



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

**AS “MULHERES MALDITAS”: Crenças e práticas de
feitiçaria no nordeste da América Portuguesa**

NEREIDA SOARES MARTINS DA SILVA

Orientador: Carlos André Macedo Cavalcanti

Linha de Pesquisa: História Regional

**JOÃO PESSOA – PB
2012**

AS “MULHERES MALDITAS”: Crenças e práticas de feitiçaria no nordeste da América Portuguesa.

NEREIDA SOARES MARTINS DA SILVA

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História do Centro de Ciência Humanas, Letras e Artes da Universidade Federal da Paraíba – UFPB, em cumprimento às exigências para obtenção do título de Mestre em História, Área de Concentração em História e Cultura Histórica.

Orientador: Carlos André Macedo Cavalcanti

Linha de Pesquisa: História Regional

JOÃO PESSOA – PB
2012

**AS “MULHERES MALDITAS”: Crenças e práticas de feitiçaria no
nordeste da América Portuguesa.**

NEREIDA SOARES MARTINS DA SILVA

Dissertação de Mestrado avaliada em ____/ ____/ ____ com conceito _____.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Carlos André Macêdo Cavalcanti
Programa de Pós-Graduação em História – Universidade Federal da Paraíba
Orientador

Profa. Dr. Sylvana Maria Brandão de Aguiar
Programa de Pós-Graduação em História – Universidade Federal de
Pernambuco
Examinadora Externo

Profa. Dra. Regina Célia Gonçalves
Programa de Pós-Graduação em Educação – Universidade Federal da Paraíba
Examinador Interno

Prof. Dr. Acácio José Lopes Catarino
Programa de Pós-Graduação em História – Universidade Federal da Paraíba
Suplente

Prof. Dra. Maria Lúcia Abaurre Gnerre – Universidade Federal da Paraíba
Suplente

Às minhas adoráveis filhas: Gabrielly e Sophia.

*“(...) Ó monstros, ó vestais, ó mártires sombrias,
Espírito nos quais o real sucumbe aos
mitos,
Vós que buscais o além, na prece e nas orgias,
Ora cheia de prantos, ora cheia de gritos,*

*Vós que minha alma perseguiu em vosso inferno,
Pobres irmãs, eu vos renego e vos aceito,
Por vossa triste dor, vosso desejo eterno,
Pelas urnas de amor que inundam vosso peito!”*

Charles Baudelaire “Mulheres Malditas”

AGRADECIMENTOS

Gostaria de expressar meus sinceros agradecimentos a todos aqueles que, direta ou indiretamente, colaboraram para a elaboração deste trabalho realizado sob circunstâncias tão adversas e por isso mesmo tão meritório aos meus olhos. Em primeiro lugar, gostaria de agradecer, e agradecer mais uma vez (milhões de vezes se preciso for), às pessoas que dormem e acordam comigo sob o mesmo teto enfrentando o humor difícil e instável de quem quer fazer tudo e ser todas ao mesmo tempo: meu marido Raphael, que me acompanha desde o início da minha jornada acadêmica e por quem tenho tanto amor e respeito; à minha filha Gaby, tão incrivelmente compreensível e amorosa; e a caçula Sophia, nascida em agosto de 2011, irmã gêmea desta dissertação com quem teve que dividir as atenções maternas e que tem sido motivo constante de minha alegria e força de vontade.

Não posso deixar de agradecer muito enfaticamente ao meu orientador, o prof. Carlos André, que me acompanha desde a graduação e tem contribuído muito positivamente em minha trajetória acadêmica. Sem falar na “paciência de Jó” que teve comigo nesses últimos meses quando o tempo disponível à pesquisa era limitado e parecia não ser suficiente. Acho que os estudos sobre intolerância religiosa o deixaram maravilhosamente tolerante, para minha sorte. Outras pessoas dentro da academia foram importantes e dentre elas cito as professoras Regina Célia do Departamento de História UFPB e Sylvana Brandão, do Departamento de História da UFPE, cujas observações, dicas e críticas a este trabalho foram de suma importância.

Não esquecendo jamais de todos os colegas de mestrado, gostaria de me fazer grata, sobretudo, ao “companheiro de colônia”: o cearense Leonardo, que é dotado de uma capacidade intelectual incrível e de um senso de humor que consegue dar leveza até aos momentos mais difíceis. E, claro, gostaria de agradecer à minha queridíssima amiga e conterrânea, Fabíola, companheira sempre fiel de todas as horas e que adora trabalhar com as memórias alheias. Nas minhas memórias você aparece sempre como portadora de tanta dignidade e lealdade que faz, daqueles que desfrutam de sua amizade, pessoas de sorte.

RESUMO

Este trabalho se dedica ao estudo de casos de feitiçaria delimitado regionalmente ao contexto do nordeste da América Portuguesa tendo como fontes principais a documentação inquisitorial referente ao período colonial. No âmbito deste trabalho, nos deteremos sobre a análise de casos de feitiçaria protagonizados por mulheres e nosso enfoque temático se concentra em crenças e práticas mágicas especificamente europeias, tendo como aporte teórico a História das Mentalidades. Ao longo de nossa pesquisa, pudemos observar a convergência de um antigo estereótipo de Feiticeira cujo modelo, expresso em registros literários e na iconografia, vem sendo formulado desde a Antiguidade podendo também ser observado em elementos da cultura religiosa popular desenvolvida da América Portuguesa, bem como entre os representantes da religião dominante que aqui atuaram na defesa da fé. Portanto, este trabalho se faz relevante no campo historiográfico dedicado ao tema na medida em que, a perspectiva sob a qual se desenvolveu, apresenta novos elementos para a análise de uma Cultura Histórica da feitiçaria que, à revelia das rígidas divisões temporais acatadas pelos historiadores, se constrói a partir de permanências e mudanças, num processo onde os elementos que compõem a imagem da feiticeira se modificam, perdendo e adquirindo significados, sob os auspícios do hibridismo religioso proveniente do contato étnico tão característico de nossa formação.

Palavras chave: Feitiçaria; Mentalidades; Inquisição; América Portuguesa.

ABSTRACT

This work is devoted to the study of cases of witchcraft in the context of northeastern Portuguese America, it has as main sources, inquisitorial documentation for the period. In this work, we shall dwell on the analysis of cases of witchcraft perpetrated by women and our thematic approach focuses on magical beliefs and practices specifically European having as theoretical support history of mentalities. Throughout our research we have seen the convergence of an ancient stereotype Witch specimen whose model, expressed in literary records and iconography, has been made since ancient times and can also be seen in elements of popular religious culture developed of Portuguese America, and as among representatives of the dominant religion that worked here in defense of the faith. Therefore, this work is relevant historiographical field devoted to the subject in that the perspective from which it developed, introduces new elements to the analysis of a Historical Culture of witchcraft, in default of stringent temporal divisions heeded by historians, if consrói from permanence and change, a process where the elements that make up the image of the witch change, losing and acquiring meanings, under the auspices of religious hybridity from the ethnic touch so characteristic of our training.

Keywords: witchcraft, mentalities, Inquisition, Portuguese America.

SUMÁRIO

1. O FEITIÇO DA HISTÓRIA E A HISTÓRIA DO FEITIÇO.....	10
1.1. Limites e Abordagens.....	12
1.2. Os Documentos inquisitoriais e a circularidade cultural.....	16
1.3. A Feitiçaria como tema de Estudo: debate historiográfico.....	20
1.4. A feiticeira: Construção de um modelo.....	26
1.4.1 - Deusas feiticeiras da Antiguidade	28
1.4.2 - Mulheres feiticeiras na literatura clássica.....	29
1.4.3 – O feminino de sombras e feitiços na cultura judaico-cristã	33
1.4.5 – A feiticeira da Idade das Trevas	34
1.5. O conceito de feitiçaria.....	40
 2. A FEITICEIRA MODERNA: LIBERTINA, URBANA E “VENDEDORA DE ILUSÕES”.....	 46
2.1. Feitiçaria, Urbanidade e Erotismo.....	47
2.2. As feiticeiras modernas na América Portuguesa.....	51
2.3. O destino, o diabo e a adivinha- O caso de Felícia Tourinho	55
2.4 Antônia Maria, Maria Padilha e toda a sua Quadrilha	63
 3. A FEITIÇARIA ENTRE O VELHO E O NOVO MUNDO.....	 81
3.1. As feiticeiras do Sertão.....	83
3.2. Contexto social: O universo de uma feitiçaria mestiça.....	87
3.3. A heresia das feiticeiras: arrenegações, blasfêmias e entrega ao demônio.....	91
3.4. A Assembleia Noturna das feiticeiras - Conexões e possibilidades	100
3.5. O perigo de uma seita	107
 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	 112
REFERÊNCIAS.....	116
ANEXOS	122

CAPÍTULO 1

O FEITIÇO DA HISTÓRIA E A HISTÓRIA DO FEITIÇO

Aqueles que decidem dedicar parte de suas vidas à jornada acadêmica sabem que ao longo do caminho nos deparamos com inúmeras possibilidades: correntes teóricas, metodologias, temáticas envolventes etc. Nossas escolhas estão geralmente de acordo com nossa formação que, para não esquecer as lições de Certeau (2005), é regulada por sua vinculação institucional e pela política educacional que a molda. Mas é claro que, dentro dos parâmetros pré-estabelecidos, nossas inclinações pessoais vão, por fim, orientar o nosso fazer historiográfico. E sem querer cair num Pós-modernismo de relativismo exacerbado, é preciso que se admita o quanto de nós mesmos entregamos em nossa escrita. Linhas que, explícita ou implicitamente, escrevem não apenas o conteúdo, hipóteses e conclusões da pesquisa, mas todo o trajeto percorrido até então, com suas escolhas, acertos, dificuldades e lacunas. Pois bem, decidi dedicar este espaço inicial para compartilhar com os leitores uma síntese da minha trajetória de pesquisa cujo resultado é a presente dissertação.

E tudo começa com o fascínio. Fascínio por uma disciplina – História – e por uma temática, cujo interesse inicia-se antes da academia – a Feitiçaria. O tema que agora desenvolvo nesta dissertação, começou a ocupar-me com leituras e pesquisas acadêmicas desde os primeiros anos do curso de História, concluído em 2009, na Universidade Federal da Paraíba. Entre os anos de 2006 e 2008 participei, primeiramente como voluntária e depois como bolsista, do projeto de iniciação científica “A Herança da Inquisição: Permanência do imaginário inquisitorial em processos judiciais e republicanos contra curandeirismo e magia (1899-1931)”, que foi coordenado pelo professor Carlos André Cavalcanti. Esta experiência me proporcionou as primeiras lições na prática da pesquisa histórica, além de apresentar interessantes relações com o tema de que me ocupava. No entanto, o recorte temporal que me interessava eram os conturbados séculos da Idade Moderna e, o cenário para meus estudos sobre feitiçaria, era a tropical América Portuguesa, onde se desenvolveu uma heterodoxa religiosidade popular sob os auspícios da multiplicidade étnica. Assim, ao fim da graduação entreguei o Trabalho Final de Conclusão de Curso intitulado “O Imaginário da feitiçaria na América Portuguesa” (2009). Neste trabalho apresentei basicamente o que havia aprendido sobre o tema a partir dos estudos que realizara até então, ao mesmo tempo em que ensaiava indicações e possibilidades para pesquisas futuras. Futuro próximo, aliás, já que neste mesmo ano inscrevi um pré-projeto para seleção de Mestrado 2010 do Programa de Pós-Graduação

em História, na mesma Instituição onde havia me formado. Resta dizer que a proposta foi aceita e eu dei início à segunda fase das minhas pesquisas sobre a feitiçaria. Ao longo do primeiro ano de curso, em meio aos trabalhos de disciplinas e leituras indicadas pelo orientador, fomos tecendo, tal qual colcha de lã, conexões e possibilidades.

No segundo ano de curso é chegada a hora de efetivamente pôr em prática o que nos propomos a realizar em nosso plano de pesquisa. Em outras palavras, o projeto deve ser transformado em Dissertação. Nesse ponto posso dizer que me senti como a personagem homérica Penélope que, em sua lealdade para com Ulisses, tecia sua colcha de dia e a desfazia à noite. Meu trabalho se via às voltas com a escolha de abordagens e a impossibilidade de acesso a determinadas fontes. A urgência do tempo obrigou-me a interromper os devaneios teóricos e, então, voltei ao meu trabalho de tecelã, menos pretensiosa e mais determinada. A colcha ficou menos enfeitada, mas muito mais firme. Descobri, então, que humildade, objetividade e inspiração são ingredientes fundamentais de qualquer trabalho (não pretendo omitir o medo, aflição e desespero, mas essas são “dores de crescimento”). Espero que as páginas que se seguem possam transmitir aos leitores, além de alguma instrução sobre o tema proposto, um pouco da satisfação que tive em produzi-las.

A imagem da feiticeira vem se construindo ao longo de Eras que se sucedem na História. A Antiguidade nos fornece elementos de um imaginário que se prolonga no tempo adaptando-se aos novos contextos e, simultaneamente, se solidificando na conformação de uma importante personagem condenada a permanecer: A feiticeira está presa na sua condição ambígua, precisada e execrada por sociedades que a procuram e rejeitam; que pagam por seus serviços e a entregam a autoridades para purgarem seus pecados na fogueira. A feiticeira sobrevive aos dias atuais, mesmo quando a tecnologia se sobrepõe à magia oferecendo soluções, que poderíamos afirmar milagrosas, para problemas (reais ou imaginários) diversos. Sobrevive nos contos, na mídia, nas mulheres que se vinculam a grupos neo-pagãos e no constante ressuscitar dos historiadores que, revirando túmulos, buscam os resquícios com os quais possam desvelar ao mundo a história destas “mulheres malditas”.

1.1 LIMITES E ABORDAGENS

A prática da História Social vem, já há bastante tempo e de forma gradual, abrindo novos campos para o conhecimento Histórico. A cultura como objeto de estudo da História é fruto desse processo e recentemente engloba áreas como, por exemplo, as afetividades, representações, ideias, mentalidades, entre outros. Objetos de estudo imprevisíveis têm aflorado desde então e, neste processo, se destaca o desvelar de vivências, crenças e práticas alheias à normatividade e ao institucional. Tornou-se clara a diversidade das relações sociais e a multiplicidade de códigos culturais estabelecidos socialmente só podem ser apreendidas em toda sua complexidade e dinamismo quando cultura e sociedade são abordadas de forma integrada. Nesse sentido, “a história social passa a ser encarada como perspectiva de síntese, como reafirmação do princípio de que, em história, todos os níveis de abordagem estão inscritos no social e se interligam.” (VAINFAS, 1997, p. 78).

O estudo a que nos propomos compartilha do interesse por abordagens nas quais os aspectos culturais, entendidos como componentes que possibilitam a sociabilidade e conferem significado ao mundo, são analisados em observância às diversas áreas que compõem a realidade social. Destaca-se, portanto, a convergência entre história cultural e história social. Uma abordagem que se recusa ao reducionismo de uma infraestrutura dominada por uma economia que tudo abarca, mas que também não se rende ao estudo isolado de elementos da cultura que, alheios aos movimentos e à dinâmica social, são deficientes e incompletos.

Pela especificidade de nosso objeto de estudo, outras observações de ordem teórica se fazem necessárias. A convergência de tradições milenares com práticas e crenças relativamente recentes e adaptadas ao momento histórico específico de nossa análise, a efervescência da Idade Moderna, exigem acuidade para reconstituir o processo de conformação de uma determinada mentalidade e para perceber as possibilidades efetivas de acesso a ela por parte do historiador. Por isso nos apropriamos de métodos de análise específicos da história das mentalidades.

Segundo Vainfas (1997), não obstante todas as críticas, as mentalidades continuam a ser uma área de atuação que concentra a escolha de inúmeros pesquisadores ainda que de forma velada, escondida sob uma torrente de conceitos e velhas propostas evocadas por novos termos. Segundo este autor,

[...] é notável o contraste entre o desgaste da noção de mentalidades no vocabulário dos historiadores e o extraordinário vigor dos estudos sobre o mental, ainda que sob novos rótulos e com outras roupagens. A bem da

verdade, as mentalidades prevaleceram e continuam a inspirar inúmeros programas de pesquisa em diversos países — e não só na França —, não obstante a assimilação das críticas que há mais de 20 anos têm sido feitas a esse campo do saber histórico. (VAINFAS, 1997, p.190)

Sendo assim, este campo de pesquisa não pode ser reduzido ao estereótipo formulado por seus críticos. O trabalho que apresentamos aqui não disfarça suas influências teóricas, mas se propõe a uma história das mentalidades revisitada a luz de novas perspectivas. Uma História consciente da pluralidade de “mentalidades”, algumas vezes contraditórias, no seio de uma comunidade e mesmo de um indivíduo. Aberta ao encontro com outras ciências humanas sem abrir mão, no entanto, dos princípios definidores dos estudos históricos: o tempo e a mudança.

Este trabalho se dedica ao estudo da feitiçaria no contexto da América Portuguesa, tendo como fontes principais documentos selecionados entre aqueles produzidos pela ação inquisitorial referente ao período¹. Aliado a tal recorte temporal estabelecemos outro, espacial, de forma que o território geográfico sobre o qual lançaremos nossa análise corresponde a uma parte do que hoje se denomina “nordeste brasileiro”. Se pensarmos em termos de ocupação demográfica e desenvolvimento econômico observaremos que o Nordeste é o espaço mais antigo desde a conquista portuguesa e o interesse pelo seu estudo se justifica pela ideia marcada de características histórico-culturais que se destacam pelas suas especificidades típicas². No entanto, as demarcações territoriais baseadas na geografia, embora necessárias à delimitações objetivas para a pesquisa historiográfica, não podem compor uma barreira rígida limitadora da análise histórica, pois a percepção do espaço regional como produto e produtor de relações sociais requer olhares atentos que evitem impor

¹As referências bibliográficas utilizadas para este trabalho são, em grande parte, provenientes das publicações de documentos inquisitoriais compilados por historiadores que a eles tiveram acesso em arquivos, sobretudo, o arquivo da torre do Tombo em Lisboa: *Primeira Visitação do Santo Ofício às Partes do Brasil - Denúncias e Confissões de Pernambuco 1593-1595*. Recife: FUNDARPE. Diretoria de Assuntos Culturais, 1984, Coleção Pernambucana, 2a fase, vol. XIV, 1984; *Santo Ofício da Inquisição de Lisboa: Confissões da Bahia* (organização Ronaldo VAINFAS). São Paulo: Companhia das Letras, 1997. Série Retratos do Brasil ; *Segunda visitação do Santo Ofício às partes do Brasil pelo inquisidor e visitador o licenciado Marcos Teixeira. Livro das Confissões e Ratificações da Bahia - 1618-1620*. Introdução de Eduardo d'Oliveira França e Sonia Siqueira. São Paulo: Anais do Museu Paulista, tomo XVII, 1963. Também foi utilizado neste trabalho, como recurso de pesquisa, documentos inquisitoriais digitalizados, organizados e disponibilizados pelo Arquivo Nacional da Torre do Tombo: I.L, proc. n° 1268; I.L, proc. n° 1377; I.L, *Caderno do Promotor* n° 121, livro 313.

² Atualmente, importantes estudos desenvolvidos, tanto no campo da História quanto da Geografia, colocam o regionalismo como um discurso que forma a identidade relativa a um espaço delimitado, supondo uma história e cultura específicas baseadas em práticas e crenças comuns que nada mais são do que representações forjadas e impostas por grupos sociais dominantes que norteiam a construção de culturas históricas. Não obstante este entendimento, acreditamos a “região” oferece as necessárias delimitações para a prática da pesquisa historiográfica sem que isso signifique encobrir ou ignorar questionamentos sobre as práticas múltiplas, discursivas e não-discursivas, que elaboram a identidade regional.

limites físicos/geográficos, ao fluxo desdenhoso dessas relações sociais desenvolvidas sob contextos históricos específicos.

Essas observações procuram de certa maneira justificar de antemão ao leitor um caso de feitiçaria que ocorre, não no seio da economia açucareira nordestina, mas no Sertão do Piauí e que será o assunto sobre o qual nos deteremos no terceiro capítulo. Entendemos esse sertão pecuarista como um espaço nascido da expansão dessa economia nordestina e, ele próprio, gerador de um novo desenvolvimento sócio-econômico no processo colonizatório da América Portuguesa.

Se faz importante destacar ainda que a oportunidade de trabalhar com o tema a nível regional possibilita romper com os inúmeros estereótipos consagrados historiograficamente, e não deixa de permitir que se estabeleçam enriquecedoras comparações com estudos similares efetuados em outras regiões. Nesse sentido,

[...] o estudo regional oferece novas óticas de análise do estudo de cunho nacional, podendo apresentar todas as questões fundamentais da História (como os movimentos sociais, a ação do Estado, as atividades econômicas, a identidade cultural etc.) a partir de um ângulo de visão que faz aflorar o específico, o próprio particular. A historiografia nacional ressalta as semelhanças, a regional lida com as diferenças, a multiplicidade. A historiografia regional tem ainda a capacidade de apresentar o concreto e o cotidiano, o ser humano historicamente, de se fazer a ponte entre o individual e o social [...]. (AMADO, 1990, p. 12-13).

Por fim, resta esclarecer mais uma opção de abordagem feita no decorrer da produção deste trabalho: analisar apenas os casos de feitiçaria protagonizados por mulheres. De acordo com os registros literários da Antiguidade, o ofício da feitiçaria era de domínio propriamente feminino. Vimos que esta tradição se estende ao longo da Idade Média num processo que, por fim, resultará na “Caça às Bruxas”. Trataremos, portanto, de medos que se relacionam e que marcaram profundamente a História Ocidental ao longo dos séculos: O medo da mulher e da feitiçaria. A misoginia de base teológica, difundida em diversos setores da sociedade ao longo da Idade Média e Moderna, estabelece a ideia de que a mulher é um ser constantemente predestinado ao mal e, portanto, mais inclinadas ao ofício da Feitiçaria. No contexto da América Portuguesa, e no que diz respeito às feitiçarias de tradição especificamente europeias, as mulheres são, de longe, as maiores incriminadas. O mesmo não acontece com as práticas mágicas indígenas e africanas onde, observando-se os processos, há um significativo número de feiticeiros.

É preciso observar que, em nossa análise, outras fontes, para além dos documentos oficiais, serão consideradas. Desde a Antiguidade as feiticeiras rondam o imaginário ocidental e é através da Arte, sobretudo Literária, que estas míticas personagens expressam sua presença. E como não ceder a tentação de procurar feiticeiras de outros tempos e lugares? A Antiguidade nos apresenta a homérica Circe, a funesta Medéia e a desgrenhada Canídea dos versos do poeta Horácio. A literatura medieval, com seu ciclo arturiano e demais romances de cavalaria, nos apresenta um universo imaginário riquíssimo no qual figuram feiticeiras, fadas e bruxas que, por seus conflitos, ambiguidades e poderes sobrenaturais, despertam o medo, que é, sobretudo, masculino. Morgana surge deste universo como a grande representante literária da feitiçaria medieval. Mas existem outras, aliás, muitas outras... Jovens de maligna beleza ou velhas horripilantes. Elas estão sempre lá, figurando na cultura escrita ou a nível oral em contos populares posteriormente registrados e tornam-se cada vez mais reais e aterrorizantes. Sobrevivem na literatura Moderna através das feiticeiras (de inspiração nitidamente clássica) que tentam Macbeth, na obra de Shakespeare, e aparecem nos escritos que narram a vida da bruxa espanhola Maria Padilha, cuja história conta como, através de seus encantamentos, seduziu o rei Pedro, o Grande, e foi responsável pelo assassinato da rainha Branca. Depois de sua morte, a ilustre amante real tornou-se padroeira das feiticeiras; seu nome sendo citado em diversos encantamentos referentes a processos inquisitoriais de feitiçaria em Portugal e na América Portuguesa, onde, num exemplo incrível de sincretismo religioso, passa a figurar como uma importante entidade do culto afro-brasileiro. É também a literatura espanhola que nos apresenta a *Celestina* de Fernando de Rojas, obra que data do século XVI. A arte divulga à sociedade um modelo de bruxa: “ (...) perfumista, recuperadora de virgindades, delatora, cafetina e feiticeira (...) ” (A *Celestina*, p.34). O Renascimento marca o século de ouro da literatura portuguesa e, nas páginas escritas por autores como Gil Vicente e Jorge Ferreira de Vasconcelos, encontramos descrições de feiticeiras cujos aspectos se deixam entrever na análise de casos inquisitoriais portugueses e brasileiros. No Brasil colonial vimos este estereótipo revelar-se em registros da Inquisição, como no caso exemplar de Antônia Maria, natural de Beja, que viera para o Brasil após já ter sido processada em sua região de origem por superstições e feitiçarias e de que trataremos no capítulo seguinte.

É importante deixar claro que não se trata de analisar espectros, pois que estes, enquanto tais, não são objetos de estudo dos historiadores. Estamos interessados em mulheres reais, situadas no tempo e apreendidas em seu lugar na sociedade colonial da América Portuguesa. Procuramos desvelar suas vivências e os motivos pelos quais em determinado momento foram identificadas sob o signo da feiticeira. No entanto, para a compreensão

destas questões se faz necessário perscrutar sobre os elementos míticos que compõem o instrumental mental que possibilitou tal associação. E quanto aos portadores do imaginário que procuramos apreender, não o encontraremos apenas entre os grupos populares onde frequentemente estavam as feiticeiras, que também nós estamos a perseguir, mas, sobretudo na mentalidade daqueles que as caçavam, julgavam e condenavam: Juízes eclesiásticos, Magistrados e, sobretudo, Inquisidores. Observar as convergências e oposições entre esses imaginários portadores de um fundo comum é o nosso objetivo.

1.2 OS DOCUMENTOS INQUISITORIAIS E A CIRCULARIDADE CULTURAL

A historiografia brasileira do período colonial tem demonstrado interesse pelos inesperados temas soprados pelos ventos da Nova História Cultural, entre estes se destacam aqueles voltados aos vastos campos da religiosidade, moralidades, cotidiano, afetividades etc. E o que o estudo de tais temas tem normalmente em comum? Os usos e abusos que fazem de privilegiada fonte de pesquisa: Os documentos do Santo Ofício da Inquisição.

Nossa historiografia tem normalmente promovido a análise dos processos inquisitoriais com o objetivo de apresentar a triste história da perseguição sofrida por alguns grupos sociais (judeus, homossexuais, escravos africanos, são alguns dos exemplos mais clássicos) e mal escondem seus interesses ideológicos. A história dos judeus, dos cristãos-novos, da feitiçaria, homossexualidade, heresias, intimidades etc., são temas que vêm sendo abordados sob perspectivas diversas, olhares distintos, fundamentados em diferentes posturas teóricas e metodológicas. Muitas destas pesquisas detêm relação, mais ou menos direta, com grupos cuja história de lutas contra o preconceito e a intolerância se mantém nos dias atuais. Além disso, estes trabalhos estão quase sempre, declaradamente, se abstendo de adentrar, sob qualquer viés, numa História Institucional ou administrativa dos mecanismos repressores das condutas que pretendem esclarecer historicamente, entre estes, a Inquisição. No entanto, ao utilizar fartamente de suas fontes não podem deixar, mesmo indiretamente, de lançar luz sobre esta Instituição religiosa.

Pois bem, este trabalho pretende contribuir, ao seu modo, com este campo historiográfico e embora também não almeje compor uma História Institucional do Santo Ofício, não fará uso ingrato de suas fontes, nem irá desprezá-lo como entidade assombrada, já julgada e condenada por ilustres historiadores no Tribunal que se encarrega do passado. Aqui e ali o leitor vislumbrará o esforço por uma análise integrada em linhas que se esforçam por compreender, de forma objetiva, os encarregados de manter a ortodoxia cristã. Mas,

decididamente, meu objeto de estudo é outro, pois minha atenção estará voltada para o campo das religiosidades, mas especificamente para as crenças e práticas relacionadas à feitiçaria.

Afinal, do que tratam os processos de feitiçaria? Da ilusão provinda de superstições paradoxalmente alimentadas e combatidas pelo fanatismo religioso da Igreja Cristã? Seriam frutos de uma loucura coletiva, distúrbios psicológicos motivados por uma quase insuportável realidade social numa época de constantes atribulações? Expressões de um imaginário popular construído pela tradição ao longo do tempo? Para muitos historiadores parece não importar, pois de qualquer forma trata-se do irreal, do falso, da mentira. Esquecem-se de que seus motivos são de interesse histórico e que “uma mentira, enquanto tal é a seu modo, um testemunho” (BLOCH, 2001, p.98).

Os processos inquisitoriais permitem inúmeras abordagens e constituem material de análise com amplas possibilidades narrativas. No entanto, é notável o atraso com que se percebeu o valor histórico das fontes inquisitoriais para o estudo da cultura popular. Mais surpreendente é a resistência que ainda sofre por considerável parcela da comunidade acadêmica. No caso específico da feitiçaria, a documentação fornecida pelos processos da inquisição parece, aos olhos de muitos estudiosos, oferecer apenas vozes distorcidas, ecos de um imaginário cuja compreensão tem se tornado impossível ao longo do tempo, algo frágil demais para constituir-se em objeto de investigação histórica. Argumenta-se que as vozes contidas nesses textos foram manipuladas, distorcidas pela autoridade e intransigência do inquisidor e pela depuração efetuados pelos escrivães, ambos os problemas derivados do aparente abismo que separa a cultura erudita e a popular. No entanto, Carlo Ginzburg (2007) nos recorda antigas lições de Walter Benjamin e afirma que é “Escavando os meandros do texto, contra as intenções de quem os produziu, podemos fazer emergir vozes incontroladas [...]” (GINZBURG, 2007, p.11). Antes disso, Marc Bloch, em seu fundamental *Ofício do historiador*, já alertava que os historiadores, a respeito dos rastros deixados pelo passado, já estão aptos a “saber bem mais a seu respeito do que ele julgara sensato nos dar a conhecer”, concluindo que tal fato deve ser apreciado como “uma grande revanche da inteligência sobre o dado” (BLOCH, 2001, p.78).

É óbvio que os documentos produzidos pela perseguição inquisitorial não são neutros nem suas informações objetivas, afinal, foram produzidos a partir de uma relação de embate cultural extremamente desigual. A crítica do testemunho que trabalha com realidades imaginárias, deve ser sempre conduzida com muito critério, cuidados e sensibilidade. Devemos lembrar que, embora o objeto de estudo seja composto por mentalidades que crêem e agem de acordo com ideias que aos nossos olhos parecem irracionais a postura do

historiador deverá ser a de torná-lo inteligível ao conhecimento histórico a fim de poder demonstrar como tais realidades imaginárias refletem, de forma clara, os diversos aspectos sociais de cada lugar e época. No que diz respeito às fontes inquisitoriais,

Os aparelhos de repressão forneceram as evidências históricas de um imaginário até bem pouco tempo considerado inapreensível demais para ser objeto da pesquisa científica e que, no entanto, tem se revelado importante para uma compreensão mais aprofundada das sociedades (MARTINS, 2009).

De um lado, temos a imposição repressiva de uma cultura religiosa oficial e, de outro, mulheres que se transformam em borboletas, escravas que se libertam e viajam a um mundo de celebrações, produzem fórmulas capazes de despertar o amor, amuletos que defendem, feitiços que vingam, curas miraculosas, a possibilidade de adivinhar o que está oculto... Elementos de um imaginário que conduz o sujeito histórico a um mundo paralelo de luzes ou sombras, mas antes de tudo mágico, sobrenatural. Um universo de crenças e práticas feito de ilimitadas possibilidades, inconcebíveis para o pensamento racional. Testemunhos da cultura popular, registrados por aqueles que não admitiam nenhum outro sistema de crenças senão o oficialmente imposto pela elite dominante.

