos verificar um interesse não somente de renovar, centralizar e unificar as leis, sob a égide da monarquia e do rei, tornando-as inequívocas e inteligíveis:

No tempo que o mui alto e mui excelente Príncipe El-Rei D. João de gloriosa memória, pela graça de Deus reinou em estes reinos, foi requerido algumas vezes em Cortes pelos fidalgos e povos dos ditos reinos que por bom regimento deles mandasse prover as leis e ordenações feitas pelos reis que ante ele foram, e acharia, que pela multiplicação delas se recreiam [sic] continuamente muitas dúvidas e contendas, em tal guisa que gravemente e com grão dificuldade os podiam diretamente desembargar.⁵³

A Ordenação Afonsina ficou conhecida como a primeira ordenação do reino português e vigorou até 1514 quando foi sucedida pela Ordenação Manuelina. Segundo a historiadora Vanicléia Santos, essa legislação era uma compilação dos direitos romano e canônico. O direito romano se aplicaria em matéria temporal, desde que não tivesse nenhuma vinculação com qualquer espécie de pecado. Já o direito canônico era responsável pelos aspectos espirituais e temporais, quando sua observância ocasionava em práticas heréticas.⁵⁴ Essa primeira ordenação já versava sobre as penalidades que poderiam sofrer o indivíduo que praticasse o delito de feitiçaria, que nas ordenações aparecem caracterizadas como

⁵² HESPANHA, António Manuel. *Direito Luso-Brasileiro no antigo Régime*. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2005, p. 412.

⁵³ Trecho da Introdução das leis Afonsinas, disponível para consulta no Livro I das Ordenações. <http://www1.ci.uc.pt/ihiti/proj/afonsinas/11p1.htm>. Acesso em 03 de dezembro de 2018.

⁵⁴ SANTOS, Vanicléia Silva. *As bolsas de mandinga no espaço Atlântico: século XVIII*. São Paulo: Tese (Doutorado). Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2008.

lançamento de varas para buscar ouro ou prata, o uso de espelhos para adivinhações e conversas com o Diabo:

Não seja nenhum tão ousado, que por buscar ouro, ou prata, ou outro haver, lance varas, nem faça circo nem veja em espelho, ou em outras partes.

... E vista por nós a dita lei, declarando em ela dizemos, que todos Direitos, assim civis como canônicos estranharam sempre muito o pecado da feitiçaria; porque não pode nenhum de tal pecado usar, que não participe da arte e conversação diabólica; a qual é tão contraria e odiosa ao nosso senhor Deus, e aos seus Santos Mandamentos, que per guisa [sic] não pode com eles convir.⁵⁵

As práticas (sobre)naturais irregulares eram uma ousadia, uma ruptura ou um delito que desagrava a Deus e aos seus mandamentos, porque era uma afronta a todas as formas de regulações e a ordem que as representava. A legislação, mesmo distinguindo o direito civil do canônico, não deixa de localizar as práticas mágicas no rol das tentativas desmedidas de interferir no âmbito da ordem social e natural estabelecida pela divindade. No entanto, apesar desse universalismo na caracterização do delito, as penas eram dadas de acordo a condição jurídico-social do acusado, pois, como aponta a documentação, numa seção dedicada aos feitiçeiros e vigílias, “[...] se for pessoas vil, seja preso, e açoutado publicamente pela Villa, onde isto acontecer, segundo em a dita Ley d’ELRey Dom Joham meu Avoo [sic] e conteúdo; e se for vassalo, ou de maior condição, pela primeira vez seja degredado por três anos pera Cepta” [sic].⁵⁶ A prisão e o açoite estavam voltadas para aquelas pessoas de condições não-nobres, já o degredo para as áreas coloniais recairia para os de condição aristocrática.

De 1514 a 1603, vigoraram as Ordenações Manuelinas, que também fazem menção à feitiçaria. Nessa nova ordenação, as penitências para quem cometesse crimes de feitiçaria iam desde penalidades corporais em suplícios, passando pela exclusão da comunidade até às penas pecuniárias. Ou seja, o açoite em praça pública, a marcação em ferro em ambas as faces, no intuito de apontar que este foi julgado/condenado por tal crime de feitiçaria, o degredo perpétuo e o pagamento em dinheiro à pessoa que o acusou, No entanto, essas penas variavam de acordo com a condição social do acusado: se fosse uma pessoa com *status* de prestígio social seria degredado por dois anos para África, além de pagar quatro mil réis a seu acusador; se o acusado não tivesse nenhuma notoriedade social, era condenado a açoites em praça

⁵⁵Ordenações Afonsinas, Livro V. Título XXXXII. *Dos feitiçeiros e das vigílias que se fazem nas Igrejas*. Disponível em: <http://www1.ci.uc.pt/ihti/proj/afonsinas/15pg152.htm>. Acesso em: 03 de abril de 2016.

⁵⁶Ordenações Afonsinas, Livro V. Título XXXXII, *Idem*.

pública, além de pagar dois mil réis a quem o acusasse.⁵⁷ O trecho abaixo explicita como era tratado (a) um acusado (a) de feitiçaria:

Mandamos que seja publicamente açoutado com baraço e preguam [sic] pela vila. Ou lugar, onde tal crime acontecer, e seja ferrado em ambas as faces com ferro que para isso mandamos fazer de hum. ff., [sic] por que seja sabido pelo dito ferro que foram jugados e condenados pelo dito maleficio, e mais seja degredado para sempre para ilha de Sam Thome, ou para cada uma das ilhas dessa comarca; e além da dita pena corporal pagará três mil reaes [sic.] Para quem o acusar.⁵⁸

No entanto, essas penas variavam igualmente de acordo com a condição social do acusado: se fosse uma pessoa com *status* de prestígio social seria degredado por dois anos para África, além de pagar quatro mil *reaes* a seu acusador; se o acusado não tivesse nenhuma notoriedade social, era condenado a açoites em praça pública, além de pagar dois mil *reaes* a quem o acusasse.⁵⁹

A feitiçaria era um delito-pecado público. Se fosse considerado algo manifesto, ela afetaria todo o tecido social. Sua punição teria que ter uma dimensão exemplar com a exposição do corpo, do sujeito e suas supostas transgressões por meio do suplício. Michael Foucault sinaliza que este não era qualquer tipo de punição corporal e que, para ser considerada como tal, deveria seguir três critérios principais:

Em primeiro lugar, produzir uma certa quantidade de sofrimento que se possa, se não medir exatamente, ao menos apreciar, comparar e hierarquizar; a morte é um suplício na medida em que ela não é simplesmente privação do direito de viver, mas a ocasião e o termo final de uma graduação calculada de sofrimento desde a decapitação até o esquartejamento que leva quase ao inferno, por meio do enforcamento, da fogueira e da roda, na qual se agoniza muito tempo [...] O suplício repousa na arte quantitativa do sofrimento. Mas não é só: esta produção é regulada. O suplício faz correlacionar o tipo de sofrimento físico, a quantidade, a intensidade, tempo dos sofrimentos com a gravidade do crime, a pessoa do sofrimento, o nível social de sua vítima. Há um código jurídico da dor: a pena, quando é suplicante, não se abate pelo corpo ao acaso ou em bloco: ela é calculada de acordo com regra detalhadas: número de golpes de açoite, localização do ferrente em brasa, tempo de agonia na fogueira ou na roda, tipo de

⁵⁷ Ordenações Manuelinas. Livro V. Título XXXIII. *Dos feiticeiros, e das vigílias que se fazem nas Igrejas*. Disponível em: <http://www1.ci.uc.pt/ihti/proj/manuelinas/>. Acesso em: 03 de abril de 2016.

⁵⁸ Ordenações Manuelinas. Livro V. Título XXXIII. *Dos feiticeiros, e das vigílias que se fazem nas Igrejas*. Disponível em: <http://www1.ci.uc.pt/ihti/proj/manuelinas/15p92.htm>. Acesso em: 12 de agosto de 2018.

⁵⁹ Ordenações Manuelinas. Livro V. Título XXXIII. *Dos feiticeiros, e das vigílias que se fazem nas Igrejas*. Disponível em: <http://www1.ci.uc.pt/ihti/proj/manuelinas/15p92.htm>. Acesso em: 03 de abril de 2016.

mutilação a impor [...] Todos esses diversos elementos multiplicam as penas e se combinam de acordo com os tribunais e crimes[...].⁶⁰

Para além do sofrimento causado pelo suplício, era importante uma ridicularização moral no intuito de inibir possíveis crimes. Por este motivo, era tão importante que as penas de suplício fossem feitas em praças públicas. Nas leis do reino, observamos a preocupação em diferenciar o réu por condições sociais hierárquicas para a aplicação das sanções punitivas. Nelas, se prevê a marcação do delito no corpo do acusado (açoites) e na face (com as iniciais do delito), com exposição verbal (para que todos soubessem na cidade), incluindo o pagamento pecuniário aos acusadores, servindo de incentivo à criação de redes de delação.

Publicadas em 1603, as Ordenações Filipinas trazem algumas mudanças em relação às Manuelinas. Nessa última Ordenação, aparece pela primeira vez uma distinção de pena de degredo entre mulheres e homens. No entanto, essa diferença só se dava para mulheres que possuíssem uma “qualidade” social elevada: “E se for escudeiro, e daí para cima seja degredado para África, por dois anos e sendo mulher da mesma qualidade, seja degredada três anos para Castro-Mirim ”.⁶¹ Nessa nova ordenação se diferencia também por extinguir o castigo de marcar o rosto com ferrete de insígnia difamante e a pena de degredo deixa de ser temporário para a África e passa a ser perpétuo para o Brasil, algo que, em parte, acompanha o processo de expansão colonial portuguesa:

Outrosi não seja alguma pessoa ousada que para adivinhar lance sortes, nem varas para achar tesouro, nem veja em agoa, Crystal, spelho, spada, ou em outra qualquer couza luzente, nem em spadoa de arneiro, nem faça para adivinhar figuras, ou imagens algumas de metal, nem de qualquer outra cousa, nem trabalhe de adivinhar em cabeça de homem morto ou de qualquer alimária, nem traga consigo dente, nem baração de enforcado, nem membro de homem morto, nem faça com cada huma das ditas cousas, nem com outra (postoque aqui não seja nomeada) specie alguma de feitiçaria, ou para adivinhar, ou para fazer dano a alguma pessoa, ou fazenda, nem faça cousa, per que huma pessoa queira bem, ou mal a outra, nem para legar homem, nem mulher para não poderem haver ajuntamento carnal. E qualquer, que as ditas coisas, ou cada uma delas fizer, seja publicamente açoitado com braço e pregão pela vila ou lugar onde tal crime acontecer, e mais seja degredada para sempre para o Brasil e pagará três mil reis para quem acusar”.⁶²

Não obstante, será apenas nas Ordenações Filipinas de 1603 que haverá uma organização de agrupamento mais sistemático dos crimes religiosos. Só em 1830 que as

⁶⁰ FOUCAULT, Michael. *Vigiar e punir: nascimento das prisões*. 39ª edição. Petrópolis: Vozes, 2011, p. 35-36.

⁶¹ Ordenações Filipinas. Livro V. Título III. *Dos feitiçeiros*. Disponível em: <http://www2.senado.leg.br/bdsf/item/id/242733> Acesso em: 02 de fevereiro de 2019.

⁶² *Idem*.

Ordenações Filipinas serão praticamente revogadas em sua totalidade em decorrência da promulgação do Código Criminal em 1830 e o Código Processual Criminal de 1832.⁶³

Em 1640, esses crimes apareceram de forma sistematizada no Regimento da Inquisição e, segundo Hespanha, eles formaram uma categoria de títulos do livro *terribilis* das Ordenações, agravando-os ainda mais no rol das transgressões sociais.⁶⁴ Como aponta o autor:

Num regimento mais tardio – o de 1640, que sistematiza e explicita a prática anterior – lá aparece a série de crimes com que abre o Livro V das *Ord. fil.*- apostasia (tit. VII), renegação (tit. VII), heresia (tit. VII), cisma (tit. VIII), disputa de matérias religiosas (tit. XI), blasfêmia (tit. XII), desrespeito do Santíssimo Sacramento ou dos Santos (tit. XIII), feitiçaria (tit. XIV), bigamia (tit. XV), falsidade em assuntos religiosos (tit. XIV), detenção de livros proibidos (tit. XX), perjúrio (tit. XXIV) e sodomia (tit. XXV)⁵⁴¹. Ou seja, a partir daqui os crimes cujo conhecimento pertencia à Inquisição destacavam-se, em virtude desta particularidade jurisdicional, formando uma categoria a que o legislador passou a ser sensível, na arrumação dos títulos do livro *terribilis* das Ordenações.⁶⁵

Ainda segundo Hespanha, o processo de laicização que os crimes religiosos sofreram ao longo do período colonial passou a corresponder à perturbação da ordem social, deixando assim de ser exclusivamente uma ofensa a Deus. Dessa forma, novas penas de purificação passam a vigorar à medida que as antigas perdem vigor. Tais penas são estipuladas de formas consideradas menos cruéis, embora tidas como proporcionais aos crimes. O acusado seria forçado a desassociar-se, perdendo a estima pública (infâmia), a capacidade jurídica (confisco, incapacidade sucessória, perda de ofícios) e, uma vez expulso do convívio social, receberia o degredo.

É importante que estejamos atentos também sobre como as figuras femininas aparecem ou são silenciadas na literatura judiciária portuguesa. Isso ocorre tendo em vista que os femininos foram historicamente associados ao crime/delito de feitiçaria, sendo por isso sua presença numericamente superior nas documentações inquisitoriais em relação aos sujeitos masculinos. No entanto, o que vemos é que as leis civis universalizam o conceito *homem*, numa ideia de “homem social”⁶⁶ englobando os femininos – ou silenciando-os – ao mesmo

⁶³ Só em 1830 que as Ordenações Filipinas serão praticamente revogada em sua totalidade em decorrência da promulgação do Código Criminal em 1830 e o Código Processual Criminal de 1832. O Código Processual Criminal de 1832 vigorou no Brasil até a promulgação do Código Civil de 1916, projeto elaborado por Clóvis Beviláqua.

⁶⁴ HESPANHA, António Manuel. *op.cit.*, pp. 412-413.

⁶⁵ *Idem.*

⁶⁶ Conceito utilizado pelas autoras Isabel Drumond Braga e Maria Mourão para designar ser humano ou homo em: BRAGA, Isabel Mendes Drumond; Mourão, Maria Elsa. Gênero e discurso proverbial no Portugal Moderno. Face de Eva, n° 33. 2015.

tempo que caracterizavam os masculinos. É necessário que compreendamos como as funções dadas a homens e mulheres foram hierarquizadas tendo como base o que hoje identificamos como patriarcado e a misoginia, e como estes construíram a noção de feminilidade e masculinidade tão aparentemente homogênea no contexto colonial.⁶⁷ Assim, conforme Marcus Vinicius Reis: “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””.⁶⁸ De acordo com as autoras Isabel Drumond Braga e Maria Mourão, os tratados morais e literaturas jurídicas caracterizam os femininos em seus papéis sociais como opositor ao masculino. Elas compreendem o binômio feminino/masculino como pilar para a dicotomia e a exclusão da figura feminina dos espaços sociais, ao passo que a figura masculina foi dada a liberdade para adentrar os principais postos no espaço social.

As literaturas jurídicas carregavam em si o interesse da elite dominante de construir um consenso no qual estas obras compreendiam a noção de que o masculino englobava o feminino. Antonio Manuel Hespanha salienta que os femininos apenas assumem local de destaque nos textos jurídicos quando “o legalismo genérico não se mostrava capaz de incorporar o feminino em uma unidade masculina”.⁶⁹ Hespanha ainda salienta que durante o período colonial a ideia de uma mulher herdar o posto de sucessão era tão incomum que “ao designar “filhos” no testamento entendia-se que o pai, naturalmente se referia aos seus descendentes homens”.

As já citadas Ordenações do reino são verdadeiros exemplos de como eram retratados os femininos na literatura jurídica portuguesa. Nas Ordenações Afonsinas, por exemplo, aparecem padrões de feminilidade desejados pelas autoridades e estas por sua vez estavam atreladas à noção de subserviência aos homens. As Ordenações Manuelinas ratificaram o que foi posto pelas Ordenações Afonsinas, e mais, proibiram que as mulheres participassem ativamente da herança excetuando casos de doação ou mercê do monarca.⁷⁰ O livro V das Ordenações Filipinas possuem títulos como “Do que dorme com a mulher, que anda no Paço, ou entra em casa de alguma pessoa para dormir com mulher virgem, ou viúva honesta, ou escrava branca de guarda”; “Do homem que casa com duas mulheres, e da mulher, que casa

⁶⁷ Reis, Marcus Vinicius. O quadro. *op.cit.*

⁶⁸ *Idem.*

⁶⁹ HESPANHA, António Manuel. Imbecilias: as bem-aventuranças da inferioridade nas sociedades do Antigo Regime. São Paulo: Anablume, 2010. p. 105.

⁷⁰ 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, p. 127, 2002.

com dois maridos”; “Dos Alcoviteiros, e dos que em suas casas consentem as mulheres fazerem mal de seus corpos”⁷¹, entre outros. As punições previstas nestas e em outras situações previam desde pagamento de multa até o degredo e o açoite em praça pública chegando, em alguns casos, à pena de morte. De acordo com Maria Fernanda Bicalho, “As Ordenações são preciosos testemunhos do poder de intromissão e de regulamentação por parte da Coroa nas menores esferas e nas mais insólitas condutas e comportamentos dos súditos”.⁷²

A manutenção da honradez feminina foi o argumento utilizado pela literatura jurídica para sustentar a ordem patriarcal, ainda que os textos venham disfarçados por uma preocupação das autoridades com a segurança das mulheres. Desse modo, foram construídas imagens de feminilidade no âmbito jurídico que as enxergavam sob a ideia de “fraqueza, debilidade intelectual, olvido e indignidade”.⁷³

1.4. Processo de demonização dos femininos

O processo de demonização das figuras femininas coloca tanto os homens quanto as mulheres em uma escala de hierarquias funcionais de superioridade e inferioridade. Nesse sentido, a imagem dos femininos do medievo passa a ser construída em oposição a imagem masculina. Segundo o historiador João Pires, os homens estavam ligados com muita frequência à virilidade, honra e retidão enquanto as mulheres estavam associadas à fraqueza, desonra, dissimulação, ultrapassando os limites de uma suposta inferioridade física para uma inferioridade moral.⁷⁴

Diferenças entre o masculino e o feminino foram estabelecidas pelo mundo social e este por sua vez produziu marcas resultantes de uma relação arbitrária de dominação que é fundamentada na manutenção da ordem social. Os femininos acabavam por se constituir como entidade negativa e, ao possuírem o “defeito” da ausência ou descolamento de características masculinas, eles carregariam os estigmas e marcas de uma malignidade construída pelo imaginário social, justificando assim as atribuições que o sistema simbólico dominante lhe imputou como integrantes de sua natureza.

Em, *A Caça às bruxas na Europa Moderna*, o historiador Brian P. Levac aponta diversos fatores que corroboraram para a perseguição as mulheres consideradas bruxas na

⁷¹ LARA, Silvia Hunold. Ordenações Filipinas. Livro V. São Paulo: Companhia das Letras, p. 106-123, 1999.

⁷² BICALHO, Maria Fernanda Baptista. Crime e castigo em Portugal e seu império. In: TOPOI - Revista de História do Programa de Pós Graduação em História Social da UFRJ, 2000, Rio de Janeiro, n. 1, pp. 224-231.

⁷³ HESPANHA, op.cit. p. 105.

⁷⁴ PIRES, João Davi Avelar. Visões sobre o feminino e o corpo na idade média. *Revista Femininos*. Salvador, v.3, n. 2, p. 172- 182, 2015.

Europa durante os anos de 1450 a 1750.⁷⁵ Levac afirma que a perseguição e a caça às bruxas tiveram dimensões religiosas e sociais, sendo condicionada por uma série de fatores políticos e legais. O Historiador aponta a formação do conceito cumulativo de bruxaria e o desenvolvimento de procedimentos legais capazes de condenar bruxas em larga escala como as duas principais precondições para movimento. Levac considera que a intensificação das perseguições na segunda metade do século XVI e primeira metade do século XVII foi intensificada pela evolução religiosa e social. Fazendo uma análise cronológica do processo de perseguição e caça às bruxas Brian P. Levac destaca as motivações para os grandes picos de caça e o seu declínio, conclui ainda que a redução do número de julgamentos o resultado de evoluções legais, intelectuais, religiosas e sociais.

O historiador Franco Cardini, em seu artigo intitulado *Magia y brujaria en la media edad y en el renacimiento*, discorre sobre possíveis agentes motivadores da perseguição às bruxas e feiticeiras.⁷⁶ Cardini atribui três fatores históricos como fundamentais para o surgimento do fenômeno de caça às bruxas. Segundo ele, tal situação também esteve ligada à crise do século XIV que teria perdurado até a metade do século XVII. Ela começou com a combinação de uma série de problemas agrícolas que se agravaram com a “peste negra”, de 1348, e foi igualmente caracterizada por epidemias, carestias, fome e mortalidade, sobretudo de crianças. No âmbito religioso, nestes mesmos séculos, a Igreja saiu em combate às heresias e, depois, passou pela Reforma Protestante, que resultou em um conjunto de fissuras teológicas, políticas e sócio-institucionais. No nível político, acontecia a tentativa de implantação dos Estados absolutistas modernos. A Igreja perseguia práticas que considerava superstições uma vez que desastres climáticos, econômicos e sociais assolavam aquela sociedade, e era necessário encontrar um “culpado” a quem atribuir responsabilidade. Estas três circunstâncias, atuando ao mesmo tempo, teriam sido agentes motivadores para a caça às bruxas como da perseguição de pessoas consideradas hereges, inclusive os judeus.

A caracterização do feminino como uma figura subserviente ao Diabo foi estruturada pelas autoridades eclesiásticas e alicerçada em um imaginário coletivo ao qual as bruxas e feiticeiras apareciam como um ser pernicioso. Roni Tomazelli sinaliza que a existência da figura da bruxa/feiticeira estava condicionada à opinião pública, tendo em vista que nem

⁷⁵ Levack, Brian P. A caça às bruxas: na Europa no limiar da Idade Moderna / Brian P. Levack. Rio de Janeiro: Campus, 1988.

⁷⁶ CARDINI, Franco. *Magia y brujaria en la media edad y en el renacimiento*. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1678-51771996000100001>. Acesso em: 29/06/2018.

mulheres definidas como bruxas assim se definiam.⁷⁷ O que implica dizer que a bruxaria e feitiçaria esteve articulada a um complexo processo de construção e reconstrução permanente. Embora subjugadas, tanto pela elite religiosa quanto pela população leiga que compunha a sociedade colônia, as ditas feiticeiras/bruxas eram comumente solicitadas para fazer suas magias. Esse aspecto atesta a relação das pessoas com o sobrenatural ao longo do período estudado e sua ambição em satisfazer suas próprias vontades, fazendo-as coincidir ou não com as de Deus. Franco Cardini caracteriza as bruxas/feiticeiras como:

O que vale, por fim, é que os clientes das bruxas são muito mais interessantes que as próprias bruxas. Porque as bruxas são, antes de mais nada, *consolatrices afflictorum*, vendedoras de sonhos e de ilusões de potência, de triunfo, de vitória, de vingança. E são bodes expiatórios dos maus pensamentos de uma sociedade cheia de desejos e de medo, de vícios e de impotência. A bruxaria triunfa quando não há esperança de outra redenção, nem social nem cultural. Eis porque a "caça às bruxas" foi uma grande tragédia. Não apenas para as bruxas.⁷⁸

Os tratados inquisitoriais, *Practica Inquisitionis haeretice pravitatis*, de 1319 -1323, e o *Directorium inquisitorum*, de 1376, foram publicados no século XIV objetivando identificar dos hereges. Tomazelli sinaliza que “a primeira metade do século XV representou uma revolução das concepções vigentes sobre feitiçaria e bruxaria, elevando a um patamar as discussões desses temas tanto em nível secular quanto eclesiástico”.⁷⁹ O reformador dominicano Johannes Nider, publicou o *Formicarius* (1435-1437), um tratado doutrinal e moral elaborado durante o Concílio de Basiléia (1431-1449) difundindo o estereótipo da bruxaria na Europa ocidental. O Documento continha também compilações de informações incluindo as notas do Livro V, “Os feiticeiros e seus enganos”,⁸⁰ que posteriormente foram anexados ao Manual inquisitorial de caça às bruxas, *Malleus maleficarum*.

Segundo Francisco de Souza Gonçalves, os padrões comportamentais, que conduziam a vida privada e principalmente a postura feminina, eram regulados pelos manuais didáticos cristãos. Os mais conhecidos eram o de Santo Agostinho e o de São Tomás de Aquino que, fundamentados nos escritos bíblicos, determinavam os comportamentos femininos no âmbito

⁷⁷ TOMAZELLI, Roni. A Representação Clerical da Bruxaria no século XV: O Livro V do Formicarius, de Johannes Nider. Vitória, 2016.

⁷⁸CARDINI, Franco. Magia y brujaria en la media edad y en el renacimiento. Tradução do espanhol: Sylvia Leser de Mello - IP-USP. São Paulo: Psicol. USP v.7, 1996.

⁷⁹ TOMAZELLI. *Op.cit*, p. 88.

⁸⁰ *Idem*.

social.⁸¹ Uma mulher virtuosa, segundo esses manuais, seria essencialmente obediente e a ela não era conveniente o domínio da escrita e da leitura.⁸² É criado nesse mesmo período a imagem de uma mulher imaculada que vai totalmente de encontro com a imagem posta nos manuais de comportamento social, de mulheres lascivas e luxuriosas.