Este trabalho pretende destacar o embate e os níveis de circularidade cultural entre os representantes de uma cultura religiosa dominante – a da Igreja Católica – e os representantes de uma cultura religiosa que se faz “popular” na medida em que a aquela se opõe, com práticas e crenças heterodoxas. No Brasil de antanho, a distância entre a colônia e o reino, a diversidade étnica e um catolicismo mal vigiado se combinaram para fazer aflorar uma infinidade de pecados. No âmbito específico das religiosidades, as declarações daqueles que se confessaram ou foram denunciados por práticas mágicas, registradas pelo Santo Ofício da Inquisição, apontam o quanto estas pareciam ser recorrentes no cotidiano dos colonos que viviam a religiosidade cristã de forma bastante heterodoxa e procuravam, através de incontáveis sortilégios, alterar a realidade indesejada. Muitos dentre aqueles processados pelo Tribunal da Inquisição afirmaram ignorar que o que faziam constituía desvio de fé. Ignorância ou falta de ortodoxia, o fato é que foram cometidos “deslizes” não apenas por devotos, mas muito comumente por sacerdotes, numa terra que parecia, definitivamente, se especializar em pecados. Este embate cultural pode ser evidenciado a partir do estudo de casos de feitiçaria analisados à luz teórica daquilo que Carlo Ginzburg denominou “circularidade cultural”

Dentre os nossos objetivos está o de identificar elementos da cultura religiosa popular na voz do Inquisidor, assim como a assimilação, por parte da população colonial, dos

preceitos religiosos a respeito de práticas mágicas, imposto pela cultura oficial do catolicismo. A ideia de “circularidade cultural” foi sugerida pelo autor russo Mikhail Bakhtin (2010) em seu trabalho sobre a cultura cômica popular na Idade Média e no Renascimento e foi conceituada por Carlo Ginzburg (2006) em seu clássico da micro história sobre o moleiro friuliano processado pela inquisição por heresia. No primeiro caso, Bakhtin parte da obra de Rabelais, representante de uma elite letrada e erudita, para analisar aspectos cômicos da cultura popular expressos em páginas preciosas, embora também permeadas de elementos culturais pertencentes ao meio intelectual no qual o escritor renascentista vivia. A cultura circula de baixo para cima e o resultado que se apresenta é o diálogo entre o erudito e o popular. No segundo caso, Ginzburg procede à análise de um processo Inquisitorial sobre o moleiro Menocchio, indivíduo pertencente às camadas populares camponesas, acusado e condenado por proposições heréticas. As ideias desenvolvidas por Menocchio expressavam elementos da cultura erudita recolhidos a partir do acesso à obras clássicas de literatura medieval e moderna sobre as quais o malfadado moleiro faz uma releitura de conteúdo, expressa nos registros de seu processo, e que poderíamos dizer que é, no mínimo, inusitada. A cultura livresca em questão alimenta a cosmogonia e o pensamento herético do acusado e a convergência desta com uma tradição oral camponesa, da qual Menocchio faz parte, produzem as ideias originais que tanto surpreenderam aos inquisidores, ao historiador italiano e a todos aqueles que leram seu livro. Desta vez, o movimento faz com que os elementos culturais partam de cima para baixo e retornem, reformulados, à cultura dominante. Há, portanto, “[...] um influxo recíproco entre cultura subalterna e cultura hegemônica [...]” (GINZBURG, 2006, p.15) Tudo isto faz ruir a tese de que entre o popular e o erudito apenas se desenvolveram relações de dicotomia cultural, e reafirma a existência de um “[...] relacionamento circular feito de influências recíprocas, que se movia de baixo para cima bem como de cima para baixo” (GINZBURG, 2006, p. 10).

Ao final da década de 1970, o historiador francês Jean Delumeau (2009) já intuía sobre a necessidade de um estudo que observasse a interação entre o popular e o erudito sob pena de nada se conseguir além de um resultado analítico incompleto. Segundo este autor

[...] é metodologicamente necessário, no estudo dos múltiplos fatores que se somaram para provocar essa enigmática sequência da história europeia, não se ater a um único nível social e cultural: o da elite ou do mundo rural. Importa, ao contrário, esclarecê-los alternadamente um e outro e restabelecer suas constantes relações recíprocas. (DELUMEAU, 2009, p. 566)

Portanto, privilegiar o olhar dos representantes da cultura religiosa dominante, constantemente repressiva, é revelador muito mais da opinião dos juízes, de seus dogmas e preconceitos, do que os significados atribuídos à feitiçaria por parte daqueles que a denunciavam ou confessavam. Por outro lado, aceitar de pronto os relatos dos denunciante, acusados e confitentes das práticas mágicas, se torna irresponsável na medida em que é indiscutível o fato de que suas vozes são filtradas culturalmente e, muitas vezes, distorcidas sob a pena do escrivão.

A ideia que nos ampara é a de que o modelo de feitiçaria que buscamos desenhar nestas páginas esteve na base do imaginário da feitiçaria desenvolvido tanto pela cultura erudita, quanto pela cultura popular. No entanto, a marcha do tempo, a hierarquia social e as diferentes formas de apreensão da realidade, se encarregaram de torná-lo estranho um ao outro. Daí então a ideia de que entre inquisidores e réus existe um fosso mental de proporções abissais. Esta é uma ideia que não leva em consideração os empréstimos culturais recíprocos entre os grupos sociais.

Segundo o historiador francês Jean Claude Schmitt (2006; p.424), o tema da feitiçaria “[...] mostra-nos de maneira exemplar como a imaginação, o fantasma, a crença nessas entidades, podem ser forças históricas de primeira importância”. Sendo assim, nosso objeto de estudo são as mentalidades a partir das quais se constrói o universo encantado da feitiçaria que, embora não encontre aos nossos olhos correspondência com a realidade objetiva, “não deixa de ser uma realidade social que possui efeitos objetivos e materiais [...]” (SCHMITT, 2006; p. 423-424).

1.3 A FEITIÇARIA COMO TEMA DE ESTUDO: DEBATE HISTORIOGRÁFICO

Na segunda metade do século XIX foi escrita pelas mãos de um importante historiador uma obra dedicada à Feitiçaria, ou, nas palavras do autor, “a heresia das feiticeiras” (MICHELET, 1976, p.5). Em “A feiticeira”, publicado na França em 1862, Jules Michelet nos apresenta uma narrativa histórica recheada de licenças poéticas e discursos imaginativos. O livro aborda o tema da feitiçaria feminina ao longo das Idades Média e Moderna esforçando-se, à sua maneira, por racionalizar o fenômeno, enxergando nos contextos socioeconômicos aos quais estavam submetidas às classes subalternas, as suas motivações sociais. A obra nos apresenta a feitiçaria como o produto de uma realidade repressora. Arma sobrenatural e rústica de uma luta de classes. Sem hesitar, nosso autor afirma que a feitiçaria data “dos tempos do desespero”.

Tal interpretação é fruto de um corajoso trabalho de análise histórica sobre um tema marginal e, apesar de apresentar explicações que hoje podem ser consideradas reducionistas, tem um valor sugestivo que não deve ser irresponsavelmente desprezado ainda que, aos nossos olhos contemporâneos, o conjunto da obra apresente graves erros metodológicos como interpretações abertamente parciais e a falta de objetividade no trato com as fontes. As motivações sociais da feitiçaria compõem um aspecto chave para a compreensão do fenômeno e devem ser analisadas ao lado de seus significados mais profundos, simbólicos e ritualísticos. Em todo caso, a Feitiçaria, como objeto de estudo, permaneceria esquecida e, durante muito tempo, preterida em favor de temas mais “sérios” e “politicamente comprometidos”.

Em fins do século XIX, a Antropologia despontava como uma disciplina de grande interesse entre os intelectuais europeus. Temas como magia, mitologia e religião comparada foram privilegiados em trabalhos diversos e dois destes foram particularmente importantes para o estudo de nosso tema. Em 1890 foi lançada a obra “O ramo de ouro” de Sir James G. Frazer que, após proceder à análise comparativa de mitos e do folclore de várias sociedades, defende a ideia de que o pensamento humano evolui em etapas que se alternam do mágico para o religioso e deste para o científico. O autor procede ainda à diferenciação teórica entre magia e religião, pela qual sua obra ganhou notoriedade. Mas o que nos interessa aqui é a tese de que a feitiçaria medieval e moderna se explica pela sobrevivência no tempo de uma religião pagã eminentemente rural, um culto agrário centrado em antigas divindades, em especial aquelas relacionadas à fertilidade e a natureza³. Assim se explicariam as referências, em relatos registrados pela elite letrada medieval, de superstições camponesas sobre crenças mágicas e adoração a deusa Diana/Ártemis (FRAZER, 1982). Embora a tese central do antropólogo escocês tenha sido posteriormente refutada por outros estudiosos, diversos pontos de sua obra, sobretudo a descrição de algumas crenças mágicas, apontam aspectos valiosos para o estudo da feitiçaria, alguns dos quais serão retomados no presente trabalho.

Nas primeiras décadas do século XX, a antropóloga e egiptóloga britânica, Margaret Murray, publica seus estudos dedicados à Feitiçaria, os quais vêm carregados da influência de James G. Frazer. “O culto das Bruxas na Europa Ocidental” (1921) apresenta polêmicas conclusões obtidas após investigações conduzidas pela autora sobre as origens da bruxaria Medieval e Moderna. A teoria principal da obra defende a ideia, reafirmada em obras posteriores, de que a Bruxaria é um fenômeno que tinha suas raízes na sobrevivência de cultos

³O pensamento intelectual europeu do início do século XX é fortemente influenciado pela teoria do evolucionismo social. Sir James George Frazer era um estudioso da evolução histórica do pensamento humano, dedicado ao campo da antropologia social. Frazer destacava, em suas pesquisas, o papel exercido pelo misticismo e pela magia sobre a evolução mente humana.

pagãos antigos, sendo um conjunto de práticas coerentes de uma religião secretamente mantida por grupos espalhados por toda Europa (MURRAY, 2003) ⁴. Em pouco tempo, a obra se tornou vulnerável aos ataques que se fizeram cada vez mais veementes e cujos argumentos se concentravam na aceitação tácita da “realidade da bruxaria” tal qual se apresentava nas fontes de pesquisa, evidenciando a ausência de crítica histórica e documental na análise do Sabá, ritos, crenças e práticas mágicas. A ausência de esforço interpretativo fez com que a tese de Murray fosse sistematicamente ridicularizada e desprezada. No entanto, por trás dos arroubos e exageros podemos reconhecer originalidade e intuições que não podem ser consideradas totalmente erradas. Quem poderia negar que a documentação inquisitorial medieval e moderna, proveniente de processos que se deram em diversos recantos da Europa, estão carregadas de reminiscências de práticas e crenças religiosas pagãs? O historiador italiano Carlo Ginzburg (1991), aceitou parcialmente as dicas investigativas de Murray e chegou a admiráveis e desconcertantes resultados em seu ensaio “História Noturna”.

Essas contribuições para o estudo da feitiçaria se empenharam em desvendar tão obscuro tema percorrendo caminhos diversos e chegando a resultados polêmicos e justamente contestáveis. No entanto, seus esforços não são vãos e embora tenham sido submetidos a uma análise crítica, não foram ignorados. No devido momento o leitor poderá reconhecer em nossas investigações, desviando dos equívocos cometidos, o resultado positivo desses estudos pioneiros.

Não se pode negar que a importância assumida pela feitiçaria europeia como objeto de estudo em meados do século XX está diretamente relacionada com a crescente influência exercida pela antropologia sobre a disciplina histórica, embora nessa época ainda fosse, para a maioria dos historiadores, um objeto marginal. A perseguição à feitiçaria (único objeto considerado capaz de estudo sério) era apenas um trágico e deprimente episódio da história intelectual europeia. Poucas décadas depois se tornou o tema historiográfico “da vez”. Embora tenha ganho os espaços acadêmicos, no que diz respeito à disciplina histórica, o interesse pela temática “[...] continuou a se concentrar de maneira quase exclusiva na perseguição e nos seus mecanismos culturais e sociais. As vítimas permaneceram quase sempre na sombra.” (GINZBURG, 2007, p.299)

Continuando nosso percurso chegamos ao ano de 1949, quando foi publicado na revista dos *Annales* o artigo intitulado “Feitiçaria: bobagem ou revolução mental?” assinado

⁴ Ver também: MURRAY, Margaret Alice. *O Deus das feitiçarias*. São Paulo: Gaia, 2009.

pelo historiador Lucien Febvre⁵. No referido texto, Febvre se dedica à análise de um documentado caso de possessão demoníaca, ocorrido na província francesa de Lorraine no século XVI, envolvendo a jovem Elisabeth de Ranfaing. A possessão desembocou numa série de denúncias contra supostos feiticeiros: agentes de Satã que, na sua maioria, pertenciam aos altos círculos da sociedade, alguns suficientemente importantes para serem protegidos, outros punidos com a morte pelo terrível pecado. As provas de acusação? A palavra do demônio que habitava dentro de Elisabeth era mais que suficiente, pois experientes autoridades no assunto afirmavam que a possessão era autêntica. O caso teve grande repercussão na região, foi acompanhada de perto por personalidades locais, leigas e eclesiásticas, inclusive por algumas das “mentalidades mais evoluídas de seu século” (FEBVRE, 1949; p. 14).

Febvre afirma que se dedica à exposição de tal episódio porque aí existe um problema histórico e questões que precisam ser elucidadas. Como explicar que “os homens mais inteligentes, íntegros e cultos de uma época”, como por exemplo, Jean Bodin, “um dos espíritos mais rigorosos de seu tempo”, acreditassem na realidade da feitiçaria, em possessões demoníacas etc.? (FEBVRE, 1949, p.12). Crenças que, aos nossos olhos contemporâneos, não passam de superstições que acusam falta de senso crítico. Para Febvre “a mentalidade dos homens mais esclarecidos do fim do século XVI e início do século XVII, é radicalmente diferente dos homens mais esclarecidos do nosso tempo [...] entre eles e nós uma revolução se desenrolou” (1949; p 14). Este é um problema sobre o qual os historiadores têm a obrigação de observar e prevenir sob o risco de se cair numa confusão de preconceitos intelectuais em relação aos homens de outrora. O senso do impossível passaria a compor o instrumental mental dos intelectuais apenas a partir da segunda metade do século XVII. Trata-se de um importante alerta feito por um importante historiador contra o pecado do anacronismo. Para o estudo da feitiçaria nos tumultuados séculos XVI e XVII, a consciência historiadora de que as mentalidades que estudamos são fundamentalmente diferentes das nossas é essencial. E isso no que diz respeito tanto à mentalidade dos grupos sociais mais desfavorecidos, quanto das elites, autoridades religiosas etc. Nesse sentido aprendemos com Febvre a lição de que não apenas a mentalidade dos acusados, denunciadores e confitentes, deve ser analisada sob tal perspectiva mas, igualmente, a mentalidade inquisitorial deve ser estudada e compreendida em sua radical diferença em relação à nossa. O respeito à historicidade dos mortos evita preconceitos e possibilita análises sóbrias.

⁵ FEBVRE, Lucien. *Sorcellerie, sottise ou révolution mentale* ? In: Annales. Économies, Sociétés, Civilisations. 3e année, N. 1, 1948., p. 9-15. Tradução nossa.

Inspirado por Michelet e motivado por seu mentor, Lucien Febvre, outro historiador francês, Robert Mandrou (1968), escreveu “Magistrados e Feiticeiros na França do século XVIII”, um livro que trata essencialmente da mudança ocorrida na jurisprudência francesa em relação ao crime da feitiçaria nos setecentos. Trata-se de “uma exploração da consciência judiciária” (MANDROU, 1968, p.18), num momento de profundas mudanças que, no entanto, não se deram de forma linear e sincrônica, mas que vão avançando e inovando a prática judiciária no que diz respeito à questão da feitiçaria. A esta foram atribuídos novos sentidos que a aproximavam muito mais da loucura, ilusão e superstição. Tal inovação de concepções, diz respeito à “revolução mental” a que se referia Febvre em seu artigo já citado anteriormente e pode ser considerada como uma tentativa de racionalizar um fenômeno e uma crença que se mostrava tão perturbadora para a elite intelectual europeia.

Também seguindo o pensamento de Febvre, o historiador inglês Keith Thomas (1991) afirma que,

Astrologia, feitiçaria, curas pela magia, adivinhação, profecias antigas, fantasmas e duendes são hoje devidamente desdenhados pelas pessoas inteligentes. Mas eram levados a sério por pessoas igualmente inteligentes do passado, e é tarefa do historiador explicar porque era assim [...] (THOMAS, 1991, p. 9)

Thomas escreveu uma obra de fôlego na qual explora a ambígua relação entre as práticas religiosas da Igreja Católica e as práticas populares de magia no contexto da Inglaterra do século XVI e XVII. Relação que se desdobrava, ora em sincretismos e sobreposições, ora em intensa rivalidade. Dentre as crenças analisadas pelo autor encontramos a bruxaria, definida como “[...] a atribuição do infortúnio a um agente humano oculto” (THOMAS, 1991, p. 355). Para Thomas a realidade da bruxaria está limitada às denúncias provocadas pelo sentimento de insegurança geral, beirando a neurose, que marca a Idade Moderna. Os medos, os rancores e a pressão dos inquisidores provocaram um número enorme de denúncias e confissões cuja consistência era produto de um imaginário popular subjugado pela mentalidade inquisitorial, esta embriagada por tratados demonológicos. A coerência dos relatos era conseguida pela violência psicológica exercida pelos inquisidores. Neste processo, em resumo, estaria a explicação para a difusão histórica da crença na feitiçaria maléfica e diabólica, justificadora da caça às bruxas na Idade Moderna.

Para Keith Thomas as bruxas modernas inglesas foram produzidas pelo contexto turbulento dos séculos XVI e XVII, quando se multiplicaram fogueiras e denúncias. Portanto, o historiador inglês, rígido em suas análises, se coloca na contramão de certas tendências do princípio do século XX que vislumbravam, na feitiçaria e nos elementos míticos do Sabá, a

insistente sobrevivência de cultos e práticas pagãos, através de grupos populares fiéis às antigas crenças. O estudo é o resultado de uma tentativa de racionalizar o fenômeno da feitiçaria, despidendo-a de qualquer traço de sua realidade para além das denúncias e confissões feitas num contexto de pânico e sob a pressão da mentalidade inquisitorial. É importante destacar que esta obra veio a preencher uma imensa lacuna historiográfica, lidando com o tema da feitiçaria de maneira sistemática, fazendo uso de ampla variedade de fontes históricas. Nas palavras de Carlos Nogueira⁶, estudioso brasileiro que também se dedicou ao tema da feitiçaria europeia, a obra é “um extenso e meticulosamente erudito inventário sobre aspectos distintos da mentalidade inglesa no início dos tempos modernos” (1994; p. 301).

A historiografia brasileira dos últimos anos também tem oferecido contribuições interpretativas sobre o tema. Envolvendo relações complexas, a perseguição inquisitorial e as crenças e práticas de feitiçaria na América tem sido objeto de inúmeros trabalhos, pois, embora preterida em favor de “crimes inquisitoriais” que maior repercussão tiveram na América Portuguesa, a feitiçaria é um tema instigante que vêm se insinuando no trabalho de historiadores que se dedicam ao estudo da sexualidade, cotidiano, religiosidades e cultura popular. No Brasil, o primeiro passo foi dado pela historiadora Laura de Mello e Souza (1986), que rompe com a historiografia tradicional brasileira, ao reconstituir com grande acuidade o universo de crenças produzidas no Brasil ao longo do processo de colonização. Apoiada em fontes documentais diversas, sobretudo documentos inquisitoriais, essa historiadora tratou, num apanhado geral, dos principais aspectos da feitiçaria colonial atribuindo significados às suas crenças e práticas e contextualizando-as historicamente. Deve-se ainda destacar o trabalho louvável da historiadora que, ao superar os pressupostos sobre a origem africana da maioria das crenças e práticas mágicas desenvolvidas em terras brasileiras, lançou uma luz sobre o contexto europeu que tanta importância teve para a conformação da religiosidade popular do período.

Embora não seja o “crime” inquisitorial a que se dedica com maior afinco, o antropólogo Luís Mott (2005) é autor de numerosos artigos dedicados à perseguição ao crime de feitiçaria em vários Estados. Ao escrever sobre religiosidade popular na América Portuguesa, também destacou a importância da feitiçaria na Colônia ao constatar que,

Malgrado a preocupação da Inquisição e da própria legislação real, proibindo a prática das feitiçarias e superstições no Brasil antigo, em toda rua, povoado, bairro rural ou freguesia, lá estavam as rezadeiras, benzedadeiras e

⁶ Carlos Nogueira é Professor Doutor Deptº. História FFLCH/USP e suas pesquisas deram origem à inúmeros artigos envolvendo o tema da feitiçaria e também ao livro “Bruxaria e História: As Práticas Mágicas no Ocidente Cristão” (São Paulo: Ática, 1991)

adivinhos prestando tão valorizados serviços à vizinhança. (MOTT, 2005, p.194)

Também contribui para o tema, em produções historiográficas de grande repercussão o historiador Ronaldo Vainfas em suas obras que destacam o cotidiano de heresias da sociedade colonial. Seduzidos pelo tema e dedicados a enfoques variados podemos citar os professores Daniela Calainho (UERJ), Ângelo Faria (UFV), Carlos Roberto Nogueira (USP), entre outros. Nos últimos anos, uma série de dissertações e teses vem trabalhando com o tema a nível regional ou local, analisando casos a partir de documentação variada e perspectivas diversas. Dentre algumas mais importantes para este trabalho, cito a tese de doutorado apresentada ao PPGH – UFPE por Carlos André Macêdo Cavalcanti intitulada “*O Imaginário da Inquisição – De mitologização de Valores no Tribunal do Santo Ofício, medo no Direito Inquisitorial e nas Narrativas do Medo de Bruxa (Portugal e Brasil, 1536- 1821)*” e a dissertação, defendida perante esta mesma instituição, “*Um caso de feitiçaria na Inquisição de Pernambuco*”, por Tatiane de Lima Trigueiro. Este trabalho se insere nesse processo.

1.4 A FEITICEIRA: CONSTRUÇÃO DE UM MODELO

A seguir nos dedicaremos a acompanhar a conformação de um modelo de feiticeira que culmina com a feiticeira moderna acompanhada de outros dois grandes protagonistas do esplendoroso e trágico teatro da Feitiçaria nesta época: o Inquisidor e o Diabo. Tanto a Feiticeira quanto o Inquisidor representaram, em nossa análise, apesar do título no singular, um grupo submetido a um modelo baseado num conjunto conceitual estereotipado construído ao longo do tempo e que na Idade Moderna se definiram de forma mais ou menos homogênea. Essa definição pode ser legada à difusão da cultura erudita letrada através da invenção da imprensa, pois, a partir de então, tratados de demonologia e manuais inquisitoriais proliferaram de forma estrondosa, o que pode ser constatado pelas várias edições que os principais deles vieram lograr⁷. Ao mesmo tempo, as reformas religiosas com toda a importância que atribuíam ao trabalho de evangelização em missões que se sucediam, atuavam no vigiar constante da intimidade e da consciência. Essa atuação ocorria através de

⁷ Alguns desses conceitos mais marcantes são a relação associativa entre o feminino, a fraqueza ou baixa moral e a feitiçaria; A relação entre a feiticeira, o erotismo e a morte, ou o submundo dos mortos também é bastante comum. A religiosidade da Idade Média é marcada pelo nascimento de um personagem que se torna continuamente mais poderoso e que assume a liderança como grande representante do mal e antagonista de Deus; A feiticeira passa a ser reconhecida como uma de suas principais agentes, sem que perca as características impostas anteriormente, antes, reforçando-as.

sermões entusiasmados, voltados ao público geral, do trabalho de catequese cada vez mais incentivado e realizado, sobretudo, pela Companhia de Jesus e, por fim, através da Inquisição, de seus editos e do terror dos casos que se espalhavam “boca a boca” entre o povo. Tudo isso fez com que fossem sendo conhecidas da maioria da população europeia, nas cidades e nos campos, quem eram e o que faziam as feiticeiras, a malignidade e onipresença diabólicas, bem como a diligência e a intolerância da Inquisição para com ambos. Claro que não estamos afirmando que, no âmbito deste conhecimento pré-estabelecido, não coubessem dissensões provenientes do conflito entre mentalidades distintas. O problema está no fato de que a influência mútua exercida pela cultura erudita e pela popular se dava numa relação bastante assimétrica e que o resultado destes encontros e desencontros era literalmente escrito pelos e para os letrados, sempre sob a sua perspectiva. Reconhecer isto faz parte do respeito que se deve à História e àqueles sobre quem também se pretende contar algo, mas que não tinham acesso à produção da nossa principal fonte de pesquisa, o conhecimento escrito. Estes, sabemos estarem enterrados bem mais fundos nas covas do passado.

A construção do modelo de feiticeira esteve diretamente relacionada ao imaginário e atitudes masculinas perante o feminino. Estas foram sempre marcadas por contradições, alternando entre veneração e a hostilidade violenta e repressora. Pode-se afirmar que esta contradição é, ela própria, fruto de uma natureza feminina ambígua. Nas palavras de Delumeau (1993)

Essa ambiguidade fundamental da mulher que dá a vida e anuncia a morte foi sentida ao longo dos séculos, e especialmente expressa pelo culto das deusas-mães. A terra é o ventre nutridor, mas também o reino dos mortos, sob o solo ou na água profunda. É o cálice da vida e da morte... (p. 312)

A Deusa-Mãe que gera, também pode assumir o caráter de Deusa da Morte, causadora de guerras, peste, fome. A fisiologia feminina associada ao ritmo lunar gera desconfiança e por sua maior proximidade com a natureza e seus segredos, à mulher foi sempre creditada, nas civilizações tradicionais, o poder de profetizar e, por seus conhecimentos secretos, curar ou prejudicar por meio de misteriosas receitas. As mulheres seriam também mais aptas a entrar em sintonia com o cosmos e compreender a linguagem divina. Na Grécia antiga, por exemplo, as Pitonisas representavam a porta de comunicação entre os homens e os deuses, cuja mensagem, no entanto, só poderia ser interpretada pela superioridade racional masculina. Dessa maneira, o feminino tem sido relacionado ao sonho, ao obscuro, à natureza dionisíaca, instintiva. Enquanto o Homem, numa tentativa de valorizar-se, se designou apolíneo e

racional (DELUMEAU, 1993). Assim, só nos resta esclarecer que o medo em relação à mulher definitivamente não é uma invenção cristã, mas, antes, foi incorporada de forma intensa ao seu imaginário. A relação entre a Mulher e a Feiticeira é fruto deste temor em relação aos mistérios do sobrenatural. E entendemos serem filhos naturais do temor, a adoração, a exclusão e a repressão. Da adoração foram votadas as divindades. Quanto às mulheres, estas tiveram que conviver com a exclusão e repressão violentas.

O estereótipo da feiticeira diabólica se estabeleceu definitivamente nos séculos que marcam a Idade Moderna sob os auspícios da cultura letrada. Apesar disso, o modelo da feiticeira em seus principais aspectos, sobretudo os que mais ressaltam nesta época, deitam raízes em tempos longínquos. Talvez o resgate da Antiguidade promovido pelo Renascimento seja responsável por esta correspondência tão nítida. Um resgate que nós mesmos vamos proceder, embora dentro de certos limites, em busca de novos instrumentos para análise do nosso tema. Assim, trataremos, em primeiro lugar, de personagens femininas mitológicas, algumas das mais notórias e representativas para a cultura ocidental, em quem encontraremos os principais elementos que norteiam a construção da imagem da feiticeira.

1.4.1 DEUSAS-FEITICEIRAS DA ANTIGUIDADE

Partiremos da mitologia egípcia que nos trouxe Isis: esposa, mãe, senhora da natureza e da magia. Também é a guardiã dos mortos, cujo culto se estendeu pelo mundo greco-romano adentrando os recantos pagãos do mundo cristão. A magia é um elemento central em toda a mitologia de Ísis, possivelmente mais do que para qualquer outra divindade egípcia, por isso foi considerada seu atributo, pelo que não é de surpreender que esta deusa tivesse um papel central nos rituais e feitiços egípcios, notadamente os de proteção e cura. Sua correspondente mesopotâmica é a babilônica Istar, deusa lunar dos acádios, cujos significados simbólicos e atributos mitológicos correspondem ao da rainha Ísis. Entre os Sumérios era conhecida como Inanna e um monumento erigido em sua homenagem é uma das sete maravilhas da antiguidade: “O portão de Istar”. Apesar de associada à beleza e fertilidade, não oculta seu lado sombrio relacionado à noite, guerra e morte. No mais antigo registro literário conhecido, o poema babilônico intitulado “A epopeia de Gilgamesh”, a divindade do amor nos é apresentada em seu lado terrível e vingativo.

E foi através do antigo comércio marítimo no Mediterrâneo que personagens míticas babilônicas e egípcias aportaram no mundo helênico. Tanto Ísis quanto Istar, além de estarem relacionadas à magia, também adquirem uma forte associação funerária. São

“Senhoras dos Mortos”, para quem as portas do submundo estão abertas. Tais atribuições nos remetem diretamente a outra deusa cujo culto floresceu na Grécia: Hécate, filha única de Perses e que, apesar de ser considerada uma deusa secundária do panteão grego, aparece insistentemente na mitologia e é sempre referida como uma personagem de grande poder. Embora o Hades grego já tivesse, como sua rainha, a deusa Perséfone, esta outra divindade que lhe é associada, mas que floresceu com características independentes, ocupou o imaginário mitológico romano durante muito tempo. Entidade do submundo, senhora dos mortos, é também conhecida como a deusa das feiticeiras e dos terrores noturnos. É também uma divindade lunar e, em seu aspecto mais terrível, costuma aparecer na lua nova, quando a escuridão da noite é maior, conjurando fantasmas e cães infernais para, nas encruzilhadas, assustarem passantes desavisados (MENÁRD, 1991). Esta deusa misteriosa que foi por vezes identificada como Diana (BULFINCH, 2002, p. 164), representa o feminino em suas três fases: a virgem, a mulher e a anciã, que correspondem às três fases lunares (crescente, cheia e minguante). Diz-se ainda que mantém uma quarta face, esta infernal, que se refere ao seu papel no submundo e é representada pela lua nova (SICUTERI, 1985, p.69).

É importante perceber que Hécate, como todas as divindades gregas, tinha fortes características humanas. Estas se identificam com a imagem da feiticeira, uma “mulher perversa e lasciva, que enfeitiçava suas vítimas” (SICUTERI, 1985, p.77). O lírico grego Baquílode, refere-se à deusa Hécate como “portadora da tocha, filha da Noite de negro regaço” (*Apud*, SICUTERI, 1985, p.74). Apolônio de Rodes, famoso escritor grego do século III a.C, cujo registro da lenda dos Argonautas é a mais influente nos dias de hoje, chama-a de “rainha das feiticeiras” (1999, p. 93) e o consagrado poeta latino Ovídio a descreve em termos terríficos (2006, p. 215). É extremamente interessante perceber que os registros literários greco-latinos que fazem referência a Hécate, dão origem a uma carga mítica com conotações simbólicas que depois serão herdadas pelas feiticeiras representadas na Literatura e Iconografia medievais e modernas.

Neste breve percurso nos deparamos com divindades femininas cujos atributos, expostos em registros literários antigos, apontam para a construção de um modelo: a Feiticeira. As senhoras da magia que analisamos até aqui, estão todas de alguma forma relacionadas ao mundo dos mortos, à escuridão da noite, ao mistério da lua e à ambiguidade de suas belezas terríficas. Nos dedicaremos agora à análise de algumas personagens do mundo antigo cujos aspectos convergem para a imagem que tentamos reconstruir.

1.4.2 MULHERES FEITICEIRAS NA LITERATURA CLÁSSICA

A feiticeira mais famosa dos tempos antigos é a Circe, dos seculares poemas homéricos, que tanto marcou o imaginário europeu fomentando o medo de Bruxas. Segundo Hesíodo, Circe é filha de Perses, portanto, irmã de Hécate⁸. Em outros textos da mitologia grega aparece como filha do rei Eetes e da própria deusa Hécate, comumente assimilada a Perseida. De qualquer forma, o parentesco entre a deusa da magia e a feiticeira homérica é inegável. Circe encaixa-se no padrão de divindade até aqui analisados, sobretudo, por seu aspecto ambíguo: deusa do amor físico, bela e encantada. Também possui aspectos funerários e conhecimento a respeito do submundo, afinal, é Circe quem orienta Ulisses a entrar e sobreviver no mundo dos mortos, indicações sem as quais nosso herói não teria conseguido prosseguir com sua aventura. O epíteto “deusa de belas tranças”, dado por Homero na *Odisseia*, lembra-nos que Circe, assim como Hécate, era comumente relacionada às moiras, que “teciam” e exerciam poder sobre o fio das vidas humanas. Versada em muitos bruxedos, a nossa feiticeira se destaca na arte dos filtros, remédios, venenos e encantamentos que exigem grande conhecimento das ervas. Escritores antigos como Homero, Hesíodo, Ovídio e Plutarco relataram suas proezas e garantiram para ela um lugar nas lendas e no imaginário ocidental.