Os inquisidores Kramer e Sprenger disseminaram, através do *Malleus Maleficarum*,⁸³ a ideia de seita organizada composta essencialmente de mulheres que, em uma ação de pacto diabólico, serviriam ao mal na tentativa de destruir a Cristandade. Quando analisado de uma perspectiva de gênero, o discurso misógino impregnado em *Malleus Maleficarum* é inserido em uma lógica de inferiorização dos femininos tanto em aspectos tidos como naturais quanto em suas representações. Os conceitos de masculinidade e feminilidade, bem como os estereótipos que eles traduzem em um dado contexto, são construções sócio-históricas diferenciadas do conceito comum de sexo.⁸⁴ Esse discurso é construído em virtude das relações de poder que o fortalece. Para alcançar os princípios particulares de uma ideia, falada ou escrita, é necessário elucidar seu sentido simbólico e político.⁸⁵

Os manuais comportamentais e os livros proibidos, a exemplo de *Malleus Mafeficarum*, estão repletos de discursos sobre a natureza imoral e maligna dos femininos vinculados a um conjunto de símbolos do poder da Igreja sobre o imaginário social. Desde o século XIII, a ideia de que as mulheres eram “machos imperfeitos” foi propagada em uma leitura neoaristotélica por Tomas de Aquino. Uma ideia marcada pela disciplinarização da sexualidade e pelo controle do pecado, determinando assim papéis sociais e padrões de conduta específicos produzidos pelas relações de poder.⁸⁶

Em seu artigo, *Ser mulher na idade média*, a historiadora Maria Filomena Dias Nascimento questiona tais ideias misóginas difundidas durante a Idade Média. A autora diz

⁸¹GONÇALVES, Francisco de Souza. O clericalismo na literatura: a cópula do feminino e o diabólico, um vislumbre da imagem precursora da bruxa em *A demanda do Santo Graal*. *Revista Veredas da História*. Salvador: UFBA v. 2, Ano II, n.1. Disponível em <http://www.seer.veredasdahistoria.com.br/ojs-2.4.8/index.php/veredasdahistoria/article/view/10>. p. 3. Acesso em: 03 de julho de 2018.

⁸² *Idem*.

⁸³ O livro foi listado como *Index Librorum Prohibitorum*, teve uma ampla circulação entre Alemanha, Grã-Bretanha, Península Itálica, Reinos Germânicos e Península Ibérica ao longo dos séculos XV, XVI e XVII.

⁸⁴ Referimo-nos aqui à designação biológica, estando o sexo configurado como a dimensão anatômica a qual pertence um indivíduo, classificando-o como macho e fêmea no contexto da reprodução humana. Contudo o sexo também é tido como produto sócio-cultural. Para mais detalhes ler: Machado, Paula Sandrine. O sexo dos anjos: um olhar sobre a anatomia e a produção do sexo (como se fosse) natural. *Cadernos Pagu*, 24, 2005, p. 249-281. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/cpa/n24/n24a12> e Laqueur, Thomas. Inventando o sexo: corpo e gênero dos gregos a Freud. Rio de Janeiro: Relume-Dumará. 2001, p. 7-40 Disponível em https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/1840778/mod_resource/content/0/Thomas-Laqueur-Inventando-o-Sexo%281%29.pdf

⁸⁵ ORLANDI, Eni P. O discurso religioso. In: _____. *A linguagem e seu funcionamento: as formas do discurso*. Campinas: Pontes, 2006, p. 239.

⁸⁶ PORTELA, *op.cit*, p. 255-256.

que estudiosos recorreram a pensamentos teóricos antigos e medievais para afirmar a submissão dos femininos durante o medievo. São Tomás de Aquino, por exemplo, discorre em suas *Sumas Teológicas* sobre vários temas que carrega como centro de preocupação, bem como a construção teórica e filosófica da existência e da condição feminina. Segundo Nascimento, emergem citações de fragmentos como os de Aristóteles: "*Femina est aliquid deficiens et occasionatum*";⁸⁷ São Paulo: "*Primo et principaliter propter conditionem feminei sexus, qui debet esse subditus viro*";⁸⁸ Santo Agostinho: "*Imago Dei invenitur in viro..., non invenitur in muliere*".⁸⁹ Em todas essas sentenças, as mulheres, o feminino e feminilidade são caracterizados em função de um suposto padrão assimétrico e hierárquico baseado em certas noções de homens, do masculino e da masculinidade. Foi São Tomás de Aquino o responsável, segundo ela, por recuperar a parte mais radical do pensamento agostiniano com relação às mulheres".⁹⁰ Estas ideias misóginas tiveram vasta propagação no mundo medieval sendo os homens da Igreja os principais encarregados de espalhá-las. Nascimento diz, ainda, que os discursos que justificavam o repúdio aos femininos não se basearam exclusivamente nos legados dos grandes teólogos e filósofos, mas também se nutriram fortemente de credences que o baixo clero tratou de alimentar.

A crença de que a magia poderia interferir na vida de homens e mulheres passou a ser um pensamento generalizado e seus agentes foram gradativamente selecionados principalmente no que se refere às mulheres com status social considerado inferior, a exemplo das camponesas.⁹¹ As características, funções e comportamentos atribuídos a um determinado sexo fazem parte das representações pelas quais se constitui o social. As pessoas acusadas de manipularem as práticas mágicas eram intercedidas por uma série de marcadores, dentre as quais o de gênero, responsáveis pela construção dos padrões sociais/comportamentais a serem considerados normais e aceitos para homens e mulheres. Assim, as práticas mágicas foram ressignificadas pela sociedade cristã e, de acordo com uma determinada visão de mundo, foram partilhadas por diferentes instâncias sociais. Segundo a historiadora Helen Ulhoa, no conjunto de pensamento do final da Idade Média, as mulheres foram em larga medida representadas como seres perigosos por ser mais vulneráveis às investidas do Diabo.⁹²

⁸⁷ "A mulher é um ser com defeito e ilegítima".

⁸⁸ "Em primeiro lugar, por causa da condição do sexo feminino [ela] deve ser sujeita ao homem".

⁸⁹ "A imagem de Deus é encontrada no homem..., não encontrada na mulher".

⁹⁰ NASCIMENTO, Maria Filomena Dias. *Ser mulher na Idade Média*. vol. 5, nº 1. Brasília, 1997, p. 82-91.

⁹¹ PIMENTEL, Helen Ulhoa. Demonologia, bruxas e estereótipos. *Revista Trilhas da História*. V.1 nº 2. Três Lagoas: UFMS, 2012, janeiro/junho 2012. Disponível em: http://seer.ufms.br/index.php/RevTH/article/viewFile/357/pdf_17. Acesso em: 04 de julho de 2018.

⁹² *Idem*.

A maior parte desses manuais comportamentais ou construções teóricas foi uma produção de homens pertencentes a Igreja, o que acaba por refletir seus desejos, convicções e medos relacionados aos femininos. Por isso, Maria Filomena Nascimento destaca que a “condição feminina era algo que preocupava mais os teóricos e eclesiásticos que a sociedade laica em geral”.⁹³ Embora saibamos que estas construções teóricas tenham influenciado de alguma maneira os comportamentos sociais, a incorporação destas à construção histórica, sem considerar a existência de outras fontes nos induziria a um lugar comum, que enxergaria os femininos como submissos e apáticos. O interesse dessas instituições civis e religiosas, em não apenas teorizar, mas igualmente normatizar as funções dos femininos e dos masculinos deveria, na lógica da época, servir para manutenção da ordem social do mundo português. Isso ajuda a explicar segundo Marcos Vinicius Reis o elemento que sustenta a investigação sobre quais padrões de feminilidade e masculinidade predominam a época e como as noções de patriarcado e misoginia são capazes de explicar a maior presença das mulheres como sendo os principais indivíduos acusados e processados pelo Tribunal da Inquisição por cometer o crime/delito de feitiçaria/bruxaria.⁹⁴

A respeito do caráter fixo das categorias existentes, Judith Butler defende a necessidade de os pesquisadores problematizarem as noções de *feminino* e de *mulher*.⁹⁵ Dessa forma, se retira o problemático conceito estável à medida que os gêneros não devem ser considerados isentos às subjetividades, às escolhas individuais e aos contextos históricos de dominação masculina. Sendo assim, não há uma base universal acerca do feminino ou um sujeito universal *mulher*⁹⁶, no entanto é preciso compreender que tanto a universalização como a multiplicação dos sujeitos são históricos.

Neste primeiro capítulo, analisamos as formas como a elite religiosa criminalizou as práticas de feitiçaria e bruxaria ao passo que construiu estereótipos relacionados às feminilidades. A Igreja reafirmou os poderes de Deus através de um conjunto de representações abstratas associadas ao poder divino. Ela fortaleceu também o imaginário de um opositor. Nesse sentido, o Diabo se torna o principal responsável por todos os males da sociedade. Compreendemos também que, apesar do grande destaque que a figura do Diabo ganhou no discurso cristão. Ele, ao contrário de Deus, tinha poderes limitados necessitando de adjutores humanos para perpetuar sua maldade.

⁹³ NASCIMENTO, Maria Filomena Dias. *op.cit.*, p.86.

⁹⁴ REIS, Marcus Vinicius. O quadro de perseguição à feitiçaria do mundo português quinhentista através da produção de discurso patriarcal e misógino. *Revista Escrita do Tempo* – vol. 1,n.1, mar-jun/2019 – p. 72-98.

⁹⁵ BUTLER, Judith. *Problemas de Gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016.

⁹⁶ Reis, Marcus Vinicius. O quadro. *op.cit.*

A ideia cristã do imaginário maligno dos femininos vêm também atrelada a lógica de oposição. Através da análise dos manuais comportamentais que discutimos neste capítulo foi possível compreender a intensa preocupação da elite religiosa em normatizar os corpos femininos e masculinos. Para tanto, foram construídos discursos que trazem a ideia de virilidade, racionalidade e força inerente a condição masculina à medida que a tagarelice, a fraqueza e a debilidade intelectual foram maciçamente atribuídas as feminilidades, transformando-as inclusive em um agente possível da transgressão e malignidade do Diabo. Ao analisarmos os casos de feitiçaria dos capítulos perceberemos não só os estereótipos da mulher bruxa e feiticeira como também como a sexualidade desses femininos foi visto e recriminado pela elite religiosa.

CAPÍTULO II

2. DE TRENTO ÀS CONSTITUIÇÕES DO ARCEBISPADO DA BAHIA: A FEITIÇARIA NAS LEIS

Neste capítulo, demonstraremos como o crime de feitiçaria foi tratado nas leis que regiam a metrópole e seus domínios. Para tanto, é preciso compreender primeiramente o *modus operandi* da Igreja em sua lógica de funcionamento e aplicabilidade da justiça em Portugal e em seus domínios. Passaremos brevemente pelo Concílio de Trento, uma vez que este gerou uma reforma dogmática interna. Logo após trataremos da institucionalização do Santo Ofício, dos seus quatro Regimentos inquisitoriais, as duas primeiras Visitações e as Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, documento produzido exclusivamente para a administração da colônia portuguesa no século XVII. Temos consciência que algumas documentações trabalhadas aqui, fogem da temporalidade dos casos trabalhados no terceiro capítulo desta pesquisa.⁹⁷ No entanto, esse deslocamento é necessário para se compreender como se deu o processo de criminalização da magia e dos femininos ao longo da história do funcionamento do Tribunal da Santa Inquisição.

2.1. *Normas tridentinas e as práticas mágicas*

Publicada em 31 de outubro de 1517 as 95 teses de Martinho Lutero já evidenciavam a corrupção do corpo clerical. Na obra *O nascimento e a afirmação da Reforma*, o historiador Jean Delumeau aponta que a comunidade cristã estava corrompida e a corrupção era uma prática recorrente na postura do clero que a essa altura já vivia submersos aos pecados mundanos, à prostituição e outras práticas condenadas pela fé.⁹⁸ Com o objetivo de assegurar a unidade da fé e fortalecer a disciplina eclesiástica, o papa Paulo III dá início ao concílio de Trento em 13 de dezembro de 1545, estando presentes 4 arcebispos, 21 bispos e 5 superiores gerais de ordens religiosas. A Igreja católica necessitava de uma Reforma que reforçasse a ortodoxia da Igreja Romana pois há tempos estava sendo esquecida inclusive pelo corpo clerical que vivia como as demais pessoas da sociedade. Nos anos de 1562 e 1563, foram

⁹⁷ A Exemplo das Constituições Primárias do Arcebispado da Bahia de 1707 e do Regimento da Inquisição de 1974.

⁹⁸ DELUMEAU, Jean. *Nascimento e afirmação da Reforma*. São Paulo: Editora Pioneira, 1989, pp. 71-72

realizadas as últimas sessões do concílio e desde então a Igreja Católica se manteve hierárquica reafirmando também, sua Teologia formalizada durante o período do medievo.⁹⁹

O Concílio de Trento é o marco da Contrarreforma, ele promoveu uma ampliação do leque das heresias. A Inquisição passou a se preocupar com o perigo protestante e a defender a pureza dos dogmas da igreja católica. Além da ampliação de crimes/delitos da alçada da Inquisição, passando a perseguir os que duvidavam da virgindade de Maria, os que cometiam o pecado da fornicação, os que negavam a existência do purgatório, os que questionavam os sacramentos, os bígamos, os delitos sexuais, a feitiçaria, as irreligiosidades, dentre outros.

Desse modo, as reformas promulgadas no contexto tridentino tornavam-se normas, preceitos e princípios que deveriam influenciar não apenas a vida dos fiéis, mas também os membros da própria Igreja. Apesar de todo esforço para aperfeiçoamento do catolicismo, a realidade da sociedade colonial continuava desviante, pois a maioria dos fiéis mantinha uma religiosidade heterodoxa e tidas como hereges pois combinava “em sua devoção elementos que o catolicismo esperava extirpar”.¹⁰⁰

A historiadora Jamile Oliveira Cardoso conclui que “é preciso distinguir a Religião Oficial, o catolicismo como normativamente era apresentado, da Religião Popular, o catolicismo como prática cotidiana na forma que era vivenciado pelos cristãos, que mesmo em face da ortodoxia não deixaram de lado as práticas heterodoxas”.¹⁰¹ Neste trabalho a religiosidade, as crenças e costumes populares de mulheres e homens branca/o e preta/os se cruzam e circulam como uma grande teia de sociabilidade ultrapassando inclusive limites étnicos, de gênero e culturais.

A feitiçaria nas leis do reino português

2.2.1 A Instituição do Santo Ofício ibero-português e sua implantação no Brasil colonial.

O processo de inquirir advém desde o final do século XII, quando a Igreja católica passou a sofrer críticas heterodoxas numa tentativa de mostrar os erros e desvios da instituição eclesiástica.¹⁰² Desde meados do século XII, a heresia dualista – doutrina dos

⁹⁹SILVA, Marco Antônio Nunes da. *O Brasil holandês nos cadernos do Promotor: inquisição de Lisboa, século XVII*. Tese de doutorado, Universidade de São Paulo. São Paulo, 2003, p. 32-36.

¹⁰⁰ CARDOSO, Jamille Oliveira Santos Bastos. *Ecossistemas de liberdade: a Santidade de Jaguaripe entre os alcances e limites da colonização cristã – Dissertação (mestrado) – Universidade Federal da Bahia. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Salvador, 2015.*

¹⁰¹*Idem.*

¹⁰² FABEL, Nachman. *Heresias Medievais*. São Paulo: Perspectiva, 1976, p. 14.

cátaros¹⁰³ – teve forte adesão no sul da França, no norte da Itália e em algumas partes da Catalunha. Isso se explica, segundo Teófilo Ruiz, pela desvirtuação do clero da região, a cultura cosmopolita e a administração independente feudal da política dessas regiões.¹⁰⁴

A Inquisição Moderna foi oficializada na Espanha por meio da bula *Exigit sinceræ devotionis affectus*, assinada pelo Papa Sisto IV, em 1º de novembro de 1478; essa bula atendia aos pedidos dos monarcas espanhóis, Fernando de Aragão e Isabel de Castela, que desejavam maior controle sobre os judeus e os cristãos-novos.¹⁰⁵ A bula concedia aos reis um vasto poder jurisdicional que até então era conferido apenas à jurisdição do Papa.¹⁰⁶ Como destaca Francisco Bethencourt:

Esse poder concedido aos príncipes era um acontecimento inédito: até então, a nomeação dos inquisidores, cuja jurisdição se sobrepunha à jurisdição tradicional dos bispos em matéria de perseguição das heresias, estava reservada ao papa. A bula, com efeito permitia aos Reis Católicos não apenas a nomeação, mas também a revogação e a substituição dos inquisidores. Tratava-se de uma verdadeira transferência de competência [...] pela primeira vez, assistia-se ao estabelecimento de uma ligação formal entre a jurisdição eclesiástica e a jurisdição civil, pois a intervenção do príncipe no processo de nomeação dos inquisidores alterava as relações de fidelidade desses agentes¹⁰⁷

Com o estabelecimento da Inquisição espanhola constituiu-se um tribunal permanente e independente em relação à cúria romana, algo muito mais voltado ao poder secular.¹⁰⁸

Mais de meio século depois da implantação do Tribunal Inquisitorial na Espanha, Portugal intensifica as negociações para implementar um tribunal tal qual o espanhol. Isso ocorreu através do pedido do Rei português D. João III que solicitou a Roma uma licença para instaurar um tribunal com jurisprudência para punir os desvios dos judeus e mouros contra a

¹⁰³ Os cátaros não foram os únicos a serem perseguidos. Muitos eram heréticos, mas por manterem a obediência à Igreja não foram considerados heréticos a serem perseguidos. Cf. Brenda Bolton, *A reforma na Idade Média*. (Século XII). Lisboa, Edição 70, 1986.

¹⁰⁴ RUIZ, Teófilo. *La Inquisición Medieval y la Moderna: paralelos y contrastes*. In: ALCALÁ, Ángel. (org.). *Inquisición española y mentalidade inquisitorial: ponencias del Simposio Internacional sobre Inquisición*: Barcelona: Ariel, 1983, p. 46-47.

¹⁰⁵ Termo usado para designar os judeus que foram convertidos ao catolicismo e os que deles descendem por linha de pai e mãe.

¹⁰⁶ NOVINSKY, Anita. *A Inquisição*. São Paulo: Brasiliense, 1982.

¹⁰⁷ BETHENCOURT, Francisco. *História das inquisições: Portugal, Espanha e Itália: século XV- XIX*. São Paulo. Cia das Letras, 2000, p. 17-18.

¹⁰⁸ Adriano Posperi sinaliza que o próprio movimento de caça às bruxas demonstrou uma ampla conjuntura de conflitos de jurisdição, principalmente entre a justiça eclesiástica e a inquisitorial Cf. PROSPERI, Adriano. *Tribunal da consciência: Inquisidores, Confessores, Missionários*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2013, p. 377.

“santa” fé católica. Tais relações entre Roma e Portugal sobre implantação do Tribunal português não foram tranquilas. Como pondera Grayce Mayre Bonfim Souza:

As negociações não foram nem um pouco tranquilas. A partir do exemplo espanhol, a cúria romana receava que, ao dar poderes a Inquisidores portugueses, esses poderiam utilizá-los de maneira errada e principalmente, devido à primazia que teriam em relação a crimes contra a fé, poderiam sobrepor aos prelados da diocese e as ordens religiosas.¹⁰⁹

Grayce Souza entende que, diante de tais circunstâncias e da experiência do tribunal espanhol, a cúria romana temia a autoridade e os poderes que Portugal passaria a ter com a instalação da Inquisição. Além disso, Roma necessitava dos donativos recebidos pelos judeus e a aprovação de um tribunal nos moldes inquisitoriais não seria a melhor opção.

Entretanto, em 17 de dezembro de 1531, foi concedido pelo papa Clemente o estabelecimento do Tribunal em Portugal. Essa concessão não atendia a todos os desejos do rei português, visto que o pontífice ainda continuou a ser o responsável em nomear o Inquisidor Mor. Em outubro de 1532, a concessão para o funcionamento do Tribunal português foi revogada dando início a quase 4 anos de negociações e desentendimentos. Por fim, em 23 de maio de 1536, o papa Paulo III publicou a bula que estabeleceu oficial e definitivamente o Santo Ofício da Inquisição Portuguesa. Assim como aconteceu no passado, a nova bula não agradava por completo o monarca, pois existia uma interferência papal que controlava a autonomia do rei:

O papa nomeava três inquisidores e autorizava o Rei a nomear um outro. Além disso, determinava que durante três anos os nomes das testemunhas de acusação não fossem secretos, e que durante dez anos os bens dos condenados não fossem confiscados. Os bispos teriam os mesmos poderes que os inquisidores no conhecimento das heresias. Por intermédio do seu núncio em Lisboa, o Papa reservava-se o de fiscalizar o cumprimento da bula, de conhecer os processos quando o entendesse e de decidir em última instância.¹¹⁰

Franco Assunção aponta que os conflitos causados por essas questões apenas foram sanados com a bula *Meditatio Cordis*, criada em 6 de julho de 1547, quando o rei português passou a ter juridicamente controle total sobre a Inquisição lusitana. Dessa forma, o Tribunal português estava submisso ao rei, como acontecerá em Espanha. O Tribunal do Santo Ofício se firmou como um elemento estruturante mítico-religioso e, segundo o historiador Francisco Bethencourt, foi alicerçada pelo argumento da necessidade espiritual e política da instituição

¹⁰⁹SOUZA, Grayce. *Op.cit*, p. 50.

¹¹⁰ SARAIVA, Antônio José. *Inquisição e Cristãos-Novos*. Lisboa: Editorial Estampa. Coleção: Histórias de Portugal, 1994. p. 50.

do Santo Ofício, sendo que, no âmbito mítico-religioso, o Tribunal desempenhava um papel intermediador entre o homem e Deus.¹¹¹

Em 25 de Fevereiro de 1551, a cidade de São Salvador da Bahia passa a sediar o primeiro bispado da América portuguesa por meio da bula *Super Specula Militantis Ecclesiae*, assinada pelo então papa Júlio III a pedido do Rei D. João III. Gracy Mayre Bonfim Souza pondera que, antes de se tornar diocese, a colônia esteve submetida a de Funchal que foi criada em 1514, obedecendo ao contexto de expansão territorial do cristianismo e dando suporte ao domínio do reino de Portugal.¹¹² No entanto, os esforços da Igreja em transformar a colônia em uma extensão genuína de sua religiosidade cristã esbarraram no que Carlo Ginzburg chamaria de circularidade da cultura. Índios, africanos, portugueses e judeus, cada um com sua cultura, cada qual com sua religião, tornaram-se híbridos nas terras do Brasil e a circulação de diferentes culturas foi inevitável.

Na documentação inquisitorial referente ao Brasil colonial, é difícil encontrar referências a assembleias noturnas e práticas coletivas de ritos e cerimônias religiosas, o que acaba evidenciando que na colônia as práticas mágicas mais usadas estavam ligadas a outras questões pontuais e cotidianas, tais como a cura de doenças por meio de rezas e infusões, benzeduras, o uso de filtros de amor e adivinhações. Essa última era utilizada principalmente por donos de escravas que entre outras motivações recorriam aos ditos feiticeiros para saber onde se escondiam o “escravo fujão”.

Muitas mulheres e homens foram levados ao Tribunal da Santa Inquisição sob a acusação de terem pactos com o diabo. Numerosas pessoas foram consideradas feiticeiras e foram conhecidas pelo tribunal através de denúncias de amigos, inimigos, vizinhos, familiares e até mesmo de clientes que, sob juramento, alegaram conhecer feiticeiras(os) diabólicas(os). Muito embora um número significativo dos acusados, ao serem chamados a mesa inquisitorial, negasse ter qualquer intimidade com o Diabo, percebe-se, através dos relatos atribuídos a eles, que suas ações recaíam no âmbito da negação dos poderes de Deus. Renegar a Deus – e não somente cair na adoração ao Diabo – era visto como um crime-delito-pecado grave: segundo os preceitos cristãos isso violava o primeiro mandamento bíblico – *Amar a Deus sobre todas as coisas* – sendo essa uma transgressão altamente herética para a instituição religiosa.

¹¹¹ BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magia: feiticeiras, adivinhos e curandeiros em Portugal no século XVI*, São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p. 17.

¹¹² SOUZA, Grayce Mayre Bonfim. *Para o remédio das Almas: comissários, qualificadores e notórios da inquisição portuguesa na Bahia colonial*. Vitória da Conquista: Edições UESB, 2014, p. 79.

2.3 Os Regimentos e as práticas de feitiçaria.

Na inquisição medieval, o Papa mantinha a centralidade das decisões acerca dos procedimentos e diretrizes dos tribunais, dos agentes da inquisição e suas práticas fiscalizadoras. Os regulamentos não apresentavam um caráter universal e os tribunais não procediam de acordo com uma jurisprudência ou legislação geral, que servisse como exemplo para avaliação de casos símiles.¹¹³ Na Idade Moderna, os Estados ibéricos firmaram aliança com a instituição inquisitorial e, desse modo, o Tribunal inquisitorial passou a responder, também, às pretensões dos príncipes e de seus projetos políticos de forma mais incisiva. É importante salientar que o Tribunal inquisitorial moderno teve ação em Espanha, Portugal e península Itálica, além da atuação em territórios coloniais, a exemplo do Brasil.

Francisco Bethencourt sinaliza que as práticas dos tribunais se tornaram mais complexas e os regimentos passaram a exigir uma maior subordinação aos rituais jurídicos. Nesse sentido, os regimentos eram reelaborados para aprimorar os conceitos inquisitoriais e a regulamentação tornou a legislação do Direito Inquisitorial mais específica e cautelosa. Eles regulavam horários dos servidores, seus vencimentos, os procedimentos jurídicos e a etiqueta interna, e descreviam de maneira muito detalhada como deviam transcorrer as fiscalizações e as visitas aos réus, entre outras questões.¹¹⁴

A feitiçaria passou por um processo de criminalização e será nos Regimentos Inquisitoriais que essa criminalização fica mais evidente. A base da justiça inquisitorial possuía jurisdição eclesiástica e civil, o que gerava alguns impasses, pois a Inquisição não representava apenas o papa, mas também o rei. O direito canônico e os decretos do Concílio de Trento, em território português, recaíam sob a égide da coroa através da legislação presente no regimento, apoiadas pelas ações da Igreja.

O primeiro Regimento inquisitorial surge em 1552, o ano da criação de novos Tribunais em Coimbra, Lamego, Porto e Tomar.¹¹⁵ Nele, não há qualquer menção direta ao crime de feitiçaria; os acusados por este delito eram condenados por heresia.¹¹⁶ Este primeiro Regimento é composto de 141 capítulos que definem a estrutura do tribunal, a visita do distrito, a publicação dos éditos, a forma de agir com os acusados, a sentenças, a

¹¹³ CALVACANTE, Carlos André; JACOMÉ. Afrânio Carneiro. Da Pedagogia do medo à Inquisição Esclarecida: o Direito Inquisitorial nos Regimentos de 1640 e de 1774. *Revista de Teologia e ciências da religião da UNICAP/PE* – v.1. n. 2012. Dez/2012. pp. 105-122.