Outra ilustre feiticeira da antiguidade, cuja tragédia se fez ouvir e representar em toda cultura Ocidental, foi Medéia, filha do rei Eetes da Cólquida, malfadada esposa de Jasão, sobrinha de Circe e sacerdotisa de Hécate. Medéia pode ser considerada uma das personagens mais inspiradoras da mitologia. Sua história, que envolve amor e crueldade, desperta, ao longo dos séculos, sentimentos contraditórios como piedade, terror, e fascínio. A “Medéia”, imortalizada na tragédia de Eurípedes, apresenta um comportamento desviante intolerável ao padrão estabelecido e esperado pelo homem grego. A imagem de Medéia se estende a todas as mulheres: “habilíssimas artesãs de todo os males” (EURÍPEDES, 2010; v. 409). Uma mulher desesperada, imprevisível, cruel e irascível, cujo comportamento remete a Pandora da qual, segundo Hesíodo, descende “toda funesta geração de mulheres” (HESÍODO, 1995; v. 585). “Subjugada em amor graças à áurea Afrodite” (1995; v.117), Medéia se perde tal qual Circe e Istharr.

Na Roma clássica, Hécate, a funesta divindade a quem Medéia presta culto está presente em toda sua conotação mágica e suas atribuições são repassadas às divindades romanas Diana e Prosérpina que, inseridas no âmbito da cultura popular, se distanciam cada

⁸“Perseida gerou Circe e o rei Eetes./ Eetes, filho do Sol ilumina-mortais/, desposou a virgem do Oceano rio circular /Sábia de belas faces, por desígnios dos Deuses./ Ela pariu Medéia de belos tornozelos”. In: HESÍODO. *Teogonia – A origem dos Deuses*. 3ª ed. São Paulo: Ed. Iluminuras, 1995; p.117.

vez mais “do mitologema para tornarem-se padroeiras da magia” (SICUTERI, 1985, p. 103). Aliás, a feitiçaria acaba por tornar-se um tema recorrente na literatura clássica romana, acompanhada de uma forte misoginia expressa no terror masculino da bruxa à qual a tradição cristã dará continuidade.

Apesar de dados epigráficos descobertos pelos arqueólogos em território greco-romano constatarem a presença basicamente masculina no cenário da magia clássica, as fontes textuais da literatura colocam as mulheres no centro deste universo mágico, fazendo emergir a figura da feiticeira (SILVA, 2006). A reconhecida influência exercida pela cultura grega sobre a antiga Roma se faz presente também na literatura e os escritores romanos, ao representar suas personagens mágicas, inspiraram-se, principalmente, nas feiticeiras gregas Circe e Medéia. Esta representação feminina aparece sob a pena de vários autores dentre os quais poderíamos citar: Horácio, Ovídio, Virgílio, Petrônio, Lucano, Filostrato, Sêneca e Apuleio. No momento vamos nos restringir, principalmente, à análise das obras dos poetas latinos Horácio e Ovídio, representativos da literatura romana clássica e que tanta repercussão literária tiveram no Ocidente.

Em seus poemas, Horácio faz surgir uma famosa bruxa; Canídia, que já se insere num modelo de feiticeira familiar aos historiadores medievalistas. Em seu *Épodo III*, Horácio aconselha a seu amigo Mecenas sobre o perigo de se envolver com moças que fazem uso da magia e, para dar autoridade às suas palavras, descreve a crueldade de Medéia, cujas habilidades mágicas são identificadas com a fabricação de feitiços. A famosa feiticeira, a quem os escritos de Horácio dão vida, aparece acompanhada de sua parceira na magia, Sagana, com quem “se põe a esgravatar o chão coas unhas; Rasgam c’os dentes negra cordeirinha; Derramam sobre a cova o quente sangue, Para ali os Manes atraídos, Aos nefandos conjuros lhes respondam” (HORÁCIO, 1952; I-VIII, v. 35 ao 41). As parceiras de feitiçaria estão a praticar o terrível conjuro de mortos, provavelmente para fins de adivinhação, o que configura o crime de necromancia. Os mortos na Grécia e Roma antigas podem ser cultuados, mas não devem ser convocados jamais. As consequências para a comunidade dos vivos são temíveis. O medo dos mortos é alargado na Idade Média e o caráter fúnebre das feiticeiras acentua-se, contribuindo para o fascínio que exerciam sobre o imaginário dos povos e o aumento da hostilidade que lhes votavam.

As feiticeiras de Horácio portam sempre os cabelos soltos, aparentando figuras de natureza selvagens tal qual Medéia furiosa. Veia, outra personagem horaciana, figura em um ritual de consagração de um local de magia e, na terra, cava o solo onde enterrará uma criança, instrumento e vítima de seu feitiço realizado em prol da preparação de um poderoso

filtro de amor, que terá por ingredientes o fígado e a medula do menino (HORÁCIO; 1941, V, v. 53 ao 56). Esta passagem se faz importante na medida em que destaca um dos elementos da feitiçaria que permanecerá com insistência no imaginário ocidental, dos quais nos dão testemunhas os tratados e processos inquisitoriais: o infanticídio, um dos crimes mais horrendos de que sempre foram acusadas as feiticeiras medievais e modernas. Quanto às outras importantes características do imaginário da feitiçaria ocidental, que são a agitação e o transe das bruxas, podem, segundo Anne-Marie Tupet (1976, p.293), estar relacionadas ao uso de ervas com propriedades alucinógenas, bem conhecidas de tais mulheres da Antiguidade e que reforçam a selvageria do culto das feiticeiras. Em versos, Horácio afirma: “Eu mesmo vi Canídia - solta a grenha, nus os pés, sobraçada a negra toga”. (1941; I, VIII, v. 33 e 34).

Ovídio (1945), cujos versos tanto se dedicaram ao tema do amor, não deixou de expor a questão da feitiçaria antiga. Suas magas não passavam de velhas más, alcoviteiras, lascivas e furiosas, embora extremamente poderosas. Nos poemas, a negra noite e a funesta lua são sempre cenários propícios aos malefícios da bruxaria. É assim que o poeta Ovídio destaca a escuridão da noite como aliada das bruxas e espíritos, pois que faz sua personagem feiticeira proclamar: “Oh, noite, tão fiel aos meus arcanos e vós áureas estrelas que ao fogo diurno sucedei junto à lua!” (*Apud*, SICUTERI 1985, p.106). A Canídia horaciana também apela à Noite para conjurar os poderes lunares e a presença de Diana e no encantamento mostra como a literatura a relaciona com a magia: “Oh, das minhas empresas são infiéis testemunhas Noite e Diana, vós que governais em silêncio nas horas dos mistérios! Agora, agora, ajudai-me, agora aos inimigos dirigi a raiva e a vontade vossa!” (*Apud*, SICUTERI 1985, p.106).

A invocação de Diana neste ritual como possível favorecedora de práticas mágicas, invocada com objetivos de vingança, ajuda a explicar a presença desta divindade lunar em processos de feitiçaria levados a cabo pela inquisição italiana, entre os séculos XIV e XVI, e que foram tão bem estudados por Carlo Ginzburg em sua *História Noturna*. Tais fontes registram “uma rica série de testemunhos sobre vôos noturnos, vôos de que algumas mulheres afirmavam participar em êxtase, na companhia de uma misteriosa divindade feminina” muitas vezes nomeada como sendo Diana (GINZBURG, 1991, p.16).

As feiticeiras clássicas: Circe, Medéia e a própria Canídia, parecem ter-se dedicado às artes mágicas para que estas lhes resolvessem seus problemas individuais. Suas habilidades em encantos, filtros e envenenamentos, se relacionam à condição e à postura feminina em meio às relações amorosas. Impotentes num outro plano, já que a sociedade lhes relegava à subordinação e obediência, recorriam ao sobrenatural e desenvolviam suas habilidades num

mundo mágico onde pensam poder governar destinos. Ovídio não deixa de denunciar o engano e afirma:

Para a chama do amor alimentar
 Não servirão as ervas de Medéia
 As fórmulas dos Marsos e os seus mágicos cânticos [...]
 E também Circe Ulisses reteria
 Se perdurasse o amor pela força da magia
 Nada espere dos filtros
 Que a cor faria desmaiar face das donzelas.
 Espalham os filtros a confusão na mente
 E engendram loucura certamente
 Longe de nós meios nefastos de empregar
 Para ser amado deve o homem ser amável.
 (OVÍDIO, 1992, Livro II).

1.4.3 O FEMININO DE SOMBRAS E FEITIÇO NA CULTURA JUDAICO-CRISTÃ

Através destes ilustres escritores latinos pudemos vislumbrar, na poesia clássica romana, o perfil feminino da feiticeira, cujo estereótipo vem se construindo a partir de divindades nascidas do esplendor das civilizações orientais na Babilônia e Egito. A imagem da feiticeira, trazida pelos mares mediterrâneos, se consolida na Grécia Antiga e, pelo intermédio do mundo romano, alguns de seus elementos se fazem presentes ainda por muito tempo no mundo Ocidental. Agora vamos abordar o feminino terrificante das feiticeiras modernas, nos elementos da cultura judaico-cristã que tornou a mulher um símbolo de fraqueza e malignidade.

Num dos mitos mais importantes da tradição judaico-cristã e da própria história ocidental, a primeira mulher criada foi seduzida pelo diabo e induzida a desobedecer à ordenação divina segundo a qual deveria se abster de comer o fruto da árvore do conhecimento. Mais do que isso, ela levou a pecar o primeiro e mais puro dos homens: Adão. Portanto, além de passível à sedução diabólica, torna-se ela própria cúmplice do Mal ao incitar seu companheiro ao pecado. Essa atitude irrefletida gera graves consequências e, assim como a Pandora dos gregos, a Eva judaica é acusada de disseminar o mal no mundo. Tal atitude desencadeia o processo que culmina com a perda do Paraíso e condenação de toda a humanidade a uma vida perene de dor e trabalho. Este é mais um passo para a associação misógina entre o feminino e a malignidade; entre a mulher e o diabo.

Na tradição escrita talmúdica, em seus comentários ao Gênesis, no *Beresit- Rabba*, encontramos passagens que revelam o esforço de justificação simbólica masculina para a culpabilização da mulher;

Por que nos funerais as mulheres vão sempre à frente do morto? Respondeu: Porque trouxeram a morte ao mundo, elas precedem o féretro... Porque foi dado à mulher o preceito relativo à menstruação? Respondeu: Porque verteu o sangue de Adão... Porque lhe foi dado o preceito do lume no Sábado? Porque apagou a alma de Adão. (*apud* SICUTERI, 1985; p. 35-36)

A hostilidade ao feminino também pode ser sentida em várias passagens do Antigo Testamento bíblico, sobretudo no livro dos provérbios onde podem ser encontrados “edificantes” conselhos a respeito do trato com as mulheres, sempre inclinadas ao pecado. Essa será, portanto, uma das principais fontes para a misoginia eclesiástica medieval, pois mensagens semelhantes poderão ser encontradas em ampla literatura, além dos sermões, leis canônicas, tratados de demonologia, tratados médicos e jurídicos, entre outros. O terror masculino se encarregou de configurar, em diversas sociedades, a imagem da portadora da morte e da mãe-assassina, celebrizada no mito de Medéia, mas que pode encontrar seu correspondente na bruxa medieval. O medo da mulher vai, portanto, além do “temor da castração”, como queria Freud; trata-se do medo diante da morte⁹.

Os teólogos medievais, apoiados em argumentos “científicos” herdados da tradição médica antiga, sobretudo aristotélica, passam a endossar a natureza inferior do segundo sexo. A debilidade física da mulher justifica a fraqueza de seu caráter incontinente e corruptível. A inferioridade da mulher não é mais uma questão apenas de concepções religiosas, é corroborada segundo as leis naturais. A dominação masculina pôde então ser considerada justa na medida em que é exercida para benefício do dominado e não por mero interesse individual do dominador. É quase um favor que homens tão devotos se dediquem a vigiar e guiar o sexo frágil, pelo qual, em louvor a Deus e ao bem da humanidade, devem responsabilizar-se. Assim foi que “(...) O homem procurou um responsável para seu sofrimento, para o malogro, para o desaparecimento do paraíso terrestre, e encontrou a mulher...” (DELUMEAU, 1993; p.314). Essa linha de pensamento marcará profundamente o Ocidente Cristão.

⁹ Segundo Freud, as crianças, de ambos os sexos, desenvolvem, desde a tenra idade, o complexo de castração. Segundo este pensamento, meninos e meninas desconhecem a diferença entre os sexos e a ausência de pênis nas garotas era resultado de uma punição. As meninas teriam então sido castradas em virtude de um grave erro cometido e esse fato aterroriza os meninos. Mistérios e medos infantis estariam, portanto, na base de um medo inconsciente em relação ao feminino: a de que o feminino castrado em punição por seu erro, possa vir a castrar, por inveja, o menino fálico.

1.4.4 A FEITICEIRA DA “IDADE DAS TREVAS”

Ao longo da Idade Média, a imagem que temos da feiticeira é a de mulheres celeradas, ignorantes e supersticiosas, mantedoras de crenças e práticas pagãs enraizadas, sobretudo, na população camponesa. A fraqueza inerente à sua natureza e à ignorância própria de sua condição social faz com que seja mais propensa às práticas supersticiosas e às ilusões provocadas pelo Diabo. Esta opinião encontra-se expressa em importantes tratados eclesiásticos como o texto medieval, incluído por Regino de Prüm numa coletânea de instruções destinadas aos bispos e seus representantes publicadas no início do século X. Deste texto podem ser obtidas informações sobre a crença em cavalgadas e reuniões noturnas lideradas por uma misteriosa divindade pagã. Da mesma maneira, o padre Giovanni Matocis, em suas *Historiae Imperiales*, publicada em 1313, afirmava que “muitos leigos acreditam em certa organização noturna dirigida por uma rainha: Diana ou Herodíade” (*Apud*, GINZBURG, 1998, p. 94). Tais referências podem ser entendidas como sobrevivências da cultura clássica, cujos registros mais significantes podem ser encontrados na literatura, pois Horácio, poeta sobre o qual já nos detemos, é um dos que cita claramente, como padroeira das feiticeiras, a deusa Diana. As mulheres que compartilharam tal crença foram consideradas loucas pelas autoridades religiosas da época e o conteúdo de seus relatos, caso não fossem resquícios de superstições pagãs que deveriam ser eliminadas, eram certamente fruto da ilusão diabólica atuando sobre o espírito fraco de mulheres ignorantes. A ideia de considerar tais relatos como expressões da realidade e acusar tais mulheres como feiticeiras ainda não era, de forma alguma, a atitude comum. A feiticeira medieval relaciona-se, em grande medida, às aldeãs curandeiras, às mulheres solitárias e velhas supersticiosas que causavam desconfiança e receio no meio social no qual estavam imersas e que, embora houvesse alguns casos de repressão violenta, pouca atenção suscitavam entre as autoridades eclesiásticas. Neste momento, o que importava aos vigilantes da fé cristã eram as heresias que, desde sempre, contestavam doutrinas oficiais e divulgavam ideias heterodoxas. Por esse motivo há tão poucas fontes para o estudo da feitiçaria nesta época, quando comparada ao período subsequente.

Mas, para além dos registros oficiais, a literatura medieval cortesã também nos legou imagens contundentes à respeito da crença, bastante difundida, nas entidades mágicas femininas que habitavam o imaginário das pessoas de alto a baixo da sociedade medieval. Os textos literários que compõem o famoso “ciclo arturiano” são exemplares nesse sentido. Também denominados como “Matéria da Bretanha”, os ciclos arturianos se apresentam como

fontes importantes para o estudo sobre o medievo em diversos aspectos. Nele, o tema da Feitiçaria se apresenta de forma peculiar na medida em que expressa um conteúdo de raízes eminentemente populares, condensando elementos míticos da tradição clássica e céltica, ao mesmo tempo em que recebe a influência do pensamento cristão oficial. Uma imagem feminina relacionada à sabedoria, ao poder e ao divino está posta nestas histórias inspiradas pela religiosidade céltica na qual a figura da mulher cumpria importante papel. Pela insistente permanência no imaginário ocidental como ícone das bruxas, destacaremos a personagem de Morgana. A Morgana das Fadas é, por muitos, vista como uma reformulação, a partir de elementos cristãos, de antigas divindades célticas.

No entanto, o epíteto “fada” sugere outra imagem da sacerdotisa da Deusa presente nos romances. O nome *fada* tem origem latina e descende do termo *fatum*, que significa fado ou destino (SCHOEREDER, s/d, p. 66). As fadas eram seres míticos, portadoras de poderes mágicos e capazes de interferir no destino individual das pessoas, protegendo, concedendo dons ou proferindo maldições. Para Michelet, a Idade Média seria um “Misterioso e fascinante mundo habitado por fadas” (1976, p.40), seres que, pelo que se diz, “foram outrora rainhas da Gália, bizarras, orgulhosas. Com a chegada de Cristo e dos apóstolos elas se tornaram insolentes, tratando-os com desprezo”. Agora, relegadas à marginalidade de um ambiente cada vez mais cristianizado e intolerante, “atraíam pessoas com suas danças encantadas ao redor de mosteiros”. Ao nascimento de uma criança, “elas desciam pela chaminé, ofertando-lhes seus favores e traçando seu destino” e além disso, teciam divinamente; aí a origem da expressão “Tecer como uma fada”. Tinham, portanto, natureza ambígua, sendo boas e más. A reformulação contemporânea destas figuras, nos contos e fábulas, as resguardou em sua conotação positiva e, a necessidade da cultura cristã ocidental de pôr tudo em termos dualistas, fez da fada o contraponto da bruxa, embora as fadas do romance apresentem estreita relação com os seres encantados que figuram nos processos de feitiçaria escoceses datados entre os séculos XVI e XVII (GINZBURG, 1998, p. 106). Qualquer meio termo no universo da magia é inaceitável e incompreensível para a cultura eclesiástica. Os termos “magia branca” e “magia negra” também foram cunhados para resolver essa “incoerência” que está no âmago do imaginário popular da feitiçaria.

Já no alvorecer da Idade Moderna, a literatura da “Era Elisabetana” também nos apresenta suas figuras mágicas. No século XVI, o poeta Shakespeare faz uma interessante descrição da Rainha Mab, a “parteira das fadas”. Seu reino é um mundo onírico e ela é descrita como uma pequena semeadora de sonhos e, ao final, é também identificada como feiticeira (2008, p.772). Na obra trágica “Macbeth”, Shakespeare nos apresenta as bruxas

encarregadas da perdição do protagonista. São elas “As Estranhas Irmãs Bruxas do Destino” (2008, p.798). Adiante, Hécate surge como sua líder e mestra de feitiços, a “inventora minuciosa de todos os males”, aquela que, para prejudicar Macbeth, se propõe a passar a noite (hora ideal para os feitiços), “*tecendo* uma fatalidade, funesto fim” (2008, p.798). Hécate surge, portanto, como alguém com poder de intervir no *fatum* das pessoas; Senhora da Noite e das feiticeiras que, tal qual Circe e as fadas medievais, exercem a atividade de tecelã. No entanto, as personagens mágicas que aí surgem perderam sua ambiguidade original e seu objetivo é praticar o mal como um fim em si mesmo. É decididamente a imagem da bruxa forjada pela cultura clerical com quem nos deparamos aqui. Nas palavras do infeliz Macbeth são “[...] bruxas medonhas, feiticeiras negras, noturnas, nefastas [...]” (2008, p.798).

É importante destacar o olhar peculiar de Michelet para quem, não apenas a feiticeira se torna Bruxa ao final da Idade Média, mas também o Diabo, sob influência dos pensadores cristãos, sofre uma mudança simbólica essencial. A princípio, o terrível antagonista de Deus, apresentava-se aos olhos da cultura popular como o “Rei dos Mortos” (MICHELET, 1976; p.77), numa clara referência ao Plutão grego. Nesse processo a feiticeira surge, então, como a “rainha das trevas”, na qual encontro as deusas mortuárias que têm a chave do submundo e que transitam entre os vivos e os mortos (1976, p.83). Em meio a este processo que estamos analisando, assistimos a mudança de atitude da cultura erudita em relação à feiticeira, não mais consideradas superstições pagãs que frutificavam em mentes ignorantes. Se, antes, os atos mágicos não passavam de prodígios demoníacos para iludir os ignorantes, para as autoridades religiosas do final da Idade Média, estes mesmos atos mágicos eram reais e inspirados pelo demônio. As feiticeiras passam, então, a ser alvo do Santo Ofício da Inquisição.

Assim, nas variadas atribulações que marcam o final da Idade Média e o início da Moderna vemos surgir um terreno propício à “caça às bruxas”. Desde o século XI, a divulgação de ideias heréticas e a proliferação de grupos dissidentes puseram em atenção o alto escalão da Igreja dominante que passou a ver inimigos por todos os lados. Além disso, o século XIV inaugurou uma era verdadeiramente trágica para Europa Medieval. Guerras, epidemias e crises agrícolas delinearam um quadro desesperador, extremamente próprio para a formulação de explicações que atribuíam culpas aos indivíduos ou grupos cujas faltas precisavam ser purgadas. “Encontrar as causas para um mal é recriar um quadro tranquilizador”, escreveu com muita propriedade Jean Delumeau em seu trabalho sobre a *História do Medo*. Deste contexto é fruto o Santo Ofício da Inquisição que, nascido do zelo religioso da Igreja Católica, atuava no combate às ameaças contra os dogmas da fé, bem como

ao Mal como um todo. Assim, vimos a culpa por toda má sorte ocidental ser atribuída a bodes expiatórios provenientes de grupos que viviam à margem da sociedade. A leprosia e o judaísmo delimitaram, durante algum tempo, o âmbito no qual indivíduos poderiam ser acusados. Mas, ao fim da Idade Média, a suspeita constante e o processo de culpabilização atingiram extremos a ponto de qualquer um poder ser culpado. O poder maligno da feitiçaria não se limitava a determinados grupos sociais, embora as acusações indicassem que alguns podiam ser mais suscetíveis que outros. No entanto, ressaltamos que esse processo foi iniciado e orientado pela cultura erudita, e desta forma, concordamos com Muchembled (2001), ao afirmar que

O que mudou em profundidade parece ter sido não a trama das crenças das massas e sim a das angustias dos dominantes. O reinício brutal das caças às feitiçarias e sua aceleração estão sem dúvida, menos ligadas a uma modificação no estado de espírito dos camponeses e mais, muito mais, a uma revolução cultural atingindo as elites sociais (p.72).

Durante a Idade Moderna, os discursos misóginos foram repetidos pelas autoridades religiosas com tal insistência que os contemporâneos foram induzidos a aceitar, como naturais, as ideias e representações acerca do feminino. A progressiva importância atribuída a Satã faz com que a feitiçeira surja, neste contexto, com a certeza de que as mulheres são, por natureza, muito mais propensas ao serviço do mal. Algumas das imagens mais estereotipadas de feitiçeira surgem nesse período: A Velha horrenda, próxima da morte e invejosa de toda juventude, beleza e vitalidade. Este tipo de feitiçeira foi imortalizada nos “contos de fadas”. A bruxa é constantemente um título atribuído às mulheres pobres que exercem alguma atividade relacionada à medicina popular, notadamente as parteiras, e qualquer outra que se sobressaia nas artes curativas. Se o bom sucesso de suas atividades lhes garante um lugar social de prestígio na comunidade, um insucesso é suficiente para fazer recair sobre ela toda suspeita excludente. Além disso, o discurso religioso já havia dado início a um processo de culpabilização que apenas foi reproduzido em todos os setores da sociedade, já fragilizados pelas mazelas que marcam o fim da Idade Média. Outra característica da feitiçeira perseguida é a capacidade atribuída de comunicação com os animais e o conhecimento dos segredos da natureza, o que faz ressaltar seu aspecto irracional, intuitivo, animalizado.

1.4.5 TEMPOS MODERNOS: A FEITICEIRA E O DIABO

Em sua dissertação de mestrado intitulada “O Encantamento da Bruxa- o Mal nos contos de fada”, Eliana Calado nos recorda que, no quadro geral da caça às bruxas europeias

modernas, o conjunto de mulheres captadas pela repressão, fosse ela inquisitorial ou civil, era composto por velhas apesar do estereótipo da feiticeira jovem, bela e diabólica (2005, p.68). De fato, a maior parte era composta por velhas pobres e aldeãs, mas ao contrário do que se pensa, não eram mulheres solitárias já que a maioria era casada, embora houvesse um número significativo de viúvas, jovens solteiras e até crianças. E, apesar das exceções que confirmam a regra, as feiticeiras eram pobres. Talvez mais importante seja a constatação de que eram analfabetas e ignorantes do ponto de vista do saber erudito estabelecido oficialmente. Segundo Bria P. Levack (1998) este dado é essencial para uma melhor compreensão da dinâmica de perseguição exercida contra essas mulheres já que as coloca numa situação de imensa desvantagem em relação aos seus acusadores. Assim, “Ignorante dos processos pelos quais era julgada e das teorias demonológicas, que os seus perseguidores invocavam para explicar as suas ações, facilmente se atemorizava e confundia e não era capaz de organizar uma defesa eficaz” (1998, p.221). A batalha cultural estabelecida entre os inquisidores eruditos e as acusadas de feitiçaria é uma batalha movida por aqueles que, do alto do seu saber oficial, tentam eliminar as crenças e práticas de magia popular, adequando-as ao conjunto de conhecimentos estabelecidos pela ortodoxia religiosa.

Em clara contradição com a feiticeira velha e feia, outro modelo, muito mais parecido com aquele que vimos ser formulados desde a Antiguidade, sobressai dos tempos modernos: a mulher lasciva, tantas vezes dotada da beleza que, com a ajuda de seus bruxedos, faz perder muitas almas masculinas. É esse tipo de feiticeira que “volta e meia” encontramos a circular na América Portuguesa e cujas histórias os documentos inquisitoriais nos deixam entrever. Determinadas e vingativas, estas mulheres destacam a feitiçaria como um importante elemento de atuação nas mais diversas relações sociais, sendo uma presença constante no campo das afetividades. Representam, muitas vezes, as Circes e Médeias da Idade Moderna, mas não se pode negar que foram, sobretudo, mulheres reais, pobres, hostilizadas pelo comportamento subversivo que tantas vezes apresentam, e que veem nas velhas crenças e práticas supersticiosas um meio de subsistência transformando-as em perigosa feitiçaria. O mais importante é que a acusação de bruxaria diabólica que lhes era imputada era infundada, se partimos do ponto de vista de que esse, na verdade, foi um crime inventado pela obsessão eclesiástica medieval sempre disposta a ver o Mal absoluto personificado e atuando em toda parte. Se a feiticeira existiu em todas as épocas, captando elementos específicos de um modelo que se constrói ao longo do tempo e se fixa na mentalidade ocidental, a Bruxa diabólica certamente é uma invenção que ganhou vida nos sonhos mais sombrios dos

Inquisidores. Nos capítulos seguintes confrontaremos as observações teóricas aplicadas aqui com os casos reais de mulheres acusadas de feitiçaria.

1.5 O CONCEITO DE FEITIÇARIA

Mas afinal, o que é a feitiçaria? As feiticeiras são personagens muito conhecidas em nossa cultura e delas tomamos conhecimento desde a infância, quando nos são apresentadas como as antagonistas cruéis dos contos de fadas literários ou na filmografia clássica sobre o tema. Na verdade a arte divulga esta personagem, sob diversos ângulos, mas com um núcleo comum, há milênios. A antiguidade grega e romana nos apresentou suas feiticeiras através da literatura como representações de um feminino perigoso, a Idade Média encarregou-se de torná-las diabólicas e, na Idade Moderna, quando a realidade de sua presença se tornou insuportável, assistimos a uma caça sistemática de bruxas. Durante este longo espaço de tempo, várias são as linguagens artísticas que têm expressado a feitiçaria, construindo e consolidando um imaginário que se estende na longa duração, apesar das nuances e especificidades de cada contexto. Hoje o termo permanece, ainda que nas sombras de um mundo “high tech”, e remete a um passado distante, com uma conotação lendária e fabulosa. Mais recentemente, grupos neo-pagãos¹⁰ tem promovido o resgate de uma suposta feitiçaria tradicional, da qual pretendem descender, construindo e desvelando às bases para uma “Cultura Histórica” da Feitiçaria.

Consciente das dificuldades de apreender o significado dispensado à feitiçaria por parte da grande maioria dos acusados, denunciantes etc., este estudo se dedicará à análise daquelas práticas e crenças religiosas que, aos olhos da cultura oficial do catolicismo, foram tomadas por feitiçaria. Esta é uma questão que merece grande atenção no conjunto deste trabalho e precisa ser exposta e discutida, inclusive para esclarecer o conceito de feitiçaria com o qual trabalharemos. Afinal, que tipo de crenças e práticas podem ser agrupadas sob o título de feitiçaria? Para a Igreja Católica o assunto foi sendo sistematicamente discutido ao longo de séculos a partir de tratados demonológicos. Mas, e quanto aos acusados, confessantes, acusadores e outros que se viram envolvidos em processos inquisitoriais? Até que ponto compartilhavam destes códigos de identificação? Nesse caso, veremos agrupados neste campo conceitual, diversas práticas e crenças da religiosidade popular.

¹⁰ “Neopagão” é um termo utilizado em referência à indivíduos ou grupos religiosos modernos que identificam suas práticas religiosas como reminiscências revividas de práticas e crenças da Europa pré-cristã, ou da Antiguidade Clássica.

Ao longo do tempo e de maneiras diversas, formalizou-se um conjunto de conceitos que hoje servem à maioria dos estudiosos que se arriscam a pesquisar o esfumaçado mundo do imaginário da magia e fazem distinção entre as suas formas de expressão (bruxaria, feitiçaria, curandeirismo etc.). Portanto, na maioria dos trabalhos que tratam do tema da feitiçaria, seja no contexto da América, Europa ou África, são muito comuns as discussões a respeito dos significados semânticos relativos aos termos que deverão ser utilizados quando nos referirmos aos agentes da magia. As confusões terminológicas se referem principalmente à distinção entre a bruxaria e a feitiçaria, embora quanto a isso haja, entre os estudiosos, uma concordância relativamente homogênea. Convencionou-se que esta última se diferencia da primeira pelo uso de técnicas aplicadas, que necessitaram de aprendizado e se prendem a uma lógica natural de causa e efeito. A execução de ritos mágicos que se insere na realidade cotidiana e seus resultados não dependem inteiramente do sobrenatural e independem totalmente de pacto diabólico. A feiticeira está acima da simplória dicotomia entre o bem e o mal, assemelhando-se muito em suas características ao “Homo Magus” □ personagem medieval que tanto inspirou as representações iconográficas e literárias da Modernidade, representante intermediário capaz de compreender e interferir no complicado jogo de forças ocultas que envolvem o universo.

A feitiçaria estaria, então, relacionada à magia natural, e não diabólica, cujo conhecimento normalmente gira em torno da cosmogonia do universo e da natureza. É este também o tipo de conhecimento a que se dedicam os astrólogos, nigromantes e alquimistas, sendo que estes estão muito mais próximos da cultura erudita escrita, enquanto a feitiçaria está mais ao nível da cultura popular – oral. Quanto à bruxaria, esta proviria de uma fonte sobrenatural; o Mal, que segundo um pensamento iniciado na Idade Média e definitivamente consolidado na Modernidade, pouco tinha de abstrato, tendo sido reduzido a uma causa comum, personificado na figura do Diabo. Os poderes das bruxas eram, portanto, uma concessão feita pelo “demo” em troca de suas almas: o famoso pacto.

Segundo Júlio Caro Baroja (1969), a bruxaria se divide em duas categorias: a primeira caracterizada por práticas individuais – encantos e sortilégios e a segunda relacionada a um culto de organização coletiva, o que também poderia ser traduzido na distinção Feitiçaria/ Bruxaria, já que a individualidade da primeira e a coletividade da segunda seriam elementos fundamentais de diferenciação. Já a separação feita pelo historiador português, Moisés Espírito Santo (1984), também compartilhada por Laura de Mello e Souza, distingue a bruxaria em duas categorias que ele denomina como diurna e noturna, a primeira correspondendo ao campo semântico da feitiçaria e, a segunda, aos elementos essenciais do

conceito moderno de bruxaria. O medievalista Carlos Roberto Nogueira (2004) acrescenta novos elementos ao debate e contrapõe o caráter urbano da feiticeira à ruralidade da Bruxa, além disso, a feiticeira negocia comercialmente seus encantos, sobretudo aqueles relativos à subjugação do sexo masculino. Neste ponto a associação entre feitiços e frustração amorosa se torna evidente e os casos analisados nos capítulos a seguir convergem diretamente com essa conceitualização.

É importante destacar que as fontes para o estudo da feitiçaria usam termos diversos para definir suas agentes. Os textos antigos estão carregados de termos latinos como *incantatrix*, *maleficia* e *lâmia*. A *incantatrix* pode facilmente ser traduzida por encantadora. Segundo Jerónimo Cardoso, autor português do primeiro dicionário impresso, a feiticeira é manipuladora de fórmulas e filtros mágicos, hábil no uso de ervas e capaz de adivinhações, a quem corresponde o termo *venefica* ou *maga* (*apud*, BETHENCOURT, 2004, p. 52-53). *Maleficia* e *Lamia* podem traduzir-se por bruxa, sendo que o segundo termo remete a um imaginário mítico antiquíssimo que, na Idade Média, corresponderá à figura do Incubo: demônios femininos que, através da tentação erótica, colocam a perder a alma de homens e meninos (CARDINI, 1996, p.14). *Striga* é o termo italiano que denomina a feiticeira e provém do latim *Strix* que, segundo Franco Cardini (1996), remete à ideia de metamorfose e de vampirismo. Seria a *strix* uma ave noturna (ou melhor, uma mulher metamorfoseada em ave noturna), que ataca pessoas, sobretudo crianças, sugando-lhes o sangue. *Sorcière* é um termo francês proveniente da palavra sorte e indica, neste caso, aquela que tem conhecimento do futuro, para nós, a adivinha (SCHIMITT, 2006, p.423). *Witch*, termo inglês que equivale ao campo semântico da palavra bruxa, é herdeiro do termo germânico *wicca* (recuperado nos dias atuais, indica uma religião neo pagã de feiticeiros e feiticeiras), que remete a “sábã”, conhecedora das coisas (SCHIMITT, 2006, p.423). A palavra espanhola *Bruja* e o semelhante termo português “*Bruxa*” são sinônimos e também remetem às mulheres pagãs e sábias (CARDINI, 1996, p. 14). Em certa medida, tanto a feiticeira como a bruxa estão envoltas por esses aspectos diversos na mentalidade do homem que vivencia a Idade Média e Moderna, pelo menos é isso que nos dão a entender os registros escritos que nos foram legados. Há sempre a possibilidade de que essa confusão terminológica seja produto da nossa incapacidade de compreender esse universo mágico ao qual tanto nos esforçamos por dar coerência.

Desse mundo mágico provêm outras figuras, algumas mais do que outras, presas entre o tênue âmbito da religião e magia: os curandeiros, rezadeiros e benzedeadas, que tiveram amplo papel na conformação da identidade cultural do povo brasileiro, reunindo a medicina

popular e a fé religiosa numa profusão de práticas supersticiosas sincréticas. Em todo caso, estes seriam os figurantes da chamada magia branca, pública e benéfica, em oposição aos agentes da magia negra, geralmente relacionada à bruxaria e feitiçaria individual, secreta e maléfica.

Há ainda os adivinhos, que podem ser de dois tipos: aqueles que se utilizam de técnicas específicas para desvendarem o universo oculto e aqueles que possuem o dom da vidência. No primeiro caso, os adivinhos podem ser considerados, em certa medida, feiticeiros e, no segundo caso, só existem duas possibilidades: ou o dom é divino, e seu receptor abençoado por Deus, ou ele adivinha o oculto por obra do Diabo, sendo ele próprio um de seus agentes, quase um bruxo. Durante a época de maior repressão à feitiçaria, de acordo com a perspectiva das elites eclesiásticas, com exceção da profecia e da visão de origem divina, toda adivinhação é uma arte diabólica. Assim, optamos por trabalhar com os casos que, aos olhos da cultura dominante, se inseriam na categoria de crimes de feitiçaria, definição esta capaz de revelar o embate entre a cultura que tenta impor sua verdade e culturas que resistem e se adaptam. Esta é uma observação válida, sobretudo, nos casos em que são acusados e processados indígenas, africanos e seus descendentes cuja religiosidade acaba sendo, ao longo do processo, submetida e subvertida em crime.

A maioria dos processos envolvendo casos de bruxaria no Brasil de antanho, dizem respeito às práticas individuais que se relacionavam às técnicas mágicas e orações, das quais se ausentavam, com raras exceções, referências explícitas a pactos ou assembleias noturnas, bem como a prática coletiva de ritos e cerimônias religiosas. O modelo e as funções atribuídas aos diversos agentes da magia se confundem como, por exemplo, no caso de “feiticeiros” que curam e curandeiros que se utilizam das técnicas da feitiçaria; benzedadeiras acusadas de bruxaria, bruxas que adivinham etc. Ao analisar as fontes inquisitoriais portuguesas, Bethencourt afirmou que, “A fluidez de conceitos e o uso indistinto dos dois termos encontra-se igualmente entre os réus, testemunhas e denunciante dos processos da Inquisição, inseridos num nível de cultura oral [...]” (BETHENCOURT, 2004, p. 74). No entanto, no caso da América portuguesa, a grande maioria dos processos e devassas eclesiásticas faz uso do termo feitiçaria, algumas vezes fazendo referência ao pacto, mas nem sempre.

As páginas que se seguem estão divididas em dois capítulos organizados da melhor maneira possível, de forma a apresentar ao leitor, ao final de um processo, as influências e as

especificidades da feitiçaria no contexto da América Portuguesa, bem como uma amostra do universo mental de inquisidores, acusados, denunciante e confitentes a respeito destas crenças e práticas. Partimos da ideia de que a feitiçaria na América Portuguesa foi teorizada e determinada pelos representantes de uma cultura dirigente que, por sua vez, vêm formulando o conjunto de seus conhecimentos sobre o assunto ao longo de séculos, seguindo uma tradição e uma cultura histórica ocidental.

O segundo capítulo irá se dedicar a evidenciar o nascimento de uma feiticeira Moderna, herdeira de seu passado medieval, mas adaptada e renovada para existir num mundo em constante transformação. A partir da análise de casos, adentraremos no cotidiano das mulheres feiticeiras: seus dramas e o uso da magia como estratégias de combate e sobrevivência num mundo segregado socialmente e constantemente hostil ao feminino. Nas mulheres que nos são apresentadas pela documentação inquisitorial, vislumbramos elementos contundentes do modelo de feiticeira formulado na Antiguidade cujos tipos exemplares encontramos nas personagens literárias greco-romanas e que serão igualmente reproduzidos na Literatura moderna por autores Ibéricos, mas que se recusam a moldar-se ao tipo ideal de Bruxa diabólica formulada pela mentalidade inquisitorial. Será destacada, ainda, a associação entre feitiçaria e desvios de comportamento moral e a realidade de uma religiosidade popular bastante heterodoxa. Mas se é verdade que as feiticeiras coloniais, apresentadas no segundo capítulo, insistem na recusa em cederem ao imaginário da Bruxaria europeia, no terceiro e último capítulo nossas análises se concentraram num caso excepcional no qual o conteúdo de práticas e crenças relatado por duas mulheres denunciadas a Inquisição, convergem para esse mesmo imaginário. Neste capítulo observaremos, ainda, o hibridismo cultural¹¹, típico de nossa sociedade colonial, destacado no universo mágico religioso de jovens mulheres que, submetidas ao regime da escravidão e repressão religiosa, se libertam para a vivência subjetiva de uma realidade paralela.

Esperamos com esse trabalho responder algumas questões importantes sobre a realidade das feiticeiras da América Portuguesa: Quem eram? O que fizeram? A que modelo

¹¹ Após o termo “sincretismo religioso” haver sido praticamente banido dos textos de história por abordar a diferença sempre em termos hierárquicos, de imposições e passividades, outro o substituiu nas análises que lidam com encontros étnicos: trata-se do “hibridismo religioso”. Segundo outros estudiosos, este termo serve também “para além de situar analiticamente o entendimento, as mudanças e as transfigurações dos universos religiosos que os usos do sincretismo costumam enfatizar”, pois procura destacar “outra classe de referências entrecruzadas entre os universos religiosos e os culturais, históricos, políticos ou organizacionais, que se configuram nos usos do hibridismo, suas aberturas para vivências plurais e as questões societárias dissonantes que delas emergem”. GIUMBELLI, Emerson e LOPES, José Rogério. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 12, n. 20 p. 7-10, jul./dez. 2011 p. 7 à 10. <http://seer.ufrgs.br/debatesdoner/article/view/28936/17641>. Último acesso em 15/01/2013.

erudito estavam submetidas? E em que medida as mulheres reais acusadas de feitiçaria corresponderam a esse modelo? Esperamos também incentivar inúmeras outras indagações, reflexões e perspectivas capazes de movimentar e desenvolver novas pesquisas neste campo de estudo.

CAPÍTULO 2

A FEITICEIRA MODERNA: LIBERTINA, URBANA E VENDEDORA DE ILUSÕES.

Neste ponto vamos tratar do surgimento de um novo modelo de Feiticeira que se fez predominante ao longo da Idade Moderna. Modelo este para o qual confluíram aspectos da feiticeira medieval que se modificaram e se adaptaram ao novo contexto de forma que alguns desses aspectos foram enfatizados enquanto outros foram marginalizados ou simplesmente desapareceram. Ao mesmo tempo, ao longo desse processo de reformulação, outros elementos foram incorporados à nossa feiticeira fazendo com que ela diferisse essencialmente dos modelos antecedentes. Dentre as características mais marcantes da “nova feiticeira” estão sua desvalorização moral a partir da associação entre feitiçaria e a prostituição, ou quaisquer tipos de práticas desviantes. A feiticeira passa a ser uma figura altamente sexualizada e a prática de magias eróticas, seu campo de atuação privilegiado. Outro aspecto a ser levado em consideração é a migração da feiticeira dos campos para as cidades onde passa a negociar seus “dons” com fins lucrativos, atuando antes de mais nada como “...*consolatrices afflictorum*, vendedoras de sonhos e de ilusões de potência, de triunfo de vitória, de vingança [...]” (CARDINI, 1996, p. 15). A análise dos casos selecionados neste capítulo nos revelou ainda um aspecto essencial da feitiçaria moderna: O reaparecimento marcante de características tipológicas da feiticeira clássica da antiguidade greco-romana.

Num processo marcado pela violência e fragmentação, a Antiguidade que foi se extinguindo permaneceu ao mesmo tempo como um espectro na alvorada de uma nova era. A cultura e mitologia da Antiguidade Clássica nos ofereceram um quadro fenomenológico a respeito da feitiçaria, sobretudo a partir de textos latinos cuja autoridade não se ousava contestar. Tais fontes têm servido de base à formulação de um modelo de *incantatrix* à qual, segundo Franco Cardini (1996), correspondem três aspectos essenciais: Em primeiro lugar a capacidade de metamorfosear-se em animal e, dessa forma, atacar crianças de berço sugando-lhes o sangue; além disso, seus encantamentos podem também transmutar outras pessoas. Em segundo lugar, a *incantatrix* atua como uma mediadora entre vivos e mortos. A necromancia é uma de suas artes mágicas e, portanto, um de seus aspectos essenciais é a comunicação com o mundo dos mortos. Por fim, pode-se destacar a habilidade no manejo de ervas e a execução de fórmulas e encantamentos que estão na base do malefício. Veremos estas características, nem sempre conjuntamente, serem atribuídas e confessadas por diversas mulheres feiticeiras, ao

longo de toda a Idade Média e Moderna em diversas regiões da Europa. Já no Brasil colonial, como teremos oportunidade de observar mais adiante, as práticas mágicas envolvendo o uso de ervas, a fabricação de fórmulas e filtros, além de encantamentos que tinham por base a pronúncia de práticas e orações mágicas, destacaram-se como atividade principal das feitiçadeiras modernas.

2.1 FEITIÇARIA, URBANIDADE E EROTISMO

A feitiçeira moderna e peninsular adquirirá características próprias de seu contexto histórico. A importância deste modelo específico para o nosso trabalho está na óbvia conexão que estabelece com a feitiçaria colonial tendo em vista que transmigrou para o Brasil em navios que traziam degredados e também naqueles que traziam inquisidores e seus representantes. Os aspectos da feitiçaria em Portugal podem, portanto, ser apontados como uma das faces mais marcantes da feitiçaria colonial: urbana, comercial, estreitamente correlata aos desvios morais, especializada em magias eróticas e de um cotidiano marcado pela sua presença constante no campo das afetividades. Além de processos inquisitoriais portugueses, podem ser utilizados como fontes secundárias, embora extremamente reveladoras, os textos literários de autores renascentistas portugueses e espanhóis.

Desde um passado remoto, o imaginário de crenças mágicas manteve estreita relação com o campo da sexualidade, sendo os ritos e sortilégios ligados à questão da fertilidade a mais primitiva expressão desta relação. No entanto, a magia erótica tem servido, igualmente, a interesses individuais que bem longe estão da preocupação coletiva de comunidades, eminentemente rurais, que recorrem às forças sobrenaturais para promover a fertilidade agrária, garantia de sua sobrevivência material. São casos em que a feitiçaria, exercida como uma arte, seria um meio de submeter vontades e sentimentos detendo, inclusive, o controle sobre a sexualidade alheia.

No que se refere à história ocidental, a mitologia e literatura antigas nos apresentam um modelo de Feitiçeira sobre o qual a magia erótica, como prática voltada para o campo das afetividades, desempenha importante papel. São personagens ilustres e muitas vezes cruéis, cujas histórias estão repletas de episódios em que lançaram mão de uma infinidade de sortilégios amorosos, com o fim de alterarem destinos para obtenção da satisfação de desejos individuais. A Circe homérica, a Medéia de Eurípedes e a Canídea dos versos latinos de Horácio, são apenas alguns dos mais representativos exemplos. Em Roma a questão foi

gravemente debatida pelo poeta Ovídio que conclamava seus leitores a jamais recorrerem a tais práticas infames para o sucesso de suas conquistas, pois,

Esse caminho do malefício é proibido. Apolo oferece-nos, com sua inspiração sagrada, recursos inócuos. Sob minha orientação, as sombras não serão convocadas a erguerem-se de seus túmulos; uma velha não romperá a terra com baixa feitiçaria; as plantações não serão transportadas de um campo para outro o disco de febo não empalidecerá subitamente [...] de que serviram, princesa de Cólquida, as plantas do Fásis, quando deseavas permanecer na casa paterna. De que te valeram, Circe, as ervas de Perseide, quando o vento favorável levou os navios de Nérito? [...] Tu, pois que buscas para ti socorro em nossa arte, deixa de ter fé em sortilégios e magias. (OVÍDIO, 1994; v. VIII-X).

Não obstante as exortações feitas por Ovídio contra esse tipo de magia, as feiticeiras (pois que de acordo com os registros documentais, a maior parte desses feitiços era praticada por mulheres), continuaram ainda por longo tempo a recorrerem a tais recursos sobrenaturais como remédio para as questões relativas ao amor, ao desejo e à vingança. Dentre os malefícios que aterrorizavam a população europeia na Idade Média e Moderna, sobretudo na França e na Inglaterra, estava aquele conhecido como “nó da agulheta”. O feitiço responsável por tornar estéreis ou impotentes os esposos, consistia em dar nó a um cordão durante cerimônias matrimoniais expressando mentalmente, ou a partir de orações, o desejo nefasto de prejudicar outrem (DELUMEAU, 2009). Em seu clássico trabalho sobre a História do Medo no Ocidente, Jean Delumeau analisa o terror despertado pelos malefícios relacionados à magia de cunho sexual, em especial pelo “nó da agulheta”, observando sobre tais crenças que

[...] Uma tradição plurimilenar atestada ao longo das eras por Heródoto, Gregóire de Tours, por inúmeros estatutos sinodais e demonólogos e que circulava em diferentes níveis culturais, afirmava a existência de casos de esterilidade e impotência provocados por sortilégios... (DELUMEAU, 2009, p. 89)

Os feitiços que visavam despertar sentimentos e vontades também foram registrados na literatura, em escritos religiosos, documentos da justiça civil e inquisitorial, no entanto, dentro da relação entre magia e sexualidade, o que mais marcou o contexto de grande parte da Europa foram os malefícios a que se atribuíam a causa de males como infertilidade e impotência sexual masculina, aspectos negativos da sexualidade. Assim, parece correto afirmar que as práticas mágicas, quando atingiam um “elevado nível de violência simbólica”, explicavam às populações “as disfunções mais graves e mais sentidas do relacionamento sexual, como a impotência, a frigidez ou a esterilidade” (BETHENCOURT, 2004; p. 98-99).

No entanto, devemos relativizar tal situação e respeitar as diferenças. A Europa certamente não compõe um bloco cultural homogêneo e os limites geográficos e contextos sócio-políticos tendem a acentuar variações regionais. Em Portugal, por exemplo, constatamos outra situação no que se refere às “magias sexuais”. Ao estudar “O imaginário da Magia” em Portugal no século XVI, Francisco Bethencourt afirma que “[...] O destino individual mobilizava boa parte dos problemas colocados às feitiçadeiras por uma clientela largamente diversificada [...] (2004; p.57). Dentre as questões que mobilizavam a bruxas portuguesas destacam-se a importância e os usos da magia erótica, em especial aquelas dedicadas à preservação das afetividades. Mas se o foco de práticas mágicas das feitiçadeiras é alterado, o é igualmente o ambiente em que atuam; não mais os campos, mas os ambientes urbanos.

Claro que a realidade histórica da feitiçaria na Idade Moderna permanece imersa na penumbra e é iluminada somente na medida em que sobre ela focamos os refletores de seus perseguidores. Sendo assim, sobre o território da feitiçaria, compartilho com Bethencourt a afirmação de que “[...] A área de influência do Santo Ofício determinou, em grande medida, a origem geográfica dos presos [...]” (BETHENCOURT, 2004; p.282). E o fato é que o Santo Ofício desenvolveu suas atividades persecutórias principalmente nas aldeias e cidades, apesar de suas expedições rurais.

Em seu clássico sobre a História do Medo, Jean Delumeau, num interessante dossiê dedicado à questão da feitiçaria, afirma ser esta um fenômeno predominantemente rural (DELUMEAU, 2009, p.566). Para o historiador francês, não devemos deter-nos na “feiticeira urbana (A *Celestina*, de F. de Rojas) ou da Itália que, como diz Burckhardt, ‘exerce um ofício [...] quer ganhar dinheiro e é essencialmente um agente de prazer’ [...]” (*apud*, DELUMEAU, 2009, p.540). Talvez seja assim para países como França e Inglaterra. Mas certamente não para toda Europa. Referindo-se a Portugal do século XVI Bethencourt, que procede a uma análise quantitativa de dados, afirma a concentração dos casos de feitiçaria nos núcleos urbanos (BETHENCOURT, 2004). Portanto, não apenas a Espanha de Fernando Rojas ou a Itália de Burkhardt trazem à cena uma feiticeira de caráter urbano. Faz-se importante destacar que esta é uma característica da Modernidade que corrompe um antigo estereótipo de feitiçaria medieval de concentração eminentemente rural que, não obstante, se manteve firme ao passar dos séculos em inúmeras regiões europeias.

Em obra pioneira da historiografia brasileira, Laura de Melo e Souza já afirmava que “No Renascimento, o mundo latino conheceu um novo arquétipo de feiticeira, comum aos meios da Espanha e Itália”(1986, p.227. E mais, o modelo que dá origem a este arquétipo,

assim reconhecido pelo historiador espanhol Caro Baroja, é justamente “A Celestina” (BAROJA, 1983). Esta personagem compartilha muitas de suas características com outras feiticeiras provenientes da literatura clássica greco-romana já citadas anteriormente: Circe, Medéia, Canídea. A todas elas vem juntar-se a nossa feiticeira moderna: urbana, artífice de filtros, venenos, encantamentos e, acima de tudo, especialista sempre às voltas com questões de conteúdo amoroso e erótico.

Aliás, a própria Celestina vivia imersa numa espécie de “submundo” urbano, acusada de toda sorte de desvios de conduta moral, dentre os quais se destacam aqueles relacionados às questões sexuais. Nossa feiticeira é, então, descrita como uma “bruxa, esperta, feiticeira, conhecedora de todas as maldades que há no mundo” (ROJAS, 2008, p.27). Além destes atributos, também é perfumista de talento, mulher capaz de desfazer e refazer virgindades, alcoviteira e mestra de tais conhecimentos que “até nas pedras provocava luxúria” (2008, p.28). Assim, dentre as práticas deste novo tipo de feitiçaria, é ressaltada a importância da magia de cunho sexual. Importância que também será observada na Terra de Santa Cruz, desde quando os navios portugueses nos trouxeram mulheres feiticeiras punidas e degredadas de Portugal. Podemos compartilhar com Laura de Mello e Souza a afirmação de que,

Atrelando-se portanto à boa tradição latina, Portugal praticava a feitiçaria erótica. Conforme se depreende do Auto de fé de 1559, em Lisboa (quando se queimaram várias bruxas), o estereótipo da Celestina e a associação entre feitiçaria e prostituição também não era estranho à nossa Metrópole [...] (SOUZA, 1986, p.228).

Da mesma forma, na controversa e magnífica obra de Gilberto Freyre, “Casa-Grande e Senzala”, o sociólogo admite a importância da tradição cultural portuguesa e explica que “A frequência da feitiçaria e da magia sexual entre nós é outro traço que passa por ser de origem africana. Entretanto, o primeiro volume de documentos relativos às atividades do Santo Ofício no Brasil registra vários casos de bruxas portuguesas [...]” (FREYRE, 2006, p.405-406). A feitiçaria de origem africana teria, então, se desenvolvido “em lastro europeu. Sobre abusões e crenças medievais” (2006, p.407). Mais adiante o autor afirma que, “O amor foi o grande motivo em torno do qual girou a bruxaria em Portugal” (2006, p.408). De fato, na América Portuguesa, inúmeros processos deflagrados correspondem ao novo modelo de feitiçaria que nos empenhamos em descrever. Cabe-nos, ainda, acrescentar que a feitiçaria Moderna passou a ostentar um importante elemento constitutivo: seu caráter econômico. Atividade comercial ilícita, concentrada em áreas urbanas. Bruxa passa a ser um título “perigoso, lucrativo, atirado

a elas pelo ódio popular que pouco à pouco, injuria e implora o poder desconhecido [...]” (MICHELET, 1969, p. 132).

2.2 AS FEITICEIRAS MODERNAS NA AMÉRICA PORTUGUESA

Já observamos que, aos olhos do inquisidor e da população em geral, o perfil da feiticeira associava-se às mulheres cujo comportamento era considerado subversivo. Sob a égide do esforço moralizador, que esteve no cerne da contrarreforma católica, a repressão à bruxaria passou a envolver e se confundir com a repressão ao adultério, incesto, homossexualidade, ou qualquer outro comportamento considerado “desonesto” do ponto de vista da moral católica. É dessa tradição cultural que será herdeira a colônia brasileira do século XVI. De acordo com Laura de Melo e Souza “ (...) No Brasil colonial, dentre os que se ocuparam da magia, talvez a categoria mais estigmatizada com a prostituição tenha sido a das mulheres que vendiam filtros de amor, ensinavam orações para prender homens, receitavam beberagens e lavatórios de ervas. Magia sexual e prostituição pareciam andar sempre juntas (...) ” (SOUZA, 1986, p. 241).

No que diz respeito às clientes mais assíduas do mercado da feitiçaria, o conjunto dos documentos inquisitoriais destaca como um dos serviços mais requisitados a presença marcante de sortilégios destinados a proporcionar às mulheres uma vida matrimonial satisfatória, seja com feitiços para amansar maridos, trazer a benquerença ou colocar o cônjuge numa situação de submissa obediência. São, no mais das vezes, estas mesmas clientes que denunciam as feiticeiras às autoridades inquisitoriais, seja por insatisfação, escrúpulo ou como uma estratégia de vitimização.

A vinda das “feiticeiras”, degredadas europeias que, com seus encantos, fórmulas mágicas e demônios familiares, vieram habitar as terras longínquas da Colônia, deixará marcas na religiosidade popular que se desenvolverá na Terra de Santa Cruz. A temática de que estamos tratando pretende analisar os termos dessa transmigração de crenças e práticas mágicas. Vamos, então, às cidades e às feiticeiras que nela atuam.

Cristã-velha, natural de Lisboa, Paula Siqueira contava, em 1591, 40 anos de idade. Era casada com um contador da fazenda Del rei e moradora da Bahia quando, no tempo da graça, resolveu confessar seus pecados¹². Ao discorrer sobre suas culpas, acusou-se, em primeiro lugar, de certa aventura homoerótica que manteve com Felipa de Souza, famosa por

¹²Consultar: VAINFAS, Ronaldo (org.). *Confissões da Bahia - Primeira Visitação do Santo Ofício às Partes do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997; p. 104-114.

seduzir mulheres de diversas classes, idades e procedências. Em seguida, puxou pela memória penitente outro crime, cometido há vários anos. Quando ainda morava na cidade de Lisboa e vivia seus primeiros anos de casada, Paula Siqueira teria recebido de um clérigo uma receita mágica com a qual “*ele amansaria e poria toda a sua afeição nela*”. O sortilégio consistia em pronunciar na boca do dito seu marido, enquanto este dormia, as palavras “*com que consagram a hóstia na missa*”. Paula confessou ter usado de tal expediente algumas vezes, mas que, por ter se dado o episódio há tanto tempo, não lembra se com isso alcançou o efeito desejado.

O feitiço descrito por Paula Siqueira remete a uma prática mágica vulgar na Península Ibérica que, atravessando o Atlântico, tornou-se comum na América Portuguesa sendo grande o número de casos que lhe fazem referência. Este expediente, assim como outros que veremos mais a frente, parece ter sido muito utilizado por mulheres que, impotentes num outro plano, tentavam minimizar seus problemas conjugais pronunciando à boca de seus maridos a frase latina, a que se referiu nossa confitente: “*Hoc est enim corpus meum*” (Aqui está o meu corpo). Este é um exemplo de feitiço que durante o século XVI e o século XVII circulou pelos dois lados do Atlântico com pequenas alterações; no caso analisado, o encanto partiu de uma fórmula ensinada por clérigo, em Portugal, e passou a esperarçar ousadas mulheres na colônia.

Estendendo o rol de pecados que lhe pesava na consciência, Paula acusou-se de que, já na Bahia, travou conhecimento com certa Isabel Rodrigues, famosa feiticeira d’algunha “Boca-Torta”, que lhe repetiu a receita já aprendida com o clérigo de Lisboa e que Paula tornou a usar “*algumas vezes da dita maneira ao dito seu marido*”. A feiticeira teria lhe fornecido ainda “*uma carta que chamam de tocar*”¹³, cuja virtude consistia em dominar tudo com o que a tocasse. Paula Siqueira afirmou não ter feito uso da carta, antes a repassou a outra mulher que, não se tendo feita de rogada, fez uso da magia. A “Boca-Torta”, pródiga em receitas mágicas, ensinou-lhe ainda algumas palavras mágicas, oração de que não se lembra, apenas que nomeava “*as estrelas e os diabos e outras palavras supersticiosas e ruins*”, mas de que fez uso muitas vezes na expectativa de que “*o dito seu marido lhe quisesse bem e fosse manso*”.

Nossa Paula, esposa infeliz de um marido de trato aparentemente difícil, travou conhecimento com outras mulheres que, solidárias ao seu mal, lhe ofereciam novas magias

¹³ As “cartas de tocar”, também eram largamente conhecidas em Portugal, onde várias feiticeiras foram acusar de receitar ou fazer uso delas. BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magia: feiticeiras, adivinhos e curandeiros em Portugal no século XVI*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

amorosas. Foi o caso de Beatriz Sampaio que, com o fim de que o marido de Paula “*fosse muito seu amigo*”, ensinou-lhe umas palavras que a confitente “*havia de dizer andando em cruz, atravessando a casa de quando em quando*”. No entanto, a Siqueira, talvez já desiludida de tais feitiços, não fez caso da magia ainda que a outra lhe garantisse a eficácia desta, afirmando ter com ela tornados dóceis e obedientes os dois maridos que tivera até então.

Da mesma forma, uma outra mulher natural do Porto, Maria Vilela, que aparentemente compartilhava problemas de afetividade matrimonial, disse abertamente à Paula Siqueira que “*usava de muitas coisas para fazer querer-lhe bem seu marido, e que primeiro pegara com Deus para isto, porém depois que viu que Deus não quisesse melhorar-lhe seu marido, pegou com os diabos para isso*”. Afirmação ousada, cheirando a heresia e pacto demoníaco. A receita ensinada por Maria Vilela, de grande conhecimento entre as feiticeiras portuguesas, consistia em ir buscar na Igreja um pedaço de pedra d’ara e dá-la moída em um copo de vinho a beber a quem se pretendia enfeitiçar¹⁴. Esta magia Paula confessou ter realizado uma única vez, acompanhando o ritual de confecção da beberagem com algumas palavras que aprendera com a “Boca-Torta”. Nossa confitente estava se tornando um repositório de práticas mágicas de tradição europeia. Por fim, “*perguntada se achou o efeito de amansar seu marido depois de lhe dar a beber a pedra sagrada, respondeu que não sentiu melhora*”.

À margem da folha que guarda o depoimento de Paula Siqueira está escrito que a confitente foi repreendida e admoestada e que a ela foram dadas as devidas penitências espirituais. No entanto, sabe-se que Paula foi processada pela Inquisição de Lisboa sob a culpa principal de ler livro defeso, *A Diana*, de Monte Mayor¹⁵. Além de penitências espirituais e pagamento de multa ao Santo Ofício, foi condenada a sair em público com vela acesa na mão para ouvir missa de pé na Sé onde abjurou de leve suspeita de fé¹⁶.

As magias deste tipo também podiam ser encomendadas em interesse de terceiros. E foi em busca de resolver problemas amorosos da filha que Mércia Rodrigues procurou Maria Gonçalves, conhecida como “Arde-lhe o rabo”, descrita pela confitente como “*mulher não*

¹⁴ Maria Vilela também se aproveitou do tempo da graça para ir confessar-se de seus usos mágicos com a pedra d’ara.

¹⁵ A obra em questão é um romance pastoril de autoria do escritor português Jorge de Montemayor e foi publicada no século XVI. Logo alcançou sucesso na península Ibérica, observado nas repetidas edições que obteve. À julgar pelas confissões e denúncias feitas à mesa do santo Ofício na América Portuguesa, circulou bastante entre os leitores da colônia, mesmo ante a censura inquisitorial que parecia se basear na expressão de certos erros teológicos presentes na obra e também por questões morais. Para maiores informações, consultar: BERALDI, Eneida Ribeiro. *Fênix – Revista de História e Estudos Culturais*. Abril de 2012 Vol. 9 Ano IX nº 1. ISSN: 1807-6971. Disponível em: www.revistafenix.pro.br

¹⁶ ANTT, IL, poc. 3307.

casada, vagabunda”¹⁷. Mércia rogou à feiticeira, que viera a esta terra cumprindo degredo por suas práticas mágicas em Portugal, que lhe fizesse sortilégios com o fim de que seu genro “fizesse tudo o que quisesse sua mulher”. Assim,

pretendendo que os tais feitiços se haviam de fazer com intervir do diabo e arte sua... lhe deu um botão e um retalho do dito seu genro e a dita Maria Gonçalves lhe deu uns pós, dizendo-lhes que os lançasse debaixo dos pés do dito seu genro para fazer quanto sua mulher dele quisesse.