¹¹⁴ BETHENCOURT, Francisco. *História das inquisições: Portugal, Espanha e Itália – séculos XV-XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000. 531, p.44.

¹¹⁵ *Idem*.

¹¹⁶ Apesar dos primeiros regimentos inquisitoriais não conter punições para quem praticasse o crime de feitiçaria, o indivíduo poderia ser julgado e condenado de acordo com as legislações Civis portuguesas – Ordenação Manuelina – uma vez que a feitiçaria era caracterizada como crime de foro misto.

condenação nas culpas, a preparação dos autos-de-fé, a utilização dos sambenitos como penalidade simbólica e tornar pública¹¹⁷

Pode-se ainda observar logo no capítulo 7 as orientações de como o inquisidor deveria proceder com os confitentes¹¹⁸ tidos como hereges, sobretudo no chamado período da graça:

Logo após esta publicação fará o Inquisidor ou Inquisidores publicar outro edito de graça dizendo nele que querendo começar mais com zelo de salvação das almas e misericórdia que com Rigor de Justiça dam [sic.] e concedem tantos dias em os quais todas as pessoas que se acharem culpadas no crime de heresia e apostasia e tiverem feito alguma cousa contra a nossa santa fé católica e lei evangélica venham manifestar seus heréticos erros inteiramente porque serão Recebidos [sic.] com muita benignidade e não haverá pena corporal nem perderão os bens.¹¹⁹

No discurso regimental, havia uma hierarquia entre o rigor da aplicação da justiça e a preocupação teológica de salvar as almas por meio das atitudes misericordiosas. Os delitos-pecados contra a fé católica e a lei evangélica combinavam a preocupação jurídico-normativa para a auto-identificação dos desvios heréticos. Ela contaria com a benevolência penal-elesiástica, já que a atitude voluntária seria interpretada como um desejo de retorno à ordem moral e jurídica cristãs.

O segundo Regimento, datado de 1613, teve como autor D. Antonio De Matos Noronha, Inquisidor do Tribunal de Lisboa, Vice-Rei e mais tarde se tornaria inquisidor-geral. Foi marcante para a administração do tribunal, pois regulamentou as práticas dos funcionários de todos os níveis, pondo a autonomia dos membros mais importantes, ao passo que fortaleceu as hierarquias internas. O novo Regimento, elaborado durante o domínio espanhol, procurou evitar brechas para as investigações e penas das elites. A reforma católica refletia em seu texto, a consciência era vigiada em seus mais diversos quadrantes, incluso o político, reverbero do regimento espanhol.¹²⁰ A respeito do segundo Regimento o historiador Afrânio Carneiro Jácome diz:

¹¹⁷ CALVACANTI, Carlos André Macedo; PASCOAL, José Runivaldo Marques. O Regimento Inquisitorial de 1552 e suas normatizações judiciais para aplicação do direito nos territórios coloniais. *Prim@ Facie* vol. 14 n° 26, 2015. p.4. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/ojs2/index.php/primafacie/article/view/27841/15011> Acesso em: 28 de janeiro de 2020.

¹¹⁸ O Confitente é o sujeito que revela ao agente da inquisição os seus pecados. Adquire o mesmo sentido de confessor.

¹¹⁹ Regimento de 1552. In: SIQUEIRA, Sonia (ed.). *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. Rio de Janeiro: Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, a. 157, n° 392, jul./set. 1996, pp. 573- 613.

¹²⁰ SIQUEIRA, Sonia Aparecida de. A disciplina da vida colonial: os Regimentos da Inquisição. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. Rio de Janeiro, ano 157, n. 392, jul./set., 1996, p. 226.

Esse novo código regimental instrui com maior cura as questões relativas ao segredo do processo; relata e tipifica uma ampla prática burocrática; estabelece as funções especiais dos deputados, ministros do Santo Ofício que serviam como auxiliares dos inquisidores; estabelece revoluções específicas para tipos diferentes de heresias, quando praticados por pessoas de posses ou outras; e limita o poder do Bispo.¹²¹

Tal como o Primeiro Regimento este não faz qualquer referência às práticas mágicas de feitiçaria. O Regimento de 1613 vigorou oficialmente por 27 anos, antes de ser sucedido pelo terceiro e mais duradouro dos regimentos inquisitoriais, datado de 1640.

Muitos historiadores da Inquisição consideram o Terceiro Regimento inquisitorial o mais importante da história da Inquisição portuguesa. O regimento de 1640 vigorou durante 134 anos sendo o mais abrangente compêndio legal produzido pelo Santo Ofício. Afrânio Jácome considera o terceiro regimento o marco do funcionamento inquisitorial em terras lusitanas “e pode ser considerada uma obra símbolo da mentalidade das classes poderosas de sua época, baseando-se no uso pedagógico do medo, amplamente difundida na Europa e enraizada na cultura jurídica do período”.¹²² Neste, pela primeira vez, o crime de feitiçaria passou a ser visto com mais preocupação pela Igreja, sendo delimitado juridicamente em seus contornos sociais e religiosos. No Regimento de 1640, no Título XIV, diz-se que:

Por tanto se alguma pessoa fizer feitiçarias, sortilégios, ou adivinhações usando de cousas, e superstições heréticas, incorrerá nas penas de excomunhão, confiscação de bens, e em todas as mais, que em direito estão postas no crime de heresia, e contra ela procederão os Inquisidores na mesma forma, que procedem contra os hereges, e apostatas de nossa S. Fé; e havendo prova legítima para ser convencida, e haver a pena ordinária, se não reduzir, confessando inteiramente suas culpas, será relaxada à Justiça secular, na forma que fica dito no título deste livro, e levará ao Auto de Fe com o hábito de relaxado, carocha na cabeça, com rótulo de feiticeiro na forma costumada.¹²³

Além de apresentar termos jurídicos para aqueles que transgredissem na fé católica utilizando-se de feitiços, sortilégios e adivinhações, o Regimento de 1640 aponta para punições prático-simbólicas que consistiam na imposição do uso de certas vestimentas e objetos vistos à época degradantes com o objetivo de expor e ridicularizar publicamente o

¹²¹ JÁCOME, Afrânio Carneiro. *O direito inquisitorial no regimento português de 1640: a formalização da intolerância religiosa (1640-1774)* João Pessoa, 2013 p. 51.

¹²² JÁCOME, Afrânio Carneiro. *O direito*. op.cit, p. 52.

¹²³ Tal vestimenta identificava que o penitente cumpriria pena de morte.

acusado. O hábito de relaxado, a carocha na cabeça¹²⁴ e rótulo de feiticeiro são exemplos do suplício. Esse Regimento delineava também a Pena Capital, como relaxamento do braço secular, caso o acusado não confessasse suas culpas; esta incidia em entregar o réu condenado pelo Santo Ofício à justiça civil para a aplicação da pena capital: morte na fogueira.¹²⁵ O Regimento de 1640 pode ser considerado um dos mais importantes documentos jurídicos do século XVII e parece ser um passo mais efetivo ao processo de heresialização das práticas religiosas desviantes. Isso significava aproximar as feitiçarias, sortilégios ou adivinhações a uma configuração mais grave de crime-pecado, isto é, de uma transgressão grave contra a fé e as leis divinas. Elaborado no contexto do fim da União Ibérica, ele reafirmou a autonomia da inquisição portuguesa, mantendo sua estrutura independente e autônoma.¹²⁶

É durante o período pombalino que o último regimento da inquisição é publicado. Ordenado pelo Cardeal da Cunha e confirmado pelo rei D. José I. O Quarto Regimento inquisitorial traz marcas da intervenção estatal. O Regimento de 1774 se insere em um contexto de ascensão de um pensamento racionalista, laico e desmistificador ao passo que vivenciava a transformação de um pensamento enraizado em crenças mágicas, teocêntricas e ligadas a uma cultura marcada pelo “misticismo” e “superstição”. Imperadores como Heliogabulo, Juliano, Maxenco, Valeriano; freis como Jeronimo Savanarola, Thomas Capanela e o jesuíta Antônio Vieira; sofistas como Nicolau Remigio, João Nider e Nicolau Jaqueiro são apontados pelo quarto Regimento do Tribunal do Santo Ofício como alguns dos responsáveis em acender o fanatismo e fomentar a ignorância que fariam os homens perderem a razão.¹²⁷ Este último Regimento do Tribunal do Santo Ofício aponta para a ausência de fatos que comprovassem a eficácia da feitiçaria, como podemos atestar nesse trecho:

E não do outro pacto explícito porque não só é inverosímil e incrível pelas mesmas razões que ficam referidas; mas também porque constou de fato pela concludente prova negativa do grande número dos processos, que pelo longíssimo espaço de mais de dois séculos se formaram e sentenciaram em todas as Inquisições destes Reinos e seus domínios contra os pretendidos feiticeiros, sortilégios, adivinhadores, e encantadores; todas as provas que houve contra àqueles réus se reduziram sempre às suas próprias, singulares e nuas confissões judiciais, e extrajudiciais; sem outra jurisdição ou

¹²⁴ Espécie de mitra de papelão com pinturas extravagantes, colocada na cabeça de certos penitentes que participavam do auto-de-fé, ostentando por vezes o rótulo do crime cometido. C.f LIPENER, Elias. Santa Inquisição: terror e linguagem. Rio de Janeiro: Documentário, 1977.

¹²⁵ BETHENCOURT, Francisco. *História das. op.cit.* p. 44.

¹²⁶ *Idem.*

¹²⁷ Regimento de 1613, Livro III. Título XI. Dos Feiticeiros, sortilégios, adivinhadores, astrólogos, judiciários e malefícios. In: SIQUEIRA, Sonia (ed.). *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. Rio de Janeiro: Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, a. 157, nº 392, jul. /set. 1996, p. 950.

adminículo em que se estabelece jurídico conceito do referido pacto explícito por eles afirmando visivelmente para sustentarem na opinião comum o conceito das suas **ficções** e **imposturas** [...].¹²⁸(Grifos nossos).

O Regimento de 1774 é publicado em meio a ascendência do Iluminismo. De acordo com José Pedro Paiva, o pensamento das luzes refletiu diversas mudanças no campo das relações homem-espaco. Deus não era mais o centro e o domínio da razão e passa a ser prioridade. A tradição deixa de ser norma absoluta e a ciência ganha lugar de destaque. O progresso é entendido como um ideal de mudança decorrente do encontro entre a estrutura intelectual e a estrutura circunstancial. É nesse contexto de modernização e constituição de outra racionalidade, que a feitiçaria passa a ser vista como invenções, mentiras e embustes. Pessoas tidas como feiticeiras continuavam sendo perseguidas pela Inquisição, mas nesse momento os motivos já seriam outros: agora persegue-se o impostor.¹²⁹

Nesse último Regimento, foram proibidos o segredo processual, a condenação com base no testemunho único, a tortura¹³⁰ e os Autos da Fé, limitados também apenas aos casos dos mesmos heresiarcas, desde que ocorressem no interior dos palácios da Inquisição, sem as teatrais manifestações de outrora. Outra grande mudança foi em relação aos judaizantes. Foram retirados os tópicos relativos a punição sobre todos aqueles que praticassem o judaísmo, já que, em 1773, o Marquês de Pombal acabou com as distinções entre cristãos velhos e novos, e o acesso de seus descendentes aos cargos foi liberado.¹³¹ Evergton Sales atribui a mudança radical do Regimento de 1774 às novas tendências teológicas que passaram a preponderar em terras lusitanas, pois, segundo ele, foi na segunda metade do século XVIII que a elite letrada começou a mudar seu modo de pensar a respeito da feitiçaria.¹³² Sonia Siqueira assinala que “a necessidade de se emancipar o poder civil do eclesiástico instalou a preocupação de libertar o Estado, desteocratiando-o e contendo os excessos do poder eclesiástico despolitizando-o”. Siqueira diz ainda que a mudança do último regimento foi justificada à medida que as leis que geriam o Santo Ofício teriam sido, ao longo dos séculos, distorcidas pelos jesuítas interessados em dar ao papa o supremo poder sobre a inquisição.¹³³

¹²⁸ *Idem.*

¹²⁹As pessoas que alegavam ter feito pactos com o Diabo e/ou ter poderes para trazer malefícios a alguém era considerado louco e levado ao Hospital Real de Todos os Santos. PAIVA, José Pedro, *op. cit.*, p. 194.

¹³⁰No último Regimento da Santa Inquisição foi proibido a tortura salvo em casos de heresiarcas contumazes.

¹³¹ MOREIRA, João Antônio Damasceno. Feitiçaria e escravidão: as artes mágicas como mecanismo de resistência nas Minas Gerais (1700 - 1821) [manuscrito] / João Antônio Damasceno Moreira. – 2016.

¹³² SOUZA, Evergton Souza. Catolicismo ilustrado e feitiçaria. Resultados e paradoxos na senda da libertação das consciências. CEM Cultura, Espaço & Memória, vol. 3, p.45-62, 2012.

¹³³ REGIMENTO da Santa Inquisição de 1552. Sônia Siqueira (ed. e introd.). *Revista do Instituto Histórico e Geográfico da Bahia*, nº 392 (Jul./set. 1996).

Evergton Souza entende que a maior mudança nesse regimento foi a forma como os inquisidores passaram a lidar com as acusações de feitiçaria:

As denúncias e processos contra-acusados de feitiçaria, bruxaria e superstições continuaram a alimentar o trabalho dos inquisidores por muitos anos. Institucionalmente a mudança de procedimento é clara, tendo em vista que os inquisidores passaram a se guiar pelo disposto no *Regimento* de 1774. [...] A passagem para um discurso mais racionalista e, portanto, cético quanto à eficácia dos feitiços e de seu vínculo com o demônio, não altera o escrúpulo das consciências. A repressão à feitiçaria continuará, não mais, é certo, por ser um desvio herético relacionado à adoração do demônio, mas por colocar em risco o sossego público, a ordem social e política.¹³⁴

Entendemos que a mudança no Regimento em torno da feitiçaria não chegou de forma consensual e homogenia a todas as consciências. Prova disso são os consideráveis números de processos inquisitoriais onde a feitiçaria era o principal motor para acusações. A própria elite letrada portuguesa demandou algum tempo para introduzir e produzir um discurso cético em relação a feitiçaria e com a população iletrada não foi diferente.

2.3.1 O inquisidor

Uma característica peculiar dos Regimentos da Santa Inquisição é a descrição da importante figura do inquisidor, presente desde o primeiro Regimento do Santo Ofício português datado de 1552. O capítulo 1 do primeiro Regimento diz:

Primeiramente ordenamos que nas cidades e lugares onde Residir o officio da Santa Inquisição aja [sic.] ordinariamente dos Inquisidores os quais serão letrados de boa consciência prudente constante e os mais autos e idôneos que se poderem haver cuja vida e honesta conversão de exemplo de sua pureza e bondade em os quais concorreram todas as qualidades que se Requerem segundo a forma da bula da santa Inquisição com as mais que são necessárias para tão grande e tão importante cargo.¹³⁵

¹³⁴ SOUZA, Evergton Souza. *Catolicismo. op.cit*, p.48.

¹³⁵ REGIMENTO da Santa Inquisição de 1552. *op.cit*, p. 615.

1. Tábua, Pedro Berruguete



A historiadora Lana Lage sinaliza a importância de lembrar que a “tábua”, obra de Pedro Berruguete, imagem que funda a iconografia laudatória do Santo Ofício Espanhol, retrata São Domingos como inquisidor.¹³⁶ Lana Lage destaca que a obra é uma representação anacrônica, em que São Domingos aparece encabeçando uma cerimônia de auto-de-fé característicos do século XV, objetivando a legitimação da implantação do tribunal, de origem medieval, na Espanha. A historiadora chama a atenção para a figura do santo/inquisidor que, se destaca por seu tamanho

desproporcional em relação aos outros personagens, uma indicação, segundo a autora, de uma inequívoca indicação da sua importância dada pelos códigos pitorescos da época.¹³⁷

Além das características que deveriam ter os inquisidores, o Regimento também traz o modo como deveriam agir com os indivíduos acusados. No capítulo 26 do Primeiro Regimento diz:

Os Inquisidores o mais em breve que for possível mandaram trazer ante si o preso, e o consolaram e animaram para que se disponha para descarregar sua consciência e confessar a verdade e depois lhe farão três admoestações com boas palavras em diversas sessões onde será perguntado por sua genealogia e se sabe as orações de cristão o que comumente e pela maior parte se deve fazer o termo de quinze dias salvo quando parecer bem ao Inquisidores com causa alargar mais tempo e nas mesmas sessões será admoestado e requerido da parte do nosso salvador Jesus Cristo [...]

Regimentalmente ao inquisidor, era necessário demonstrar que era um homem justo e misericordioso, o que na prática ia de encontro com a representação implacável da ação do Santo Ofício. A justiça inquisitorial admitia que os presos poderiam ter advogados ou procuradores para suas causas. No entanto, os advogados de defesa não tinham acesso à documentação de acusação completa. Por exemplo, não aparecia o nome do denunciante ou

¹³⁶ Auto de Fé Presidido por São Domingos de Gusmão, c.1495, têmpera e óleo sobre madeira, 154 x 92 cm, Pedro Berruguete, Museu do Prado.

¹³⁷ LIMA, Lana Lage da Gama. O Tribunal do Santo Ofício da Inquisição: o suspeito é o culpado. *Revista de sociologia e política*, n. 13. Nov. 1999, p.18.

das supostas vítimas e as circunstâncias – local, data, ocasião – que pudessem identificar o delito ao qual era acusado o réu.¹³⁸

Os regimentos da Inquisição serviam para orientar os inquisidores, como uma forma de lei do Santo Ofício, porém, muitas questões eram tomadas a partir de julgamentos pessoais de cada inquisidor. A esse respeito Lana Lage afirma:

Podiam, por exemplo, permitir àqueles que necessitassem, deixar o cárcere para negociar algum bem de modo a garantir seu sustento (é bom lembrar que as custas do processo eram debitadas do réu). Essa dispensa era concedida pelo Inquisidor “como e quando lhe parecer ser serviço de Nosso Senhor”.¹³⁹

A historiadora lembra ainda que, “ao se instalar em um território, o tribunal do Santo Ofício obtinha jurisdição universal sobre todos os cristãos que ali estivessem, independentemente de quaisquer privilégios de foro que sua condição social implicasse, incluindo a nacionalidade¹⁴⁰”. Por tanto, a inquisição lusa tinha poder para julgar todo aquele que cometesse crimes de heresia, dentro dos seus domínios, sendo ele natural ou estrangeiro.

2.4 Visitações do Santo Ofício às Partes do Brasil colonial

No Brasil Colônia nunca houve a instauração do Tribunal do Santo Ofício, nem a realização de autos-de-fé.¹⁴¹ No entanto, Ronaldo Vainfas afirma que um dos motivos pelos quais o Brasil recebeu visitas do Santo Ofício foi a corrente migratória dos cristãos-novos que vieram ao Brasil fugidos da ação do Tribunal inquisitorial em Portugal, além do que a colônia se mostrava bastante promissora no que tange à exploração de recursos materiais. O comércio do pau-brasil, exploração do açúcar e o povoamento litorâneo atraíram artesãos, lavradores, mercadores e senhores de engenho – muitos deles cristãos-novos –, para a Bahia e Pernambuco, regiões que estavam em grande ascensão provinda da economia açucareira. Vainfas acredita que não por acaso as primeiras visitas foram justamente nessa região do nordeste da colônia.

A primeira visita no nordeste da colônia ocorreu em 1591, cinquenta e cinco anos após a criação do Tribunal em Portugal, e foi encabeçada pelo então visitador do Santo Ofício

¹³⁸ Lima, Lana Lage da Gama. O Tribunal. *op. cit.* p. 19.

¹³⁹ *Idem.*

¹⁴⁰ LIMA, Lana Lage da Gama. O Tribunal. *op.cit.* p. 19.

¹⁴¹ Auto de Fé se constituía em um ritual de procissão onde os condenados pela Inquisição (Espanha e em Portugal), saíam às ruas vestidos com os *sambenitos* (hábito em forma de saco, usado pelos penitentes da Inquisição), aos quais eram postas suas culpas e penas recebidas. Aqueles que eram poupados da pena máxima, a fogueira, abjuravam publicamente e geralmente os autos de fé eram acompanhados pelo rei, pela alta nobreza e pelo Inquisidor-geral.

Heitor Furtado de Mendonça, que inaugurou os trabalhos do Tribunal do Santo Ofício na América portuguesa. A visitação à Bahia teve início em julho de 1591 e durou até setembro de 1593; Pernambuco, Itamaracá e Paraíba receberam as visitas entre setembro de 1593 e fevereiro de 1595.¹⁴² Todas essas visitas resultaram em livros contendo registros da passagem do então visitador. Esses livros de denúncias, confissões e ratificações encontram-se no Arquivo Nacional da Torre do Tombo, em Lisboa.

A apresentação da comitiva do Santo Ofício era acompanhada de procissão solene, pompa e festividade anunciava a visita do Santo Ofício. A chegada dos visitantes às colônias era anunciada de forma teatral e grandiosa para estabelecer um impacto aos colonos. Esta solenidade era tão importante que foi estabelecida nos Regimentos da Inquisição como deveriam proceder a visita:

[...] no primeiro dia santo, que houver mandará publicar nas igrejas do lugar, o dia em que se há de fazer a publicação da visita, com o sermão da Fé, que sempre será domingo, ou dia santo; e que portanto encomenda muito ao povo Cristão se ache presente; e mandará por autoridade Apostólica, que nesse dia não haja outra provisão, nem pregação em alguma Igreja; e aos Religiosos, Priores, Curas, e mais Clero da Cidade, vila, ou lugar, acompanhem a procissão, que se há de fazer, nomeando as Igrejas, de que se há de sair, e onde a visita se há de publicar, que serão as que lhe parecer convenientes; e avisará as justiças da Câmara, para que na procissão o acompanhem, e ao saber da terra, ou Alcaide-mor, para que na publicação se achem presentes.¹⁴³

Como já foi dito, a primeira visita do Santo Ofício a Colônia do Brasil, data de 28 de julho de 1591, um domingo de pentecostes. O então nomeado visitador, Heitor Furtado de Mendonça foi levado para a Catedral da Sé de Salvador. Além disso, foi declarado que, ao redor de uma légua, todas as pessoas poderiam confessar-se diante do visitador, durante os trinta dias da graça que, segundo Alexandre Herculano, é o “tempo do perdão”¹⁴⁴, período de trinta dias, contados a partir da publicação do Édito, o qual as pessoas culpadas de crimes de heresia ou aquelas que tinham conhecimento de um herege, podiam se apresentar espontaneamente para confessar seus delitos ou delatar o que era de seu conhecimento aos inquisidores, já que acobertar um herege também recaía em crimes contra Deus e a Igreja. Na

¹⁴² VAIFNAS, Ronaldo (org.). *Confissões da Bahia: Santo Ofício de Lisboa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

¹⁴³ Regimento do Santo Ofício da Inquisição, dos reinos de Portugal. In: Revista do Instituto Histórico e Geográfico brasileiro. Rio de Janeiro, a 157, N° 392, jul/set 1996, Livro I, Título I. p. 717-721. Regimento de 1640.

¹⁴⁴ Mais detalhes sobre o Tempo do perdão em: HERCULANO, Alexandre. *História da origem e estabelecimento da Inquisição em Portugal*. 13ª ed. Tomo I. Lisboa: Livraria Bertrand, 1960.

Catedral da Sé, também, foi publicado o édito de ação da graça que consistia em um documento que continha todos os crimes perseguidos pela Inquisição, juntamente com a transcrição do alvará de Sua Majestade, que foram afixados na porta da Catedral da Sé, prática essa que virou tradição após o surgimento da Inquisição espanhola. Um Edito cujo conteúdo compreendia descrições precisas dos crimes sob alçada do Santo Ofício, que não era somente lido após o sermão, mas também afixado na porta da igreja.¹⁴⁵

Como já assinalamos, não houve a instalação de tribunais do Santo Ofício nas colônias portuguesas, com exceção de Goa. Nas colônias, a presença do Santo Ofício se deu por meio das visitas. O tribunal do Santo Ofício atuava de dois modos: a) *estável* (ligado às sedes dos tribunais) b) *ambulante* (derivado das visitas dos inquisidores a diversos locais do território sob sua jurisdição). Na América portuguesa, o tribunal atuou de modo *ambulante*, sob a influência do tribunal de Lisboa.¹⁴⁶

Por meio das visitas pastorais e inquisitoriais, eram arroladas denúncias e confissões. Estas eram mais rápidas e eficientes, atuavam nas freguesias, vilas e povoados. Nelas, as denúncias de concubinato e as acusações de judaísmo foram numericamente maior que os demais e eram julgadas pelos próprios visitantes do Tribunal da Inquisição.¹⁴⁷ As visitas pastorais eram atividades regulares dos bispos ou de visitantes escolhidos por eles para fiscalizar o estado material, religioso e moral das paróquias.¹⁴⁸ O historiador Pedro Paiva destaca que o Concílio de Trento fortaleceu as visitas pastorais e dessa forma passou a exercer o controle dos comportamentos desviantes se preocupando, assim, com as ações corretivas, mesmo que de forma não unânime como desejável.¹⁴⁹ Sob o controle dos costumes dos membros das paróquias, estavam os crimes que não resultem em heresia ou apostasia, se concentrando no controle dos comportamentos morais.¹⁵⁰

¹⁴⁵ BETHENCOURT, Francisco. *História das Inquisições: Portugal, Espanha e Itália – Séculos XV-XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

¹⁴⁶ MOTA, Ana Claudia de Ataíde Almeida. *Confessar em segredo: edição e estudo de um Livro de Confissões quinhentista (Inquisição de Lisboa, Liv. 777, Salvador, Bahia, 1591-1592)*. Volume 1. Tese (Doutorado em Filologia e Língua Portuguesa) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. São Paulo, 2016.

¹⁴⁷ FERNANDES. *op.cit.*, p.145.

¹⁴⁸ GRAZIANI, Erick. *As visitas inquisitoriais no mundo português*. XVIII Simpósio Nacional de História Florianópolis: Lugares dos historiadores: velhos e novos desafios, 2015. Disponível em: [http://www.snh2015.anpuh.org/resources/anais/39/1433963204_ARQUIVO_TextoAnpuh2015\(visitasinqmu ndopt\).pdf](http://www.snh2015.anpuh.org/resources/anais/39/1433963204_ARQUIVO_TextoAnpuh2015(visitasinqmu ndopt).pdf). Acesso em 03 de dezembro de 2019.