Como o campo das afetividades é muito mais complexo do que se imagina e como os feitiços podem se mostrar tão ambíguos quanto os sentimentos, o amor facilmente se transforma em desamor e os feitiços para trazer benquerença podem permutar-se em maldições e feitiços de morte. Foi assim que, menos tolerante para com outro seu genro, esta determinada sogra procurou os serviços de Maria Gonçalves novamente, desta vez para selar o destino do dito cujo. Desejava, como fim, que “*ou morresse ou o matassem ou não torna-se da guerra de Sergipe*”. Alegava atender aos insistentes rogos de sua filha que, por não gostar do marido, lhe pediu que negociasse o feitiço. Cheia de compreensão materna, afirmou ainda que o homem não dava “*boa vida à sua mulher moça, filha dela confessante, por nome Isabel Fonseca*”. O comércio ilícito não se concluiu porque a dita Maria Gonçalves, que já havia recebido adiantado por seus serviços, veio a ela confitente “*pedindo-lhe mais dinheiro*”. Desconfiada da extorsão, Mércia desistiu do negócio.

Nos documentos da Primeira Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil, também encontramos, em meio a confissões e denúncias, a feiticeira Antônia Fernandes, conhecida como “a Nóbrega”, “*mulher de mal viver*”, a qual veio degredada de Lisboa “*por alcovitar sua própria filha por nome Joana da Nóbrega*”, que, ao que tudo indica, tinha ofício de feiticeira e prostituta em Portugal¹⁸. A cristã-velha Guiomar D’Oliveira, tendo recebido a degredada em sua própria casa, acusou-a de que, vendo “*que ela confessante era malcasada de seu marido, lhe veio descobrir que ela falava com os diabos e lhe mandava fazer o que queria e eles lhe obedeciam*”. O seu poder e conhecimento eram provenientes de um pacto que fizera, pois que “*dera aos diabos um escrito de sangue de um seu dedo, no qual se lhes entregava*”. Esta passagem desperta grande interesse por ser uma rara referência explícita à questão do pacto diabólico que, muito comum na Europa, não figurava com grande

¹⁷ VAINFAS, Ronaldo (org.). *Confissões da Bahia- Primeira Visitação do Santo Ofício às Partes do Brasil*. 1 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1997; p.119-121.

¹⁸ VAINFAS, Ronaldo (org.). *Confissões da Bahia- Primeira Visitação do Santo Ofício às Partes do Brasil*. 1 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1997; p. 132-140.

importância no imaginário popular da feitiçaria na América Portuguesa ou mesmo em Portugal.

O fato é que, constatado o problema matrimonial enfrentado por sua hospedeira, a Nóbrega ofereceu-se para ensinar-lhes feitiços com o “*que fosse bem casada com seu marido, e ela confessante consentiu nisso*”. A feiticeira teria lhe entregado uns pós, alguns dos quais “*de osso de finado*” que “*a confessante deu de beber em vinho ao dito seu marido*”. Outras receitas de magia erótica também foram ensinadas a Guiomar, como por exemplo, dar de beber “*a semente do próprio homem do qual se pretendia afeição, depois de terem ajuntamento carnal e cair do vaso da mulher*”. Desse expediente também usou Guiomar, tendo dado sêmen misturado com vinho de beber ao dito seu marido. A bruxa portuguesa, que pretendia fazer de Guiomar sua discípula, também lhe recomendou a já conhecida receita de dizer à boca do companheiro a fórmula sagrada “*hoc est enim corpus meum*” com o objetivo de fazer “*endoidecer de amor e bem querer*”. Por fim, nos brinda Guiomar D’Oliveira com uma interessante oração ensinada pela Nóbrega para com ela encantar qualquer pessoa. As palavras mágicas eram as seguintes: “*fuão eu te encanto e reencanto com o lenho da vera cruz, e com os anjos filósofos que são trinta e seis, e com o mouro encantador, que tu não te apartes de mim, e me diga quanto souberes, e me dê quanto tiveres, e me ameis mais que todas as mulheres*”. Nossa esperançosa Guiomar afirmou ter dito estas palavras muitas vezes defronte de seu marido. Perguntada se tantos feitiços deram resultado, ela respondeu positivamente.

Neste primeiro tópico conhecemos nossas feiticeiras coloniais exclusivamente a partir do que delas disseram suas denunciante em confissões prestadas perante a mesa inquisitorial. A seguir, iremos dar atenção especial a documentos que nos permitam escutar as vozes dos três elementos essenciais para a conformação de um caso de feitiçaria: o denunciante, o réu e o Inquisidor.

2.3 O DESTINO, O DIABO E A ADIVINHA – CASO DE FELÍCIA TOURINHO

O caso de que iremos tratar agora é o de Felícia Tourinho, mulher mulata e natural de Porto Seguro, filha bastarda Gaspar Tourinho¹⁹, homem branco, clérigo que lhe deu

¹⁹ Vindo de Família ilustre, segundo filho de Estevão Gil Tourinho, um afortunado senhor de Engenho, Gaspar Tourinho enveredou pelo caminho da fé, o que não o impediu de manter contatos multiétnicos dos quais resultavam filhos mestiços. Sobre a genealogia da família “Tourinho” ver: GAIO, Felgueiras. *Nobiliário de famílias de Portugal*. Impressão diplomática do original manuscrito, disponível no site da biblioteca nacional de Portugal, in: <http://purl.pt/12151>.

sobrenome ilustre. Sua mãe era Antônia Vaz, preta forra, e não obstante sua natividade tropical e descendência africana, Felícia é uma feiticeira acusada pela execução de práticas encantatórias tipicamente europeias.

Felícia foi denunciada na capitania de Pernambuco, durante a primeira Visitação do Santo Ofício ao Brasil (1591-1595) e acabou sendo investigada e punida pelos crimes de superstição, feitiçaria e pacto com o demônio. Seu processo foi rápido e desenrolou-se em terras brasileiras. Um ano após a acusação, sua denúncia foi apurada, seu depoimento tomado e a prisão decretada. Ao final, foi condenada a comparecer em auto de fé, mas seus juízes a escusaram da penitência pública. Felícia foi admoestada a não reincidir em seu crime e sentenciada a abjurar de leve na fé²⁰, cumprir penas espirituais e pagar 10 cruzados além das custas do processo.

Todo esse processo foi desencadeado em vinte e oito de janeiro de 1594, quando Domingas Jorge foi voluntariamente à mesa do Senhor Visitador Heitor Furtado de Mendonça que realizava suas atividades inquisitoriais em Pernambuco na vila de Olinda, para denunciar Felícia Tourinho²¹. A denunciante afirma que “há nove ou dez anos”, quando presa na cadeia pública de Olinda por “*estar amancebada com um homem casado*”, em sua companhia se encontrava Felícia Tourinho que, por sua vez, havia sido encarcerada por “dar uma bofetada a uma mulher honrada dentro da Igreja”. Pelas informações do processo podemos presumir que ambas as mulheres eram jovens quando se envolveram em tais “escândalos” Domingas teria a idade aproximada de dezessete anos e Felícia teria por volta dos vinte e cinco anos de idade. Ambas parecem haver sido mulheres socialmente desonradas; a primeira obviamente pela ilícita e vergonhosa, embora não incomum, condição de amante e, a outra havia, agredido uma mulher, esta sim “honrada”, dentro da Igreja. Anos depois, ao tempo da denúncia, ambas eram senhoras casadas.

O fato é que, numa certa tarde, Domingas acabou testemunha de um fato extraordinário, ou pelo menos o bastante para lhe marcar a memória. Presenciou um ritual mágico de adivinhação em que a dita Felícia Tourinho, utilizando-se de uma tesoura e um chapim, além da ajuda do próprio diabo, pretendeu romper as barreiras do tempo e espaço com a intenção de saber se certo homem iria “onde ele tinha dito que havia de ir”. Imagino que todos os que leem este processo intuem que o referido homem era algum enamorado de

²⁰ De acordo com o regimento do Santo Ofício português de 1640, a abjuração de leve deveria acontecer “Quando os actos de feitiçaria, sortilégio, e adivinhação, resultar sómente leve presumpção de serem suspeitos na fé” e se confessassem voluntariamente suas culpas ao longo do inquérito, facilitando o trabalho da Inquisição e fosse a confissão tida por verdadeira. Ou se, sob tormento, aceitassem e confessassem a verdade de suas culpas perante a fé Católica. Assim também seria para com aqueles que confessassem no tempo da graça.

²¹ ANTT, proc. n° 1268. Disponível em: <http://digitalq.dgarq.gov.pt/details?id=2301155>.

nossa feiticeira. Mas o que nossa intuição pressente as pesquisas atestam: grande parte das feitiçarias europeias executadas em proveito próprio por mulheres, são motivadas por questões amorosas²². O ritual descrito foi como se segue: “*a dita Felícia Tourinho pegou uma tesoura e a pregou no meio de um chapim então com ambos os dedos mostradores postos debaixo da tesoura*”, em seguida levantou o chapim e disse as seguintes palavras “*diabo gadelhudo diabo orelhudo, diabo felpudo tu me digas se vai foram por tal parte*”. Se o que se pretendia saber correspondesse à realidade a tesoura se movimentaria, caso contrário, permaneceria imóvel.

A denunciante comunicou, então, ao inquisidor que “*a dita tesoura com o dito chapim se moveu em meia roda andando pela sua banda*”. Ainda incrédula, Domingas se benzeu, repreendeu Felícia pelo feito e disse que “*não cria naquilo*”, no que fazia aliás muito bem, já que dentre os dogmas da Igreja Católica estava a certeza de que apenas à Deus cabe o poder de adivinhar o futuro e dentre as heresias punidas pela inquisição estava a crença em contrário. Nesse caso, a nossa denunciante não deixou de observar que, segundo soube, o homem, cuja ausência angustiava tanto a nossa Felícia, de fato “*fora aquele lugar que tinha dito*”.

Aconteceu que, em maio de 1595, o Senhor Visitador mandou chamar Felícia Tourinho e decretou-lhe a prisão que a seu rogo, por ser “*mulher doente e pobre*”, deveria ser domiciliar. Exortou ainda para que a ré “*examinasse sua consciência*” e confessasse toda a verdade sobre suas faltas espirituais. Dois dias depois, quando foi ordenado que retornasse à mesa do Inquisidor para prestar depoimento, Felícia alegou inocência e “*disse que tem examinado sua consciência “mas precisava de” mais tempo para fazer mais diligência com sua consciência*”, no que acabou por ser atendida. Quanto retornou, três dias depois, sua memória lhe havia comunicado sobre algo acontecido há “*quatorze anos pouco mais ou menos*”, quando havia sido presa por dar uma bofetada, na Igreja da Misericórdia, em Inês de Brito (a tal mulher honrada). O fato confessado parece, então, que será o mesmo da denúncia, mas assim como a datação do ocorrido apresenta uma boa margem de erro em relação ao que havia dito Domingas, o resto da história também difere. Segundo Felícia, durante o período em que esteve presa, conheceu na cadeia uma mulher de quem só lembra o sobrenome, Figueireda, “*presa por não mostrar melhoramento de uma apelação de um crime*” e que, certo dia, fez umas “*sortes*” perante ela.

²² Sobre isso ver: BETHENCOURT. *O imaginário da magia em Portugal*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006; SOUZA, Laura de Mello. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

O ritual descrito por Felícia é o mesmo de que foi denunciada por Domingas, apenas com a diferença de que, na invocação realizada, além dos diabos, foram conjurados primeiro São Pedro e São Paulo. Após a apelação indiscriminada às entidades benéficas e maléficas a tal Figueireda teria dito “*tu me digas a verdade que te quero perguntar*”. Mas a ineficaz memória de Felícia a trai e ela não lembra qual a verdade almejada pela companheira de cadeia. Perguntada sobre o sinal que indicaria a resposta sobrenatural, disse que se “*era verdade havia de andar a roda a tesoura e se era mentira não havia de mover*”. Felícia, então, decidiu utilizar o feitiço que aprendera para descobrir se sua sentença lhe seria ou não favorável, tendo feito a mesma “sorte” perante outras presas de quem não se lembra os nomes. Na narrativa de Felícia, portanto, não existem homens sobre quais gostaria de desvendar mentiras e nem se trata de uma experimentada e poderosa feiticeira capaz de comunicar-se com diabos como a leitura da denúncia pode deixar entrever. É só uma mulher que, numa situação adversa, foi tentada a cometer uma “sorte” que aprendera ali mesmo. Sua tesoura nem mesmo andou, embora isso não queira dizer que ela desacreditasse à magia, pois quanto à sentença que lhe saiu ela de fato “*teve por ruim*”, tal como havia sido predito ²³. Disse que não se lembrava de mais nada além do que já havia confessado e foi, então, perguntada pelo inquisidor sobre qual a intenção que tivera ao realizar o sortilégio nomeando o diabo felpudo e o gadelhudo (o orelhudo só aparece na versão de Domingas), ao que respondeu que sua intenção era saber, através da tesoura e do diabo, sobre sua sentença.

O inquisidor já tinha obtido, em pequenas doses, a confissão que tornava a ré culpada pelos crimes de adivinhação e invocação do demônio. No entanto, paciente como se mostrou ao longo dos depoimentos, decidiu que já era hora de interpelar a ré sobre a acusação que a tinha levado àquela mesa. Perguntou, então, sobre o uso das “sortes” e as invocações aos diabos para saber “*uma certa coisa de um homem*”. Felícia, cuja memória tinha se mostrado deficiente e extremamente cautelosa, respondeu como já havia feito antes, que não se recorda de ter usado o feitiço outra vez, mas que lembrando também o confessará. Quatro dias depois ela lembrou e confessou. Parece que Felícia tinha tomado gosto pelo uso das adivinhações enquanto esteve presa, afinal o feitiço não conhece as limitações físicas e, dentro da cadeia, ela poderia saber o que se passava fora, atenuando o provável sentimento de impotência presente naqueles que se veem privados de sua liberdade. Felícia disse que ao tempo em que estava na cadeia quis saber se um homem chamado Diogo Nunes, que foi “*seu amigo*”, fora ao lugar onde dissera, embora não tenha certeza de que se utilizou daquela dita adivinhação.

²³ Felícia foi sentenciada à dura pena de dez anos de degredo pela fatídica bofetada na Igreja.

Ao ser avisada que a invocação aos diabos consistia grave crime contra a fé, alegou a inocência de sua consciência que disso não sabia, pediu perdão e misericórdia. O que não deixou de lhe advir, pois embora o parecer assinado pelo Bispo Comissário da Inquisição fosse de que suas culpas eram graves e que ela deveria ser gravemente castigada, suas punições, apresentadas no início desta análise, foram bastante moderadas. Até mesmo do auto de fé para o qual fora sentenciada e que deveria realizar-se naquela vila, acabou dispensada devendo “abjurar de leve” perante aquela mesa. Segundo documento contendo a sentença, o pecado de Felícia teria sido atenuado por sua confissão e pelo fato de que a ré ter cometido seu erro “*sendo moça*”.

A leitura deste processo nos indica claramente que a astúcia inquisitorial nos interrogatórios tinha por objetivo perscrutar as consciências para confirmar os pecados das almas a partir da intencionalidade e não apenas do ato em si. É por isso que, enquanto a ré confessava as suas culpas, o inquisidor lhes questiona se “*quando ela viu que não andava a tesoura se ficou ela crendo ser-lhe ruim a sentença, pois o diabo lhe não fizera andar a tesoura*” e ainda se “*quando ela fez a dita sorte se lhe parecia a ela que podia o diabo saber o que estava por vir*”. Diante da primeira indagação Felícia se atrapalha na resposta, se contradiz, mas ao final responde que antes já havia dito à citada Figueireda que cria em Deus e que “*vos outras fazeis andar a tesoura quando quereis*”, desacreditando dessa forma o poder do diabo e de sua suposta agente. No entanto, isso não a impediu de utilizar ela própria o método. À segunda pergunta respondeu que, quando fez a “sorte”, achava que o diabo podia vir-lhe dizer se sua sentença lhe sairia boa ou má, mas agora depois que adquiriu mais “*experiência sabe e entende que o diabo não pode saber o que estava por vir e que somente isto pertence a Deus*”. Se essa “experiência” foi adquirida ali mesmo, perante a mesa do Santo Ofício, se essa tomada de consciência é sincera ou as palavras de Felícia haviam sido proferidas como uma fórmula visando atenuar a severidade do Santo Ofício para com o seu crime, nós nunca saberemos. A verdade sobre a consciência de Felícia está tão morta quanto ela. Mas, a partir de diversos outros documentos inquisitoriais, aprendemos que os sortilégios de adivinhação geravam sentimentos contrários, indo da admiração à suspeita, embora a desconfiança não inviabilizasse a procura de adivinhos por parte de pessoas pertencentes a diversos grupos sociais, ansiosos por alcançar o conhecimento de algo por meios ocultos. Em geral, esse tipo de feitiçaria era de uso corrente e se dava aparentemente sem grandes crises de consciência por parte daqueles que a eles recorriam por motivos diversos. Na América portuguesa, a maioria da população formada por índios, negros ou bancos europeus, ainda enxergava o cotidiano sob a perspectiva de um mundo mágico.

Uma das formas mais evidentes de choque cultural entre representantes da Igreja e aqueles envolvidos em tais práticas mágicas é a atitude de incisiva proibição e perplexidade perante o uso de feitiçaria por parte dos primeiros e a relativa permissividade e naturalidade com a qual a população em geral convivia com tais práticas, que, aliás, raramente implicavam em rompimento com a doutrina oficial. A despeito do que pensavam os eruditos inquisidores, tais contradições e incoerências religiosas não eram observadas por uma parcela significativa da população colonial.

O caso de Francisco Nogueira também pode ser representativo de algumas destas questões. Cristão velho de aproximadamente trinta anos, barbeiro, natural de Lisboa, se acusou ao visitador Marcos Teixeira, de que, certa vez, tendo lhe desaparecido uma negra cativa pelo espaço de três meses, procurou um escravo velho que servia aos padres do mosteiro de São Francisco, ao qual atribuíam, na cidade, a fama de ser feiticeiro e “adivinhador”. Consultado, “*o dito negro lhe respondera de uma vez que a negra viria pra casa em certo dia*” no que acertou. Tendo a escrava lhe fugido de novo e diante da eficiente previsão do adivinho, o confitente então voltou a procurar o velho “*que da outra vez lhe respondera que ela viria pra casa e traria Padrinho*”. Francisco garante perante o inquisidor que tudo se realizou como o negro velho lhe dissera “*de ambas às vezes*”. Perguntado como se chamava o dito negro, respondeu “*que não sabia*”, mas afirma que era muito conhecido e “*o mais velho negro de que os padres se serviam*”. Sobre o feitiço de que se serviu para as adivinhações, declarou o confitente que não lhe vira fazer mais do que derramar “*vinho em uma tigela*” na primeira vez e, da segunda vez, o vira derramar “*água e falar um pouco só*”²⁴. Francisco Nogueira foi, depois, perguntado “*se quando acontecera o dito*” sortilégio *entendera e crera que o Diabo podia adivinhar coisas futuras e que por meio dele adivinhara as sobreditas o negro e também “se sabia que o dito negro tinha feito algum pacto com o Diabo tácito ou expresso para adivinhar, ou ele confitente o fizera pra saber o que pretendia”*. Respondeu-lhe, então, que, “*moído de desejo de achar a dita sua negra*”, consultara o feiticeiro e, mais, que ele confitente “*não fizera pacto algum com o diabo, nem sabia se o dito negro o tinha feito, nem que coisa isso era (...)*”. O réu se rendeu à lógica inquisitorial de que se não era Deus que atuava nas adivinhações, pois não aprovava tais coisas, quem mais senão o Demônio? No final das contas o réu afirma, em relação ao negro velho, que “*segundo entendia agora, adivinhava por obra do diabo*”.

²⁴ Segunda Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil, Confissões da Bahia, p. 451- 453.

Ainda no tempo da segunda Visitação, Antônio da Costa²⁵, natural de Darque, arcebispo de Braga, cristão velho da idade de trinta e cinco anos, casado, se acusava de vários crimes contra a fé. Em primeiro lugar afirmou ter lido por completo e transcrito uma parte de um escrito que tratava de Quiromancia judiciária, embora o tenha feito “*sem saber que era (o livro) defeso*”. Afirmou também que, certa vez, tendo perdido ele de sua casa “*dois pares de meia de ceda e um corte de gibão*”, e desejando saber quem fizera o dito furto, fora à casa de Ana Coelho, já defunta... a qual a rogo e mandado dele confitente fizera diante dele a feitiçaria que chamam “*das Horas de Nossa Senhora*” e que “*não sabia que disso tivesse escândalo, e que entendia que era cousa muy usa desta terra*”.

No início do século XVII, Maria Penhosa, cristã velha de cinquenta e dois anos, natural de ilhéus, também fizera “*sortes com o Livro das Horas de Nossa Senhora e com uma chave*” a pedido de uma mulher chamada Bárbara Gudinha, para lhe descobrir um furto, e também para uma “dona Maria” para lhes descobrir dois furtos. Tais práticas, consideradas inofensivas ou supersticiosas pela comunidade, eram tidas como grave crime contra fé, pois, aos olhos do inquisidor, geralmente implicavam a atuação do “inimigo”. Portanto, diante da confissão de Maria Penhosa lhe foi perguntado pelo inquisidor “*quem lhe ensinara as ditas sortes e se tinha algum pacto com o demônio por razão delas*” e ainda “*se ensinara a feitiçaria a alguém*”. Maria Penhosa respondeu ao inquisidor que “*aprendera as ditas sortes com suas amigas já defuntas*” e que também “*não tinha pacto com o demônio nem ensinara a pessoa alguma as ditas sortes nem sabia que houvesse escândalo delas*”. Questionada se não suspeitava de que as adivinhações fossem obra do demônio, respondeu “*que o adivinhar quem fazia os furtos era obra de Deus e não do Demônio, e que cuidava que era coisa leve e não defesa, que se soubesse não usara dela*”²⁶.

Mas a presença funesta do diabo invocado na adivinhação é capaz de fazer com que Felícia deixe de ser apenas uma mulher pobre e ignorante, que destas que assim se intitulam, a mesa do Santo Ofício estava farta. Felícia tem tudo para se tornar bruxa aos olhos da Inquisição. Afinal, alguns até poderiam alegar desconhecer que certas práticas supersticiosas, sobretudo aquelas tradicionalmente populares, eram crime contra a fé, mas o diabo era bem conhecido, era o inimigo número um de Deus e dos cristãos, o príncipe da maldade. Invocá-lo explicitamente poderia significar adesão às hostes do anjo rebelde, o pacto diabólico, indiferença para com a ortodoxia religiosa cristã, ausência de temor em relação ao tal filho das trevas, entre outras coisas. Mas inocência não.

²⁵ Segunda Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil, Confissões da Bahia, p. 446 – 449.

²⁶ Segunda Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil, Confissões da Bahia, p. 449 e 450.

No Brasil, as referências aos pactos demoníacos por parte dos processados pela Inquisição foram consideravelmente escassas, ainda que os inquisidores se esforçassem em pressionar psicologicamente os réus. Entre aqueles que confessaram o pacto, percebe-se que as adesões eram motivadas, principalmente, pelas contrariedades do cotidiano; representavam muito mais a negação de Deus, de sua supremacia, do que uma declaração de adoração à Satanás. Foi assim que a cigana Antônia Fernandes, quando esteve presa em Salvador, renegou a Deus e encomendou-se aos diabos para que a tirassem do cárcere. Da mesma forma, Leanor Velha, cujo marido lhes dava maus-tratos e andava amancebado com uma negra, dizia, com rancor, que o demônio podia mais do que Deus²⁷

Mesmo sem referência direta ao pacto, era relativamente comum confessar nas mesas do Santo Ofício ter “arrenegado” a Deus, ou aos santos do panteão cristão, em situações de maior desespero. Aos dezoito dias do mês de setembro de mil seiscentos e dezoito, apresentou sua confissão o cristão velho Manoel de Figueiredo, da idade de vinte e um anos, afirmando que, certa vez, “*estando amarrado nu com a camisa alevantada aos peitos, e açoutando [ao réu] cruelmente três pessoas... arrenegara ele confitente de Deus e de Nossa Senhora com impaciência de se ver açoutado tão cruelmente sem lhe acudir pessoa alguma das que estavam presentes (sic)*”²⁸. Do mesmo modo, confessou Martim Alurz, cristão velho da idade de 30 anos, natural da Villa de Birbau, que, há alguns dias, estando à noite “*preso em uma casa com as mãos atrás amarradas*” sendo infligido “*com pisaduras e feridas*”. Assim, em desespero

por se ver tratar tão mal sem merece-lo... vendo que nenhuma da gente branca lhe acodia, dissera em altas vozes, como desesperado, por cinco ou seis vezes que arrenegava de Deus e da Virgem Maria Nossa Senhora, e de São Pedro e de São Paulo e de todos os santos da corte dos céus, e do padre que o batizara²⁹.

Em todo caso, talvez por ser a nossa Felícia Tourinho, mestiça e “de índole mais facilmente corruptível”, seu pecado, considerado grave aos olhos dos que acompanharam o caso, tenha sido atenuado como tantas vezes acontecia aos pardos, africanos, indígenas etc. Não gozavam da mesma tolerância os reinóis. Talvez por isso, entre tantos motivos já discutidos, a perseguição ao crime de feitiçaria não tenha tido grande representatividade na colônia. Por fim, é necessário que se leve em conta as intenções espirituais (não apenas financeiras) da Inquisição que, se não dedicava grande empenho na perseguição de mestiços,

²⁷ ANTT, Inquisição de Lisboa, Processo n.º 10715, apud Francisco Bethencourt, 2004, p. 175

²⁸ Segunda Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil, Confissões da Bahia, p. 450 e 451.

²⁹ Segunda Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil, Confissões da Bahia, p. 506

índios e negros africanos, não o fazia meramente pelo fato se acharem entre os mais desprovidos materialmente. Mas por que a razão (sim, havia racionalidade na Inquisição), lhes advertia sobre a necessidade de serem mais brandos com esses grupos em virtude de sua origem étnica e ignorância próprias de sua formação. Já afirmamos nosso resguardo quanto a opinião defendida por Anita Novinsky, de que a instituição da Inquisição Portuguesa e sua atuação ultramarina se deu por questões meramente econômicas. De acordo com José Pedro Paiva³⁰, a grande maioria dos perseguidos e condenados da Inquisição pelo crime de feitiçaria era de baixa origem social e alheios à cultura erudita predominante. Mesmo assim foram perseguidos e punidos, muitas vezes à custa da própria Inquisição.

Em todo caso, feiticeiras de origem europeia tinham suas contas acertadas com a Inquisição com maior rigorosidade, sobretudo se já tivessem passado pelo Santo Tribunal. Este é o caso de Antônia Maria, feiticeira sobre quem nos deteremos no próximo tópico.

2.4 ANTÔNIA MARIA, MARIA PADILHA E TODA A SUA QUADRILHA.

O caso de que trataremos agora apresenta, de forma marcante, as reflexões realizadas neste capítulo até o momento e nos conta um pouco da história de Antônia Maria, cuja prática do ofício de feitiçaria lhe rendeu dois processos, o degredo para os trópicos, sessões de tortura no cárcere, o desfile em auto-de-fé, entre outras auguras.

Antônia Maria habitava em Beja, Portugal, quando foi processada pela primeira vez pelo Tribunal do Santo Ofício da Inquisição de Lisboa pelo crime de superstições e feitiçaria. Antônia era ¼ de cristã nova pelo lado paterno, casada com Vasco Janeiro, mãe de um filho menor de nome Estevão e contava com aproximadamente 30 anos de idade quando foi presa em 11 de setembro de 1712 pela Inquisição de Lisboa. Suas culpas consistiam em “*ações vans e supersticiosas, invocação do demônio, pacto expresse com o diabo e erro no entendimento contra nossa Santa Fé Católica*”. Embora o caso ocorrido nas terras portuguesas não seja foco neste trabalho, faremos breves considerações a respeito do mesmo.

Em Portugal, Antônia foi acusada de feitiçaria por cinco irmãs (Natália Maria, Caetana de Jesus, Aquimar da Rosa, Mariana Josepha, Maria de Jesus), moradoras em Beja, que antes haviam sido suas clientes, e pelo marido de Mariana, Antônio da Silva. O comissário responsável por receber a denúncia contra Antônia Maria afirma que Natália Maria a delatou por ela ser “*mulher que invocava o demônio por palavras expressas nas invocações que*

³⁰ PAIVA, José Pedro. **Bruxaria e superstição num país sem “caça as bruxas”: 1600-1774**. Lisboa, Notícias Editorial, 1997. p. 163.

fazia”. Esta acusação se repete, nestes mesmos termos, por várias vezes ao longo do documento e deixa bastante claro que aí está o “X da questão”. O diabo e sua relação com a delatada são essenciais para fundamentação da culpa, havendo por parte do aparelho repressor a preocupação em estabelecer, a partir dos testemunhos apresentados, se “*as coisas que obra [a ré] são por obra do diabo ou se é embusteira*”. No documento de Apresentação do caso é dito que

Antônia Maria moradora nesta cidade de Beja, junto a hermita de San Gregório faz várias cerimônias e devoções para algumas pessoas se quiserem bem desordenadamente e outros semelhantes fins... E nas tais cerimônias e devoções invoca ao demônio por palavras expressas (...).

O primeiro testemunho conta que as irmãs procuraram o serviço da feiticeira com o fim de encomendar um sortilégio destinado a amansar o coração da mãe e do padrasto de Antônio da Silva para que estes o perdoassem pelo roubo de algumas moedas de ouro. Depois de aceitar o serviço, Antônia Maria receitou o primeiro sortilégio, do qual se destacam fórmulas tipicamente cristãs como rezas de rosários para as almas fiéis, ave-marias em pé e padre-nossos a serem rezados de joelhos. Além disso, havia o encanto a ser realizado à noite, com “*os olhos voltados ao céu*”, quando deveriam ser pronunciadas as seguintes palavras:

Deus vos salve, santos fieis de Deus, Deus vos salve, salvemos Deus os da quem e os dalém os que andais pelos adros e pelos sagrados e os batizados e por batizar todos se queiram ajuntar e incorporar no coração de Manoel Rodrigues e de Ana Maria queiram entrar e o perdão do furto das moedas de ouro lhe dar.

Como se pode observar, trata-se de uma fórmula de oração cristã que não pode ser qualificada como feitiçaria maléfica. Ainda assim a denunciante afirma que “*a estas palavras e superstições nem ela testemunha nem suas irmãs quiseram dizer a porta da rua*”. No entanto, elas voltaram a recorrer à feiticeira que lhes realizou, ela própria, a certo custo, um segundo sortilégio. Esta magia incluía o crime mais grave de conjuro caracterizado pela junção de fervedouros e invocações demoníacas. Os ingredientes para o fervedouro incluíam itens clássicos da feitiçaria portuguesa como, por exemplo, “suco de lobo”, coração de lebre cravejado de agulhas e alfinetes, pedaços de pedra d’ara, e alfazema. A oração, bem mais ousada do que a primeira, já não pede nem solicita aos santos e aos céus, mas pretende ferver o coração da mãe e do padrasto de Antônio da Silva, Manoel Rodrigues e Ana Maria, dizendo as seguintes palavras:

Aqui te fervo o teu coração com quantos nervos em teu coração estão barrarás, califas, satanás, Maria Padilha com toda a sua quadrilha, Maria

da Calha com toda a sua canalha e cavalo Marinho que os traga pelos caminhos depressa e todos se queiram ajuntar e no coração de Manoel Rodrigues e de Ana Maria se queiram entrar para que este perdão queiram dar.

O ritual realizado na casa de Mariana foi interrompido por parte daquele que seria o beneficiado, mas que de nada sabia. Antônio da Silva chegou no instante em que o conjuro era feito e foi a causa da sua ineficácia. No entanto, ao custo adicional de uma moeda de ouro, Antônia Maria oferece ainda um terceiro sortilégio a ser executado pelo próprio Antônio e sua esposa Mariana. Tratava-se de um ritual a ser realizado à noite (onze minutos antes da meia-noite), numa encruzilhada, com mesas guarnecidas de alimentos a serem oferecidos aos espíritos malignos da devoção de Antônia (Barrarás, Caifás, Maria Padilha, Satanás e Maria da Calha) acompanhando a seguinte oração:

O primeiro bolinho, queijo, azeitona e figo sejam para barrabás, o segundo bolinho com o mesmo para califas, o terceiro bolinho com o mesmo para satanás, o quarto bolinho com o mesmo para Maria Padilha, o quinto bolinho com o mesmo para Maria da Calha e havia de dizer mais estas palavras: esta mesa venho plantar para meu bem não para meu mal.

O pavor suscitado com a possibilidade de se deparar com o próprio Satã e sua corte infernal fez com que o casal abandonasse o ritual no meio da noite sem o levar a cabo. E, portanto, apesar das três tentativas o objetivo inicial das irmãs não foi alcançado. Apesar disso, a feiteceira queria a paga pelos seus serviços e exigiu o prometido chegando a ameaçar suas clientes com feitiços e, paradoxalmente, com a própria Inquisição. As irmãs, então, se anteciparam e denunciaram Antônia Maria que viu o “feitiço voltar-se contra o feiteceiro”. Ao longo do processo Antônia Maria confessa significativo número de feitiços motivados por causas diversas e sempre em atendimento a terceiros, embora só os fizesse por ser muito pobre, afirmando ainda que não havia efeito algum em suas orações e rezas. Afirmar o contrário poderia ser, como veremos no segundo processo, muito perigoso, já que uma feitiçaria eficiente não podia se dar sem ajuda do demônio. Nesse caso, melhor seria passar por embusteira. As magias que vendia eram destinadas a amansar e conferir afetuosidade a maridos negligentes, auxiliar no sucesso de comerciantes, vingar desfeitas, fazer adivinhações, etc. A maior parte destas culpas constam também do segundo processo quando Antônia Maria já atuava em terras brasileiras e ela as atribui à necessidade de obter ganhos materiais. A pobreza em que a ré vivia em Portugal aparece confirmada por uma das irmãs denunciantes, Maria de Deus, que afirma que Antônia Maria era uma “*cristã nova pouco temente a Deus*” e que em tudo agia “*por arte do diabo só para comer*”.

Num processo de execução relativamente curta, ela foi condenada, em julho de 1713, a abjurar de veemente, ser açoitada publicamente, a manter cárcere e hábito penitencial perpétuo, penitências espirituais, além do degredo por toda a vida de Beja e por três anos para Angola, mas por haver se confessado fora absolvida da excomunhão maior³¹. Alguns anos mais tarde, outro processo é instaurado contra Antônia Maria, que continuava atuando em suas práticas mágicas, não em Portugal ou Angola para onde deveria ter sido degredada, mas no Brasil³². Não há informações sobre como a feiticeira aportou na colônia portuguesa na América, mas sabe-se que vivia na vila de santo Antônio, Recife. Em sua dissertação, Tatiane Trigueiro (2001) defende a possibilidade de que talvez fosse possível que Antônia Maria, tendo aportado no Recife e esperando embarcação para Angola, tenha percebido que Pernambuco era uma capitania rica e tenha visto aí uma oportunidade de prósperos negócios atuando em seu ofício de feiticeira.

A princípio, Antônia parece ter vivido em casas alugadas na companhia de Joana Pereira, sua conterrânea e também degredada por feitiçaria. Em seu depoimento ela declara que assim que chegou a Pernambuco “*logo se publicou o crime por que fora o dito degredo e começaram a concorrer a casa dela ré muitas pessoas, uma que lhes aplicasse algum remédio aos ataques que padeciam outras que lhe adivinhassem algumas coisas futuras*” e que, ao se negar, logo era acusada de “má vontade” e de que não lhes dava os remédios “*só porque eles padecessem os males nem lhes queria dizer o que perguntavam só por lhes não fazer este bem*”.

Em 10 de fevereiro de 1719 foi assinado o mandato de prisão de Antônia Maria sob a acusação de crimes inquisitoriais, os mesmos que alguns anos antes a condenaram ao degredo. Acabou sendo capturada em Alagoas para onde havia empreendido fuga e em 20 de janeiro de 1720 foi entregue aos “cárceres secretos da Inquisição” para ser julgada e punida por seus crimes. Consta na folha 108 do processo um sumário de culpas no qual é dito que a ré é conciliada da Inquisição e que agora se acha relapsa nas mesmas culpas fazendo sortilégios, feitiços e curas com “*pública opinião de feiticeira*”. O essencial da acusação vem a seguir quando é observado que resultam dos “*mesmos sortilégios o efeito prometido como clara demonstração do pacto com o demônio que se presume tornou a fazer a delata*”³³.

A denúncia foi acatada e uma comissão de inquérito instaurado. A partir de então o Bispo Comissário da Inquisição que acatou a denúncia, o senhor Bartolomeu do Pilar, deveria

³¹ O processo está disponível na íntegra em: <http://digitarq.dgarq.gov.pt/viewer?id=2301269>. Último acesso em 22/07/2012.

³² ANTT, IL, proc. 1377

³³ Grifo nosso

convocar as testemunhas citadas para confrontá-las com o seu primeiro depoimento e ouvir o que mais tivessem que declarar.

É assim que, sob a pena do escrivão Manoel da Cunha Carvalho, o primeiro depoente, de nome Francisco Xavier, afirmou saber que Antônia Maria, que na época do ocorrido era sua vizinha de “parede e meya”, viera degredada para Pernambuco pelo crime de feitiçaria. Disse que, de três para quatro anos, “andando ele testemunha pretendendo ser admitido “as ordens” pelo Bispo D. Manoel Alves e ouvindo-lhe em sua casa dizer com tristeza que não via no bispo boa vontade para com a sua causa, disse-lhe Antônia Maria para não se preocupar e que, “*ao seu tempo*”, saberia ele “*em como havia de ser ordenado*”. Algum tempo depois veio à sua casa e lhe pediu os seguintes ingredientes: um alguidar com água, quatro vinténs, uma folha de papel, uma peneira e uma tesoura. Executando um ritual com os instrumentos solicitados e invocando por “*São Pedro e por São Paulo e pela porta de Santiago*”, perguntou se Antônio Xavier haveria de se ordenar clérigo e dentro de quanto tempo, ao que foi predito que o seria dentro de pouco tempo. Perguntado se tinha algo que acrescentar ao depoimento afirmou que, após buscar novamente ao senhor bispo com a sua petição, foi recebido com “*mais agrado, admitindo-lhe a sua petição*” e o ordenando no tempo de dois meses e meio antes que partisse numa frota para Lisboa, tudo com predissera Antônia Maria em sua adivinhação.

Já vimos que a adivinhação era uma prática mágica de grande popularidade na colônia. O desejo de desvendar o oculto, prever o futuro e adivinhar fatos passados não esclarecidos como, por exemplo, a autoria de um furto, movimentaram enormemente o mercado da magia portuguesa e colonial. Felícia Tourinho nos apresentou, com a diferença de quase um século, orações semelhantes de adivinhação na qual se clamam “por São Pedro e por São Paulo”. Sobre as circunstâncias específicas da feitiçaria realizada em prol de Francisco Xavier, é a sua mãe, Isabel da Silva, uma viúva de 60 anos que também testemunha na comissão inquisitorial, quem nos oferece maiores informações. Ela disse ter ido ela própria à casa de Antônia Maria e, por saber que ela vinha a estas terras degredadas por culpas de feitiçaria, foi perguntar-lhe se, apesar do desagrado com que recebera a petição de seu filho, iria o bispo ordená-lo clérigo. A feiticeira, então, lhe respondeu que, para disso saber, “*era necessário lhe fazer as sortes de São Pedro*”, e pediu os itens já mencionados no depoimento de Francisco e se reservou com seu filho em uma camarinha da casa. Então,

Lançou dentro da água do alguidar os quatro vinténs e dobrando o papel e tornando a desdobrar e o lançou sobre a água dentro do alguidar e pregando as duas pontas da tesoura aberta no arco da

peneira pegou a dita Antônia Maria na tesoura com o dedo por baixo de um aro e o dito Francisco Xavier com outro dedo por baixo do outro aro sustentando-se sobre os dois dedos a dita tesoura ficando a peneira pelas pontas suspensa no ar e logo o dito Francisco de Xavier ensinado pela dita Antônia Maria disse: por São Pedro e por São Paulo e pela porta de Santiago em como o senhor bispo me não há de ordenar e enquanto se dizia estas palavras negando não andava a peneira. E logo a dita Antônia Maria dizia afirmando por São Pedro e por São Paulo e pela porta de Santiago em como o senhor bispo te há de ordenar e quando se dizia essas palavras afirmando viu ela testemunha em como andava a peneira o que se repetiu por três vezes negando e afirmando andando sempre a roda a peneira quando se afirmava e estando parada quando se negava.

Após tudo realizado, Antônia Maria, de uma janela, jogou no rio a água, os quatro vinténs e o papel, poupando o alguidar, a peneira e a tesoura. A testemunha reafirma que tudo se passou como Antônia Maria dissera. Isabel disse ainda que a casa de sua vizinha feiticeira era frequentada por muitas mulheres, de dia e de noite, *“do que se suspeitava mal pela má fama que dela havia*

O depoimento seguinte é de sua filha solteira Ignácia Maria, irmã do padre Francisco Xavier que também foi testemunha ocular da adivinhação sobredita, corroborando os depoimentos de sua mãe e irmão. Disse, no entanto que, levado pela curiosidade, quem procurara Antônia Maria fora seu irmão. Acrescentou também que se testemunhara o dito referido fora somente por *“curiosidade e por não imaginar ser coisa grave contra a Santa Fé e que por ignorância de mulher não tinha dado parte nem sabia a quem”*. Disse, ainda, como sua mãe, *“que a casa da dita Antônia Maria era frequentada de mulheres principalmente meretrizes”*.

Nos depoimentos não são feitas referência a pagamentos pelo serviço prestado por Antônia; talvez se tratasse apenas de uma cortesia entre vizinhos. E, na verdade, as “sortes de São Pedro” podem ser consideradas um feitiço simples, de teor cristão, com o objetivo apenas de adivinhação e não de manipulação da realidade através de meios sobrenaturais, arte em que Antônia era pródiga. A realização da situação adivinhada só vem a confirmar as habilidades mágicas da mesma, bem como o fato de ter sua casa frequentada por inúmeras mulheres. Assim, se Isabel da Silva aponta Antônia como uma feiticeira requisitada e reconhecida, sua filha Ignácia Maria nos fala de um “antro de meretrício”, o que ressalta a relação entre feitiçaria e prostituição.

Os clientes, embora de diversos grupos sociais, são levados às feiticeiras pelo amor, ódio e diversas outras necessidades; O próprio Francisco Xavier era um clérigo que almejava

ordenar-se padre, mas não se fez de rogado em pedir ajuda a Antônia, feitiçeira e mulher de mal viver. Na verdade, o que muitas vezes se passava é que os clientes figuravam como vítimas inocentes, ainda que tivessem buscado voluntariamente meios condenados pela Igreja Católica. Foi o caso das clientes de Antônia Maria em Portugal e é o caso de seus acusadores no Brasil, que a despeito do édito do Santo Ofício, que previa punições para aqueles que recorressem à feitiçaria, não foram sequer indiciados.

Sobre o ato supersticioso da tesoura na peneira, o bispo Bartolomeu do Pilar, que escreveu o sumário de culpas de Antônia Maria, diz o seguinte: *“aqui há vulgarmente chamado quibanto em que se faz nessa terra tão pouco escrúpulo”*. Um dos principais motivos para a utilização deste método era a adivinhação de furto, para qual a própria Antônia Maria havia sido solicitada algumas vezes e que, segundo o bispo, não poderia lograr efeito positivo sem colaboração demoníaca já que *“só podia ser por pacto pois me pareceu naturalmente não poderia ser”*.

Também depõe neste caso o oficial de pedreiro João Pimentel, que era cristão velho casado com Bárbara de Melo, natural da ilha de São Miguel e morador na vila de Santo Antônio. Disse que, morando na rua das laranjeiras, há algum tempo é vizinho de quintal contíguo com Antônia Maria e começou a lhe frequentar a casa; foi aí que, *“por fragilidade humana”* e vendo a pobreza em que vivia, manteve *“amizade”* com ela. Pressentindo uma traição, a esposa o pressionou e *“ele testemunha se retirou de continuar com a amizade que tinha com a dita Antônia Maria”*. Após o rompimento, João Pimentel soube que lhe veio a casa por três vezes Antônia Maria com *“o pretexto de visitar a dita sua mulher Barbara de Melo que estava doente e fizera várias instancias de lhe por as mãos na barriga, a apalpar e curar o que a dita sua mulher não consentiu”*. Disse então que, já com melhor disposição, sua esposa soube, por Joana Pereira, que a dita Antônia Maria lhe tinha lançado feitiços pondo-os à porta de sua casa para matá-la, assim como a seu marido e duas escravas que possuía. Sabedor deste fato, ele testemunha *“tratou de buscar algum sacerdote para fazer os exorcismos a si, à sua mulher e às duas escravas para remédio dos ditos feitiços porque se iam achando gravemente enfermos”*. Os religiosos fizeram os exorcismos, benzeram a água e a comida, lhes deram mesinhas e executaram rituais no que resultou *“lançar ele testemunha do seu corpo pela via do curso natural... Dentes de gente, ossos, carvão, arvorezinhas com seus galhos, espinha de peixes, pedaços de pedras, cabelos de gente”*, o que também sucedia à sua mulher e escravas. Disse ainda que, enquanto lhe eram feitos os exorcismos, *“se atiravam muitas pedradas que do telhado caiam na casa sentindo-se de noite correr sobre o telhado a maneira de cabras”*. Ao final a enfermidade não se curou com os exorcismos diante

do que João Pimentel não se fez de rogado e procurou a Domingos João, negro afamado por curandeiro que, com “*purga, ajuda de ervas e raízes*”, conseguiu a cura. Ao final do depoimento foi perguntado se o testemunho que dava o fazia por ódio ou malquerença e respondeu que “na ocasião em que veio delatar da sobredita Antônia Maria o fizera pelos confessores assim o mandarem” e se votava alguma raiva contra a feiticeira era por estar certo de que ela lhe lançara os feitiços.

Em todo caso, a doença da esposa de João Pimentel (e que até então era só dela) só se torna um feitiço no instante em que a companheira de degredo de Antônia, que a esta altura não devia manter boas relações com a mesma, a denuncia como autora do malefício. O poder de sugestão da feitiçaria nas sociedades que reconhecem e temem a eficácia das práticas mágicas é muito grande e perpassa todo o caso que estamos analisando.

O depoimento de Bárbara de Melo em tudo confirma o do seu marido, com a exceção de um detalhe que, para nós, não poderia passar despercebido. Trata-se da denúncia de uma outra mulher, também conhecida como feiticeira, a parda de nome Páscoa Maria com quem Bárbara afirma que Antônia havia aprendido novas habilidades, aperfeiçoando-se nas práticas mágicas. A notícia do aprendizado nas artes mágicas mantido por Antônia com a tal Páscoa Maria vem apenas ressaltar a importância dos contatos étnicos para colorir de especificidades a feitiçaria local. Certamente Antônia voltou a Portugal mais experiente de seu ofício após sua passagem pelo Brasil. Vimos ainda que, apesar do ritual de exorcismo procedido por aqueles que detinham o monopólio sobre o universo das curas espirituais, o que cura as vítimas de Antônia Maria são as purgas de outro negro curador, também identificado pelos aparelhos de repressão como feiticeiro.

As questões morais e afetivas sobressaem a todo o momento neste caso de feitiçaria, pois Antônia Maria, apesar de casada em Portugal, mantém um relacionamento amoroso com um homem também comprometido. O desprezo motiva um feitiço de vingança que atenta contra a vida dos envolvidos e da propriedade (escravas) dos mesmos. Aliás, o desprezo masculino perante uma mulher é um dos principais motores para execução de malefícios sendo que esse dado, bastante representado pela cultura escrita ocidental, encontra amplo respaldo na documentação inquisitorial. Este relato ressalta, além do poder maligno da feiticeira, a baixa moral da mulher. A feitiçaria figura como catalizador de uma energia feminina negativa contra os homens e surge ao menos como consolo com a esperança de ver vingada alguma desfeita. Assumindo esse papel, a feiticeira torna-se aliada das amantes em desespero.

Numa terra de “tão poucos escrúpulos” para com as práticas mágicas, o pedreiro Domingos de Almeida Lobato também foi alvo de malefícios motivados por questões relacionadas ao amor vingativo de uma mulher que utilizou a feitiçaria como arma sobrenatural de seus rancores. Ele afirma que, há quatro anos mais ou menos, quando padecia de soluços intermináveis, procurou um negro escravo de nome Inácio que, por sua vez, lhe disse que a culpada pelo infortúnio era uma mulher viúva de nome Brasília Pessoa, com que em tempos de solteiro mantivera “conversação ilícita”. Indignada pelo fato de o dito Domingos não querer casar-se com ela, Bazília teria procurado Antônia Maria, feiticeira já renomada, para lhe encomendar um feitiço a ser realizado com as raspas do pé esquerdo da vítima. Após tentar cura através de diversos remédios, se sentindo mal por enfeitado e incentivado por várias pessoas, incluindo vigários e um condestável, buscou ele a própria Antônia Maria em sua casa exigindo uma cura e, em plena madrugada, a levou até sua casa onde já de manhazinha ela iniciou o contra feitiço. Para tanto, apanhou cinco raminhos de ervas dizendo-lhe que *“fosse ao mesmo quintal e tirasse o pé esquerdo da chinela e pusesse sobre a terra e lhe trouxesse o meio do raspo”* e pedindo uma panelinha nova de barro e dous vinténs de aguardente da terra, realizou o seguinte feitiço:

lançou dentro da panelinha a água ardente e a terra do raspo e pegando no primeiro raminho o metia entre o dedo polegar e o indicador e puxando por ele para baixo sem o desfolhar dizia ‘Satanás’ e o metia na mão direita e fazendo o mesmo ao segundo raminho dizia ‘Barrabás’ e o ajuntou na mão direita com o primeiro e fazendo o mesmo aos três raminhos disse ‘Caifás’, ao quarto disse diabo coxo e ao quinto ‘sua mulher’ e a todos os cinco raminhos botou na panelinha e a boca da panelinha... e pôs assim a dita panelinha ao fogo por algum tempo³⁴.

Enquanto fazia o fervedouro Antônia gesticulava e invocava as potências infernais já aclamadas anteriormente. Chamava-os seus “*cinco soldados valorosos*”, capazes comandarem as ondas do mar, e a quem pedia remédio para que o feitiço se realizasse. Tendo terminado seu trabalho, a feiticeira recomendou-lhes que guardasse a dita panelinha para, na terça-feira, a por novamente ao fogo “*para que se defumasse com ela*” e, na sexta-feira, após a meia-noite, fosse lançar seu conteúdo à porta da dita Bazília Pessoa. O sortilégio só fez com que o pobre Domingos se sentisse pior, pois ele confessa que, tão logo se realizou, sentiu seus

³⁴ Sobre o diabo coxo citado no feitiço, lembro-me que a investigação de Carlo Ginzburg, empreendida em sua “História Noturna”, resulta na descoberta da coxeadura como um elemento mítico antiquíssimo que identifica personagens mágicos e mitológicos capazes de transitar livremente entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos. A análise sobre a permanência desse elemento mítico no imaginário da feitiçaria portuguesa pode ser de grande complexidade e, além disso, excede o espaço deste trabalho. A mulher do diabo coxo é muitas vezes a própria bruxa Maria Padilha. Esta invocação é relativamente comum nos casos de feitiçaria portugueses e coloniais registrados pela Inquisição.

soluções aumentarem ao ponto de por duas vezes ir ao chão “*e com receio de maior dano foi ele lançar a panelinha no mar junto com os cinco raminhos e a terra do rasto*”. A testemunha afirma que então compreendeu que o feitiço havia sido realizado para maior dano dele e não para seu remédio. Lembra ainda que quando a dita Antônia Maria foi à sua casa lhe havia pedindo “cinco patacas” para realização de um sortilégio extra para o qual se utilizou apenas quatro, a quinta pataca levou afirmando que com ela faria uma ceia para os seus “cinco soldados valorosos”. Em desespero e sem melhora o pedreiro procurou o nosso já conhecido negro Domingos João “*que lhe lançou uns pós na palma da mão para solver pela boca e pelos narizes e uma raiz para enterrar no limiar da sua porta*” e, tornando ele a casa do dito negro, este lhe deu uma bebida que mais parecia “*sumo de ervas pisadas*” e logo no mesmo tempo lhe lançou pela boca, numa bacia, um bicho do feitiço de um cavalo, como lhe disse sua mulher, “*seco do meio para baixo*”. O curador lhe disse ainda que ele morreria quando o bicho secasse totalmente. A testemunha conta que ao lançar o dito bicho, entrou voando pela porta uma galinha que, segundo sua mulher, pegou o bicho pelo bico antes de se lançar aos ares e sumir. De acordo com o negro, a galinha “*era a dona do bicho que o viera buscar para o seu corpo não tornar para trás*”. Daí por diante esteve curado. A galinha, que o curador afirma ser a dona do bicho, seria, então, a feiticeira autora do malefício que se havia transmutado em animal; sabemos que a crença nesta possibilidade é muito antiga.

A tudo estava presente e teve participação a mulher de Domingos de Almeida, cujo depoimento observaremos neste momento. Maria Crysostoma disse que seu marido lhe contou estar a padecer de um mal causado por um feitiço encomendado pela viúva Bazília por despeito de tê-la desprezado. Ela, tal qual seu marido, conta ter recebido o conselho de várias pessoas para que eles procurassem Antônia Maria para curar a enfermidade que ela própria causara com seus feitiços. Foi assim que quando lhe pediu ajuda ela se ofereceu para ir à sua casa, mas ao saber quem era a vítima mudou de ideia. Já tivemos a oportunidade de observar que, a despeito de sua vontade, Antônia Maria foi à casa de Domingos para a cura já descrita anteriormente e que foi repetida praticamente nos mesmos termos, embora esta dissesse que “*com o pavor com que estava... às vezes se retirava de junto da dita Antônia Maria*”. Disse ainda que, antes de se ir embora, Antônia lhe alertou sobre a necessidade de resguardar-se e “*segurar o corpo com alguma cura*”, pois que a viúva Bazília também lhe desejava fazer mal. Endossando a versão de que seu marido só piorara após o feitiço ela contou que, orientada pelos conselhos de tal Francisca, esposa do oficial de armas de fogo de nome José Pereira, foi procurar o negro forro de nome Domingos João. Francisca a convenceu dizendo que “*se a doença de seu marido era feitiços o dito negro o havia adivinhar e curar*”, pois já lhe havia

adivinhado o autor de um furto de que fora vítima. Indo o casal ao engenho em que o negro se achava, ouviram o diagnóstico que já se esperava, com a alteração de que, em sua adivinhação, a própria Bazília Ribeiro torna-se uma agente demoníaca, pois que fora o próprio diabo que lhe avisara que seu amante haveria de se casar com outra mulher. O feiticeiro disse que a viúva ultrajada procurou então “*a quem fizesse cousa que vos virasse o coração*”, o feito o tornou enfermo dos soluços e em breve tempo haveria de ficar louco, andando “*pelo campo a comer capim como cavalo*”. Ela contou que, enquanto adivinhava tais coisas, o negro tinha nas mãos um “cabacinho” do qual tirava várias coisas e que em seguida deu ao enfermo para ingerir alguns pós e raízes. Na segunda visita, pois que parece que a primeira não logrou resultado, foi a que o negro deu certa bebida a seu marido e que após o ritual de purga, já descrito anteriormente, ficou curado. Disse a mesa inquisitória que, tal como havia dito aos seus confessores, só fizera as coisas confessadas “*para buscar remédio a vida do seu marido*”.

A amizade ilícita em que Domingos de Almeida se encontrava com a viúva Bazília constituía um desvio moral e uma ameaça aos bons costumes de que ele se livrou partindo para uma união honesta, o que, por sua vez, resultou na fúria vingativa da ex-amante. Mais uma vez as afetividades estão em jogo.

A ideia de que a cura de um mal causado por feitiçaria só encontra solução mediante um contrafeitiço aparece novamente neste caso. O encontro entre a feitiçaria europeia e a africana se representa de forma peculiar, sendo a primeira a causa dos males e, a segunda, a cura. O negro forro Domingos João aparece pela segunda vez como curador de males causados por Antônia Maria e, a julgar pelos depoimentos, era bastante conhecido e solicitado no Recife por uma gente que se recusava a obedecer aos dogmas da Igreja, abrindo mão de suas crenças supersticiosas. Se, por um lado, as fontes inquisitoriais nos fornecem um número significativo de negros feiticeiros na colônia, entre a gente branca a feitiçaria era ofício exclusivamente feminino. Tanto o negro forro Domingos João, quanto a parda mestra de Antônia Maria, Páscoa Maria, foram denunciados sob a acusação de feitiçaria à Câmara de Pernambuco que as encaminhou a Lisboa sem que elas, no entanto, se tornassem processos.

Não podemos nos esquecer de Joana Pereira, a companheira de ofício de Antônia Maria que nos é apresentada com maiores detalhes no depoimento de Joseph Pereira. Este contraiu matrimônio com a feiticeira, mas afirma que quando passou a frequentar sua casa, achava que ela já estava emendada do crime pelo qual viera degredada. Depois de casado, disse que quando se recolhia à casa de sua mãe, com quem morava em solteiro, sua irmã tirava-lhe da casaca inúmeros alfinetes. Sobre esse objeto sabemos serem instrumentos

notórios na prática de magia negra, notavelmente o vodu e o comentário feito pelo pedreiro certamente não se fez ao acaso. Ele afirma ainda que a casa da sua mulher era muito frequentada por várias pessoas, dentre elas uma tal de Isabel de Avelar que, segundo havia lhe dito Antônia Maria, a visitava para *“lhe meter uma embarcação à pique por não pagar seu marido João de Souza suas letras que nela tinha mandado a isso”* e que a dita sua mulher dissera a uma parda sua amiga, chamada Maria Dias, que não realizaria o feitiço por ser de *“grande encargo”*. Além de Isabel, ele nomeia outras mulheres que procuravam Joana para fazer obter boa vida com os maridos. Algumas pessoas levavam Joana às suas casas para que ela lhes fizesse orações e adivinhasse coisas e, após a morte de sua mulher, ele teria encontrado diversos instrumentos suspeitos como os alfinetes que tantas vezes encontrara em sua roupa. Ele conta que quando Joana estava para morrer, veio lhe visitar Antônia Maria a quem a moribunda disse: *“já vistes o que desejáveis”* e o motivo de tão mau desejo era que Joana *“lhe tirava o ganho”*. Diz ainda ser público e notório que Antônia fazia malefícios, como o fizera a João Pimentel e sua esposa, assim como a um tal Luís Gomes, a quem tornou *“incapaz de ter coabitação com a sua mulher”* e que muitas pessoas nesse arraial queixam-se da feiticeira. Joseph Pereira promove em seu depoimento novas denúncias ao citar nomes. A acusação que ele afirma ter feito Joana Pereira em seu leito de morte desvela um mundo de afetividades evidenciado pela antiga parceria entre ela e Antônia e de disputas materiais, pois o motivo para o rompimento entre ambas e o possível malefício que resultou na enfermidade e morte de Joana foi a *“disputa por mercado”* entre as feiticeiras.

Como já vimos, a denúncia foi acatada pela Inquisição e Antônia foi presa e levada de volta a Portugal. Em março de 1720, já em Lisboa nos cárceres da Santa Inquisição, onde estava desde janeiro deste mesmo ano, Antônia Maria veio apresentar-se perante os inquisidores para confessar seus crimes. Ela então disse que, por volta de dois anos mais ou menos, lhe procurou em sua casa no Recife uma mulher por nome Margarida acompanhada de sua filha, Ana Maria, pedindo-lhe que desligasse um tal de Luiz Gomes da amizade ilícita na qual se encontrava com a dita sua filha. Às clientes, Antônia disse que falaria sobre o assunto com sua companheira Joana Pereira, que tal como ela, haveria sido degredada pelo tribunal do Santo Ofício, para que ela realizasse o feito e, sob suas orientações, teria realizado o encantamento.

Em 16 de março de 1720 o inquisidor João Antunes Soares mandou vir novamente à sua presença Antônia Maria. Depois de cumprir o protocolo e jurar sob os Santos Evangelhos dizer somente a verdade, foi perguntada se, após a abjuração que fez em Lisboa quando do primeiro processo, voltou a se apartar da Santa fé Católica e se deixou de ter a Deus como seu

Senhor. Ela negou, assim como negou repetidamente ter adorado o demônio em prol de benefícios temporais ou espirituais, embora o inquisidor sugerisse insistentemente e das formas mais diversas. Era necessário evidenciar o pacto que, pelo teor das acusações, devia figurar aos olhos dos inquisidores como coisa certa. Foi então questionada sobre o primeiro crime que até então confessara e o inquisidor lembrou-lhes os termos de sua confissão anterior: Ela havia dito que, quando foi procurada por Ana Maria e sua mãe com o objetivo de desligar a Luís Gomes, disse que falaria com sua companheira Joana e, a partir de então, agiu sob as orientações desta. Joana lhe teria mandado pedir um lenço de Luís Gomes, com o qual *“lhe apanhara a luz a sombra da candeia e que estando a dita sombra no lenço”*. Este lenço que foi entregue a Joana Pereira, foi devolvido em cinzas que deveriam ser postas onde o dito Luís Gomes pusesse os pés. Neste momento deveria, então, dizer certas palavras mágicas do que tudo fez como pedido, embora não tenha resultado efeito algum.

Foi perguntada se alguma vez acreditara que o dito remédio poderia resultar no efeito desejado ao que afirmou nunca ter acreditado que *“com semelhante remédio ficaria desligado o dito Luís Gomes”*, pois não via que o feitiço fosse *“meio proporcional para o dito efeito”* e apenas o fez por se ver obrigada por Ana Maria e Margarida e também por querer mostrar de alguma boa vontade em fazer-lhes serviço. Disse ainda que só lhes pediram o dito remédio por *“causa da notícia que houve naquelas partes de ela ter saído nesta inquisição”* o que, segundo Antônia Maria, deu ocasião para que estas e outras pessoas lhe viessem procurar. Convém lembrar que a notícia de que ela era uma degredada por feitiçaria recém-chegada à terra brasillis lhe deu oportunidade de interação com a população colonial e meios de sobrevivência material. Ela afirma que atendeu os pedidos dos que lhe procuravam por ser só em terra estrangeira, o que faz todo sentido. O que se torna expressivamente contraditório é o fato de que o aviso que deveria servir como motivo de marginalização e isolamento lhes tenha feito a propaganda e atraído seus primeiros clientes. Este fato ressalta a ambiguidade das feiticeiras, que apesar de temidas e perseguidas eram, como em todas as culturas que cultivam crenças mágico-religiosas, necessárias por possibilitarem o acesso ao poder sobrenatural que altera uma realidade indesejada. Percebe-se, para além da desigualdade social existente, o problema do “não lugar” de alguns indivíduos ocasionado, neste caso, pela ambiguidade de reações suscitadas pelas suas atividades mágicas.

Mas abaixo, após pergunta auspiciosa do inquisidor sobre a sua confiança nos feitiços de Joana, disse que quando falou com a colega sobre o caso, entendeu que o remédio dado poderia ter efeito, pois Joana Pereira se gabava de que sabia fazer o feitiço. Quando perguntada se, para efeito do feitiço era necessário que Joana tivesse pacto com o demônio,

disse que não lhe parecera que o remédio só teria efeito com intervenção do demônio e que somente com as palavras mágicas se resolveria o caso. Momentos depois confessou que ouvira dizer que Joana Pereira tinha feito pacto com o demônio embora nunca a tivesse visto obrar o que quer que fosse com o auxílio do mesmo. Contradizendo a afirmação de que o feitiço não teria logrado efeito Antônia disse que suas clientes Ana Maria e Margarida vieram depois contar-lhes que o tal do Luís Gomes, buscara todos os remédios possíveis para curar o mal que então lhe atingia sem resultado algum. O inquisidor insiste em saber como julgara ela possível que todo esse malefício pudesse vir a cabo sem a presença do demônio e ela insiste em que acreditava que apenas os atos e palavras executadas tinham em si poder para tal.