¹⁴⁹ José Pedro de Matos PAIVA. "Inquisição e visitas pastorais. Dois mecanismos complementares de controle social?", *Revista de História das Ideias* 1989, p. 77.

A Segunda Visitação iniciou em setembro de 1618, quando chega a Salvador o Visitador Marcos Teixeira e diferentemente da primeira Visitação, essa visita do Santo Ofício na Colônia, foi restrita à Bahia e teve como resultado uma relação de 135 denunciados.¹⁵¹

O trajeto previsto pela Inquisição de Lisboa era cidade de Salvador da Bahia de Todos os Santos, seu Recôncavo e depois seguiria para Angola. No entanto não foram encontrados, até o presente momento, registro da presença de Marcos Teixeira na região da África.¹⁵² O Regimento inquisitorial de 1613 resultou em algumas mudanças processuais na Segunda Visitação do Santo Ofício. Este segundo Regimento era muito mais detalhado, possuindo inclusive um título referente às visitas: “Da ordem que se há de ter na visita que se faz por parte do Santo Ofício, e do tempo da graça concedida aos culpados no crime de heresia e apostasia”.¹⁵³, mais claro com relação ao dia da semana e local da publicação do Édito de Fé.¹⁵⁴ Para além das visitas, as inquirições ordenadas pela Inquisição de Lisboa denotam uma forte presença do Tribunal lisboeta no Brasil. Sonia Siqueira entende as visitas na colônia da seguinte maneira:

Sobressalto das consciências religiosas dos diretores do Santo Ofício, que ter-se-iam contentado com uma certa vigilância sobre as crenças, deve ter ocasionado as Visitações do Brasil, sondagens periódicas da integridade da fé, como teria feito colocar em pontos diversos da escala geográfica e social da Colônia agentes inquisitoriais.¹⁵⁵

A respeito das visitas inquisitoriais ao Brasil, Grayce Mayre Bonfim destaca que, o estabelecimento do Tribunal da Inquisição na América Portuguesa, era algo que estava em debate antes da segunda década dos seiscentos.¹⁵⁶ Filipe IV de Espanha (III de Portugal) utilizou como base de argumentação para o implante de um Tribunal na América, o crescimento da população colonial e ameaça estrangeira”¹⁵⁷. Abaixo temos o fragmento de

¹⁵¹ FRANÇA, Eduardo de Oliveira, SIQUEIRA, Sônia (Orgs.). *Segunda Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil pelo Inquisidor e Visitador Marcos Teixeira*. Livro das Confissões e Ratificações da Bahia, 1618-1620, Anais do Museu Paulista, XVII, 1963.

¹⁵² SOUZA, Grayce Mayre Bonfim. *Poder episcopal e oficiais da Inquisição portuguesa na Bahia Colônia*.

¹⁵³ REGIMENTO do Santo Ofício da Inquisição dos Reinos de Portugal, 1613, Título II.

¹⁵⁴ REGIMENTO do Santo Ofício da Inquisição dos Reinos de Portugal, 1613, Título II, Capítulo II.

¹⁵⁵ SIQUEIRA, Sônia. *A Inquisição Portuguesa e a Sociedade Colonial*. São Paulo: Ática, 1978, p. 135.

¹⁵⁶ SOUZA, Grayce Mayre Bonfim. *Poder. op. cit.*, p. 10.

¹⁵⁷ *Idem*.

uma carta de 1621 escrita pelo rei ao Inquisidor Geral D. Fernão Marins Mascarenhas com o pedido de nomeação de agentes inquisitórias para garantir a vigilância da Colônia.

Fez-se-me relação que por haver crescido muito a povoação no Estado do Brasil, e pôr a quantidade da gente que vive naquele Estado, importaria no serviço de Deus e meu haver nele alguns Oficiais da Inquisição residentes, e porque eu desejo muito que em todos os meus Reinos e Senhorios se trate com o devido cuidado, da pureza e conservação da nossa Fé Católica, como primeira e principal obrigação minha, e de castigar prontamente os que contra ela delinquiram, vos encomendo e encarrego muito, que tratando com os deputados do Conselho Geral do Santo Ofício se convirá introduzir no Brasil ministros dele que assistam naquele Estado de contínuo, e quais serão bastantes, ordeneis que, do que parece se faça consulta, que com o vosso mo enviareis. Escrita em Madrid a 22 de julho de 1621.¹⁵⁸

É notório à preocupação da monarquia com o crescimento da população colonial e a suposta manutenção dos princípios católicos. O documento chama atenção também, para o desejo do rei em ter a presença permanente de agentes inquisitoriais na colônia, ou seja, para a monarquia era importantíssima a ação permanente da Inquisição juntamente com as funções do Conselho Geral.¹⁵⁹

Ao contrário dos interesses da monarquia, a Inquisição, naquele momento, preocupava-se em formar um tribunal com funções específicas e com o apoio do Estado. Esse conflito de interesse acabou gerando uma tensão entre os dois poderes,¹⁶⁰ uma vez que, a pretensão do rei era que fossem delegados ao bispo da Bahia todos os poderes de ordem inquisitorial. Segundo Sonia Siqueira o Tribunal das Américas chegou a ser aprovado em 09 de fevereiro de 1622, contudo, o rei foi convencido pelo Conselho Geral que, havia uma carência de pessoas capacitadas para desenvolver funções como as atribuídas ao Santo Ofício e voltou atrás em sua decisão sete meses após a aprovação do Tribunal na Colônia.¹⁶¹

O Procedimento de inquirição das Visitações inquisitoriais se dava da mesma forma da metrópole, como prescrito nos Regimentos. Helen Ulhôa Pimentel destaca que, quando a Inquisição prendia e abria processo contra um réu, dava-se início à seção *in genere*, que era o processo para conhecer o réu e seus ascendentes, suas relações sociais e seus costumes, passando em seguida para a seção *in specie*, na qual o réu era perguntado sobre o motivo que

¹⁵⁸ SIQUEIRA, Sônia. *A Inquisição Portuguesa e a Sociedade Colonial*. São Paulo: Ática, 1978. Fac-símile por Anita Novinsky. Apud. SOUZA, Grayce Mayre Bonfim. *Poder. op. cit.* p. 10.

¹⁵⁹ Souza, Grayce Mayre Bonfim. *op. cit.* p. 10

¹⁶⁰ FEITLER, Bruno. *Nas malhas da. op.cit.* p. 71-78.

¹⁶¹ SIQUEIRA, Sonia. *A Inquisição portuguesa. op. cit.* p. 137.

o havia levado até a mesa inquisitorial. Pimentel diz que na seção *in genere*, destinada à genealogia, eram feitas perguntas para saber a inserção social do indiciado. Segundo a historiadora, as inquisições tinham a função de identificar e localizar o indivíduo na escala de valores da época. Essas informações serviam para avaliar a credibilidade do depoimento, uma vez que a sociedade hierarquizada e portuguesa da época distinguia os indivíduos de acordo a sua condição social.¹⁶²

2.6 Sobre as Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia.

“Para o bom governo do Arcebispado, direção dos costumes, extirpação dos vícios, [sic] e abusos, moderação dos crimes, e recta [sic] administração da Justiça”,¹⁶³ foram promulgadas as Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia em 1707, com o intuito de normatizar a prática religiosa na sociedade colonial. As Constituições permaneceram em vigor, com algumas modificações, até o fim do Império.¹⁶⁴ Elas estão organizadas em cinco livros, e já no livro I, no Título XXIV, “Das pessoas que são obrigadas a receber o santíssimo Sacramento da Eucaristia e em que tempo e a que pessoas se não pode, nem deve de dar”, verificamos que os feiticeiros eram mencionados como pecadores públicos. Segundo Laura de Mello e Souza:

Sendo um sacramento público, a ser publicamente administrado, a comunhão impunha essa indiferenciação entre os crimes públicos e os crimes privados: não por acaso, os pecadores públicos poderiam, sem maiores problemas, receber a extrema-unção, realizada entre quatro paredes.¹⁶⁵

No Título XXXIII, – “Das pessoas, e casos em que não vale a imunidade da Igreja” – os feiticeiros aparecem juntamente com os apóstatas, cismáticos, hereges, benzedeiros, agoureiros e sortílegos, como os que permaneciam à margem da “imunidade” dada pela Igreja aos membros do seu círculo.

¹⁶² PIMENTEL, Helen Ulhôa. Denúncias inquisitoriais: universo mágico que se apresenta. *Hist. R., Goiânia*, v. 17, n. 1, p. 185-202, jan. /jun. 2012. Disponível em: <<https://www.revistas.ufg.br/historia/article/view/21692>>. Acesso em 22 de agosto de 2018.

¹⁶³ Trecho da introdução das Constituições do Arcebispado da Bahia, redigidas pelo então Arcebispo Dom Sebastião Monteiro da Vide. Disponível em: <<http://www2.senado.leg.br/bdsf/item/id/222291>>. Acesso em: 11 de dezembro de 2015.

¹⁶⁴ FEITLER, B; SOUZA, E. S. As constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia. *In: Estudo introdutório e edição*. Edusp, 2010.

¹⁶⁵ SOUZA, Laura de Mello e. “A presença da feitiçaria nas Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia – considerações comparativas”. *In.: FEITLER, Bruno et alii. (orgs.). A Igreja no Brasil: Normas e Práticas durante a Vigência das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. São Paulo: Editora Unifesp, 2011, pp.289-302.

Nos Títulos III, IV e V do quinto e último Livro das Constituições, a feitiçaria aparece com mais frequência. Já no Título III, “das feitiçarias, superstições, sortes e Agouros”, é recomendado a extinção dos pecados que ofendam ou maculem a fé católica. Nesse sentido, qualquer pessoa que utilizasse de artes mágicas deveria ser punida. Assim como as Ordenações, as Constituições também faziam distinções de grupos sociais para aplicar a punição, como podemos perceber no trecho a seguir:

E sendo plebeo, em quem caiba pena vil, será posto á porta da Sé em penitencia publica com uma carocha na cabeça, e vela na mão em um Domingo, ou dia Santo de guarda no tempo da Missa Conventual, e será degradado para o lugar que parecer. E cahindo segunda vez fará a mesma penitencia, e será degradado para algum lugar de Africa; e se for convencido terceira, vez, será degradado para galés pelo tempo que parecer, conforme a qualidade da culpa, e mais circunstancias, que concorrerem.[sic]

E sendo a pessoa nobre, em que não caiba pena vil, pagará pela primeira vez, sendo convencido, cincoenta cruzados; pela segunda cem; e pela terceira duzentos, e será degradado para algum dos lugares de Africa. E se for Clerigo de Ordens Sacras, haverá a mesma pena com suspensão de suas Ordens, e será ultimamente privado de todos os Beneficios, e pensões que tiver, e continuando as taes culpas lhes serão acrescentadas as penas na fórmula que parecer conveniente. [sic]¹⁶⁶

“Que nem-uma [sic] pessoa tenha pacto com o demonio [sic], nem use de feitiçarias: e das penas em que incorrerem os que o fizeram”. Este é o Título IV do Livro V. Nesse ponto das Constituições era punido todo aquele que fizesse pacto com o demônio e que usasse de feitiçaria para o bem ou para o mal, principalmente se utilizasse símbolos da fé católica; os que consultassem um feiticeiro, ou lessem seus livros estariam condenados à excomunhão e a cumprir penas que iam das punições pecuniárias, corporais e degredo para fora da colônia, a depender da sua posição social e da residência do delito.

No Título V – “Das penas que usam de carta de tocar, e de palavras, ou bebidas amatórias ou cousas semelhantes” – as Constituições tratam dos feitiços para atrair o amor da pessoa desejada:

Prohibimos estreitamente a todos os nossos subditos, que usem de palavras, cartas de tocar, e de cousas que affeiçoem e alienem os homens de suas mulheres, e as mulheres de seus maridos, e de medicamento que tirem o juizo ou consumam os corpos.¹⁶⁷

¹⁶⁶ VIDE, Sebastião Monteiro. Constituições Primeiras do Arcebispado Da Bahia. Título III do Livro Quinto. p. 314.

¹⁶⁷ *Idem* p. 315.

Nesse Título não só os que faziam feitiços com o propósito de seduzir a pessoa amada, mas também os que faziam enganos com o propósito de conseguir dinheiro, os adivinhadores, supersticiosos e os que ensinavam as práticas de feitiçaria, deveriam ser castigados. E aqueles que benzessem um animal ou pessoas, e professassem palavras de cura indevidamente, receberiam a excomunhão maior *ipso facto incurrenda*, além de pagar vinte cruzados. É nesse Título também que fica explícito a preocupação em extinguir as práticas tidas como de gentis, dos territórios do Arcebispado.¹⁶⁸

Outra questão que devemos destacar no Título V do Livro Quinto das Constituições é a falta de clareza e distinção entre feitiçaria, heresia e apostasia da fé. Neste Título, a feitiçaria e as crenças populares consideradas gentílicas passaram a ser da alçada das Constituições enquanto as práticas que envolvessem a heresia e a apostasia na fé – consideradas demoníacas –, passaram a ser da competência do Tribunal do Santo Ofício. Este agia em sigilo para que não houvesse interferência em suas ações. Sobre isso, as Constituições destacam o seguinte:

E quando as ditas feitiçarias, sortilegios, e superstições envolverem manifestamente heresia, ou apostasia na Fé, avisarão nossos Ministros com todo o segredo, e recato aos Inquisidores do Santo Ofício, para que no dito Tribunal se ordene o que se ha de fazer, pois a elle pertence o castigo deste crime.¹⁶⁹

As Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia foram criadas a partir do Sínodo de 1707. O arcebispo Monteiro Da Vide com o intuito de suprir as necessidades específicas da colônia, que até então era regida pelas Constituições Primeiras do Arcebispado de Lisboa, publicou o que se tornaria uma “grande referência canônica e pastoral da hierarquia da igreja”¹⁷⁰ brasileira até o século XIX.

O grande motor para a criação das constituições brasileiras foi aumento da mão-de-obra escravizada na colônia devido o processo da descoberta do ouro nas Minas Gerais. Fernando Torres Londono afirma que “entre os séculos XVI e XVII, os membros da Igreja, não se preocuparam em questionar a legitimidade dos cativeiros ou definir para os escravizados uma forma de atendimento religioso”¹⁷¹ A ordem jesuítica teve participação

¹⁶⁸ *Idem.*

¹⁶⁹VIDE, Sebastião Monteiro. Constituições. Título V do Livro Quinto. op. cit., p. 317.

²⁸ PAIVA, José Pedro. *Bruxaria e superstição num país “sem caça às bruxas” (1600-1774)* pp. 191-192.

¹⁷⁰LONDONO, Fernando Torres. As Constituições do Arcebispado da Bahia de 1707 e a presença da escravidão. Disponível em: <http://www.humanas.ufpr.br/portal/cedope/files/2011/12/As-Constitui%C3%A7%C3%B5es-do-Arcebispado-da-Bahia-de-1707-e-a-presen%C3%A7a-da-escravid%C3%A3o-Fernando-Torres-Londono.pdf>. Acesso em: 20/12/2019.

¹⁷¹*Idem.*

direta com o tráfico uma vez que, padres jesuítas atuaram ativamente em Lisboa, África e Brasil para assegurar abastecimento e preço favorável de escravos nos portos brasileiros.¹⁷²

¹⁷²ALENCASTRO, Luiz Felipe. *O trato dos viventes*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 67.

CAPÍTULO III

NEM VÍTIMA, NEM ALGOZ: CONFISSÕES E DENÚNCIAS NA DOCUMENTAÇÕES DO SANTO OFÍCIO NA BAHIA DE TODOS OS SANTOS.

3.1. Caracterizando os processos inquisitoriais na Bahia colonial

Para uma pessoa ser acusada de heresia não basta vê-la defender simplesmente uma ideia: é preciso que a leve adiante, que a defenda obstinada e abertamente. [...]. Mas que nenhum homem pense poder escapar alegando ignorância. [...]. Porque, embora existam vários graus de ignorância, os responsáveis pela cura das almas não podem pleitear ignorância absoluta, [...]. O que há de ser censurado nessas pessoas é a ignorância Universal, ou seja, a ignorância da lei divina, a qual, conforme determinou o Papa Nicolau V, devem e deveriam conhecer [...]¹⁷³

A palavra heresia é derivada do termo *hairesikós* que, em grego, significa aquele que escolhe. Nesse sentido, a Inquisição perseguiu todos aqueles que “escolheram” não seguir os ensinamentos cristãos estabelecidos pela Igreja católica, rompendo, assim, com uma estrutura social e dominante característica de uma sociedade religiosa. O trecho acima explicitado foi retirado do manual de caça às feiticeiras e nos demonstra a preocupação com a heresia, especificamente a feitiçaria e bruxaria desde a inquisição medieval.

O historiador Jean Delumeau, em *História do Medo no Ocidente*, explica como o medo se transformou em um fenômeno e como tornou-se um potente veículo na perseguição dos indivíduos, mas particularmente de mulheres consideradas bruxas/ feiticeiras. A esse respeito Delumeau afirma que os séculos XIV- XVI viveram sobre a seguinte lógica: “todo sagrado não oficial é considerado demoníaco, e tudo o que é demoníaco é herético, não sendo o contrário menos verdadeiro: toda heresia e todo herético são demoníacos”.¹⁷⁴ Foi nesse contexto que muitos dos praticantes de *calunduns*¹⁷⁵ caíram nas malhas da inquisição ao professarem seus rituais de cura. Este trabalho não tem como pretensão transformar as (os)

¹⁷³KRAMER, Heinrich, SPRENGER, James. *Malleus Maleficarum: o martelo das feiticeiras*. Rio de Janeiro: BestBolso, 2016, p. 66.

¹⁷⁴DELUMEAU, Jean. *História do Medo no Ocidente: 1300 – 1800*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

¹⁷⁵*Lunduns, quilundus, ulundus e colundus* assumem o mesmo sinônimo de calundus. Este pode ser considerada uma cerimônia religiosa praticada por africanos na América portuguesa que tinham objetivo de proferir adivinhações e curas. Para mais informações, consultar a tese de doutorado do historiador Alexandre Almeida Marcussi, intitulada *Cativeiro e cura: experiências religiosas da escravidão no Atlântica nos calundos de Luiza Pita séculos XVII –XVIII*. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências humanas da Universidade de São Paulo. Departamento de História. Área de concentração: História Social. São Paulo, 2015.

acusadas(os) de bruxaria / feitiçaria em vítimas ou algozes, e não pretendemos absolvê-las(os) ou condená-las(os).

Nosso intuito não é julgar o Tribunal do Santo Ofício e por vez a Igreja Católica, como um cruel monstro sagrado.¹⁷⁶ Nesse terceiro capítulo, pretendemos apresentar nossos sujeitos, identificar suas motivações, suas práticas culturais e o modo como a sociedade colonial via e entendia estas práticas. Para tanto o conceito de gênero nos servirá como espora, uma vez que é altamente relevante para a análise histórica e nos ajudará a pensar o lugar e as relações entre homens e mulheres dentro de uma mesma sociedade¹⁷⁷, além de auxiliar na interpretação dos significados dos símbolos culturais que, segundo Joan Scott tentam limitar as possibilidades metafóricas; a análise do discurso e os conceitos de cultura e representação também se fazem importante nesta etapa da pesquisa.

Vejamos alguns casos colhidos nas documentações das visitasões.

3.1.1. Primeira visitação as partes do Brasil

Maria Gonsalves Cajada

Através da denúncia de Isabel Monteja Sardinha¹⁷⁸, aparece pela primeira vez na mesa do Visitador Heitor Furtado de Mendonça Maria Gonçalves Cajada – mulher branca, nascida em Estremoz, Portugal, casada com Gaspar Pinto –, conhecida como Arde-lhe o rabo. Cajada veio degredada pela primeira vez do reino para a cidade de Pernambuco e logo depois teve o segundo degredo para a Bahia. A esse respeito o processo nos esclarece: “e não sabe de que idade é, veio degredada a este Brasil por seis anos por pôr folgo em umas casas e por atirar com uma infusão ao juiz da terra, e na vila de Pernambuco foi penitenciada em penitencia publica na Igreja da Matriz”.¹⁷⁹

Segundo a denunciante Isabel Monteja Sardinha, Maria Gonsalves Cajada veio degredada para a Bahia por práticas de feitiçaria feitas na cidade de Pernambuco, porém, foi na cidade de Salvador que Maria Gonçalves Cajada ganhou fama com suas práticas de feitiçaria e durante aquele período foi a feiteira mais conhecida na cidade.

Maria Gonsalves Cajada, além de fazer feitiços para seu próprio benefício, os fazia também por encomenda, com a finalidade de manter-se materialmente na colônia. Naquele momento, havia um pensamento comum entre alguns setores da sociedade: mulheres que

¹⁷⁶ Expressão utilizada por Luiz Mott em: MOTT, Luiz. *Bahia : inquisição & sociedade*. Salvador : EDUFBA, 2010. p. 117.

¹⁷⁷ LOURO, Guacira Lopes. *Gênero, sexualidade e educação: uma perspectiva pós-estruturalista*. Petrópolis, Vozes, 1997, p. 21.

¹⁷⁸ Isabel Monteja Sardinha disse ser cristã-velha e natural de Évora e casada com Estevão Gomes

¹⁷⁹ AN/TT, TSO, IL, proc. 10748, fl. 5

trabalhavam em prol do seu próprio sustento eram designadas prostitutas. Apesar de casada em Portugal com Gaspar Pinto, seu matrimônio provavelmente não era de conhecimento público na colônia. Na denúncia de Margarida Carneiro, filha de Simão Soares e de Catariana de Meneses, esposa de Manoel Leitão, a denunciante afirma ter ouvido sobre a fama da feiticeira: “E outrossim denunciou que ouviu nesta cidade em forma pública de cinco anos a esta parte que Maria Gtts [sic] de alcunha Arde-lhe o rabo, mulher vagabunda que ora não sabe lugar certo onde esteja tinha conta com o Diabo e com ele dormia e tratava”.¹⁸⁰ Temos aqui um exemplo da atuação das diretrizes de gênero inteiramente ligado as questões da sexualidade e lascividade feminina. A dita feiticeira é caracterizada pelas testemunhas como amante do Diabo. Em diversas denúncias contra Cajada, os delatores a denominavam como mulher vagabunda e afirmaram ter ouvido da dita feiticeira que ela mantinha relações conjugais com o Diabo. Não temos conhecimento que homens tidos como feiticeiros tenham praticado atos de ajuntamento canal semelhante, ficando essa prática restrita aos femininos e reafirmando o imaginário maligno disseminado no manual dos inquisidores, no qual mulheres mantinham relações com o Diabo a fim de lhe ter poderes acrescidos.¹⁸¹

Para além desses indícios sobre Maria Gonçalves Cajada, vale ressaltar que todos que produziam filtros de amor, ensinamentos para “amarrar homem”, beberagem e lavatórios de ervas com fins sexuais, eram associados à prostituição no Brasil colônia.¹⁸² Sua alcunha, *Arde-lhe o rabo*, já nos evidencia a tendenciosa fama de Maria Gonçalves Cajada na colônia, uma vez que quem tem “fogo no rabo” é dado aos prazeres carnavais. Durante a Primeira Visitação à Bahia, o então visitador Heitor Furtado de Mendonça recebeu em sua mesa cerca de oito denúncias contra Maria Gonçalves Cajada, que foi também acusada de falar intimamente com o Diabo, o que lhe concedeu a fama de ser feiticeira diabólica. Entre as várias denúncias está a de Isabel Antônia, cristã-velha, natural do Porto, que, segundo seu testemunho, abrigou Cajada em sua casa sem saber que era feiticeira, e só viera a descobrir quando a própria Maria confessou em uma conversa, além de dizer também que usava dos poderes dos Diabos:

[...]d'alcunha arde-lhe o rabo, que parecia ser da idade de arredor de quarenta anos a qual lhe descobriu que era feiticeira diabólica, e falava com os Diabos e lhe mostrou um vidro com um pouco de azeite, dizendo-lhe que ia ao campo e que dentro em um signo samão tendo o dito azeite na boca falava com os demônios, e lhe disse mais, que por

¹⁸⁰ *Idem.*

¹⁸¹ KRAMER, HEINRICH. *op.cit.* p.119.

¹⁸² SOUZA, Laura de Mello e, *op. cit.*, p. 302.

dois cruzados que lhe deram, fez arribar pelo poder do Diabo um navio que ia desta Bahia para Portugal [...] ¹⁸³

Maria Cajada teria negociado ou ensinado diversos feitiços, inclusive a outra mulher, chamada Violante Carneiro, que mais tarde acabou denunciando a mesma ao Tribunal do Santo Ofício pelas práticas de feitiçaria: estas iam da conquista de amor até a morte de um inimigo. Maria Cajada, vulgo *Arde-lhe o rabo*, encontrava-se em situação de degredo na colônia e como forma de sustento seguia praticando feitiços, cobrando muitas vezes dinheiro ou simplesmente pedia em troca alimento para a própria sobrevivência. Através dessas práticas, constata-se um processo de resistência no qual a magia era utilizada e ensinada, como forma de subsistência, apesar da repressão institucionalizada.

Violante Carneiro

Natural da cidade de Salvador, Violante Carneira ficou viúva muito jovem e como tal teve “amizade desonesta” com muitos homens, sendo que três deles procuraram o Tribunal do Santo Ofício para denunciá-la. Todos alegaram que ela fazia uso das palavras *hoc est corpus meum* ¹⁸⁴, as quais eram utilizadas pelos clérigos em missa de consagração da hóstia. Isso teria ocorrido quando estava tendo ajuntamento carnal para que estes a quisessem bem. Entre as denúncias, encontra-se a de Simão de Mello:

[...] e denunciando disse que havia um ano pouco mais ou menos, tendo ele amizade com Violante Carneiro desonesta, mulher viúva moradora nesta cidade, lhe aconteceu algumas vezes estando no próprio ato carnal que a dita Violante Car^a chegou a sua boca a dele denunciante e nela lhe dizia manso umas palavras, os quais ele não entendia e depois de alguns dias perde[?] [?] vezes lhe ter ditas palavras, na boca nos ditos atos carnis ele denunciante lhe perguntou que palavras eram aquelas que ela lhe dizia et ela lhe respondeu que eram as palavras da consagração da missa mas lhe declarou o fim para que lhes dizia [...] ¹⁸⁵

O trecho acima nos dá a dimensão parcial de como se dava a circulação das culturas no Brasil colônial, uma vez que as fronteiras entre a cultura religiosa europeia (as palavras sagradas da consagração da hóstia) se encontram com uma cultura que não era legitimada pela Igreja católica, uma cultura considerada não-cristã (o rito de bem querer). Esse processo de circulação cultural ao mesmo tempo que pode ser harmonioso, também é marcado por conflitos e dissonâncias.