O interrogatório parte, então, para o caso da viúva Bazília que encomendara um serviço de feitiçaria em represália à mágoa amorosa que sofrera e que resultou na terrível crise de soluços de que padeceu Domingos de Almeida. O inquisidor focaliza nas palavras ditas por Antônia enquanto fazia o fervedouro destinado a curar o dito Domingos “em nome de Barrabás, Satanás e Caifás”. A feiticeira disse se lembrar das palavras proferidas, mas, fugindo da pergunta do inquisidor, disse que não entendia com isso que a intervenção dos demônios o pudessem curar e que só realizou o sortilégio por haver sido obrigada a tal por Domingos e que se ela invocou ao demônio não o fez esperando com isso que ele viesse ao seu auxílio para conseguir a melhora da pessoa enferma. O inquisidor insiste na pergunta e a feiticeira insiste na resposta de que tudo o que fez foi para cumprir o ritual que lhe havia sido ensinado por Joana e nunca com ânimo de parceria demoníaca. O inquisidor a critica por haver cedido às expectativas dos que lhe procuravam quando, na verdade, deveria dizer que quando realizou a abjuração se havia apartado de qualquer relação com o demônio, o que notadamente não fez. Este guardião da fé Católica continua admoestando-a para que confesse a verdade de suas culpas e declare a “verdadeira intenção” com que tem realizado os feitiços, alertando-a sob o crime de falso testemunho. Claro está que o inquisidor tenciona fazer com que ela confesse o pacto com o diabo, mas Antônia o frustra uma vez mais afirmando que nada tem a declarar de suas intenções do que o que já dissera.

Num processo que se repetiu inúmeras vezes ao longo de vários meses, Antônia pôs a culpa dos crimes de que era acusada na falecida Joana Pereira que a teria obrigado com ameaças e tentou se isentar do crime mais grave de pacto com o demônio. Mas a Inquisição sempre foi conhecida pela paciência e pelo uso de técnicas de persuasão bastante eficazes e não se passará tanto tempo antes que Antônia confesse tudo o que deseja o inquisidor. Até lá, e ao longo deste período em que prestou esclarecimentos a Inquisição, Antônia denunciou várias pessoas que a procuraram por serviços mágicos e afirmou que alguns de seus principais

denunciantes em Pernambuco eram seus inimigos que a queriam prejudicar. Numa demonstração de zelo averiguador, foi oferecido à ré um promotor que ficaria responsável por encaminhar um novo depoimento aos denunciantes de Pernambuco e recolher testemunhos novos de pessoas indicadas por Antônia Maria como conhecedoras da pública inimizade que se nutria entre ela e os denunciantes. Essa peça do processo inquisitorial é conhecida como “contradita” e consiste no direito de invalidar um testemunho, ou, em alguns casos, de conhecer a identidade dos denunciantes, resguardada pelo direito inquisitorial. As novas testemunhas do processo foram: o sargento mor João da Mota, que confirmou a inimizade latente entre João Pimentel e sua esposa para com Antônia Maria; o ajudante de pedreiro Luís de Siqueira Pacheco, que além de reconhecer a inimizade entre Bárbara e Antônia, afirma que a primeira vivia constantemente a ameaçar a segunda de mandar degredá-la para Angola; a esposa de Luís, de nome Maria Frajota, confirma a inimizade e as ofensas públicas que Bárbara constantemente fazia a Antônia por causa da desconfiança que tinha de que esta houvera mantido romance com seu marido; os filhos de Luís Siqueira também depõem e, enquanto Agostinha Pacheco reafirma os depoimentos prestados por Maria Frajota, Luciano de Siqueira diz não ter conhecimento de nada; uma mulher por nome Brites de Almeida afirma que Bárbara de Melo fez a denúncia ao comissário do Santo Ofício e dizia sempre que haveria de vingar do feitiço que Antônia Maria lhe infligira; é o mesmo que afirma ter conhecimento o padre Bernardo de Nápoles; já o padre Miguel Ângelo afirma ter sido ele a persuadir Bárbara de Melo e seu marido, a denunciar Antônia Maria. Talvez, deste novo rol de testemunhas, o depoimento mais interessante tenha sido o prestado pelo capitão Francisco Rodrigues Chaves que confessou ter procurado Antônia Maria para que ela lhe adivinhasse a autoria de um furto de que havia sido vítima e recebera dela a inusitada resposta de que não o faria por ele ser português e ela não o querer enganar, como o faria caso fosse brasileiro, pois, ela não sabia adivinhar. Os antigos depoentes reafirmaram suas versões e nenhum item verdadeiramente relevante ao caso foi acrescentado, com exceção de um trecho em que Bárbara de Melo afirma já ter denunciado Antônia Maria ao ouvidor da província e ter sido ignorada.

Nada disso parece ter ajudado Antônia Maria que, por sua reticência em confessar suas “culpas verdadeiras”, foi submetida às torturas físicas. Ela, então, confessou vários feitiços distribuídos entre a população do Recife colonial, entre elas orações que trouxera do Reino para conseguir casamentos. Nestas, eram comumente invocadas as almas dos mortos para que entrassem no coração da vítima *“por amor de fulano, e que ela não possa parar, nem sossegar, sem que o sim do casamento lhe queira dar”*. Os mortos parecem ter sido cúmplices

constantes das feiticeiras, sobretudo aqueles que não conseguiram descanso para suas almas. É assim que Antônia Maria toma ares de “Senhora dos Mortos” e, em benefício de um cliente desesperado de amor, invoca:

Almas, almas, as do mar, as da terra, três enforcadas, três arrastadas, três mortas a ferros por amor, todas nove vos ajuntarei e no coração de fulana entrareis, e tal abalo lhe dareis por amor de fulano, e que ela não possa parar, nem sossegar, sem que o sim do casamento lhe queira dar

Outras orações, que visavam subjugar a vontade dos amantes, eram mais ousadas com a invocação de demônios, como a que se segue nas seguintes palavras:

Neste portal me venho assentar, e não vejo fulano nem tenho que o vá buscar, vá Barrabás, vá Satanás, vá Lúcifer, vá sua mulher, vá Maria Padilha com toda a sua quadrilha, e todos se queiram juntar e em casa de fulano entrar, e o não deixem comer, dormir nem repousar sem que pela minha porta adentro venha entrar, e tudo quanto eu lhe pedir me queira fazer, e outorgar, e se isso me fizerem uma mesa prometo de lhe dar.

Neste ponto se faz necessário tomar algumas linhas desta narrativa para esclarecer a presença, já observada anteriormente, de Maria Padilha nesta oração. Presença, aliás, não rara nos conjuros de feiticeiras da América Portuguesa.

Maria Padilha é uma personagem lendária que, segundo os versos romanescos espanhóis que a apresentam, teria vivido no reino de Castela durante o século XIV e era nada menos do que a amante favorita do rei D. Pedro I, dito “O Cruel”. Versada em artes mágicas, a sedutora doña Maria Padilha impunha sua vontade ao próprio rei e tendo convencido inclusive a assassinar sua legítima esposa, a rainha Branca. Nos romances que narram a “História da Espanha”, a mão, ou melhor, as mãos, que escreveram o ciclo de D. Pedro I são incisivas em seu julgamento: Maria Padilha era uma mulher infame, cruel, pecadora, feiticeira e nociva ao reino³⁵. Pois bem, essa figura fascinante sobreviveu à literatura e, tendo seduzido o imaginário popular dos espanhóis, veio a integrar posteriormente, talvez durante o período da União Ibérica, quando teriam se intensificado as trocas culturais na Península, às tradições e lendas portuguesas.

Neste percurso, Maria Padilha foi convertida em padroeira das feiticeiras a ser invocada, sobretudo, em questões amorosas. Era a ela que recorriam as feiticeiras em suas magias eróticas. Transformada em entidade atuante do universo mágico, Padilha aportou

³⁵ MEYER, Marlise. *Maria Padilha e toda a sua Quadrilha – De amante de um rei de Castela, a pomba-gira de Umbanda*. São Paulo: Duas Cidades, 1993.

“com toda sua quadrilha” na América Portuguesa onde, tendo exercido enorme influência no imaginário mágico religioso dos habitantes da Terra de Santa Cruz, foi adotada, num incrível exemplo de sincretismo religioso, pelas religiões de tradição africana e acabou por tornar-se Pomba-Gira de Umbanda. A única de etnia branca. Nos dias de hoje, ao visitar terreiros na capital paraibana, podemos perceber o quanto é respeitada a tal padroeira das feitiçadeiras. Mantendo a tradição, é a entidade a quem se recorre para “trabalhos” que visam solucionar dificuldades em relacionamentos amorosos, seja visando uma “amarração”, o despertar de benquerença ou uma vingança.

Laura de Melo e Souza, em prefácio dedicado ao livro de Marlise Meyer sobre a Maria Padilha, afirma que “... A inequívoca associação entre a figura da feitiçadeira e a da Pomba-Gira comprova hipóteses acerca da especificidade da feitiçaria ibérica, voltada para o meio urbano, assentada no sortilégio amoroso (...)”. E mais, “(...) A pomba-gira carrega consigo toda esta ambiguidade, sendo fortemente sexualizada e invocada com frequência para auxiliar nos amores infelizes (...)” (1883, p. 9).

A relação entre Maria Padilha, o que sua figura representava e a Pomba-Gira das religiões de tradição africana, creio já estar satisfatoriamente estabelecida. Mas, e quanto àquela que deu início a toda essa discussão? O que podemos nós dizer sobre a feitiçadeira do Recife que invocava à Padilha em suas orações? Segundo os registros inquisitoriais, a feitiçadeira era “*de pequena estatura, alva de rosto, e este largo, olhos pretos e fermosos...*” e causou diligências no Recife atuando como feitiçadeira profissional, mantendo trato ilícito com homens casados e distribuindo feitiços vingativos tal qual Medéia furiosa. Era, portanto, Antônia Maria, assim como sua padroeira, mulher de “mal viver”, representando um verdadeiro perigo para a sociedade. Temos assim fechado o modelo predominante de feitiçadeira atuante no nordeste da América Portuguesa durante o período colonial.

E se, em Portugal, o primeiro processo se instaura pela denúncia de cinco irmãs que procuravam os serviços mágicos de uma feitiçadeira de ofício, aqui no Brasil mãe e filha procuram uma feitiçadeira para livrar-se de um amante inconveniente; outra mãe recorre à feitiçadeira para adivinhar o futuro do seu filho; uma esposa procura uma feitiçadeira e um curandeiro para que possam curar seu marido; certa viúva recorre ao feitiço maléfico para vingar uma desfeita. O universo da feitiçaria na colônia parece se abrir com maiores possibilidades a *elas* e, não querendo endossar as teorias misóginas da época, vale a pena refletir se numa sociedade herdeira de tradições europeias, as mulheres não eram mais facilmente seduzidas pela feitiçaria, votando crença firme a seus efeitos e mais dispostas a fazer uso de seus métodos. Embora vários homens figurem no processo envolvidos, de uma

forma ou de outra, nas práticas e crenças mágicas vale lembrar que a casa de Antônia Maria era, de acordo com os relatos, “*sempre frequentada por muitas mulheres*”³⁶.

Antônia Maria foi, enfim, condenada a auto de fé, realizado em 10 de outubro de 1723 na cidade de Lisboa. Além de comparecer ao desfile, deveria cumprir penitências espirituais, degredo por cinco anos para a cidade portuguesa de Miranda e o pagamento das custas do processo; fato revelador que, segundo Tatiana Trigueiro (2001), demonstra que a ré possuía bens possivelmente adquiridos em terras brasileiras (TRIGUEIRO p. 108). A feitiçaria que lhe deu meio de vida, fama, amores, também lhes rendeu ódios, perseguições e punições.

³⁶ Grifo nosso.

CAPÍTULO 3

A FEITIÇARIA ENTRE O VELHO E O NOVO MUNDO

Já é de conhecimento comum a riqueza cultural de que dispõe essas terras que, contrariando a devoção religiosa cristã e remetendo aos interesses econômicos do mercantilismo europeu, se convencionou chamar Brasil. No período colonial, essas diferenças eram bem mais contrastantes, nítidas, “vivas” e conflituosas. A cultura desenvolvida na América Portuguesa foi produto do cruzamento entre o Novo e o Velho Mundo, o que pressupõe não apenas o encontro de continentes, mas também de épocas. A Modernidade, em suas mudanças, conviveu estreitamente relacionada com a Medievalidade, em suas permanências. Isto faz de todos aqueles que vivenciaram o processo de colonização, indivíduos que caminham entre mundos e eras diferentes. Sob essa perspectiva, a análise a que nos propomos neste capítulo irá se dedicar a investigar, nas crenças e práticas de Feitiçaria que permeavam o cotidiano dos habitantes na América Portuguesa, o eco desses encontros. Neste momento nos deteremos sobre casos em que a permanência de um imaginário europeu da feitiçaria se impõe com mais força e é marcado por crenças tipicamente medievais, ainda que visitadas por elementos culturais diversos, notadamente indígenas e africanos.

“Época cruel, maldita, desesperada” é assim que o historiador Michelet se refere à Idade Média em seu livro dedicado à Feitiçaria (MICHELET, 1976; p.127). O longo período da história ocidental conhecido como Idade Média foi marcado pelo maravilhoso de um mundo permeado de sonhos, fábulas e seres encantados que conviviam em alternância com uma realidade tantas vezes inóspita. Guerras, epidemias, fome e perseguições faziam da Morte uma presença constante na vida dos homens e mulheres medievais e com ela o mundo sobrenatural se abria à realidade cotidiana e os elementos que o compunham circulavam entre os espaços reais e imaginários. Dentre estes elementos, a figura da Bruxa se tornou emblemática deste período da História: um ser mítico sobre o qual se desenvolveu um imaginário capaz de permanecer até os dias atuais a partir daquilo que mais lentamente se altera no tempo da História, as *Mentalidades*.

O estereótipo idealizado pela mentalidade europeia medieval a respeito da feitiçaria, não encontra fácil correspondência ao norte da Terra da Santa Cruz. Alguns dos principais elementos desse imaginário como o Sabá, o vôo noturno, o pacto demoníaco, as metamorfoses animais, o infanticídio, o malefício capaz de causar danos coletivos não são,

geralmente, referenciados nos registros inquisitoriais e eclesiásticos a respeito da feitiçaria na colônia. As peculiaridades culturais que se desenvolvem em meio ao contexto socioeconômico da América Portuguesa definem novos aspectos das crenças e práticas de feitiçaria que aqui floresceram. Adaptações, distorções, sublimações, esquecimentos e permanências se misturam e se moldam às nossas especificidades. Aspectos como o escravismo, uma convivência étnica diversificada, a vastidão territorial, a distância geográfica em relação à Metrópole, entre outros, influem diretamente na feitiçaria dos trópicos. Houve casos de feitiçaria? Sim, diversos. E eles expressam diretamente às condições acima enumeradas. Por que os principais elementos da feitiçaria europeia não são representativos nos documentos que deles tratam? Acreditamos que isto se deve ao fato de estes elementos são significativos de uma mentalidade eclesiástica, inquisitorial e erudita, cuja presença não se fez tão marcante na colônia graças, sobretudo, à desorganização da estrutura eclesiástica e ausência de um Tribunal do Santo Ofício.

Mas não se há de pensar que casos envolvendo características da feitiçaria tipicamente europeia inexistiram completamente na América Portuguesa. Alguns dos elementos que consideramos acima podem ser entrevistados de forma dispersa em vários registros. O caso de que trataremos neste capítulo nos apresenta a relação complexa entre alguns itens da feitiçaria do Velho Mundo Medieval (o diabo, o Sabá, viagens sobrenaturais e orgias demoníacas) e os de um Novo Mundo marcado pelo sistema escravista e pelo hibridismo cultural. Trata-se de um documento extremamente singular, datado do século XVIII, que permaneceu por muito tempo oculto entre os arquivos da Inquisição de Lisboa e que foi divulgado em primeira mão pelo historiador Luís Mott (2005)³⁷. Seu conteúdo apresenta um conjunto imaginário que nos remete à feitiçaria medieval. E nada poderia ser mais inusitado do que, justamente este caso atípico, ter como cenário os confins do sertão do Piauí e ser protagonizado por escravas e forras; mestiças, mulatas, negras e índias. Trata-se do único relato conhecido a conter uma descrição sabática em terras brasileiras e foi extraído dos documentos que compõem o *Caderno do Promotor* n. 121 do Tribunal do Santo Ofício de Lisboa, livro 313, sob a guarda dos Arquivos Nacionais da Torre do Tombo. É justamente este caso que irá protagonizar as páginas que compõem este capítulo.

³⁷ O documento se encontra no anexo deste trabalho, em seu formato digitalizado, de acordo com as imagens disponibilizadas pelo site do Arquivo digital da Torre do Tombo.

3.1 AS FEITICEIRAS DO SERTÃO

O caso que nos ocupa foi relatado em 1758 pela escrava Joana Pereira e tem por cenário a Vila da Mocha, sujeita ao bispado do Maranhão. O relato foi registrado pelo Padre Manuel da Silva, religioso da Companhia de Jesus, que atuava como missionário nos mais longínquos recantos da colônia. A vila da Mocha, fundada em 1712, faz parte das terras conquistadas em 1674, partindo-se do interior da Bahia, por um proprietário de terras português residente em Salvador, Domingos Afonso, que fundou inúmeras fazendas de gado na região. A região em torno da vila ficou, até 1761, subordinada ao bispado de Pernambuco e Maranhão e para lá foram mandadas inúmeras famílias e degredados de forma a garantir a colonização das novas terras que passariam a funcionar como uma economia de apoio às atividades açucareiras da Bahia e Pernambuco, desenvolvendo a criação de gado em larga escala. Os registros apontam a forte presença de escravos oriundos, sobretudo, de Angola, e crioulos vindos da Bahia e do Maranhão. Para lá também migraram inúmeros trabalhadores livres prejudicados pela crise do açúcar decorrente da concorrência holandesa nas Antilhas. Em 1761, essa região acabou por ser desmembrada do Maranhão e passa a chamar-se oficialmente de Capitania de São José do Piauí (MOTT 1985).

O documento estudado intitula-se “Apresentação de Joana Pereira, Custódia de Abreu e Josefa Linda” e se inicia com o depoimento da escrava mestiça Joana, moça solteira, com idade aproximada de dezenove anos e moradora nas Cajazeiras, fazenda do Capitão-mor José de Abreu Bacelar. E “*sem outro mais efeito que o da verdade e de obedecer os editais do Santo Tribunal*”, vai se denunciar ao Padre Manuel da Silva e confessa que, há oito anos, quando moradora na vila da Mocha, se deixou ser tomada por discípula a uma mestiça forra conhecida como Cecília, que também já era mestra de sua irmã mais velha de nome Josefa Linda. Joana afirma que estas foram as duas Mestras que teve para tudo o que será denunciado em seguida. Antes de prosseguir ela pede compaixão ao Tribunal do Santo Ofício e promete não reaver seus pecados. Em seguida, confessa que, quando iniciou seu aprendizado com a “Mãe Cecília”, nas proximidades do dia de São João, lhe foi dito que o Demônio tinha torpezas com as mulheres e que, se ela consentisse, lhe seria ensinado como. Ela aceitou e, então, durante todo aquele mês lhe foi ensinado o ritual que deveria realizar para sua consagração diabólica na véspera de São João, inclusive a ladainha que deveria desfiar no início, em frente à Igreja da vila. Assim, nua e à porta da Igreja, entre blasfêmias e

exortações a outra divindade, a quem chama “Tundá”, ela profere contundentes arrenegações aos mais diversos elementos da fé cristã.

Em seguida Joana Pereira afirma ter se dirigido a um terreno às margens da vila aonde se teriam enforcado alguns delinquentes e que ficara conhecido, portanto, como “Enforcado”. E, após repetir as mesmas arrenegações e invocações, lhe apareceu um moleque, ao qual a mestra Cecília nomeava Homem. Joana confessa: *“Adorei-o antes de me pôr de quatro, para ter torpíssimos e nefandos atos”*. Em seguida descreve pormenorizadamente as tais torpezas que se repetem constantemente ao longo dos anos. A mestiça afirma que, em tais encontros, nunca via mais do que uma figura e que esta *“umas vezes era homem, outras animal imundo, outras cachorro, outras bode, ou cabrito, outras cavalo”*.

A Mestra tinha ainda outro ritual encantatório para fazer aparecer o “Homem”, o qual Joana também realizou com sucesso. A bruxaria consistia em por nos quatro cantos da casa quatro potes vazios, um em cada canto para, em seguida, ir *“correndo até o último, dizendo na boca de cada pote: Salve, salve, salve, chegando ao último dize: Salve Lúcifer. E logo de dentro há de sair um Homem”*. Algum tempo depois de iniciar seu consórcio com a Mestra Cecília e o Homem, Joana teria se mudado para fazenda do Capitão-mor onde já era cativa sua irmã Josefa Linda. Lá, começou a receber ensinamentos muito parecidos dessa sua irmã de quem suspeitava ser outra discípula de Cecília, mas que, apesar de sua desconfiança, alegava não conhecer mestra nenhuma. Quando Joana mudou de senhor e passou a viver nas Cajazeiras, seu círculo de contatos com outras aprendizas cresceu, pois, na fazenda, conheceu às escravas mulatas Tereza e Agostinha, todas já versadas nos conteúdos heréticos, provavelmente sob a orientação de Josefa Linda.

Em seguida Joana informa sob algumas das atividades secretas praticadas pelas “bruxas” da fazenda. Uma descrição que, em mais de um ponto, se adequa a visão de uma reunião noturna, tal como relatada nos processos inquisitoriais europeus de feitiçaria, ao mesmo tempo em que apresenta sutis peculiaridades culturais. Joana diz que, com as outras três escravas, parte *“de companhia umas atrás das outras, cada uma com o seu em figura de Homem à Mocha destas Cajazeiras ao lugar da vila chamado o Enforcado”* e embora ela afirme que iam de pé, sabe que é *“levada”* por longas distâncias. Ela conta que, em pouco tempo, se achava com suas companheiras no *“Campo do Enforcado”* para cerimônia presidida pela Mestra Cecília, na qual constam *“mulheres trazidas como suponho, da mesma sorte, de várias partes de terras distantes*

(...) *de todas as cores e castas*”. No Congresso, a Mestra Cecília anuncia ao seu séquito de seguidoras “*Entremos na nossa Vida Nova*” e, então, tem início o ritual baseado em adorações e ajuntamentos carnavais a que se dedicaram até o cantar do galo, quando a Mestra encerrou a reunião sob estas palavras: “*Acabou-se a nossa Vida Nova, bem nos podemos ir embora*”. Joana e suas companheiras voltam para fazenda em que viviam tão misteriosamente quanto se foram.

Joana revela ainda ao padre que aprendeu a desprezar os sacramentos e que as raras vezes em que foi à missa o foi acompanhada do Diabo. Conta também que blasfemava “*orando em ódio contra todos e contra todas as cousas de Deus*”. Além disso, a discípula queria tornar-se Mestra e se dedicava a ensinar, por sutis sugestões e contos, outras moças escravas, além de uma “moça branca” parenta do próprio Capitão-mor, sempre com o fim de “*ver se alguma inclinava para isso*”. Sem ter mais o que confessar, roga misericórdia alegando que a ignorância foi causa de seus erros.

O documento seguinte trata da confissão de Custódia de Abreu, 18 anos, índia e também escrava do Capitão-mor José de Abreu Bacelar. Diante do padre missionário da Companhia de Jesus, Manuel da Silva, a cativa data como início de seus infortúnios pecaminosos seis para sete anos, quando seu senhor comprou uma escrava mestiça que tinha por nome Josefa Linda e de quem se fez muito amiga desde que chegou. Não tardou a que Josefa segredasse-lhe a existência de “*um homem muito destro e que não parecia com os mais homens, que este tinha e exercitava com as mulheres de muitas e várias sortes atos torpes e que sabia fazer cousas incríveis*”. Custódia se entregou aos ensinamentos da amiga para que também pudesse andar e se relacionar com o misterioso Homem. Em conversa com Custódia a escrava mestiça Josefa confessou que tudo aquilo havia aprendido na vila da Mocha sob as orientações de uma Mestra chamada Cecília.

No segundo dia, entre ensaios e preparações, Josefa veio a Custódia com duas imagens representando o Cristo e a Virgem do Carmo, a quem se referia respectivamente como o “Moleque” e a “Negrinha”, termos comuns na época para designar escravos e escravas jovens. A discípula foi alertada de que a cerimônia que se seguiria deveria ser bem apreendida e executada já que era provável que o Homem lhe viesse ainda naquela noite. Josefa lhe disse, então, que o “moleque” era para si e que a “negrinha” seria sua escrava e Custódia logo confessa ter batido “*no chão com elas ambas, com fúria de senhora, com desprezo e desdém, dizendo que aquele era o*

Moleque e que aquela era a Negrinha”. Com uma violência explosiva Josefa também açoitava e blasfemava contra as imagens.

Segundo o que nos conta Custódia, a imagem que representava a Virgem Senhora foi o alvo preferencial da agressividade incontida da escrava Josefa que, entre outras ofensas, a insultava de “*rabicha, puta sem vergonha, cachorra parada, perra, bruaca*”. Josefa continuava seu espetáculo “arrenegando” de seus progenitores, de seu corpo e de sua alma. Após urinarem ambas sobre as imagens, em seu frenesi ritualístico, teve lugar os atos sexuais dos quais as imagens sagradas foram tidas por testemunhas, acusadas por Josefa de estarem “*com inveja e querem vir a donde... vem seu Senhor, isto é, querem vir exercitar as desonestidades que elas estavam exercendo*”, mas também tiveram participação ativa como instrumentos sexuais.

Após os ensaios e aprendizados, no dia apontado por Josefa, Custódia afirma ter finalmente encontrando-se com o Homem a quem prestou as devidas homenagens e adorações previamente ensinadas e com quem se entregou aos mais variados atos sexuais. Custódia afirma ter mantido tais relações desde a chegada de Josefa à fazenda até o momento, mas afirma não haver sido “*deflorada*” pelo Homem, com quem só manteve relações sexuais efetivas após o ter sido por “*pessoa humana*”. Durante esses encontros a índia cativa afirma que visualizava o tal Homem umas vezes “*em figura humana*”, mas também sob as mais diversas formas animais (bode, cachorro, pato, galo, touro, cavalo e cobra). Todos estes atos passaram-se, segundo a confissão de Custódia, no interior da residência principal da fazenda que, apesar de muito ocupada de gente, foi palco desses acontecimentos que se mantiveram ocultos por meios misteriosos.

A confissão prossegue inteira de detalhes sobre a relação homoerótica que as escravas mantinham entre si e sobre a relação que ambas mantinham com o Homem. Em outro ponto peculiar ao nosso interesse, Custódia narra que, ao dia de sua comunhão, juntamente com Josefa, conseguiu sorrateiramente furtar a hóstia e entregá-la ao seu Homem que “*furiosamente, batia com ela (a hóstia consagrada) no chão com incrível desprezo, pisava-a a couces e a açoitava e logo a pisava com pedra, mijava sobre ela*”. Em seguida, o Homem discursava negando ao Cristo o projeto e execução da criação do mundo (na verdade, entre Cristo e o Pai não é feita distinção de ordem alguma), pois o acusava de se gabar “*que criara este mundo, mas que soubéssemos que não fora o Sujeito que o criara, mas ele*”.

E assim passaram-se os dias nos quais Custódia afirma ter incansavelmente desprezado e blasfemado contra as imagens religiosas da casa, tendo evitado ir à missa.

Sua mestra lhe contava histórias de como as coisas se passavam na vila da Mocha, com rituais e cerimônias feitos à porta da Igreja, que se iam buscar às covas, ossos de “*menino pagão*”, e que o demônio se nomeava por Tundá. Todos estes elementos tiveram de ser adaptados à nova realidade em que Josefa se encontrava, mas, por fim, tudo se realizou a contento. No término de seu depoimento Custódia se desculpa pelos detalhes esquecidos e de tudo pede perdão, também prometendo apartar-se da companhia de Josefa com que ainda convive no cativeiro da fazenda.

3. 2 CONTEXTO SOCIAL: O UNIVERSO DE UMA FEITIÇARIA MESTIÇA

Vamos agora observar com mais cuidado os pontos de análise que esse caso nos oferece. Em primeiro lugar se faz necessário tecer algumas considerações sobre o documento com o qual estamos trabalhando. Como já mencionado anteriormente, trata-se de dois registros retirados de um conjunto documental sob o qual estão inscritos uma grande variedade de denúncias e sumários: os chamados “cadernos do promotor”. Estes documentos, que tem sido de extrema relevância para o estudo da Inquisição no Brasil e para o estudo das mentalidades de um modo mais geral, estão dispostos em uma série de livros que contém material proveniente de diversos territórios do Império português. E, no caso do Brasil, que não dispunha de um Tribunal da Inquisição, os Cadernos do Promotor retêm o conteúdo da ação inquisitorial que, na colônia, foi comumente exercida por comissários, familiares e demais agentes da rede de vigilância e perseguição tecida pelo Santo Ofício. Portanto, o documento que nos ocupa é uma denúncia encaminhada ao Santo Ofício, resultado do zelo religioso do jesuíta Manuel da Silva que, em suas andanças, deparou-se com o perigo de uma seita diabólica a ameaçar as almas dos moradores do sertão piauiense.

Embora submetida ao bispado de Pernambuco e Maranhão, a vila da Mocha e seus arredores se viam distantes do olhar da Igreja. Lá, as práticas religiosas oficialmente prescritas não se faziam tão presentes no cotidiano da população pelo maior isolamento geográfico em que se encontravam relativamente aos centros econômicos da América Portuguesa. O padre Manuel da Silva, seguindo os passos de seu companheiro de ordem, Gabriel Malagrida, devassava em missões pedâneas o interior brasileiro³⁸ e, além de levar os preceitos da fé Católica às vilas, fazendas e

³⁸ ECKART, Anselmo. *Memórias de um Jesuíta prisioneiro de Pombal*. São Paulo: Loyola, 1987.

arraiais, atuava em nome de uma inquisição itinerante. Foi assim que se deparou (ou assim acreditava) com os elementos de uma indistinta feitiçaria europeia a ser praticada no Sertão por escravas e forras, mestiças, negras e índias. Reuniões noturnas, viagens sobrenaturais, orgias, blasfêmias, bestialidade, apostasia e adoração diabólica estão entre alguns dos itens mais cotados do estereótipo da feitiçaria os quais foram identificados nos depoimentos colhidos pelo padre por duas das principais protagonistas destes sombrios acontecimentos.

Embora os documentos em questão já tenham sido analisados num artigo por Luís Mott, antropólogo estudioso dos delitos de que se ocupava a Inquisição portuguesa, as possibilidades de análise estão longe de serem esgotadas. Há de se levar em consideração a enorme importância da descoberta e publicação deste caso por parte do pesquisador baiano, no entanto, apresentamos perspectivas divergentes a respeito do caso e do tratamento dispensado à leitura das fontes.

Os temas que permeiam este documento, sejam eles a feitiçaria, heresia, homossexualidade, moralidades etc., devem ser apresentados sob a perspectiva em que se mostram, explícita ou implicitamente, a partir da leitura atenta e criteriosa do documento, mas não podem de forma alguma adaptar-se às perspectivas temáticas previamente fixadas. É preciso saber lidar com as frustrações que os documentos históricos tantas vezes nos oferecem. Manter-se indiferente a alguns elementos do texto em detrimento de outros pode ser perigoso e, assim, por mais interessante e revelador que pudesse ser se faz necessário assumir que o que pudemos extrair no texto das crenças e práticas populares de feitiçaria é limitado, embora o pouco que sobressaia nos seja precioso.

O caso se constrói a partir do depoimento de duas mulheres: Joana Pereira e Custódia de Abreu. Destes documentos outras duas personagens de grande importância se fazem presentes na maior parte do tempo: A irmã de Joana, Josefa Linda e a Mestra Cecília. Ao todo são citadas dez mulheres como envolvidas nas práticas de feitiçaria, dentre estas, a maioria é mestiça ou mulata, há apenas uma branca e a índia Custódia. Cinco delas são nomeadamente escravas: Joana, Josefa, Custódia, Tereza e Agostinha. Mestra Cecília aparece como mestiça forra e a situação das demais não está explicitada. Embora escassas, são informações preciosas para tecer observações sobre o contexto socioeconômico em que nossas feiticeiras realizaram a proeza de uma seita diabólica em pleno sertão da colônia.