¹⁸³ [...] AN/TT, TSO, IL, proc. 10748, fl. 14v.

¹⁸⁴ Traduzido do latim “este é o meu corpo”.

¹⁸⁵ AN/TT, TSO, IL, proc.12925, fls. 8v-9.

Catarina Fernandes

Catarina Fernandes, cliente de Cajada, é natural da cidade de Lisboa, meia cristã-velha e casada com Francisco de Moraes, escrivão e meirinho – o que nos faz acreditar que Catarina Fernandes era financeiramente bem favorecida, dado o alto cargo do seu marido –, procurou os trabalhos de Cajada para que seu genro morresse, pois, a mesma entendia que ele, Gaspar Martins, não dava boa vida à sua filha Isabel da Fonseca. Segundo sua confissão:

Haverá um ano quem nesta cidade cometeu e acabou com Maria Gllz dal cunha arde-lhe o rabo mulher não casada vagabunda ora ausente que lhe fizesse huns feitiços para que um seu genro Gaspar Martins lavrador morador em Tasuapina, ou morrese ou matassem ou não tornasse da guerra de Sergipe, sertão desta capitania na qual então estava por não dar boa vida a sua mulher moça, filha dela confessate, por nome Isabel da Fonseca, e isto entendendo ela confessante et assim o pretendendo que os ditos feitiços aviam de ser por arte do Diabo, e pra isto deu algum dinheiro a dita Maria Gllz e a dita Maria Gllz lhe dizia que já lhe fazia os tais feitiços pedindo lhe mais dinheiro [...] ¹⁸⁶

Segundo seu próprio relato, Catarina Fernandes acertou mais uma vez outro feitiço para outro genro, casado com Catarina de Souza, sua filha. Dessa vez o feitiço era para que Antonio Dias fizesse tudo que quisesse Catarina Souza. A análise do perfil social adquire uma importância na medida em que busca apresentar as mulheres enquanto um grupo heterogêneo, que por sua vez pensa as práticas e/ou enfrentamentos também de forma diversa. Os processos também fornecem indícios sobre quais eram as práticas de feitiçaria e como elas dialogavam com a cultura religiosa na colônia. Maria Gonçalves por exemplo, foi denunciada por Catarina Fernandes, quando esta lhe procurou para passar um recado de Domingas Gonçalves, cliente de Cajada, pois a mesma não estava satisfeita com a demora do feitiço encomendado, e assim Catarina Fernandes presenciou Cajada revelar ter grande intimidade com os diabos, com suas práticas de enterro e desenterro de botijas:

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 pera cima, e com os cabelos, e falo com os Diabos, e os chamo e estou com eles em muito perigo. ¹⁸⁷

Segundo Thiago de Oliveira Sales, o uso das botijas em rituais mágicos estava associado ao desejo de riqueza do imaginário ibérico-católico, pois acreditava-se que muitas pessoas enterravam suas riquezas enquanto vivas e após sua morte revelavam onde estavam

¹⁸⁶ AN/TT, TSO, IL, proc. 10748, fl. 16v.

¹⁸⁷ AN/TT, TSO, IL, proc. 10748, fl. 4v.

enterradas a uma pessoa escolhida. Nesse sentido, botijas são objetos ou tesouro de grande valia.¹⁸⁸

Antonia Fernandes a “Nobrega”

Foi através da confissão de Guiomar d’Oliveira – cristã-velha natural da cidade de Lisboa, filha de Isabel Jorge e seu marido Cristovão d’ Oliveira e casada com Francisco Fernandes, cristão-velho –, nas primeiras visitas às partes da Bahia, que Antônia Fernandes, d’alcunha a Nobrega, se torna conhecida pelo Santo Ofício. Antônia Fernandes, cristã-velha, veio degredada do Reino por alcovitar sua filha Joana Nóbrega, que segundo o testemunho de Guiomar d’Oliveira, também tinha o ofício de feiticeira e mantinha um espírito familiar¹⁸⁹ no anel que carregava no dedo.

A análise da documentação evidencia que a relação que Guiomar teve com Antônia Fernandes não foi de clientelismo, e sim o que podemos classificar como uma troca de favores, pois Guiomar d’Oliveira havia dado por muitas vezes cama e comida a Antônia Fernandes, e esta acabou por perceber que a confessante, Guiomar, não era bem casada com Francisco Fernandes, cristão-velho, sapateiro e morador na cidade de Salvador. Dessa forma, Antônia se revelou feiticeira e lhe confessou que falava com os diabos e já havia conseguido matar um homem com suas feitiçarias. Além disso, confessou a Guiomar que tinha feito pacto com os diabos para que estes lhe ensinassem muitas outras práticas de feitiçaria e assim era capaz de fazer e ensinar a Guiomar uns feitiços para que ela fosse bem casada com o seu marido; Guiomar Fernandes, além de aceitar, ainda aprendeu e praticou o seguinte feitiço:

Então lhe ensinou que tomasse três avelãs, ou em lugar de avelãs, três pinhões dos que nesta terra há que serve de purgas, furados com um alfinete, tirando o miolo fora então recheá-los de cabelos de todo seu corpo, dela confessante, e unha de seus pés e mãos e rapaduras das solas do seus pés, e assim mais com uma unha do dedo pequeno do pé da mesma Antonia Fernandes, e que assim recheados os ditos pinhões, os engolissem e que, depois de lançados por baixo, os desse.¹⁹⁰

Guiomar seguiu à risca os ensinamentos de Antônia, e após ter engolido e lançado para fora do corpo os pinhões, os transformou em pós, e os serviu em uma sopa de galinha a João Aguiar – proprietário da casa de aluguel –, com o objetivo de se amigar com ele para que

¹⁸⁸ SALES, Thiago de Oliveira. *Corpo fechado e tesouras enterradas: uma incursão ao mundo mítico do agreste pernambucano*. Porto: Tese (Doutorado), Universidade Fernando Pessoa, 2011.

¹⁸⁹ Segundo a tradição medieval, era chamado espírito familiar o diabrete doméstico enviado pelo Diabo para servir as feiticeiras. VAINFAS, Ronaldo (org.). *Confissões. op. cit.*

¹⁹⁰ *Idem.*

o mesmo não cobrasse a dívida do aluguel da casa onde Guiomar Fernandes e seu marido moravam.

Os processos de acima citados, nos revelam como os femininos eram entendidos acerca da sua sexualidade e como este foi criminalizado pela Igreja ao longo da Institucionalização do Tribunal das consciências. Nesses quatro processos e nos outros que ainda virão a aparecer neste trabalho, perceberemos como o estereótipo implementado pela elite religiosa transformaram mulheres – em sua maioria solteiras; viúvas; ou que viviam na ausência da figura masculina – em figuras lascivas, diabólicas e dadas aos prazeres da carne, diferentemente das figuras masculinas julgadas pelo mesmo crime/delito.

Felícia Tourinho

Já a análise do processo de Felícia Tourinho, mulata e filha de Gaspar Tourinho, um clérigo branco e uma escrava forra de nome Antônia Vaz, nos permitiu perceber a apropriação de santos dá fé católica, assim como a nomeação de vários demônios para as práticas de adivinhação que a mesma dominava.

Após a denúncia de Domingas Jorge – cristã-velha natural de Monte Rei, reino da Galiza, e casada com Paulo d'Abreu – contra Felícia Tourinho que ela foi chamada a confessar suas culpas nas casas da morada do então visitador do Santo Ofício, Heitor Furtado de Mendonça. Durante sua confissão Felícia admite que estando ela presa na cadeia pública, por ter dado uma bofetada em Inês de Brito, na Igreja da Misericórdia, em Pernambuco, se encontrava também uma mulher cujo sobrenome era Figueredo, e que em sua frente fez um modo de sorte utilizando uma tesoura, e nomeando alguns nomes. Sobre isso o processo nos diz:

tomou um chapim e fincou nele uma tesoura, e então levantou no ar tomando com os dois dedos mostradores por baixo dos anéis da tesoura e dixe as palavras seguintes, eu te esconjuro por São Pedro e por São Paulo e pelo Diabo felpudo e guedelhudo que tu me digas a verdade que te quero perguntar.¹⁹¹

Em sua confissão, Felícia diz não lembrar o que perguntou quando fez o modo de sorte. No entanto, a denúncia de Domingas Jorge evidenciou que Felícia procurava saber se um homem, identificado no processo apenas como Foam (Fulano), teria ido onde havia prometido a dita Felícia que iria. Nesse sentido, a feiticeira comunicou com os diabos através

¹⁹¹ AN/TT, TSO, IL, Proc. 1268, fl. 5v

da tesoura da seguinte forma: “se isto é verdade, tu faças andar isto, se não é verdade não o faças andar, então a dita tesoura com o dito chapim se moveu”.¹⁹²

Estes indícios nos ajudam a pensar a ideia pela busca da feitiçaria além do que espelhava a religiosidade cristã vivida pelos habitantes – negros, índios, europeus – com a apropriação de orações e santos cristianizados em seus feitiços. A especificidade do Brasil colonial nesses termos se mantém no encontro de múltiplas tradições, culturas e credos que conviveram e se incorporaram em uma religiosidade popular específica da colônia, contrariando as normas católicas alentadas nas várias sessões do Concílio de Trento (1545-1563), estando formada assim uma cristianização própria do Brasil colônia.

3.1.2 Segunda Visitação as partes da Bahia

Como já ressaltado, a Segunda Visitação a Bahia ocorreu nos anos de 1618 a 1620. Essas visitas geraram diversas denúncias, confissões e processos que nos dão as dimensões, mesmo que em certo ponto imprecisas, de como eram constituídas as redes de (des)conexões do imaginário cristão. Vejamos alguns exemplos.

Confissão de Francisco Nogueira

Na confissão de Francisco Nogueira, identificado no processo como cristão velho, de aproximadamente trinta anos e natural de Lisboa, se apresentou no tempo da graça ao visitador Marcos Teixeira. Neste episódio, Francisco confessou que procurou um velho escravo, que era conhecido como feiticeiro e adivinhador, em duas ocasiões para saber do paradeiro de uma escrava fugida. O confitente salientou o escravo que prestava serviços aos padres do mosteiro de São Francisco, para saber o paradeiro de uma escrava que teria fugido há três meses. Durante a confissão, Nogueira foi questionado pelo visitador a respeito do nome do feiticeiro e ele alegou que não sabia. No entanto, teria afirmado que era muito conhecido, sendo considerado “o mais velho negro de que os padres se serviam”.¹⁹³ Sobre o ritual de adivinhação, o confitente declarou que tinha visto nada além de derramar “vinho em uma tigela” na primeira vez e na segunda vez teria visto derramar “água e falar um pouco só”. Foi inquirido se o dito negro tinha feito algum pacto com o Diabo tácita ou expressamente para adivinhar, ou se ele, Francisco Nogueira, teria feito algo para saber o que pretendia. Diante disso, respondeu-lhe então que, movido pelo desejo de achar a dita negra, teria

¹⁹² AN/TT, TSO, IL, Proc. 1268, fl. 3.

¹⁹³ Segunda Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil, Confissões da Bahia, p. 451- 453.

consultado o feiticeiro, mas não havia feito pacto com o diabo, nem sabia se o dito negro o teria feito.¹⁹⁴

Como demonstra essa confissão de Francisco Nogueira, é evidente o fio tênue estabelecido entre os mandamentos que a Igreja pregava e o que seu corpo clerical praticava no dia a dia, já que o dito velho feiticeiro prestava favores tanto para a sociedade leiga quanto para a clerical. Além de evidenciar uma relação íntima entre os padres do mosteiro de São Francisco e o feiticeiro, percebemos a necessidade que as pessoas comuns tinham de usar a feitiçaria para solucionar problemas e demandas do cotidiano daquela sociedade colonial e escravocrata.

É importante salientar também que não temos conhecimento de que o tribunal se preocupou em chamar a mesa o dito velho feiticeiro, e não acreditamos que isso tenha relação com a falta do nome do acusado, já que Francisco Nogueira deu informações precisas que poderiam identificá-lo. Os jogos de interesses e poder da Igreja e do seu corpo clerical fizeram com que, de algum modo, os agentes da Santa Inquisição desviassem seus olhares inquisitoriais do dito feiticeiro. Já Francisco Nogueira, contratante dos serviços de feitiçaria, não sofreu grandes punições, pois o mesmo, além de confessar seus pecados, procurou a mesa inquisitorial durante o tempo da graça, o que equivaleria ao uso do tempo do perdão e respeito às autoridades eclesiásticas.

André Buçal, negro da Guiné

Baltasar Pereira procura o Tribunal para denunciar um escravizado natural da Guiné por nome André Buçal. Segundo sua denúncia o referido escravizado utilizava de feitiçarias para fazer adivinhações com intuito de encontrar objetos perdidos, segundo Baltasar:

[Andre] Punha uma panela ou tigela no chão e afastando um pouco dela punha-se a bolir com os dedos e com a boca dizendo na sua língua umas palavras em voz baixa que ele não entendeu. Depois, dizendo as ditas palavras e tendo dito parte delas, a dita panela ou tigela se tomava fúria para se mover e ele denunciante pós também a mão nela, sentira nela força de se querer mover e ele denunciante pós também a mão nela para experimentar e sentiu ter a dita panela ou tigela muita fúria para se mover como quem tirava alguém por ela.¹⁹⁵

Em conversa com o visitador, o denunciante acaba por confessar que participou ativamente da prática de adivinhação e feitiçaria feita por André Buçal, quando pós a mão na panela que se movia. Através da análise do discurso da referida documentação percebemos

¹⁹⁴ Idem.

¹⁹⁵ Segunda Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil, Denúncias da Bahia, p. 37.

que Baltasar não procurou o Tribunal com a intensão de se confessar muito menos, que este, tenha consciência da sua participação na feitiçaria. O intuito do denunciante apenas foi, de acusar o referido André de ser, feiticeiro.

Baltasar Pereira revela ainda que procurado por Gaspar Pereira para saber o paradeiro de um negro que havia fugido, André Buçal após fazer o modo de adivinhação respondeu que estava “para banda de Maré” e logo depois o escravizado que teria fugido foi encontrado na localização indicada pelo dito feiticeiro. Apesar da relação entre denunciante e denunciado ser de senhor e escravo Baltasar alegou que, só sabia da fama de feiticeiro do seu escravizado porque Gaspar Pereira havia lhe contato, revelou ainda que teria vendido André a Antônio Vaz de Matoim quando lhe vendeu o engenho.

Esta denúncia revela pontos de contradição que, ao que tudo indica, passou despercebido pelo Tribunal, ou, este fez vista grossa. O fato é que além de confessar através da denúncia que presenciou André realizar “um modo” de adivinhação – a presença do denunciante na cena descrita pode ser indícios de que André teria feito um modo de adivinhação para o próprio delator – disse ter posto a mão para sentir a panela se mover sozinha. Com tudo, não percebemos nenhum estigma por parte do discurso construído pelos agentes inquisitoriais que caracterize André Buçal nem mesmo os senhores Gaspar Pereira e Baltasar pereira como prováveis agentes do Diabo por fazerem uso de uma prática condenada pela ortodoxia.

Confissão de Antonio da Costa

Antônio da Costa, cristão velho, procura a inquisição para confessar suas culpas pois ao suspeitar que sua filha estivesse sido envenenada ou vítima de um feitiço, chamou por duas vezes dois negros considerados feiticeiros, um deles Jorge Ferreira, cristão velho, e o outro não estava lembrado quem era, e pediu que adivinhassem que doença tinha a filha. “E o negro Jorge Ferreira lhe dissera que lhe haviam dado peçonha, e lhe fizera umas mezinhas com umas ervas para efeito de adivinhar a dita doença, mas que a dita sua filha não se achava bem.”¹⁹⁶

Confessou também que no ano de 1615, “estando muito doente”, um negro de nome *Mateus*, escravo de Pedro Alvarez Aranha, “*mandara* ele confidente chamar um negro de Inês de Barros que diziam ser feiticeiro o qual negro veio e curou o

¹⁹⁶ FRANÇA, Eduardo de Oliveira; SIQUEIRA, Sônia (Org.). Segunda Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil pelo Inquisidor e Visitador Marcos Teixeira. Livro das Confissões e Ratificações da Bahia, 1618-1620, Anais do Museu Paulista, v.XVII, 1963, p 447.

outro negro doente e no mesmo dia o deixou são, tirando-lhe a dor com uma ventosa sarjada um gudião de cabelos, que dizia serem os feitiços”, a causa da doença do negro referido.

Disse ainda que se acusava por que “esperando uns papeis do Reino consultara um moleque por nome *Bartolomeu*, escravo de Luis Mendes Pinto, ao qual falava no peito, usando um modo de assobio, *dizendo* se haviam de vir os papeis logo ou não”. Explicou que depois, pelo o que disse o moleque, entendera que mentia porque nunca os ditos papéis chegavam. Perguntado pela Inquisição sobre os negros curadores, disse que “podiam saber a dita Inês de Barros, suas filhas, todos seus parentes e seu genro Garcia da Câmera.” Sobre o negro do assobio, “sabem do caso Domingos de Andrade, sua mulher e o dito seu senhor Luís Mendes Pinto, sua mulher e filhos”¹⁹⁷

Apesar de ter confessado que por pelo menos três oportunidades teria feito uso de feitiçaria – mesmo que por forma indireta através de terceiros – para alcançar seus objetivos, Antonio da Costa não foi penalizado. Provavelmente por ter feito o uso do período da graça.

Confissão de Pero [Pedro] de Moura

Aproveitando o período da graça, Pero de Moura cristão velho, procura o visitador para “confessar sua culpa, para usar da misericórdia e graça prometida” diz ainda que estava arrependido e pronto para a penitência que lhe desse pela confissão de tal culpa. Pedro confessa ao inquisidor que após Paulo Correa, seu irmão, ficar muito doente e “desconfiado dos médicos” pediu que chamasse Francisco Cucana, negro foro natural de São Thomé, e que aqui residia em Pirajá. Francisco Cucana tinha fama de feiticeiro, e segundo a confissão já esteve preso no Aljube desta cidade”.

Pedro confessou que vindo o referido negro à sua casa na frente de testemunhas teria feito “as cerimônias de feitiçarias com um ovo e chamando pelo doente e dizendo que lhe não respondesse”. O confitente disse que após a cerimônia de cura, seu irmão teria ficado curado do mal que sofria e que “não lhe parecera aplicação das ervas e de outras menzinhas [sic] com que o curara coisa de feitiçaria”.¹⁹⁸

Questionado pelo visitador se “sabia q o dito Negro tivesse feito algum pacto tácito ou expresso com o Diabo, e se sabia que a Santa Madre Igreja proibia usar de semelhantes feitiçarias? Pedro Moura respondeu “que não sabia se teria pacto e nem sabia que a Santa madre Igreja proibia o sobredito, mas que ele por remediar a necessidade do dito seu irmão

¹⁹⁷ FRANÇA, Eduardo de Oliveira; SIQUEIRA, Sônia (Org.). Segunda Visitação. *op.cit.*

¹⁹⁸ *Idem.* p. 208-210.

fizera então pouco escrúpulo disso, pelo pouco que nesta terra se costuma fazer das semelhantes coisas”.¹⁹⁹ Aqui temos mais um caso curioso, Pedro Moura procura o Tribunal para confessar suas culpas, diz está arrependido e pronto para receber as devidas penitencias pelo seu crime e ao longo da confissão parece voltar atrás e nega ter ciência de que ao chamar um suposto feiticeiro para curar seu irmão estaria indo de encontro aos preceitos defendidos pela Igreja e mais, revela que o uso das práticas de feitiçaria e/ ou de cura é algo cotidiano para a sociedade da época. Não temos mais informações que revelem se o Pedro foi jugado e processado pela Inquisição nem, se esta lhe embutiu algum tipo de penitência espiritual ou pagamento de custa pelo crime/delito cometido.

Essa prática nos evidencia também a circularidade da cultura existente entre as mulheres feiticeiras lusitanas e as mulheres da colônia, que seguiam trocando/incorporando práticas religiosas e símbolos inerentes à religiosidade instituída pela Igreja católica e práticas culturais e símbolos atribuídos à religiosidade popular. Estes indícios nos ajudam a pensar sobre a prática da feitiçaria além do que espelhava a religiosidade cristã vivida pelos habitantes – negros, índios, europeus – com a apropriação de orações e santos cristianizados em seus feitiços.

A especificidade do Brasil colonial nesses termos se mantém no encontro de múltiplas tradições, culturas e credos que conviveram e se incorporaram em uma religiosidade não oficial específica da colônia, contrariando as normas católicas alentadas nas várias sessões do Concílio de Trento (1545-1563). As práticas e saberes não operam em uma determinada sociedade de forma harmônica ou consensual. Um contexto de múltiplas culturas caracterizadas pela relação de poder, tanto o poder que era imposto à sociedade pelo Tribunal do Santo Ofício, quanto a relação de poder dessas mulheres feiticeiras. Neste sentido, é importante entender que a prática da feitiçaria é cultural e constantemente marcada por tensões e conflitos entre a Igreja e seus praticantes, sendo assim a ideia de circularidade das práticas e saberes envolvem uma dicotomia e binarismo cultural.

3.1.3 Cadernos do promotor

Construído através das anotações de Promotores – funcionários da Santa Inquisição – os cadernos resultaram em dezenas de livros que complementam a história do Santo Ofício português e de todo território onde possuía jurisdição. Os cadernos dos Promotores são

¹⁹⁹ *Idem.*

compostos por livros que compreendem culpas, denúncias, inquéritos e até mesmo, ordens de prisão. Temos conhecimento de um total de 41 cadernos que correspondem as culpas de feitiçaria. Estes resultam em um total de 108 casos durante o século XVII, dados que representam apenas o Brasil colonial. Tivemos acesso a essas informações graças a generosidade do historiador Marco Antonio Nunes da Silva que, após um trabalho exaustivo da elaboração de um índice, nos cedeu todos os dados referente ao crime/delito de feitiçaria no Brasil colonial durante o século XVII.

Dos 108 casos de feitiçaria no Brasil colonial selecionamos apenas aqueles referentes a Bahia, optando assim, trabalhar sob a égide qualitativa dos casos. Dessa forma analisaremos nesta presente sessão, 10 casos de feitiçaria que ocorreram na Bahia colonial durante os anos de 1685 a 1699.

A historiadora Joseane Pereira ressalta a importância dos Regimentos inquisitoriais para direcionar os promotores da inquisição sobre seu ofício, desde o primeiro regimento de 1552. A historiadora ressalta ainda que, dentro do sistema de funcionários do Tribunal, os promotores eram os que mais mereciam confiança uma vez que:

O Promotor era um dos poucos oficiais do Santo Ofício que tinha acesso à Câmara do Secreto da Inquisição e a posse de uma das chaves dela. Além dos Notários, os Inquisidores e o Promotor eram as únicas pessoas que podiam ter acesso à Câmara do Secreto.
[...] Nesse local, ficavam guardados todos os documentos, livros e registros e anotações do Santo Ofício. Tudo era mantido sob o mais absoluto segredo.²⁰⁰

Em relação aos cadernos do promotor, corroboramos com o pensamento de Marco Antonio Nunes da Silva quando este, diz que: “Os cadernos do Promotor estão repletos de exemplos que mostram as variadas formas de resistência, exercitadas ao longo de todo o século XVII, documentação esta, por sinal, praticamente inédita”.²⁰¹ Ao decorrer desta seção pretendemos mostrar as variadas formas de resistência que mulheres e homens utilizaram para resistirem a um modo operante de legitimação da cultura cristã, seja como um modo de escapar das desventuras da vida no cotidiano, seja para resistir no intuito de continuar a existir. A seguir temos vários casos que não necessariamente tornaram-se processos julgados pela Santa Inquisição.

²⁰⁰ SOUZA, Joseane Pereira. *Relações de gênero e sexualidades no confessionário sacramental: a solicitação como transgressão nos Cadernos do Promotor e Regimentos da Inquisição, século XVII.*

²⁰¹ SILVA, Marco Antonio Nunes da. *O Brasil holandês nos cadernos do Promotor: Inquisição de Lisboa, século XVII.* Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas - Universidade de São Paulo. São Paulo, 2003. p. 14.

Ejria e Miguel

Ejria e Miguel foram denunciados ao Tribunal inquisitorial por feitiçarias e, juntos, revelam-nos uma complexa rede de sociabilidade das práticas mágicas. Ambos eram índios, provavelmente de etnia tupinambá,²⁰² Ejria e Miguel praticavam calundu como cerimônia de cura. Por meio de uma carta do capitão-mor Belquior da Fonseca Saraiva para o Frei Domingos da Chagas, o casal fica conhecido pelo Tribunal da inquisição por suas práticas de cura e, em 6 de julho de 1686, foi dado início a inquirição. Belquior da Fonseca Saraiva diz em sua carta/denúncia que sabia de um casal que, junto com escravos do engenho de seu primo Belquior da Fonseca Dórea, realizavam curas na região de Rio Real da Praia:

Perguntado ele testemunha (Capitão Belquior Saraiva Fonseca) pelo terceiro artigo dos interrogatorios disse que a haveria sete anos pouco mais ou menos que houvera dizer q no Rio Real do sertão aonde chamão ... freguesia de nossa senhora da piedade do Sagrado dava um mal em umas negras escravas do capelaõ Belchior da Fonseca saraiva Dorea cujo princípio diziam era um caboclinho que se vinha meter nelas, de q caíam por terra a maneira de endemoniadas. Das e que a tida que as picassem ou torcessem os dedos das mãos, não sintião, falando e respondendo pela língua da terra diversas coisas a várias pessoas e entre estas couisas diziam que só sua comadre, huma índia por nome Ejria, cazada com um índio por nome Miguel, o podia Botar fora, cujo e efeito mostrando ser algum sujeito q alí estava incluso naqueles corpos, para cura e efeito de sair aquele caboclinho mandou seu marido Miguel ao mato buscar raízes e folhas, o qual dizia q cercava um pau q tivesse buraco, com um cipó, e q, do dito buraco dos pau, sahia um caboclinho q lhe dava as raízes com q a dita India Ejria sua mulher esfregava as sobreditas negras para e feito dessa ir o caboclinho Como de efeito sahia e que tudo isto ouviu em diversas ... Seu primo o Capp. Belchior da Fonseca Dórea já defunto.²⁰³

O caso em questão se refere a um episódio de possessão. Segundo indícios da denúncia o casal de índios era conhecido e respeitado por donos de engenho da freguesia de Nossa Senhora da Piedade e, ao que tudo indica, era comum que fossem chamados para curar casos de possessão na região. A sabedoria que a índia Ejria e seu marido Miguel tinham sobre as propriedades das ervas a auxiliavam no momento da cura. Keith Thomas afirma que a Igreja não reprimia a cura, desde que essa acarretasse de meios puramente naturais e observáveis.²⁰⁴ José Pedro Paiva também destaca a ideia de que não havia a repressão da

²⁰² Ejria e Migue eram moradores do adiantamento de Massarandupió, região que segundo o historiador Alexandre de Almeida Marcussi era habitada por índios tupinambás.

²⁰³ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, liv.262, fol.176-188v. (Cadernos do Promotor, n. 67).

²⁰⁴ THOMAS, Keith. *Religião e o declínio da magia: crenças populares na Inglaterra, séculos XVI e XVII*. São Paulo: Companhia das Letras, p. 35.

Igreja no que tange ao uso da magia, se essa fosse considerada lícita e natural.²⁰⁵ Portanto, tudo que não era considerado essencialmente puro, era atribuído ao Diabo. O delito do casal se constitui no fato atuarem sobre o sobrenatural por meio de artifícios considerados não naturais, oficiais e ortodoxos.

O alferes Custódio de Oliveira de Araújo também testemunhou contra o casal de índios e outras pessoas que acreditavam ser feiticeiros. Casado, Custódio era natural da freguesia de Santa Marta arcebispado de Braga e na ocasião morador no Rio Real da Praia Fregesia de N. Sra do Monte. Sua posição social, sua condição civil e sua naturalidade foram pontos importantíssimos para que seu testemunho junto a mesa inquisitorial fosse tido como verdadeira e merecedora de crédito.

Em seu testemunho, Custódio descreve a importância que tinha o casal dentro da comunidade do Rio Real. O alferes salienta que, apesar de Eijria e Miguel morarem a “quinze ou descêsseis léguas”²⁰⁶ de distância do engenho, eles foram chamados, pelo dono de engenho e senhor de escravizados, Belchior Dórea pois acreditavam que apenas o casal poderia “curar as ditas negras que caiam por terra como endemoniadas”.²⁰⁷ Através dos depoimentos contra o casal de índios podemos perceber a complexa rede de sociabilidade da circulação da cultura das práticas mágicas, neste caso, as práticas mágicas de cura com elementos tupinambá e africanos.

É através da documentação inquisitorial que percebemos, também, que Hiria desempenhava um papel central nas cerimônias de cura. Em mais de um depoimento, notamos que o índio Miguel desempenha um papel de adjutor, acompanhando sua esposa e coletando plantas medicinais para a realização dos ritos de cura. O que acaba por nos revelar ainda que as crenças africanas permanecem no ritual dos índios, já que a mulher exercia um papel fundamental dentro do ritual, como entre os africanos que tinham o matriarcado como principal aspecto de liderança social.

Dona Maria

(...) nessa mesa há informações que uma Dona Maria mulher preta, costuma fazer curas e em certa ocasião fez uma cura para que fora chamada e então fora vista fazer visagens e terremotos dizendo que tinha no corpo os demônios e se presume que a dita Dona Maria terá pacto com o demoníaco e do sobredito sabem o capitão Francisco

²⁰⁵ PAIVA, José Pedro, *op. cit.*, p. 38.

²⁰⁶ *Idem.*

²⁰⁷ *Idem.*

Pinheiro Engenheiro, que se achou presente a dita cura e o ajudante Manoel Lobo, E as mais pessoas que estas referem e do caso Souberem: e porque conhecem ao serviço de Deos nosso senhor, e bem da justiça do Santo Oficio averiguar a verdade do Sobredito (...)²⁰⁸

No dia 19 de março 1686, na Baía de Todos os Santos, foi iniciada uma série de denúncias contra Dona Maria, mulher preta e forra, acusada de feitiçaria por proferir orações de cura. O comissário Padre Cosme do Desterro, religioso da ordem do Carmo e seu escrivão, Frei Francisco Cosme, da mesma ordem, foram os responsáveis por iniciar a diligência. A função dos comissários era representar o Santo Ofício nas terras da Bahia de todos os Santos, representação essa que garantia o funcionamento da justiça inquisitorial, uma vez que a colônia portuguesa estava distante da sede do tribunal luso, localizada em Lisboa. Os comissários das diligências eram escolhidos entre o clero e se responsabilizava pela realização de inquéritos, arrolamento de denúncias e envio das informações para Lisboa.

Cinco denúncias, contra Dona Maria, são recolhidas pelo Santo Ofício, segundo os denunciantes, a acusada fazia visagens e teria pacto com os demônios, sobretudo através de um ritual descrito por todas as testemunhas como um baile. As descrições características do ritual proferido por Dona Maria nos permitem afirmar que, embora os agentes inquisitoriais ainda não fossem familiarizados com o termo, as curas poderiam ser *calundus*, mesmo ritual que fazia o João da Guiné.

O Capitão-mor Francisco Pinheiro Engenheiro foi o primeiro a denunciar a alforriada Maria. Segundo seu depoimento, ela teria sido chamada para curar sua sogra, Izabel de Almeida que, na ocasião, parecia ter sido embruxada por uma negra a fim de enlouquecê-la. Após a acusação de Francisco Pinheiro, os comissários chamaram a mesa Álvaro de Matos, esposo da referida Izabel de Almeida e suas filhas, Ignácia e Juana Correia da França, com o intuito de averiguar a denúncia contra Dona Maria. Todos os depoentes dessa denuncia dizem ter presenciado pessoalmente a cerimônia de cura de Dona Maria. Ignácia França por exemplo descreve minuciosamente o processo empírico protagonizado pela dita negra para curar a sua mãe:

[...] disse q estando a mãe dela testemunha doente gravemente de um fluxo de sangue a que nenhum médico podia dar remédio, lhe em... que havia uma D. M^a molher preta moradora desta cidade da B^a areal aqual curava muitos enfermidades, e mandando chamar lhe perguntou Se a teria de cura, ela ao que respondeu q sim e estando uma noite fora de hora e já toda a gente de casa recolhida ouvirão um Instrumento ... e outros mais de q não as gentes De guiné chegaram a dita D.^a m^a

²⁰⁸ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, liv. 256, fol.158-166v. (Cadernos do Promotor, n. 56)

acompanhada de alguma gente Preta, que tocando os instrumentos começaram a bailar na casa com os que a acompanharam[...] lhe vestiu uma negra vestido dos que trazia e continuaram o baile, começou mudar de cor e a fazer visagens e dizer q tinha o demônio no corpo e olhando pra em forma lhe disse que a sua doença não eram feitiços, [e mandou tomar] as ervas medicinais [para não haver] de morrer e assim lhe aplicou que lhe havia de mandar e na panela nova a qual havia de cozer certas ervas Que lhe servia e logo havia de melhorar da enfermidade. Mas a enferma não quis que a curasse e da enfermidade morreu.²⁰⁹

O caso de Dona Maria se torna peculiar entre as diversas documentações que tivemos acesso, pois, apesar do seu status social – mulher, preta, pobre e feiticeira –, Dona Maria representava um tecido social que emanava poder dentro da comunidade que integrava. A própria etimologia do termo “Dona” nos oferece uma perspectiva distinta das demais acusadas pelo crime de feitiçaria. Palavra que se origina do latim – *domina* – e usado como um tratamento honorífico, o título era concedido às mulheres de famílias nobres e logo depois foi estendido a todas as mulheres que tal sociedade compreenderia ser merecedora de crédito. No discurso documental, havia a suspeita testemunhada de que ela havia sido procurada para curar uma hemorragia (ligada à menstruação, não sabemos ao certo) que nenhum homem médico conseguia estancar. Embora ao fim e ao caso a enferma não tenha aceitado à cura, talvez, por medo das implicações do acesso a esse tipo de procedimento, havia um protocolo recomendado para distinguir uma enfermidade causada ou não por feitiçaria. Para o documento, a mulher negra havia identificado que a doença não teria sido causada por agentes sobrenaturais, recomendando apenas um tratamento com ervas. Curiosamente, ela teria usado instrumentos, danças e vestimentas específicas no campo mágico-religioso para distinguir as causas sobrenaturais ou naturais da enfermidade. Tratava-se, portanto, de um poder concorrente diante dos médicos tradicionais.

Das cinco testemunhas que contribuíram para a acusação de Dona Maria, duas eram mulheres que testemunharam após ser indicadas por homens. Este é outro indicativo sintomático da construção da compreensão de gênero dentro da sociedade colonial. Silvia Frederici compreende o movimento de caça às bruxas como subjacente ao desenvolvimento das relações capitalistas sem descartar que haja uma necessidade multicausal para seu advento.²¹⁰ Segundo a historiadora, a caça às bruxas disciplinou o comportamento de muitas mulheres à medida que a perseguição e a morte de mulheres vistas como feiticeiras serviram como lição de um modelo a não ser seguido:

²⁰⁹ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, liv. 256, fol.158-166v. (Cadernos do Promotor, n. 56)

²¹⁰ FEDERICI, Silvia. Calibã e a bruxa: mulher, corpo e acumulação primitiva. São Paulo: Elefante, 2017.

[...] as considerações cronológicas mostram que os julgamentos de bruxas atingiram o auge no XVII e que ocorreram em sociedades em que as relações econômicas e sociais eram formuladas pela crescente importância do mercado e nas quais a pauperização e o aumento das desigualdades eram desenfreadas, tornando-se assustadores no período de 1580 a 1620, quando, sob o impacto da prata que chegava da América do Sul o preço de grãos e outros produtos agrícolas começou a subir.²¹¹

A tese principal da autora engloba questões atinentes a posição social da mulher, do corpo e da acumulação primitiva para a manutenção do sistema capitalista. Silvia Federeci irá trazer uma nova abordagem sobre o fim da Idade Média marcado pelo feudalismo e o início da sociedade capitalista, contrapondo, principalmente, as ideias de Karl Marx, Michael Foucault que segundo ela, ignoram aspectos importantes do papel das mulheres no processo de mudança da produção do capital. Tanto em *Calibã e a Bruxa* quanto em *Mulheres e a caça às bruxas*, Silva Frederici faz considerações admiráveis acerca da história das mulheres, das lutas coletivas durante o feudalismo e do controle do corpo pelo Estado, controle este, que surgiu no contexto de crise econômica, social e populacional; surtos e guerras na Europa e gerou o movimento de apropriação do corpo feminino pelo Estado. Segundo a autora, esta apropriação transformou os corpos femininos em máquinas de reprodução da mão de obra necessária para o novo sistema em implantação. No entanto, se tivermos um olhar mais atento não será difícil notar que os corpos femininos pretos eram tratados como máquinas de reprodução desde os primórdios do sistema escravista, tanto no sistema colonialista empregado no Brasil, como nos demais países onde o sistema escravocrata vigorou. Ao longo desta pesquisa percebemos que, a apropriação e/ou normatização dos corpos, tanto os masculinos quanto os femininos, pela elite letrada e religiosa antecede a estrutura capitalista que Frederici descreve. Manuais comportamentais, tratados médicos e tratados demonológicos já evidenciavam o interesse da Igreja em disciplinar e transformar os corpos femininos em propriedades privadas como vimos no capítulo II. Para além disso, precisamos pensar nos corpos femininos pretos, que experimentavam, aqui na colônia, experiências de invisibilidade social dos seus corpos ao passo que tinham sua força de trabalho explorados por meio da escravidão.

Acreditamos que o movimento de caça às bruxas não derivou apenas de um movimento de transição do modo de produção do feudalismo para o capitalismo. Pelo contrário, entendemos que a perseguição, principalmente, das mulheres consideradas

²¹¹ FREDERICI, Silva. *Mulheres e a caça às Bruxas. op cit.* pp. 49-50

feiticeiras, tenha raízes no movimento patriarcal esse, se encarregou de perseguir mulheres que exerciam um poder popular em suas comunidades. Muitas eram as mulheres respeitadas pelo seu conhecimento de ervas medicinais e curas de doenças através de infusões, representando, assim, um perigo a nova modalidade de estrutura social que se implantava, haja visto que a dominação do público sobre o privado se fazia importante e necessária para a manutenção da nova estrutura de poder, o capitalismo. Dessa forma, as mulheres foram cada vez mais postas em âmbitos privados e ensinadas que a subordinação se transformara em virtude.

Desde o fim do século XIV os manuais comportamentais começaram a circular e disciplinar corpos. A igreja manteve um papel fundamental para difusões de tais ideias e, a partir daí, todo e qualquer corpo que ousasse ir de encontro aos novos ideais poderia ser imediatamente demonizado. Foi assim com os bígamos, judeus, blasfemadores, sodomitas e, com todos esses sujeitos, as feiticeiras sofreram a perseguição sobre seus corpos que ousaram transgredir.

Provavelmente o destaque social que Dona Maria tinha nessa sociedade colonial era advindo da sua fama de curandeira. Fama esta que a levou as malhas da Inquisição, pois assinalava um perigo à estrutura de poder civil e eclesiástico em seu combate contra todas as formas de poder e saber popular. Para esta pesquisa não atribuímos importância aos resultados dos rituais de cura, não incutimos qualquer juízo de valor sobre a eficácia ou não das ervas medicinais receitados pela acusada, não estudamos se as receitas de ervas resultavam dos conhecimentos empíricos das propriedades das ervas ou se eram resultados de feitiços e encantamentos. Nossa pretensão é, apenas, entender por que estes e demais rituais eram tanto condenados por uma elite social quanto acionados pela mesma sociedade para solucionar problemas do cotidiano do Brasil colonial. A seguir apresentamos alguns casos que nos ajudaram na compreensão da dimensão do problema.

Brígida Índia

[...] que sentindo em si ter feito ou dito alguma cousa contra nossa santa fé católica que se reconheça e confesse suas culpas e o credito e intenção que teve e peça perdão delas inteiramente delatando os cúmplices e todas as pessoas que saiba terem feito dito e cometido alguma cousa contra nossa santa fé católica e contra o que tem e crê a santa madre igreja para que fazendo o assim possa conseguir a misericórdia que a igreja concede e depois será perguntado pelas culpas e

circunstancias delas conforme a informação que contra eles houver [...] ²¹²

Brígida Índia, mulher forra; vinte e dois anos; moradora no Quartel Além de São Bento em Salvador e natural de Recife procurou a mesa inquisitorial para confessar suas culpas em 10 de maio de 1689. Aos comissários ela disse que ainda em Sergipe del Rei teria ensinado um modo de bem querer a um soldado castelhano. Na ocasião, o marido de Brígida a teria deixado solta pelas celas da prisão onde era capitão. Outra confissão que Brígida Índia fez à mesa inquisitorial foi que, juntamente com mais duas escravas cativas, fazia adorações ao Diabo e a muitos demônios. Brígida conta ainda que não estando ela muito bem de saúde decidiu ir com Simoa e Águeda para um mato que ficava atrás de um cemitério. Ali Simoa teria invocado o Diabo e muitos demônios apareceram. Alguns em forma de sapos, “outros em figura de homens, negros muito feios e pés muito cumpridos a modo de patas e a um deles que se deitou no tronco de uma árvore”.²¹³ Os registros inquisitoriais sobre a confissão de Brígida apontam ainda para um suposto ritual de devoção ao Diabo, no qual as três mulheres beijavam o traseiro do Diabo em sinal de adoração e reverência. A confitente diz ainda que, após ter se entregado ao Diabo de todo coração, ele se mostrou muito contente. Em seu relato, Índia revela que teve relações sexuais com o Diabo e os demônios por muitas noites:

Como da outra vez das sobreditas e adoraram beijando o no traseiro e ela cofitente ensinada da dita Simora também fez cortesia ao diabo voltando para ele as costas fazendo uma mizura e depois o beijou no traseiro e ali andaram folgando e rindo e o diabo as abraçava, e beijava e feito uma em bizouro (*sic*) que andaria auvoando (*sic*) com audo e tornaram a largar e (?) duas noites no mesmo lugar se tornaram a ajuntar com os diabos e um q ali andava bailando dormiu com cada uma delas em ... e sentiu ela cofitente que lhe metia pelo seu vazo coisa como de homem mas muito frio e a pouco espasso (*sic*) o tornava a tirar e isto foi uma só vez quanto com ela cofitente que com as outras dormia muitas vezes e todas três andaram ali mais e no caminho se despiam e escondiam no mato a .. e quando voltam tornam a vestir²¹⁴

No relato, a performance transgressiva tem um *modus operandi* detalhado e voluptuoso. O comportamento de Brígida teria se assemelhado às representações europeias do sabá. Tratava-se de encontros regados a orgias noturnas, feitas entre bruxas e demônios. Estas

²¹² REGIMENTO da Santa Inquisição de 1552. Sônia Siqueira (ed. e introd.), *Revista do Instituto Histórico e Geográfico da Bahia*, nº 392 (Jul./set. 1996). Capítulo 26.

²¹³ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, liv. 226, fol. 313- 317v (Cadernos do Promotor, n. 27)

²¹⁴ Ibidem fol. 314 (Cadernos do Promotor, n. 27)

reuniões foram expostas diversas vezes em manuais de caças às bruxas, manuais de demonologias e processos judiciais civis e eclesiásticos, principalmente entre os séculos XV à XVII. Em grande medida, essas reuniões eram descritas como encontros noturnos nos quais as bruxas reafirmavam sua devoção ao Diabo, reverenciavam a ele e seus demônios com beijos no traseiro. Com isso, negavam a devoção a Cristo e, por sua vez, a Cristandade e a fé na Igreja católica, cometendo assim o crime de apostasia ao se entregarem carnalmente ao Diabo e seus demônios. O assassinato de criança recém-nascida também fazia parte dessa representação que recebera o nome de Sabá.²¹⁵

No texto, nem todos os aspectos desse ritual estão presentes, mas Brígida e suas companheiras teriam se encontrado com os demônios na floresta, comportando-se de forma animalésca, dançando, rindo e trocando afagos eróticos. Nuas, elas teriam copulado com eles. Mas é a cópula heteronormativa que se torna o ponto mais alto da transgressão de Brígida. Mas, para o texto, tratava-se de uma cópula ilegítima, pois a virilidade fria, descomunal e animalésca do demônio é exposta na dificuldade de cópula entre ele e um feminino luxurioso.

Mesmo sabendo que o sabá não passou de uma construção social criado para legitimar a caça às bruxas, entendemos que essas reuniões se apropriaram do imaginário de diversas pessoas civis, ao ponto de tê-las construindo confissões auto-condenatórias como foi o caso de Brígida Índia. Mesmo não tendo feito menção ao termo *sabá* em sua confissão, Brígida revela uma certa intimidade com o que seria o ritual. É bom lembrar também que no Brasil colonial não houve processos algum que fizesse menção às assembleias e isso se deve muito a postura das autoridades (clerical e inquisitorial) de Portugal que, em relação a outros países europeus, não deram muita importância a representação do sabá.

3.2. (De)construindo a cor da magia nos processos coloniais

As mulheres indígenas davam beija-flores às curandeiras espanholas para que os usassem para atração sexual, as *mulattas* ensinaram as *mestizas* a domesticar seus maridos, uma feiticeira loba contou sobre o demônio a uma *coyota*.²¹⁶ Este sistema “popular” de crenças era paralelo ao sistema de crenças da Igreja e se propagou tão rápido quanto o cristianismo pelo Novo Mundo, de tal forma que, depois de um tempo, tornou-se impossível distinguir nele o que era “indígena” e o que era “espanhol” ou “africano”.²¹⁷

²¹⁵ GINZBURG, Carlo. História noturna: decifrando o Sabá. São Paulo: Companhia das Letras, 2012 pp 137-141.

²¹⁶ Uma *coyota* era metade *mestiza* e metade indígena.

²¹⁷ BEHAR, Ruth. “Sex and Sin: Witchcraft and the Devil in Late-Colonial México”. *American Ethnologist*, vol. 14, nº 1, 1987 pp. 34-54.

No trecho descrito acima Ruth Behar descreve como a circulação da cultura das práticas mágicas atravessou em diversas culturas. No Brasil colonial a circulação da cultura também se fez presente e, é através das fontes inquisitórias que podemos ter noção da força da circularidade cultural entre as (os) índias (os), as (os) negras (os) escravizadas (os) e as (os) brancas (os). Nesta sessão o principal objetivo é mostrar que apesar das mulheres negras terem sido, ao longo da história do Brasil colonial, as principais responsáveis pelo uso das práticas descritas como feitiçaria/bruxaria, mulheres e homens brancos fizeram uso direta ou indiretamente de uma magia considerada não natural e não ortodoxa na tentativa de manipular a ordem natural da vida cotidiana assim como fizeram mulheres e homens indígenas.

Sebastião de Macedo

Em 08 de junho de 1687, Sebastião de Macedo procura o Tribunal inquisitorial para confessar suas culpas que resultava na denúncia de algumas mulheres da elite colonial. Sebastião conta aos inquisidores que esteve na Bahia a mais ou menos quatro anos atrás, e teria visto Mariana Pereira, irmã de um clérigo, fazer uma adivinhação “que na colônia chamam de quibando”. Sebastião diz ainda que Mariana teve a ajuda de uma das suas escravas que:

Pegando Em uma tizoura lhe pregou as pontas no quibando e tendo mão a negrinha per uma aza de tesoura e a mulher por outra disse a mulher estas palavras Pors: Pedro es: panlho, espelho, apostolo Santiago q isto furtou fulano, respondendo as mesmas palavras e dizendo a dita negrinha porem afirmando Q não é o quibando deu a volta qdo chegaram ao nome de uma pessoa q agora lhe não lembra E q se lhe achou o furto e no brasil desta de outras coisas.²¹⁸

Foi após presenciar o quibando de adivinhação feito por Mariana e sua escrava que Sebastião fez uso de uma adivinhação para encontrar a porção de arroz que teriam lhe furtado. O confitente diz que, no lugar do quibando, ele teria usado sapos, mas, usando as mesmas palavras que Mariana usou, no entanto, Sebastião alegou aos inquisidores que não dava nenhum crédito ao rito realizado.

Em 18 de julho de 1687, Bernardo Teixeira denunciou o capitão Sebastião Macedo de fazer curas como forma de adivinhação com sapos, confessando que isso teria ocorrido há mais ou menos dez anos:

²¹⁸ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, liv. 256, fol. 235v (Cadernos do Promotor, n. 59)

Estando ele declarante na cidade da Bahia sendo rapaz lhe furtara uma meia portaçã e dizendo isto a duas mulheres uma chamada Dona Mariana de Mendonça e outra Dona Jullia de Carvalho ambas irmãs [...] As duas mulheres disseram a Antonio q fizesse a adivinhação do quibando a qual adivinhação era vulgar na da cidade [...] e com efeito as ditas duas mulheres mandaram trazer o quibando per huma negra a quem lhe não lembra o nome [...] as duas irmãs lhe mandou a ele declarante tendo a mão na tesoura repetir estas palavras por s. Pedro e e pelo apostolo Santiago q juliana não furtou isto: os quais palavras ele declarante os repetio ignorantemente sem saber aquilo q era.²¹⁹

Bernardo em seu depoimento menciona Dona Mariana Teixeira, a mesma mulher que dias antes teria sido denunciada na confissão de Sebastião de Macedo que, por sua vez, foi denunciado pelo Bernardo. Essa nova denúncia, além de mencionar nomes já conhecidos pelo Tribunal, apresenta ainda Dona Julia de Carvalho e Dona Phelipa que, segundo a denúncia, teria dito a um negro que se “fizesse aparecer aquele furto q lhe pagariam muito bem”.

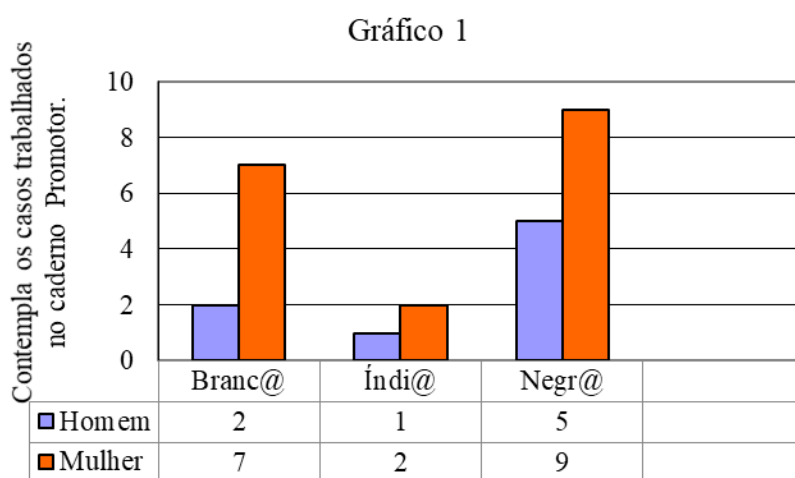
A denúncia de Bernardo Teixeira nos revela detalhes de uma rede de sociabilidade que nos permite entender onde e como circulavam as práticas de magia na sociedade colonial. Revela-nos também que muitas pessoas tidas como honradas e honestas faziam uso de práticas mágicas para resolver problemas do cotidiano. Em ambos episódios é possível identificar a mescla de tradições africanas e cristãs. O quibando, como ritual de adivinhação de roubo e furto, foi acionada por meio de instrumentos (tesoura) e palavras que evocavam os santos católicos (São Pedro e Santiago). O Capitão Santiago Macedo, Dona Mariana Teixeira, Dona Julia de Carvalho, Dona Phelipa e o próprio Bernardo Teixeira, todos naturais de Portugal e com alguma notoriedade social, realizaram práticas mágicas. Isso ocorria mesmo indiretamente à medida que os negros e negras escravizados(as) eram acionados para fazer os feitiços para seus senhores ou eram pagos para realizar as adivinhações e cura. Portanto, ao analisarmos a etnia dos praticantes de magia na colônia, a fim de (des)construir a cor da magia no Brasil colonial, pode-se levar em consideração também aqueles que de alguma forma financiavam essas práticas não oficiais. Baseados nas denúncias e confissões encontradas nos Cadernos do Promotor percebe-se que, se analisadas de uma forma genérica, encontramos a autoria dos feitiços e suas motivações. Os dados que serão apresentados consideram um universo total de 10 denúncias/ confissões que envolvem um número total de 26 pessoas apontadas como envolvidas no crime/delito de feitiçaria.²²⁰ Os casos analisados compreendem os anos de 1685-1699, este período não corresponde a nenhuma das grandes

²¹⁹ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, liv. 256, fol. 237.v (Cadernos do Promotor, n. 59)

²²⁰ Existem casos onde uma mesma denuncia aparecem nomes de vários envolvidos de praticarem a feitiçaria/bruxaria e/ou terem pacto com o Diabo.

visitações que o Brasil recebeu, no entanto nos revela o quanto era eficaz a rede de vigilância do Santo Ofício.

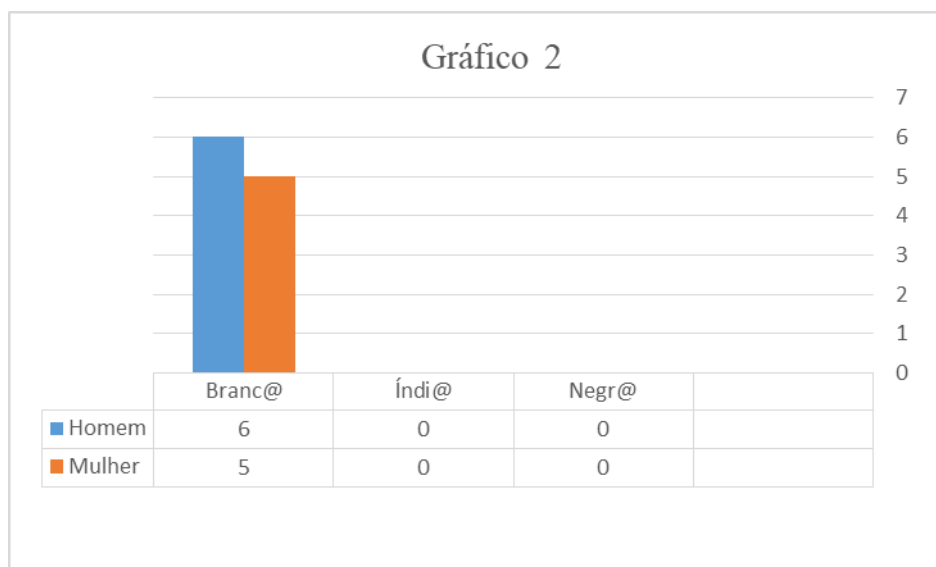
O gráfico 1 considera o gênero e a etnia dos envolvidos diretamente com as feituas dos feitiços. Nele, as mulheres negras que correspondem a um total de 9 acusações, seguidas pelas mulheres brancas que totalizam 7 denúncias, ocupam o topo da cadeia de responsáveis pelos feitiços realizados no período que vai de 1685 a 1699 na Bahia colonial. Em um universo de 18 casos de feitiçaria 2 deles correspondem a mulheres indígenas. Dos casos que envolvem os homens temos um universo de 8 acusações no qual 2 são homens brancos; 1 é identificado como índio e 5 correspondem a casos de homens negros.



Este primeiro resultado dialoga com o estereótipo de que a sociedade colonial e principalmente a elite religiosa postulava manter, pois as mulheres aparecem como as principais acusadas de manipularem a feitiçaria, colocando assim o crime/acusação como uma dimensão de associação com o feminino.

No entanto, se olharmos um pouco mais de perto a documentação, pode-se analisar quem são os sujeitos que encomendavam os feitiços e quem são aqueles que procuraram o Tribunal do Santo Ofício para denunciar as feitiçarias e feitiçeiros.

Podemos perceber que, quando se faz uma análise pormenorizada da documentação, são expostas outras variantes.



Neste segundo gráfico, é possível identificar os sujeitos responsáveis pelos pedidos de encomenda de feitiço. Entendemos aqui, que se a prática de feitiçaria é um crime suscetível a pena, aqueles que a encomenda é tão culpado quanto os que comentem tal crime. Os mandantes de feituradas de feitiçaria ofereciam muitas vezes dinheiro em troca mas existem também aqueles que se aproveitam do status de “dono de escravo” para ordenar que este lhe faça algum tipo de feitiço. Notamos que a parcela de homens e mulheres brancas (os) aumentam consideravelmente em relação ao nosso primeiro resultado. Não temos relato de nenhum pedido nem financiamento de feitiços operados por homens e mulheres negras e indígenas. Nossas fontes apontam apenas para uma confissão na qual são apontadas duas mulheres negras e uma indígena de ter utilizado das práticas mágicas para terem relações sexual com o Diabo e disso tirarem proveito. Ou seja, de todo nosso universo de 26 pessoas apontadas de envolvimento como o crime/delito 17 pessoas foram identificadas como negras e índias e desse total apenas 3 utilizaram da magia para obter benefícios próprios. Este resultado nos ajudou a concluir que os homens brancos e mulheres brancas utilizavam-se muito mais da feitiçaria/bruxaria que aqueles (negras(os)) acusados pelo Tribunal.

Ao contrário do que a historiografia sobre feitiçaria vem mostrando ao longo dos anos, nosso levantamento nos fornece um pequeno indicativo que nos permite pensar que os ritos africanos não eram monopólio de homens e mulheres negros (as) escravizadas(os). Na colônia, mais especificamente na Bahia colonial, o rito se difundiu sem barreiras sociais, raciais e de gênero. O que não significa dizer que os condenados pelo Santo Ofício não tenham uma concentração marcada pela raça e pelo gênero, como aponta o gráfico 1.

Dentro da governabilidade lusa, os senhores de escravos eram responsáveis pelo ensinamento do catolicismo, uma vez que a escravização dos gentios²²¹ era justificada pela necessidade de conversão instituída inclusive por bulas papais do século XV a exemplo da bula *Dom Diversas e Romanus Pontifex*.²²²

Até o século XVIII, a elite religiosa, principalmente no que tange o Brasil colonial, não se preocupava com a catequização “perfeita” dos escravizados sendo o batismo suficiente para aqueles cujo alma já estava condenada. Havia uma dupla alegação de que sua ascendência estava condenada e somente a escravidão seria capaz de salva-los.²²³ Essa catequização imperfeita em nada amenizava o fato de muitos deles, os negros, terem subvertido na fé católica. Pelo contrário, alguns dos cativos que foram levados ao tribunal e alegaram não saber todas as orações da Igreja tiveram suas penas agravadas ainda mais. A historiadora Monique Marques Nogueira Lima afirma que “Dar a instrução possível para colocá-los numa via intermédia de salvação, ao lado dos bem-aventurados, também pareceu resultar na compreensão de que a constatação do conhecimento mínimo da Fé era suficiente para a aplicação das correções e penas”.²²⁴ Já os considerados cristãos velhos, que transgrediram na fé com utilização de rituais considerados feitiços, que em tese teriam de ser gravemente condenados, pois já possuíam o conhecimento da verdadeira fé, esses não tiveram um castigo tão severo por recair em heresia quanto indicava os regimentos, manuais e ordenações. Pelo contrário, muitos senhores de escravos, que fizeram uso de práticas religiosas africanas, foram os responsáveis em denunciar as práticas dos seus cativos ao Tribunal.

3.3. Para o descargo de suas consciências: as testemunhas de um crime

Desde o século XVI, o sistema de vigilância inquisitorial se fazia presente em Portugal, sendo implantada também no Brasil. Neusa Fernandes destaca que bispos, padres e

²²¹ A esse respeito o historiador Eduardo Paiva diz que o termo gentio foi utilizado para diferenciar não só uma condição social e racial, mas, o estágio cru e vazio de conhecimento das coisas de Deus e do caminho para a salvação. Para mais informações consultar 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)*. 1. Ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

²²² *Dom Diversas e Romanus Pontifex*, com tradução para o português, estão presentes na obra: SUESS, Paulo. *A Conquista Espiritual da América Espanhola*. Petrópolis: Vozes, 1992. , 1992, pp. 225 a 230.

²²³ MARQUESE, Rafael de B. *Feitores do corpo, missionários da mente: senhores, letrados e o controle dos escravos nas Américas, 1660-1860*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

²²⁴ LIMA, Monique Marques Nogueira. *Dos senhores aos inquisidores: escravos africanos sob o poder do Santo Ofício no mundo luso-brasileiro (séculos XVII e XVIII)*. Disponível em: <https://www.academia.edu/40899188/Dos_senhores_aos_inquisidores_escravos_africanos_sob_o_poder_do_Santo_Oficio_no_mundo_luso-brasileiro_s%C3%A9culos_XVII_e_XVIII>. Acesso em 11 de novembro de 2019.

párocos faziam parte dessa rede de informantes do Santo Ofício. Através da análise das fontes, é possível perceber a riqueza de detalhes que constitui o crime e a acusação que em sua maioria eram fornecidos pela rede de delatores e espiões que o clero mantinha nas colônias e capelas. Sobre os denunciantes, Fernandes diz:

Documentos pertencentes ao Arquivo Nacional da Torre do Tombo, como os Livros dos Culpados e os processos da Inquisição de Lisboa, revela que cerca de 2 mil brasileiros foram presos, julgados e condenados em Portugal, até o século XIX. O maior número de denunciados vivia no Rio de Janeiro, Bahia, Paraíba e Minas Gerais.²²⁵

A Inquisição, durante o tempo de seu funcionamento, priorizou perseguir desvios heréticos e toda ação que fosse de encontro com a ortodoxia católica romana, a exemplo da feitiçaria, bruxaria, da adoração ao demônio ou rituais de outras religiões. O trabalho inquisitorial requisitava muitos funcionários, além dos bispos e comissários, dentre os quais clérigos seculares e regulares. Contudo, os visitadores eram o principal instrumento da política religiosa na colônia. Acompanhados de um escrivão, percorriam as freguesias, onde era oficializada a Mesa da visitação, com o objetivo de abrir os processos.²²⁶

Os agentes das visitas inquisitoriais, apesar de receberem acusações de diversos tipos de crimes, levantaram mais comumente processos baseados em delitos que recaiam em heresia e apostasia. Sabemos que o episcopado português manifestou apoio à Inquisição desde a sua instalação em 1536 e desde então o Santo Ofício usou as estruturas episcopais pré-existentes como forma de apoio de suas ações, sobretudo nos lugares onde não se instalou Tribunal da Inquisição.²²⁷ A análise mais aprofundada das fontes também nos permite identificar quem são os sujeitos e as causas que os levaram a testemunhar perante o Tribunal do Santo Ofício. A seguir destacamos denúncias arroladas no caderno do promotor.

3.3.1 Domingos Pinto Fernandes

O capitão Domingos Pinto Fernandes denunciou sua esposa Maria Pereira, mulher branca, por alterar as orações com o objetivo de fazer feitiçaria para obrigá-lo a se casar com

²²⁵ FERNANDES, Neusa. *A Inquisição em Minas Gerais no século XVIII*. 3ª edição. Rio de Janeiro: Mauad, 2014, p. 143.

²²⁶ PORTO, Narayan Pereira. *Feitiçaria paulista: transcrição de processo-crime da justiça Eclesiástica na América portuguesa*. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/D.8.2019.tde-02052019-112854>.

²²⁷ MUNIZ, Pollyana Gouveia Mendonça.; MATTOS, Yllan de. *Vigiar a ortodoxia: limites e complementaridades entre a justiça eclesiástica e a inquisição na América portuguesa*. *Revista de História* [online]. 2014, n.171, pp.287-316. ISSN 0034-8309. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2316-9141.rh.2014.89014>.

ela, uma vez que, “se achava inábil para outras mulheres de tal maneira que lhe foi forçado a recebê-la contra o que queria”.²²⁸ A denúncia do capitão Domingos Pinto traz detalhes de como eram realizados os supostos feitiços e a suas reações imediatas:

E de segundo disse, q o que sabe é que estando ele testemunha deitado na sua cama com a dita sua mulher Maria Pereira fazendo q dormia mas estando acordado e com todos os seus sentidos, e pondo-lhe a dita sua mulher um dedo na cabeça [dele] testemunha com um tal [mugido] na cabeça como de um furação de vento sobre folhas e [fiou] de acordado por espaço de uma avemaria larga depois de cujo sucesso, tornado a se e invocando o nome Santíssimo de Jesus a dita sua mulher se virou para outra parte e ele testemunha sentiu em si um vilmente ardor de sensualidade daquelas que experimentava antes de casar com ela e que contando ele testemunha o fato a mesma sua mulher, lhe respondera a dita q deviam de ser os seus undus, que na língua dos pretos de Guiné São demônios ou espíritos malignos[...]²²⁹

Segundo a denúncia, Maria Pereira tinha conhecimento dos rituais realizados pelos negros africanos que foram escravizados na colônia. Com o intuito de dar vazão a sua luxúria não procriativa, ela teria aproveitado a tranquilidade noturna do leito conjugal e a “vulnerabilidade” do marido semi-acordado para ritualizar sua feitiçaria. Com palavras ao pé do ouvido (um mugido) e em um determinado espaço de tempo (o tempo de uma Ave Maria longa), ela teria invocado o nome de Jesus Cristo e se virado para o outro lado, conseguindo, assim, desperdar os desejos sexuais no marido. Curiosamente, o texto parece associar as obrigações e dinâmicas do casamento à ausência de sexo, pois, com o ritual, ele teria “vilmente ardor de sensualidade daquelas que experimentava antes de casar com ela”. *Undos, lundos* e *calundos* são palavras que designavam a mesma prática como já citado anteriormente, embora na documentação não se tenha nenhum indício que Maria Pereira tenha participado de bailes. Seguindo a denúncia do capitão, temos mais informações sobre o crime que sua esposa teria cometido:

[...] sabia q a dita sua mulher, quando espirra, seguida dizendo se casse comigo e com minha alma e recitando a oração da Ave Maria dizia Ave Maria cheia de graça o senhor é comigo benta es tu e nossa morte. Amém. E na oração do padre nosso, não diz venha a nós o teu reino nem perdoai-nos nossas dívidas e que não sabe ele testemunha porque ouvisse, q a dita sua mulher faça feitiçarias, mas q oq sabe é q dele testemunha ter estado com ela antes de receber por sua mulher em uma ocaciao em q vestio uma camisa q de sua casa lhe vieram lavadas sentiu imediatamente em si tais ... de sensualidade q dali em

²²⁸ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, liv. 262 fol. 176-188V. (Cadernos do Promotor, n. 68)

²²⁹ Idem.

diante não só lhe ficou como violenta natureza na concupiscência da tal mulher sentindo em si efeitos extraordinários porque várias vezes dizia q queria casar e várias vezes o recusava [...] ²³⁰

É interessante se perceber as motivações e os posicionamentos do tribunal diante seu depoimento. Um espirro torna-se uma feitiçaria, uma vestimenta é preparada para tal e a oração dedicada à Ave Maria é alterada para reforçar o propósito da esposa cujo intuito era despertar os desejos sexuais no marido. A sexualidade masculina e conjugal é vista como parte da natureza, mas tal natureza é hipertrofiada, exagerada, desmedida e incomum por meio da feitiçaria. Curiosamente, ao acusar sua esposa de ter pacto com diabo e mudar as palavras da Ave-Maria, o capitão confessa que contratou o serviço de um negro conhecido como feiticeiro para que este desfizesse o mal que sua mulher haveria lhe colocado. E mais, ele confessa que, na tentativa de sentir atrações carnis por outras mulheres, ele teria posto “De portas adentro uma mulher escrava” na tentativa de manter concubinato e a qual nomeou como sua testemunha de sua acusação. No discurso atribuído a ele, a ilegitimidade da atitude de sua esposa corresponderia a legitimidade da vivência da sexualidade masculina. Diante do bloqueio sexual imposto pela esposa para despertar uma exclusividade sensual, o marido teria tentado ter outras relações concubinárias para compensar ou superar o feitiço. Em vão, se acreditarmos no trecho documental. Em seu depoimento de testemunho Maria Araújo declara que:

[...] estando ela testemunha em casa do capitão Domingos Pinto Ferrais em Nossa senhora das Brotas q havia levado para sua casa para efeito de ser sua concubina, tendo ela testemunha antes de ir para a dita casa ouvindo a várias mulheres que o dito Domingos Pinto não era capaz delas por maleficio que lhe avia feito uma Maria Pereira com quem depois casou, com tudo ela testemunha levado do seu interesse e não do apetite torpe ... de umas partes a dentro com o dito capitão Domingos Pinto com o qual nas [não teve] coito três ou quatro meses no d... do dito tempo via ela testemunha o dito capitão em sua casa maldizer-se e chorar e fazer várias demonstrações [doloridos gritos]q parecia tinha o demônio chamando continuamente por Maria pereira [...] ²³¹

Como fica claro na documentação, os agentes inquisitoriais não dão a devida importância aos crimes de heresia que o capitão acaba declarando que cometeu. Para os agentes que receberam a denúncia, é muito mais importante a recolha de acusações e detalhes do ritual que Maria Pereira havia cometido do que a punição de um delator que declara sem

²³⁰ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, liv. 262 fol. 176-188V. (Cadernos do Promotor, n. 68)

²³¹ *Ibidem*. Fol. 178.

confessar que recaiu em heresia.²³² Percebe-se também que as três testemunhas indicadas pelo capitão Domingos eram de algum modo subordinados ao seu poder: duas mulheres negras e em situação de escravidão e um homem que o servia como feitor. Essas são as testemunhas que perante o tribunal declararam que por várias vezes viu o Domingos como se estivesse louco e que, apesar da fama de feiticeira, nunca presenciou a Maria Pereira fazer feitiços. A esse respeito Maria Araújo teria dito que:

[...] o dito Domingos Pinto fez tais demonstrações de sentimento q o julgou ela testemunha por louco, ou endemôniado, porq não só se espojou pela casa gritando e atirando consigo ao chão [...] não vio ela testemunha fazer alguma feitiçaria nem sabe q tenha pacto com o demonio mas q dos efeitos que via no dito capitão Domingos pinto [...]²³³

Garcia do Guiné era escrava de Francisco de Magalhães, pai da acusada Maria Pereira. Garcia foi indicada como testemunha do caso, pois Domingos acreditava que ela teria ensinado a sua esposa os feitiços para que ele ficasse impotente para outras mulheres, despertasse seus desejados e fosse obrigado a casar com Maria. Em seu depoimento Garcia diz:

O dito capitão Domingos Pinto oferece o a ela testemunha quatro mil [...] que desfizesse o q lhe tinha feito porq ele não queria casar com ela em razão de q lhe não devia sua honra mais q dera dol- te padecia por ela e se vio tão desesperado com o q quer q fosse que ela (Maria) lhe havia feito q sem de vida o via de fazer se ela testemunha não acabasse com a dita sua senhora, q lhe tirasse o q lhe avia feito e ela testemunha não vio a dita sua senhora Maria Pereira fazer feitiços alguns nem usar de algumas palavras.²³⁴

Carlos Furtado, feitor de Domingos Pinto, declara em seu testemunho que presenciou por muitos anos a agonia em que seu senhor vivia. Aos agentes Carlos falou que sabia, de ouvir falar, que a dita Maria Pereira era feiticeira, mas que nunca havia presenciado nenhum feitiço feito pela acusada:

[...] disse ele testemunha q uma noite particularmente pelo dito capitão desassossegado com excesso o vendo já mais de dois anos que o via naquele continuo muitas inquietações se ... a querer ir buscar a dita Maria Pereira so afim de o sossegar o q não teve efeito pela dita capitão não o consentir e ao costume disse nada.²³⁵

²³² É importante salientar que Domingos Fernandes procurou o tribunal para denúncia sua esposa e não para confessar seus crimes. Em tese, não recairia sobre ele a benevolência da confissão no período da Graça.

²³³ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, liv. 262 fol. 180.v. (Cadernos do Promotor, n. 68)

²³⁴ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, liv. 262 fol. 176-188V. (Cadernos do Promotor, n. 68)

²³⁵ *Idem.*

Apesar de nenhuma das testemunhas indicadas pelo Domingos Pinto ter confirmado suas acusações em relação a Maria Pereira, os inquisidores se mostraram preocupados em saber detalhes do ritual feito pela acusada, quais palavras ela usava nas orações, se tinha pacto como o diabo etc. Ao fim e ao cabo, havia uma crença comum, tanto do denunciante quanto dos agentes inquisitoriais, de que não haveria outra causalidade possível para a loucura e os demônios que acometia o capitão que não fosse necessariamente fruto de feitiçaria.

3.3.2 Ignácio Coelho de Moraes

Em 20 de dezembro de 1694, Ignácio Coelho de Moraes, fazendeiro e cristão velho, procura o comissário Antonio de Farias Monteiro para denunciar João da Guiné. Em sua denúncia, Ignácio Coelho diz que, para desengano de sua consciência, denunciaria um homem feiticeiro por fama pública. No entanto, em cada detalhe do relato fica claro a proximidade do denunciante para com as práticas que imputa ao gentio. Coelho relata que João da Guiné andava auxiliado por duas muletas, mas, quando estava realizando seus rituais de curas, o gentio se lançava aos ares com os pés no pescoço e de sua garganta teriam saído vozes estranhas que o próprio João da Guiné dizia ser de seus dois filhos mortos. Segundo o relato do denunciante, isso apenas era possível porque o feiticeiro tinha auxílio de demônios e pacto com o Diabo. Diferente do que ocorre com as descrições dos pactos feitos por mulheres, cuja característica estava associada à sexualidade (sua ou de outrem), a feitiçaria masculina acionava o sobrenatural de outra maneira. Com muletas, palavras, rezas e instrumentos (um facão incandescente), João da Guiné teria ouvido as vozes do além:

[...] por ele foi dito q por descargo de sua consciência e temor de Deus denunciação pelo presente o gentio de Guiné que se diz ser forró de feiticeiro e ter pacto com o demônio por que fazendo alguma curas de que é curadas por... a quem chama lundus em qual se lança nos ares e como q se transforma em outra coisa com almas visagens ao mesmo tempo em que naturalmente por [rezas] da lhe ... é ...a tem nas pode sacar sem as em suas moletas e de quais de andas sentado nos ares por espaço de algum tempo caindo fala por uma voz [pelo] ter natural e como a lhe fala nas fases somente a qual vos diz o dito João ser de seus filhos a lhe vem falar e no dito tempo em que a dita boa lhe fala está o dito denunciante como morto e desacordado e outro sim a quente um facão no fogo e bem quente o passa pelas mãos sem queimar lhe o que ... sabe ele denunciante por ser público e notório e ouvido contar algumas escravas suas por nome Mariana outra por nome Catharina a é de curas e assim mais Ignácio Coelho delatante ... os quais nomes por testemunhas e assinou com o dito comissário [...]²³⁶

²³⁶ ANTT, Tribunal do Santo Offício, Inquisição de Lisboa, liv. 278 fol. 132.v. (Cadernos do Promotor, n. 85)

Após Ignácio Cardoso indicar duas de suas escravas para testemunhar a veracidade de seu relato, os agentes inquisitoriais mandaram chamar a mesa Mariana e Catharina que reforçaram veementemente a denúncia de seu senhor. Após estender sua mão direita e fazer o juramento dos santos Evangelhos, Mariana, mulher negra e cativa de aproximadamente 30 anos, disse a respeito do 3º artigo:

[...] que o q sabe pelo ter é que um negro velho por nome João que ela testemunha não sabe se é foro ou cativo; fazia uns bailes no sítio da freguesia de são concelho aos quais bailes chamado lundus dizendo que é não para curar e adivinhar e fazia os ditos bailes tocando em um instrumento o que chamam canza aozom huas no resfriadas e de umas cantigas que ela testemunha não pode perceber e sendo o dito negro alejado que anda em duas moletas viu ela testemunha levantasse no ar e estar nele suspenso por tempo Largo a até lhe cair na cabeção que quer que é como qual posto outra vez no chão andava com um só pé e com o outro Lajeado no ombro e anda o caindo como morto lhe começava a falar na garganta uma voz rouquenha como coisa do outro mundo que não era a nos natural do dito João[...]²³⁷

Como demonstra o trecho documental, João da Guiné era um velho negro, cativo ou forro, que teria ritualizado algo incomum e aterrador. Dançou lundus na localidade, tocou instrumentos, cantou e, sendo “aleijado”, andando com duas muletas, fez levitar um objeto, caindo no chão e alterando sua voz, algo antinatural e do mundo espiritual. Após prestar seu depoimento como testemunha do João Cardoso, os agentes a serviço da inquisição alegaram que seu testemunho parecia verdade; lhe deram crédito e seguiram interrogando mais um cativo do próprio delator.

3.3.3. Padre Francisco Antonio da Conceição

Religioso da Ordem Tereza de Jesus, o padre Francisco da Conceição denunciou em 08 de maio de 1699 as escravizadas Anastácia e Garcia da gentio da Guiné. Em apenas um fólio o promotor registra a acusação de duas mulheres eram publicamente afamadas e tinham pacto com os demônios, além de fazerem curas com adivinhação. Segundo o Padre, as duas escravizadas faziam curas e diziam que seu médico e cirurgião era o demônio e disso ele sabia por ser fama pública.

e por ele me fez dito por descargo de sua consciência e reverencia de Deus denunciou como pela referente denúncia de Gracia do gentio de guiné escrava de belchior Gonçalves moradora na tapera de Antastacia escrava de... moradora no Rio Carai da cachoeira da mesma bahia do camanui de ser

²³⁷ ANTT, Tribunal do Santo Officio, Inquisição de Lisboa, liv. 278 fol. 133. (Cadernos do Promotor, n. 85)

Publicamente afamadas de feiticeiras e de terem pacto com o demonio fizeram curas com adivinhação Dele aquém Chamam o seu medico e cirurgião curando ... pessoas ²³⁸

Uma denúncia pequena contendo apenas um folio, duas mulheres negras são acusadas pelo clérigo. Não encontramos mais detalhes sobre esta denúncia, nem indícios que teria virado processo.

3.3.4 Aguida Francisca da Silva

Em 3 de fevereiro de 1699, Agida da Silva procurou o comissário do Santo Ofício, Antonio de Farias, para denunciar duas mulheres. Segundo a denunciante, Francisca de Souza e Arehangela Moraes faziam bolos usando pó de pedra dará e ossos de defuntos:

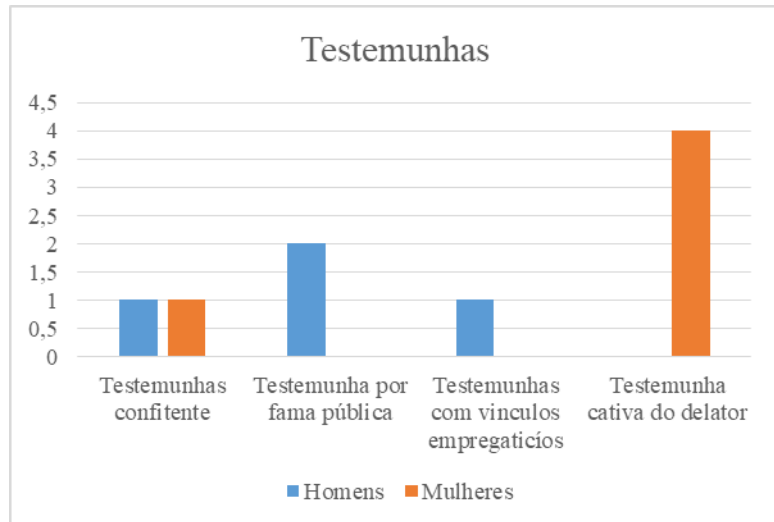
Huma ocasião estando ela denunciante presente viu q as ditas denunciadas fazer uns bolos cuja a massa era raspadura de um osso de defunto de um pedaço de pedra dará q fizeras de milhos de ... miolas de um galo... Fizeras os ditas bolos q mandarás cada huma aos seus maridos q lhe quererem bem e sabe ela testemunha que estas amigadas com eles e cem esperança de curarem ou de se ir o efeito do pacto.²³⁹

Não fica claro no processo em que circunstâncias Agida presenciou o feitiço feito por Francisca de Souza e Arehangela, não conseguimos identificar por exemplo, se a denunciante participou de alguma forma do feitiço realizado ou se esteve presente com o intuito de adquirir os conhecimentos para realizar o feitiço em outra ocasião. O fato é que a denunciante não alegou fama pública e nesse contexto acaba revelando que mantinha, minimamente, uma certa intimidade com as acusadas de feiticeiras.

Durante a análise dos casos trabalhados no caderno do promotor foi possível fazer uma análise das causas que levaram muitas pessoas a testemunharem contra acusados de feitiçaria. Observando o gráfico abaixo temos:

²³⁸ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, liv. 266 fol. 326. (Cadernos do Promotor, n. 72)

²³⁹ *Idem.*



Analisando o gráfico das testemunhas, resultante das fontes aqui trabalhadas, identifica-se que em um universo de 9 testemunhas, 4 delas são mulheres negras/cativas isso nos sugere que a motivação pela qual mulheres são levadas a denunciar outras mulheres é, principalmente, a subserviência que tinham para com os acusadores. Das oito testemunhas que tivemos conhecimento, seis delas são mulheres. Destas seis, quatro são mulheres cativas de homens brancos que as indicaram ao tribunal como sua testemunha. As outras duas eram mulheres brancas e apresentavam algum nível de parentesco com o acusador. As outras testemunhas restantes eram dois homens, um cativo do denunciante e outro tratava-se de um feitor, também indicado ao tribunal pelo seu senhor. Percebe-se, assim, que a maioria das testemunhas eram do sexo feminino e encontravam-se em uma condição de cativo e/ou submissão. Isso pode nos levar inclusive a questionar a veracidade e/ou motivações das acusações feitas ao Tribunal.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Subsistência, Resistência e Existência.

Subsistir: conservar a sua força ou ação; perdurar. Não ser abolido, suprimido, roubado ou destruído; remanescer, perdurar. Manter-se vivo, continuar a existir; sobreviver, perdurar prover as próprias necessidades; manter-se, sustentar-se.

Resistir: ato ou efeito de resistir. Propriedade de um corpo que reage contra a ação de outro corpo. O que se opõe ao movimento de um corpo. Propriedade que apresentam alguns materiais de resistir a agentes mecânicos, físicos, químicos. A capacidade de suportar a fadiga, a fome, o esforço. Recusa a submeter-se à vontade de outrem; oposição, reação.

Existir: ter existência real, ter presença viva; viver, ser. Estar presente como realidade subjetiva, particular. Ter existência em determinado período de tempo; durar, permanecer.²⁴⁰

As historiadoras Daniela Buono Calainho e Laura de Mello e Souza abordam a feitiçaria como tema central dos seus trabalhos de doutoramento. Ambas concordam que os colonos utilizavam da feitiçaria para resolver problemas cotidianos. Muitas são as associações feitas entre a feitiçaria no Brasil colonial e os negros escravizados e/ou alforriados como se apenas este grupo fizesse uso das práticas de feitiçaria. No entanto, ao que parece, essa ideia não passou de uma forma de marginalizar tanto a prática quanto o sujeito que a realizava.

Em uma escala micro-analítica, é possível identificar que, apesar das negras e negros serem os maiores acusados pelo crime de feitiçaria, a maioria destes crimes era cometido a mando de homens e mulheres brancos, o que de certa forma desmistifica a cor da magia no Brasil colonial. Isso levanta questionamentos a respeito dos motivos pelos quais homens e mulheres negros seguiam fazendo feitiços por encomenda, mesmo sabendo dos perigos que corriam ao serem identificados como feitiçeiros/as em uma colônia estritamente vigiada pelos agentes a serviço da Inquisição.

Para além da necessidade de resolver problemas do dia-a-dia, Laura de Mello e Souza ressalta que a feitiçaria era usada para resolver problemas concretos como curar males, trazer de volta a pessoa desejada, diminuir a aspereza da vida; assim como refletia tensões sociais. Muitos cativos e alforriados viram na feitiçaria um modo de continuar existindo e subsistindo dentro de uma sociedade colonial elitista/escravista que os anulavam como membros da sociedade. Ao analisar nossas fontes, percebe-se que muitos dos nossos acusados eram

²⁴⁰ Dicionário eletrônico Houaiss da língua portuguesa. Versão monousuário 3.0. Ano 2009.

procurados para ministrarem feitiços de cura e, em troca, recebiam quantias em dinheiro, a exemplo do João da Guiné, Dona Maria e o casal de índios Ejiria e Miguel e no depoimento de Bernardo Teixeira. Este, inclusive, teria acusado Dona Mariana de pagar muito bem um escravo para que este lhe faça feitiços. Desse modo, muitos dos negros alforriados mantiveram-se vivos trocando feitiços de cura e adivinhação, entre outras práticas mágico-religiosas, por dinheiro para terem como subsistir.

Segundo a historiadora Laura de Mello e Souza no Brasil colonial, o uso da feitiçaria “não apenas dava armas aos escravos para moverem uma luta surda – muitas vezes, a única possível – contra os senhores como também legitimava a repressão e a violência exercidas sobre a pessoa do cativo.”²⁴¹ Compreende-se assim que a feitiçaria, além de ter sido instrumento de manutenção para a subsistência e existência para os forros e cativos, serviu também como instrumento de resistência, tanto resistência contra os castigos e ao cativo como resistência para manutenção da vida e da cultura. Muitos escravizados realizavam feitiços a mando dos seus senhores na tentativa de construir um laço afetivo de amizade com seu senhor/a e dessa forma ter uma vida mais amena no cativo. Outros muitos, realizaram feitiços para tentar levar a óbito os senhores que lhes davam má vida, resistindo assim à sua condição de sujeito escravizado. Daniela Calainho chama a atenção para o fato de que a feitiçaria foi uma alternativa a mais para aliviar as tensões entre senhores e escravos. No entanto, Calainho diz que:

Tanto em Portugal como no Brasil, não representavam necessariamente uma oposição frontal e direta ao sistema escravista, encetando rebeliões ou mesmo libertação, fosse violentamente, fosse pela via da alforria. Estava em jogo sobretudo uma questão de sobrevivência, muito mais do que propriamente uma resistência frontal ao sistema.²⁴²

A historiadora acredita que a própria Inquisição fortaleceu a transmissão e a circularidade da cultura religiosa entre os habitantes da colônia, uma vez que o Brasil serviu como depósito de transgressores que vieram da metrópole e aqui encontram nativos e os cativos vindo de África, “reproduzindo neste espaço suas práticas, fosse por crença, desejo ou mesmo por sobrevivência, como no caso de feitiçeiros que não tinham outra forma de subsistir a não ser reiniciando suas “artes”, cobrando por seus serviços”.²⁴³

²⁴¹ Souza. *op. cit.* 206.

²⁴² CALAINHO, Daniela Bouno. Inquisição em África: africanos e penitenciados pela Inquisição portuguesa. In: *Revista Lusófona de Ciência das Religiões* – Ano III, 2004 / n.º 5/6 – 47-63.

²⁴³ *Idem.*

Como diria Chimamanda Ngozi Adichie, o “problema com os estereótipos não é que eles sejam mentira, mas que sejam incompletos. Eles fazem com que uma história se torne a única história”.²⁴⁴ É nesse cenário que os manuais comportamentais, as Ordenações do reino e os Regimentos Inquisitoriais e as constituições fortaleceram elementos de repressão, coerção e imaginário coletivo. Mais do que isso, eles ratificam em sua maioria a naturalização da identidade étnica e de gênero pela religiosidade institucionalizada. Através de uma análise micro-histórica percebemos que entre os documentos arrolados nesta pesquisa a cor da magia colonial transcende a estampada na pele dos africanos e seus descendentes, rompendo, inclusive, com outros estereótipos de gênero. Tanto quanto a própria concepção de feitiçaria, os documentos trabalhados são resultantes de um processo gradual de construção de atitudes e representações do feminino, do masculino, da magia e da demonolatria que tiveram raízes no mundo clássico e, aos poucos, ganharam contornos mais claros e objetivos delineados, culminando um processo estigmatizador de uma minoria que será perseguida durante o final da Idade Média e começo da Modernidade: mulheres perseguidas e estigmatizadas como agentes do Diabo.

Por meio de discussões bibliográficas e análise documental, analisou-se a criação do imaginário do Diabo como uma ferramenta de controle e repressão social, algo que foi utilizado principalmente pela elite religiosa para ditar regras e comportamentos sociais para o controle das consciências e das atitudes externas. Ainda que parcial, as análises aqui apresentadas apontaram indícios de uma construção da imagem corrompida e propensa às ações diabólicas dos femininos no imaginário cristão, culminando, assim, no processo de demonização dos sujeitos femininos que fugissem aos padrões impostos pela sociedade a condição das mulheres.

Nosso trabalho gira em torno da necessidade de compreender como e porque as normas inquisitoriais sobre a feitiçaria feminina contribuíram para revelar, construir e tecer uma rede de relações de poder que fortaleceu a dinâmica desta instituição. Nesse sentido, recorreu-se às noções de gênero, imaginário, representação, cultura e circularidade para construir os pilares que norteiam esta pesquisa. Ao longo deste trabalho, é possível também observar os discursos morais e religiosos produzidos e difundidos no mundo luso através de uma elite dominante – tratadistas, juristas e clero – que teorizava e se encarregava de normatizar uma noção de inferioridade dos femininos em detrimento dos masculinos.

²⁴⁴ADICHIE, Chimamanda Ngozi. TED Global, 2009. Disponível em:<http://www.ted.com/talks/chimamanda_adichie_the_danger_of_a_single_story>. Acesso em 25/10/2019

Dessa forma, foi possível compreender como essa formatação correspondeu ao sistema hierárquico e excludente característico de uma organização social patriarcal, como era a que vigorava em Portugal e seus domínios coloniais. Esta hierarquização marcou profundamente a formação de uma unidade de gênero pautada na heterossexualidade imposta pela Igreja, a qual foi responsável pela criação de padrões no qual a ordem social só seria alcançada diante da submissão dos femininos aos masculinos. Diante do exposto, pode-se dizer que a experiência de gênero e da sexualidade no mundo luso foi alçado por um discurso patriarcal e misógino interessado na manutenção de uma “heterossexualidade institucional”.²⁴⁵

As figuras femininas que ousaram não corresponder aos padrões predefinidos foram consideradas como sujeitos alheios a sociedade. Elas deveriam ser subjugadas pelas suas crenças e consideradas feiticeiras. É nesse contexto que se torna possível e necessário os estudos que aprofundem as discussões voltadas para o modo como a Santa Inquisição perseguiu o crime de feitiçaria e, para além disso, compreender que o processo de caça-às-bruxas foi um acontecimento fundamentado em diversos marcadores sociais, incluindo formas generificadas de tratar representações e experiências masculinas e femininas.

Em relação a circulação cultural das práticas de feitiçaria no Brasil colonial percebemos que o a própria instituição do Tribunal do Santo Ofício facilitou, mesmo que de maneira não intencional, à medida que exilava os portugueses acusados de feitiçaria para o Brasil colonial, território que abrigava várias culturas, crenças e ritos, fazendo-os, portanto, circular por intermédio de seus penitenciados; cativos e nativos práticas tipicamente europeias; africanas e indígenas. De acordo com a documentação analisada que no período estudado a concentração de casos identificados com os crimes de feitiçaria estavam associados pelo próprio Tribunal como sendo de maioria praticada por negros africanos cativos ou forros. Os resultados nos revelam que os principais solicitadores da dita feitiçaria eram homens brancos; proprietários de terras e escravizados. Tanto as mulheres negras e indígenas quanto os homens negros e indígenas, que realizaram os rituais, eram subordinados aos solicitadores ou realizavam os ditos feitiços com o intuito de subsistir às demandas do cotidiano ou às pressões dos seus senhores. No entanto, o Tribunal Inquisitorial se preocupou em reprimir, perseguir e demonizar os cultos e crenças africanas. Indubitavelmente, a repressão aos seus ritos e religiosidade foi uma das tentativas de enquadrar esta parcela da população aos preceitos ortodoxos da religião católica. Neste processo, trabalhando no sentido

²⁴⁵ BUTLER, JUDHIT. *op.cit.* p. 52.

de erradicar as práticas mágicas dos índio, africanos e seus descendentes, a Inquisição ancorou-se na figura do Diabo para extirpá-las de vez das terras do Império português. Diabo de cor negra (ou pele não branca) e aparência feminina bailava calundús, preparava mandingas, curava doentes e adivinhava o futuro, inclinava vontades e, principalmente, ameaçava a pureza da ortodoxia católica. Pureza essa que se revelou mais híbrida e dinâmica do que a propaganda inquisitorial.

FONTES

FONTES IMPRESSAS

CONSTITUIÇÕES Primeiras do Arcebispado da Bahia

MELLO, José Antônio Gonsalves de. (org.). *Primeira visitação do Santo Ofício às partes do Brasil: Denúncias e Confissões de Pernambuco 1593-1595*. Recife: FUNDARPE. 1984

ORDENAÇÕES Afonsinas. Livro V, Título XXXII: Dos feiticeiros.

ORDENAÇÕES Filipinas. Livro V, Título III: Dos feiticeiros.

ORDENAÇÕES Manuelinas. Livro V, Título XXXIII: Dos feiticeiros, e das vigílias que se fazem nas Igrejas.

PEREIRA, Domingos Barroso. *Arte de conhecer e confessar feiticeiras*. Évora: Biblioteca Pública de Évora. Códice CXXIII/2-8. fl 01.

REGIMENTO da Santa Inquisição de 1552. Sônia Siqueira (ed. e introd.), *In: Revista do Instituto Histórico e Geográfico da Bahia*, nº 392 (Jul./set. 1996).

REGIMENTO do Santo Ofício da Inquisição do Reino de Portugal (1774). *In: Revista do Instituto Histórico e Geográfico da Bahia*, nº 392 (jul./set. 1996), p. 885-972.

VAINFAS, Ronaldo (org.). *Santo Ofício da Inquisição de Lisboa. Confissão da Bahia*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

REGIMENTO do Santo Ofício da Inquisição dos Reinos de Portugal (1613). Sônia Siqueira (ed. e introd.). *In: Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, nº 392 (jul./set.1996).

REGIMENTO do Santo Ofício da Inquisição do Reino de Portugal (1640). *In: Revista do Instituto Histórico e Geográfico da Bahia*, nº 392 (jul./set. 1996, p. 693-883.

FONTES MANUSCRITAS

Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Tribunal do Santo Ofício de Lisboa, processo.

AN/TT, TSO, IL, proc. 10748 Maria Gonçalves Cajada.

AN/TT, TSO, IL, proc. 12925 Violante Carneiro.

ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, liv. 262 fol. 313-317V. (Cadernos do Promotor, n. 27)

ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, liv. 256 fol. 158-166V. (Cadernos do Promotor, n. 56)

ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, liv. 256 fol. 235-239. (Cadernos do Promotor, n. 59)

ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, liv. 262 fol. 176-188V. (Cadernos do Promotor, n. 67)

ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, liv. 262 fol. 313-320. (Cadernos do Promotor, n. 68)

ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, liv. 266 fol. 320. (Cadernos do Promotor, n. 68)

ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, liv. 266 fol. 316-316 V. (Cadernos do Promotor, n. 72)

ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, liv. 266 fol. 326. (Cadernos do Promotor, n. 72)

ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, liv. 278 fol. 132-149. (Cadernos do Promotor, n. 85)

Confissões da Bahia Confissão de Guiomar d'Oliveira. p. 41

Segunda Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil, Confissões da Bahia, p. 451- 453.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALENCASTRO, Luiz Felipe. *O trato dos viventes*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- ANTUNES, Cátia e SILVA, Filipa. Perfil socioeconômico da Inquisição de Lisboa: as escolhas de uma instituição. In: COUTO, Edilece. SILVA, Marco & SOUZA, Grayce (orgs.). *Práticas e vivências religiosas: temas da história colonial à contemporaneidade luso-brasileira*. Salvador: EDUFBA. 2016.
- BAKHTIN, Mikhail. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rebelais*. São Paulo, Brasília: HCITEC-EDUNB, 1993.
- BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magia: feiticeiras, adivinhos e curandeiros em Portugal no século VXI*, São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- BACKSO, Bronislaw. *Enciclopédia 5 – Anthropos- Homem*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da moeda, 1985.
- BURKE, Peter. *Cultura popular na Idade Moderna: Europa 1500-1800*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- BARROS, José D'Assunção. *Uma história cultural: um panorama teórico e historiográfico*. In: Revista do Programa de Pós-Graduação em História da UNB. Dezembro de 2003, volume 11, n.1/2.
- CARDOSO, Jamille Oliveira Santos Bastos. *Ecos de liberdade: a Santidade de Jaguaripe entre os alcances e limites da colonização cristã* – Salvador, 2015.
- CASTORIADES, Conelius. *A instituição imaginária da sociedade*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1982.
- CLARK, Stuart. *Pensando com os Demônios: a ideia de bruxaria no princípio da Europa moderna*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006.
- CHARTIER, Roger. *A História Cultural entre práticas e representações*. Lisboa: DIFEL, 1990.
- DELUMEAU, Jean. *História do medo no Ocidente: 1300-1800, uma cidade sitiada*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- FABEL, Nachman. *Heresias Medievais*. São Paulo: Perspectiva, 1976.
- FEITLER, B; SOUZA, E. S. As constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia. In: Estudo introdutório e edição. Edusp, 2010.
- FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade I: A vontade de saber*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.
- FOUCAULT, Michael. *Vigiar e punir: nascimento das prisões*. 39ª edição. Petropolis: Vozes, 2011.
- GINZBURG, Carlo. *História Noturna: decifrando o Sabá*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991. _____. *O queijo e os vermes. O cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- DELUMEAU, Jean. *Nascimento e afirmação da Reforma*. São Paulo: Editora Pioneira, 1989.
- LONDONO, Fernando Torres. *As Constituições do Arcebispado da Bahia de 1707 e a presença da escravidão*, 2011.

- MAFFESOLI, Michel. O imaginário é uma realidade. Revista Famecos. Porto Alegre, nº 15, ago, 2001.
- MARCOCCI, Giuseppe. “*A fundação da Inquisição em Portugal: um novo olhar*”. In: *Lusitania Sacra*, 2ª série, tomo XXIII, janeiro-junho 2011.
- MARCUSSI, Alexandre Almeida. *Cativeiro e cura: experiências religiosas da escravidão atlântica de Luzia Pinta, século XVII-XVIII*. São Paulo: (Doutorado) Faculdade de Filosofia, Letras e ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2015.
- MELLO, Marcia Eliane Souza. Inquisição na Amazônia colonial: reflexões metodológicas. In: *História Unisinos*, v.18 Nº 2 - maio/agosto de 2014.
- MOREIRA, João Antônio Damasceno. *Feitiçaria e escravidão: as artes mágicas como mecanismo de resistência nas Minas Gerais (1700 - 1821) [manuscrito] / João Antônio Damasceno Moreira*. 2016.
- NOGUEIRA, André. *Entre cirurgiões, tambores e ervas. Calunduzeiros e curadores ilegais em Minas Gerais (século XVIII)*. Rio de Janeiro: Garomaond, 2016.
- NOGUEIRA, Carlos Roberto Figueiredo. *Bruxaria e história: as práticas mágicas no ocidente cristão*. Bauru, SP: EDUSC, 2004.
- _____. *O nascimento da bruxaria: da identificação do inimigo à diabolização de seus agentes*. São Paulo: Editora Imaginário, 1995.
- NOVINSKY, Anita. *A Inquisição*. São Paulo: Brasiliense, 1982.
- _____. Inquisição portuguesa a luz de novos estudos. Revista de La Inquisición 1998, nº 7, p. 297-307.
- PAIVA, José Pedro; MARCOCCI, Giuseppe. Sob tutela do Marquês de Pombal. In: _____.; _____. **História da Inquisição portuguesa, 1536-1821**. Porto: A Esfera dos Livros, 2013. p. 333-357.
- _____. *Bruxaria e superstição num país “sem caça às bruxas” (1600-1774)*
- REIS, Marcus Vinicius. *Descendentes de Eva: práticas mágico-religiosas e relações de gênero a partir da Primeira Visitação do Santo Ofício à América portuguesa (1591-1595)*. Curitiba: CRV, 2019.
- ROGO, Margareth. Epistemologia feminista, gênero e história. *Masculino, feminino, plural*. Florianópolis: Ed.Mulheres, 1998.
- SANTOS, Vanicléia Silva. *As Bolsas de Mandinga no espaço Atlântico: Século XVIII*. São Paulo: (Doutorado) Universidade de São Paulo, Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas 2008.
- SCHWARTZ, Stuart B. *Cada um na sua lei: Tolerância religiosa e salvação no mundo atlântico ibérico*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- SILVA, Marco Antônio Nunes da. *O Brasil holandês nos cadernos do Promotor: inquisição de Lisboa, século XVII*. Tese de doutorado, Universidade de São Paulo. São Paulo, 2003.
- SOUZA, Evergton Sales. A Construção de uma cristandade Tridentina na América Portuguesa (séculos XVI e XVII). In GOUVEIA, Antonio Camões; BARBOSA, David Sampaio; PAIVA, José Pedro. (Coord.). *O Concílio de Trento em Portugal e nas suas conquistas: olhares novos*. Universidade Católica Portuguesa, Lisboa. Centro de Estudos Religiosos, vol. 17, p. 187-189.

_____. Catolicismo ilustrado e feitiçaria. Resultados e paradoxos na senda da libertação das consciências. CEM Cultura, Espaço & Memória, vol. 3, p.45-62, 2012.

SCOTT, Joan. A história das mulheres. *In: A escrita da história*. BURKE, Peter (org.). São Paulo, editora UNESP, 1992.

_____. *Gênero*: uma categoria útil para análise histórica. Educação e realidade, n. 20, v.2, jul-dez, 1995, pp. 71-99.

SOUZA, Laura de Mello e. *A presença da feitiçaria nas Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia – considerações comparativas*. *In: FEITLER, Bruno & SOUZA, EVERTON S. (Orgs.) A Igreja no Brasil*. São Paulo: Editora Unifesp, 2011.

_____. *O Diabo e a terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade populares no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

_____. *O inferno atlântico: demonologia e colonização: séculos XVI – XVII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

THOMAS, Keith. *Religião e o declínio da magia: crenças populares na Inglaterra, século XVI e XVII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

THOMPSON, Edward. Palmer. *Costumes em comum*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

VANINFAS, Ronaldo (org.). *Confissões da Bahia: Santo Ofício de Lisboa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

ANEXO

RELAÇÃO DE ACUSADOS NA PRIMEIRA VISITAÇÃO AS PARTES DO BRASIL

Acusado	Denúncia/ confissão	Tipo de crime/delito.
Antonia Fernandes	Denúncia	Pacto com o Diabo; Feiticeira alcoviteira e práticas amatorias
Felicia Tourinho	Denúncia	Pacto com o Diabo; pratica amatórias
Maria Cajada	Denúncia	Adivinhação, práticas amatórias, pacto com o diabo
Violante Carneiro	Denúncia	Feitiço de bem querer

RELAÇÃO DE ACUSADOS NA SEGUNDA VISITAÇÃO AS PARTES DA BAHIA

Acusado	Denunciante	Tipo de crime/delito.
Francisco Nogueira	Confissão	Adivinhação
André Buçal, negro da Guiné	Denúncia	Adivinhação
Antonio da Costa	Denúncia	Cura
Pedro Moura Cura	Confissão	Cura

RELAÇÃO DE ACUSADOS NA DOCUMENTAÇÃO DO CADERNO DO PROMOTOR

Acusado	Denunciante	Tipo de crime/delito.
Maria Pereira Branca	Denúncia	Alterar as orações e obrigar o marido a se casar com ela
João da Guiné Preto	Denúncia	Cura
Mariana Pinheiro (Branca)	Denúncia	Quibando de adivinhação
Sebastião Macedo (Branco)	Confissão	Quibando de adivinhação
Dona Mariana de Mendonça (branca)	Denúncia	Quibando de adivinhação
Dona julha de carvalho (branca)	Denúncia	Quibando de adivinhação
Bernardo Texeira (branco)	Denúncia	Quibando de adivinhação
Dona Maria (preta)	Denúncia	Feitiço de cura
Casal Hiria e Miguel (índio)	Denúncia	Possessão
Brigida (India)	Confissão	Sexo com demônios
Francisca de Souza (Branca)	Confissão	Era raspadura de um osso de defunto de um pedaço De pedra dará.
Areangela de Sousa Mouraes (branca)	Denúncia	//
Britis Barbosa	Denúncia	Fama pública