Keith Thomas (1991), a respeito de seu trabalho sobre religião e magia na Inglaterra do século XVI e XVII, reafirma o que todos os estudiosos desde sempre constataram: que a maioria dos envolvidos em caso de feitiçaria é de mulheres pobres. Assim, também em nosso caso, estamos circulando num universo feminino, rodeado por preconceitos étnicos, violências, submissão socioeconômica e revolta social. Estamos circulando entre escravas e forras, mulheres pobres e mestiças que sobrevivem no longínquo sertão da colônia na base da hierarquia social, mas capazes de criar para si um universo próprio. Nas palavras de Thomas, uma “realidade subjetiva” (p. 422), perigosa pelo menos aos olhos do zeloso missionário jesuíta responsável por registrá-la e graças a quem temos notícia destes acontecimentos.

A respeito do meio escravista a que estão submetidas nossas feitiçadeiras, convém lembrar que não se tratava de uma escravidão negra, mas mestiça, mulata, indígena. A ocorrência de casos envolvendo esses grupos é consideravelmente ampla no Brasil colonial e a feitiçaria envolvendo escravos e forros, negros e mulatos, fossem homens ou mulheres, também não eram raras no reino português, embora, rara fosse a condenação ao braço secular (LAHON, 2004, p. 9).

Essas observações prévias são essenciais para garantir a sobriedade com que serão abordados os elementos de feitiçaria que podemos recolher na narrativa e que é o cerne do nosso interesse. Ambas as confissões iniciam a sequência dos erros em que incorreram as depoentes e que devem ter sido tomados pelo padre Manuel como o grave pecado da Apostasia a que foram induzidas pelas suas respectivas mestras. Joana conta fatos passados no período em que morava na vila da Mocha onde, “sob as orientações da mestra feitiçeira Cecília”, conheceu o “Homem”, cuja principal atribuição parece ser a de aparecer às mulheres e lhes realizar prodígios em meio às “torpezas” sexuais a que se entregam. Para lhe ter acesso, o primeiro passo era a invocação que deveria ser cumprida à risca e que se compunha de uma fórmula de palavras e gestos representativos de uma enfática “arrenegação” de Deus, do Cristo e demais entidades cristãs. Custódia também se via impelida ao mesmo ritual por sua companheira Josefa, com pequenas variações, o que nos leva a crer em uma fonte comum que, de acordo com os dois relatos, foi a Mestra Cecília.

Essa mestiça forra nos afigura como uma mulher empenhada em disseminar crenças e práticas heréticas fundadas sobre dois pilares essenciais: o desprezo pelos dogmas e ritos da religião pré-estabelecida e a entrega física e espiritual a uma entidade sobrenatural que a esta se opunha oferecendo-lhes um conjunto religioso alternativo. De

fato, não há como saber a procedência de Cecília, embora sua origem mestiça nos indique ser ela própria era fruto de um encontro étnico que, infelizmente, não está dado com precisão no documento. Não será estranho, portanto, que os elementos religiosos que ressaltam ao documento estejam tão confundidos pelo hibridismo. Não obstante a cultura heterogênea das protagonistas do nosso caso, aquele que o descobre e denuncia com “suas próprias mãos”, o faz com suas próprias palavras. Assim, inserida no imaginário europeu ao qual o nosso padre certamente estava submetido, a Mestra, também referida como “Mãe Cecília” era uma feiticeira empenhada no diabólico trabalho de perder as almas.

Os depoimentos das inquiridas são marcados pela interferência constante do padre Manuel, cuja “voz” soa muito mais alto do que nos relatos colhidos diretamente pelos inquisidores nas visitas ao Brasil. Em todo caso, é com a mentalidade religiosa dominante e inquisitorial que estamos lidando na maior parte do tempo. Portanto, em nenhum momento podemos perder de vista “a tendência da maior parte das confissões a conformarem-se às ideias preconcebidas daqueles que as extraíam (...)” (THOMAS, 1991, p. 418). Embora os depoimentos sejam apresentados na forma de um “depoimento corrido”, alguns trechos indicam clara orientação de perguntas interpostas pelo jesuíta que seguem mais ou menos o modelo de interrogatório inquisitorial. Além disso, ao longo de todo o texto, temos que lidar com expressões e palavras improváveis na boca das depoentes. É o caso dos termos que aparecem no relato de Joana enquanto esta narra as peripécias sexuais que realizava com o diabo quando este se transfigurava em figuras variadas de acordo com a sua imaginação. Segundo o texto da denúncia, Joana teria se explicado nos seguintes termos: *“vinha-me à cabeça sugestão de outra figura, sem eu dizer palavra, já virava aquela figura que habebam in corde (tinha no coração), e logo o universal próprio de cada um”*. Havia também um *“universal maldito”* com o que se referia como sendo o próprio demônio. Agora o que faz o conceito filosófico dos universais no relato destas escravas mestiças? Não se sabe³⁹.

A atitude de piedoso preconceito (perfeitamente condizente com o contexto intelectual do nosso missionário) se faz presente nos reiterados pedidos de misericórdia e perdão com a constante alusão às diferenças étnicas e sociais como causa fundamental dos erros em que incorreram nossas feiticeiras mestiças. No caso de Custódia, a necessidade de maior indulgência perpassa todo o texto desde a apresentação da índia

³⁹ O universais são categorias de análise filosóficas que, de forma bastante restrita, representam um termo comum a muitos singulares ou como é vulgarmente conhecido “um em muitos”.

que, “vinda pequena idade do Gentio Gueguê, batizada ainda assim pequenota e escrava do Capitão-mor José de Abreu Bacelar”, justifica (melhor seria, tem justificado) seus erros e a condescendência com que se entregava aos ensinamentos de sua mestra Josefa. Custódia teria afirmado que

não fazia muito de rogar, e obedecer, pela natural simplicidade minha, como índia e pela minha maldade rústica e grosseira como índia a quem é como natural serem de gênios simplices, fáceis e grosseiros. E ajuntando-se a vontade mui inconstante comum com toda a facilidade ao que é sensível e palpável e parece não usam nisso de metade do racional, este é o comum gênio da gente vermelha como eu sou, e por isso, eu lhe obedecia e guardei sempre respeito, porque nós os índios vermelhos, não somos ladinos como os brancos, nem ainda como os pretos e muito menos como os que trazem raça de gente preta, misturados já com alguma parte de gente branca.

A fórmula final do documento, escrita pelo padre, visa sua autenticação e integridade da confissão assegurada nos seguintes termos:

E pedi ao Padre Missionário dito esta me escrevesse e fizesse em meu próprio nome, o qual depois de assim escrever, ma leu muito devagar e encarregando-me em tudo verdade, singeleza e lisura, e acho estar na verdade, a qual subsigno com a minha cruz em meu nome por não saber ler nem escrever e eu o Padre Missionário da Companhia de Jesus do Estado do Maranhão que escrevi a rogo da denunciante e juntamente per si denunciada, conforme o que me pedia. E ela depois de eu lha ler, disse estava na verdade.

3.3 A HERESIA DAS FEITICEIRAS: ARRENEGAÇÕES, BLASFÊMIAS E ENTREGA AO DEMÔNIO.

O Tribunal da Santa Inquisição surge com o objetivo principal de proteger a ortodoxia de crenças católicas contra as heresias que insistiam em proliferar nos mais diversos pontos da cristandade. Já tivemos a oportunidade de observar o processo pelo qual a feitiçaria, até então um conjunto de práticas e crenças supersticiosas, resquícios de um paganismo que as classes populares e ignorantes insistiam em cultivar sob os auspícios e ilusões do diabo, se transformou em temível heresia. Uma heresia efetiva que ameaça o mundo cristão, cuja existência, embora permitida, ofendia enormemente a Deus pois que se caracteriza pela renúncia ao Deus Cristão e à fé verdadeira: a apostasia. Sob a pena do padre Manuel da Silva, a índia Custódia de Abreu confessa que se encontrava, até o momento de chegada do missionário, submergida “*em profundíssima apostasia*”. Vamos a seguir acompanhar como esse terrível pecado se constitui no caso das nossas feiticeiras sertanejas.

As fórmulas ensinadas por Cecília para os rituais de “arrenegação” se apresentam carregadas de palavras, termos e “blasfêmias” que nos deixam entrever um enorme sentimento de revolta e rancor em relação à religião oficial. Rancor talvez estranho ao missionário branco, livre e de origem europeia que havia tomado o exercício da religião por vocação. Mas “... Para as pessoas em estado de desespero, a ligação ao Diabo simbolizava a sua alienação de uma sociedade à qual tinham poucos motivos para estarem gratas” (THOMAS, 1991, p.421). Para Joana, pode não ter sido tão difícil pronunciar estas palavras à porta da Igreja, onde clamava que Tundá lhe viesse encontrar:

Eu sou uma mestiça de respeito, que de mim se pode fazer caso; visto saia de veludo, boa camisa e bom sapato. Arrenego do batismo e do padre que me batizou, da madrinha e padrinho que me puseram a mão. Arrenego da confissão e dos padres que me confessam. Arrenego da comunhão que recebem os que comungam. Nem ali creio que esteja o Sujeito que dizem ser Deus. Nem eu conheço outro Deus mais que o Tundá. . Nem eu creio na Igreja e arrenego dela e de todos os que estão dentro dela. Arrenego do matrimônio e dos que o fizeram. Arrenego da Mãe de Mãe Maria e do seu Filho Manuel.

Joana afirma seu orgulho de mestiça e, em seguida, rejeita toda a sua vida cristã desfazendo dos sacramentos e da comunhão, da Igreja de modo geral e de “*todos os que estão dentro dela*”, além das divindades que lhe estão relacionadas. Da mesma maneira, Josefa ensinava a Custódia o desprezo e o ataque de violentas blasfêmias como etapa fundamental do culto a Tundá. É assim que ela é acusada de profanar as imagens do Cristo,

chamando a Nosso Senhor, moleque, atrevido, corno, dando-o ao diabo e à puta que o pariu, arrenegando dele e de toda sua raça, arrenegando de seu céu, de sua igreja e de todos os que estavam dentro dela, e de quem o gerou, dos seus santos, da sua corte do céu, arrenegando da sua confissão, dos padres que confessam, da sua missa, e dos seus padres que a diziam, e arribando (isto é, que o levantavam ao levantar da Santa Hóstia, não nomeava hóstia mas isto entendia pela palavra arribar) arrenegando do batismo e dos padres que batizavam.

De acordo com as fontes para o estudo da feitiçaria europeia, a “arrenegação” da vida cristã, as blasfêmias e as inversões eram parte fundamental das cerimônias e iniciações das bruxas europeias. O principal manual de caça às feiticeiras já chamava a atenção para o fato de que a heresia das bruxas difere das demais “porque nela não se faz apenas um pacto tácito com o diabo, e sim um pacto perfeitamente definido e explícito que ultraja o criador e tem por meta profaná-lo ao extremo...” (KRAMER;

SPRENGER, 1991, p.77). É dito ainda que, entre os elementos essenciais para a prática da feitiçaria, estava em primeiro lugar “do modo mas profano, renunciar à fé Católica, ou negar de qualquer maneira certos dogmas da fé” (1991, p. 77).

A inversão de papéis, que tantas vezes caracteriza as blasfêmias relacionadas à feitiçaria, está aqui entrevista quando o Cristo (que, para as escravas, está claramente a representar a figura do próprio Deus) é rebaixado à condição de mentiroso e à divindade cultuada pelas escravas (que para o padre é, certamente, o diabo) é facultada a criação do universo. Em todo caso, as blasfêmias relacionadas a este caso evocam o contexto socioeconômico a que estão submetidas nossas feiticeiras quando, numa significativa inversão de papéis, tornam o próprio Cristo e sua Mãe escravos designados sob os termos “moleque” e “negrinha”. Dessa forma, Custódia de Abreu confessa que, enquanto Josefa se entregava em “atos torpes” à criatura a quem chamavam de Homem, ela se mantinha “*por todo esse espaço de tempo açoutando o que chamava Negrinha, dando couces na imagem da Virgem Senhora dita*”. E que quando trocavam os papéis, ficava a “*Mestra açoutando a que chamava Moleque, isto é, a imagem de Cristo na Cruz dita*”. Conclui afirmando que “*Este era o seu ensino dela e o nosso exercício por todos estes anos*”.

A própria mestiça Josefa conseguira ainda ludibriar, de alguma forma, a realidade de submissão e violência que lhes impunha o sistema escravista e assume ares de Senhora, pois, de acordo com Custódia, tão logo chegou à fazenda em que haveria de servir, obteve da índia “*aquele respeito de Mestra e ela comigo com superioridade de Mestra, pois desde os princípios quando eu não dizia logo e não fazia também logo todos os seus ensinamentos, ela com superioridade logo me fazia dizer, como se mostrando e fazendo-se agastada*”. Fica então claro que o relacionamento entre Custódia e Josefa estava pautado hierarquicamente já que, desde o início, Josefa assumiu o papel de Mestra e a escrava índia lhe devotava todo respeito de Senhora.

Referindo-se à religiosidade popular na colônia brasileira, Laura de Mello e Souza (1986) nos recorda que a agressividade popular contra a imagem do Cristo não era rara e que os “desacatos a santos e à Virgem também se inseriam em tradições antigas, comuns às populações da Europa Ocidental” (p.115), embora tivessem aqui adquirido novos aspectos. Em todo caso, atestam uma forma mais afetada de religiosidade popular na qual, em medidas extremas, se adoram ou odeiam os santos e símbolos sagrados da religião estabelecida. E, apesar da maioria dos documentos que registram blasfêmias expressarem hostilidade instantânea dirigida contra determinado

símbolo ou ente divino, em alguns casos, “... há momentos em que as ofensas aparecem em conjunto, na boca de grandes blasfemadores que, de um só golpe, parecem querer lançar por terra todo o edifício da fé e da religião como se fossem Menocchios caboclos”. (SOUZA, 1986, p. 136). Este é exatamente o caso da denúncia que estamos analisando.

Os sacramentos, os símbolos sagrados da comunhão e demais ritos estavam sempre envoltos num ar de mistério e magia. Como ícones da Igreja Católica, poderiam ser desrespeitados de duas maneiras: a primeira quando, crendo em seu poder imanente, deles se utiliza para fins não religiosos e segundo quando, tomados como símbolo da religião dominante, são alvo de desprezo e blasfêmias. O primeiro caso foi extremamente comum em Portugal, bem como na colônia brasileira, como atestam os inúmeros casos em que a hóstia sagrada foi utilizada, sobretudo, em magias erótico/amorosas que serão mais bem analisados no capítulo seguinte. O segundo caso é bem menos comum no contexto ibérico e colonial que enquadra nossa análise, no entanto, é “lugar comum” nos relatos de feitiçaria na maior parte Europa, ao final da Idade Média e início da Idade Moderna, e se expressa com muita semelhança no caso das nossas feiticeiras sertanejas. Sobre sua relação com os ritos da Igreja Católica, Custódia confessa que.

Dos Sacramentais, a saber, da água benta, me ensinaram a fugir eu dizia dela blasfêmias, que era uma água choca, sem virtude e água de todos os diabos, etc. A missa, quando alguma vez a fui ouvir (que foi rara), e quando muito para comungar ou para mostrar que cumpria com os sacramentos uma vez ao ano, os quais sacramentos eu já não cria. (...) No comungar, como não podia deixar de tomar o lavatório, por me não pressentirem os circunstantes, o engolia para baixo, mas ao depois, cuspiam por escárnio e desprezo do Santíssimo Sacramento, com quem não cria e dele arrenegava.

A personagem do Diabo nos aparece aqui como o grande incitador de tão grave pecado, pois é dito por Josefa que “Na igreja sempre o Demônio em figura humana se punha diante de mim, virado com o rosto para mim”, além disso, “as adorações que havia de fazer a missa e a Deus sacramentado, o fazia para ele, blasfemando e orando em ódio contra todos e contra todas as cousas de Deus”. Do ponto de vista da Igreja Cristã, as blasfêmias se transformam em evidente heresia nas palavras de Josefa que, segundo o depoimento de Custódia, afirmava perante a imagem do Cristo:

aquele Sujeito (entendendo e apontando para o Cristo, e não o nomeava por outro nome e à Senhora por Sujeita), que ele se gabava que criara este mundo, mas que soubéssemos que não fora o Sujeito

que o criara, mas ele, isto é, esse Demônio, o criara. Que aquele Sujeito não remira o mundo, mas ele o Demônio o remiu; que naquele Sujeito não crêssemos, mas sim nele, e que o céu, ele o fizera, e a glória, mas não o Sujeito.

Assim, a entidade a quem prestam culto as escravas não é apenas uma oposição rebelde e menor ao Deus Católico, mas lhe faz frente como uma divindade soberana, criadora do mundo e dos homens, embora, ao mesmo tempo, se apresente de forma tão humana (material e sexualizada) às suas seguidoras.

Num trecho das confissões, onde claramente ouvimos as impressões do padre, é dito que tais ritos compunham “*blasfêmias heréticas e uma deserção inteira de toda a fé, não como quer, mas com infinitas arrenegações das cousas da fé e adorações juntamente, dentro dela*”. Este, aliás, é o tom de muitas blasfêmias registradas em documentos inquisitoriais recolhidos de norte a sul da América Portuguesa. Por todo o território colonial e durante os primeiros séculos de colonização, as blasfêmias foram extremamente comuns e podiam ser pronunciadas indiferentemente por gentes de todas as castas e todas as cores, embora estudos diversos informem que eram os homens que mais usualmente incorriam nesta culpa. No que diz respeito ao nordeste, segundo Geraldo Pieroni nos informa em artigo publicado na *Revista de História da Biblioteca Nacional*, “Em Pernambuco e na Bahia, entre 283 faltas confessadas, contaram-se 68 expressões insultuosas que renegam Deus, zombam dos santos ou duvidam da virgindade de Maria, a mãe de Cristo”⁴⁰. Embora, em muitos casos, as blasfêmias fossem a expressão antes de uma familiaridade com as coisas sagradas do que signo de revolta e descrença, a insistência, a contundência e o aspecto ritual com que eram ditas nos apontam uma oposição consciente, sistemática e literalmente ensaiada, à fé cristã.

Não há, em nosso caso, a presença dos Malefícios, tão importantes no imaginário popular da feitiçaria europeia, executados pelas acusadas em prejuízo de quem quer que seja. As escravas dedicam-se somente ao desprezo e renúncia pela fé cristã, expressos em rituais sacrílegos e na adoração ao seu “Homem”. Em todo caso, ao escrever sobre o significado que a bruxaria assumiu na modernidade sob a égide da perseguição inquisitorial, Keith Thomas (1991) faz notar que, do ponto de vista eclesiástico, a essência da bruxaria não era o dano que causava a outras pessoas, mas o seu caráter herético – a adoração do Diabo (p. 357). O *maleficium* aparece em segundo

⁴⁰<http://www.revistadehistoria.com.br/secao/artigos/lingua-de-chicote>. Último acesso no dia 25/06/2012.

plano, pois, “Prejudicando ou não os demais, a bruxa merecia morrer pela sua deslealdade a Deus” (1991, 357).

Joana de Pereira, tal qual Custódia de Abreu, era uma menina (de acordo com o relato teria em torno de onze anos) quando se entregou às orientações de Cecília e principiou seus obscenos e sobrenaturais encontros com a divindade viril que fora ensinada a adorar. Descreve, no primeiro documento, os detalhes do ritual de apostasia e adoração necessárias ao aparecimento do “Homem”. Foi assim que ela afirmou ter se dirigido nua, altas horas da noite de véspera de São João, à Igreja da vila em que morava, onde lhe apareceu o demônio “em forma de um moleque”. Joana então confessa:

[...] adorei-o antes de me pôr de quatro, para ter torpíssimos e nefandos atos. Beije-lhe os pés, as partes pudenda prepostera, e ali me pus de quatro pés. Senti logo na mesma postura que se servia de forma torpe, não só por trás e pela frente, mais também em todas as partes [...] sendo que algumas vezes era homem, outras animal imundo, outra cachorro, outra bode ou cabrito, outras cavalo.

A data que marca a iniciação de Joana na noite de véspera de São João é, por si só, carregada de superstições já que esta data cristã se sobrepôs à festa pagã europeia que marcava o solstício de verão, quando os benefícios trazidos pelo astro solar eram celebrados com rituais de fertilidade e fogueiras sagradas. Mesmo no Novo Mundo, muitos desses elementos sobreviveram no imaginário popular e esta é tradicionalmente uma noite de poder mágico que guarda uma dimensão sabática como atestam processos inquisitórios de feitiçaria, particularmente em Portugal.

A descrição do ato sexual com o demônio é marcada por uma série de transgressões: a violação de um lugar sagrado, sodomia e bestialidade. Descrições desse tipo são extremamente comuns entre os processos inquisitoriais europeus e representam a liberação fantástica dos corpos num contexto judaico-cristão de repressão à sexualidade. No entanto, o relacionamento sexual das acusadas com o diabo varia entre situações absolutamente bizarras e estereotipadas e momentos de intimidade amorosa, sobretudo no caso de Custódia de Abreu. O tal Homem, que se apresenta apto a realizar as mais incríveis peripécias sexuais, é capaz de se transfigurar em diferentes espécies de animais e, segundo Custódia, era capaz de fazer-se sentir “*em todas as partes ao mesmo ponto de todo o corpo*” e nos “*mais mínimos membros e sentidos de todo o corpo, ainda nos mais mínimos dedos*”. Entretanto, este “diabo” se reteve ante a possibilidade de “deflorar” uma moça donzela, pois que, quando soube por Josefa que a índia sua discípula ainda era virgem, respondeu “*que não importava o estar ainda virgem*”. Sobre

isso Custódia afirma: *“o Demônio, nunca me deflorou: deflorei-me eu adiante mais com pessoa humana, homem com que tive torpezas... E quando já me achou deflorada, me disse: agora está bem”*. Ao vir de encontro às mulheres que a solicitavam, o Homem as saudava sob os seguintes termos: *“Saudades de Vossa Mercê me trazem por aqui e me tem matado”* e mantinha com elas uma intimidade que não se restringia ao aspecto sexual, como podemos inferir das palavras de Custódia que afirma que, entre ela e a sua mestra, costumava o Homem a vir *“deitar e descansar conosco na cama, ainda que não exercitava atos torpes. E depois de mostrar que tinha descansado, abraçando-nos, se despedia de nós até outra vez nos vir a visitar”*. As relações sexuais entre as mulheres e seu amante sobrenatural jamais são descritas como desagradáveis, discrepando totalmente, neste caso, da grande maioria dos relatos de feiticeira europeia. Tais sinais de afetuosidade nos fazem lembrar a escrita de Michelet (1976) que coloca no encontro erótico da feiticeira com o diabo mais doçura do que seria lícito às pessoas de bem pensarem a respeito de um ato tão abominável. O fato de o demônio haver se mostrado à Joana em “forma de moleque”, também é significativo do processo de aculturação que se evidenciava de cima a baixo na sociedade brasileira. O termo moleque, no período em que estamos analisando, remete ao escravo jovem preto ou mulato e é uma recorrência que Satã seja apresentado desta forma em relatos envolvendo escravos. Em Portugal, a escrava africana Catarina Maria confessou que, em suas relações sexuais com o diabo, este lhe aparecia “na figura de pretinho” (*apud* LAHON, 2004, p.15).

A adoração do diabo é um aspecto marcante da bruxaria moderna e faz destas mulheres hereges e apóstatas; crime muito mais grave aos olhos do inquisidor português do que as feitiçarias e superstições de que foram acusadas inúmeras pessoas no Brasil colonial e que foram transformadas em evidências escassas e forçadas de um “pacto presumível”. Joana, atendendo as expectativas, confessa:

Chamava-o meu Senhor e o tinha por Deus e Senhor. Não mais cria que havia Deus, nem inferno, nem cousa alguma da fé. Entregava-lhe a alma e o corpo. Chamava-o meu senhorzinho, minha vida, meu coração. Cria e dizia-lhe que só ele me daria o céu. Que só ele me criou, me remiu, e que não outro criara o céu, nem a terra, nem a mim. Que Jesus Cristo era um corno, um filho da puta e outros nomes e tremendas blasfêmias.

À Custódia faltavam-lhe os lugares de poder mágico como a Igreja ou o Campo do Enforcado, mas a iniciação e os encontros tiveram sua eficácia garantida pela força dos ritos e fórmulas previamente ensinadas por Josefa que foram, inclusive, ensaiadas

cuidadosa e intimamente nos deixando entrever a relação homoerótica entre as duas escravas. A sensualidade livre dos limites socialmente impostos parecia ser elemento preponderante da “seita” a que se submetiam essas mulheres. Os encontros ocorriam na casa em que habitavam na fazenda do Senhor Capitão Mor José de Abreu Bacelar, mas o enredo que se segue é basicamente o mesmo que já foi assinalado anteriormente pois Custódia diz que, para receber o Homem,

Foi-lhe logo fazendo todos os cerimoniais ensinados de adorações, bater nos peitos, beijar-lhe os pés três vezes, três vezes a parte pudenda, três vezes as partes preposterias, dizendo-lhe: meu Senhorzinho, minha vidinha, meu coração, entregando-lhe a alma com corpo, batendo nos peitos e pedindo-lhe misericórdia. Respondeu-me ele: saudades de Vossa Mercê me trazem por aqui, e saudade de Vossa Mercê me tem matado. E aqui fiquei já em uma profunda e inteira apostasia, reconhecendo ao Diabo por meu Senhor e Redentor, sem mais crer, que havia inferno e que ele era o Senhor do Céu.

Não podemos deixar de notar a improbabilidade de Joana haver imputado a si mesma o pecado da Apostasia, do qual possivelmente desconhecia o significado teológico. Assim também em relação às palavras que aparecem postas na boca de Custódia de Abreu quando esta afirma que lhe pareceu ter permanecido, juntamente com sua Mestra Josefa, por longo tempo “*submergidas em profundíssima apostasia, e em profundo ateísmo, sendo só o Demônio, isto é, aquele Homem, que bem sabíamos ser o Demônio, por nosso Senhor*”. Em nossa interpretação, o trecho de confissão acima nos afigura muito mais como uma tentativa de qualificar, de forma sistemática e compreensível, os graves crimes em que incorriam as escravas e o perigo da heresia que ameaçava a região. É perceptível, em todo o documento, o interesse latente do padre em encaixar, dentro do quadro intelectual a que estava submetido, o conjunto de crenças que se lhes apresentavam, levando-as devidamente interpretadas aos inquisidores a quem eram remetidas as denúncias.

Essas observações nos levam, portanto, a considerar outro ponto importantíssimo: a de que elas houvessem assumido, por si próprias, que a entidade a quem prestavam culto era o diabo. Parece ter sido antes por sugestão que o houvessem reconhecido, já que, ao padre que perceptivelmente lhe guiava a confissão, outro não podia ser. Afinal, toda a alternativa ao Deus cristão só poderia redundar no diabo e no mal absoluto, pois seu sistema de crença dualista lhes torna impossível a existência de uma divindade alternativa. Foi por essa linha de pensamento que todas as entidades

pagãs, cujas crenças permeavam a colônia, foram lançadas ao fogo do inferno. Mas, em meio aos relatos que estamos acompanhando, outro termo para nomear a misteriosa divindade nos aparece. Joana, enquanto realizava seu ritual, “*gritava por Tundá e batia por desprezo com as partes preposterias na porta da igreja três vezes*”, enquanto Custódia afirma que o demônio a quem servia se “*nomeava por nome Tundá*”.

Se hoje procurarmos em dicionários populares o significado de Tundá encontraremos uma palavra de origem africana que engloba vários significados como “ancas”, “armação para saias” “surra”, “sova”, “descompostura” etc., sendo seu conhecimento no universo religioso afro brasileiro extremamente limitado⁴¹. Sabemos também que Tunda (sem o acento) é um pequeno povoado africano localizado nas proximidades da província angolana de Huambo. No entanto, em pesquisa empreendida com o fim de obter mais elementos sobre o aspecto mítico de Tundá, encontramos pistas interessantes que nos levam a outro cenário de colonização: A região litorânea do pacífico Sul americano. Tundá, ou melhor, “La Tundá” é um ser lendário que faz parte da tradição cultural dos Afro-equatorianos⁴². Estes povos estão concentrados principalmente na Província de Esmeralda e na Província de Imbabura, regiões cuja ocupação remonta às primeiras décadas da colonização espanhola quando, por volta de 1530, um navio negreiro espanhol, que viajava do Panamá ao Peru, naufragou na costa norte do Equador. Conta-se, então, que alguns dos cativos conseguiram subir a plataforma do navio e, lançando-se ao mar, chegaram a nado em terra firme onde foram formados territórios quilombolas. Na continuidade dos acontecimentos a narrativa lendária diz que, após adentrarem o interior da região em busca de abrigo, teve início um terrível conflito pela posse da terra entre os africanos e os indígenas que ocupavam o lugar. Durante uma sangrenta batalha os gritos dos guerreiros em agonia acordaram até o diabo no inferno que decidiu, então, por um fim à guerra exterminando ambos os lados. Disfarçado de príncipe africano chamado “Macumba”, o diabo viu seus planos irem por água abaixo ao se apaixonar perdidamente por uma jovem africana com quem terminou por casar-se e com quem teve alguns filhos de aspectos sobrenaturais. Dentre

⁴¹ Resquício de seu princípio sagrado encontramos na música de tendência afro-brasileira do cantor e compositor Jorge Foques, intitulada Tundá: “Tundá é Alegria; Tundá é Fantasia; Tundá é Energia; Tundá é Magia; Tundá é Companhia; Tundá é Picardia; Tundá é Ousadia; Tundá é Sintonia; Tundá é Vibração Tundá é Coração; Tundá é Divisão; Tundá é Multidão; Tundá é Benção; Tundá é Criação; Tundá é Canção; Tundá é Comunicação”.

Fonte: <http://www.vagalume.com.br/jorgefoques/tunda.html#ixzz1yNj0gKgF>

⁴² Grupo étnico do Equador, descendente de africanos escravizados que representam de três a cinco por cento da população do país. Fonte: <http://www.minorityrights.org/directory>. Último acesso em 27/06/2012.

estes está a Tundá, uma mulher negra de lábios carnudos que não pode gerar filhos e por isso rouba criancinhas não batizadas. É conhecida também por seduzir e enfeitar jovens de ambos os sexos para satisfazer sua luxúria e instintos canibalescos. A marca que lhe permite o reconhecimento é um pé deficiente. Essa lenda encontra-se, com algumas variações regionais, espalhadas ao norte do litoral do Equador, em especial na região onde se localiza a província de Esmeralda e é bastante conhecida na região do pacífico sul colombiano⁴³.

Para traçar paralelos ou tecer relações entre o caso de que estamos tratando e o resultado das pesquisas sobre a divindade conhecida como Tundá seria necessária uma investigação para a qual não dispomos de tempo neste momento. Embora sem poder precisar quem ou o quê vêm a ser Tundá, reconhecemos que sua imagem mítica está apoiada numa mistura de elementos culturais de origem proeminentemente africanas. Tundá, como ser feminino, aparece nas lendas como o fruto da relação entre uma negra africana e o Demônio de aspecto europeu. Embora nada o relacione diretamente à figura de Satanás, seus atributos, sobretudo a luxúria que evoca, parecem ter garantido aos olhos do jesuíta, perfeita correspondência.

3.4 A ASSEMBLÉIA NOTURNA DAS FEITICEIRAS – CONEXÕES E POSSIBILIDADES

Bruxas e feiticeiros reuniam-se à noite, geralmente em lugares solitários, no campo ou na montanha. Às vezes, chegavam voando, depois de ter untado o corpo com unguentos, montando bastões ou cabo de vassoura; em outras ocasiões, apareciam em garupas de animais ou então transformados eles próprios em bichos. Os que vinham pela primeira vez deviam renunciar a fé cristã, profanar os sacramentos e render homenagem ao diabo, presente sob a forma humana ou (mais frequentemente) como animal ou semianimal. Seguiam-se banquetes, danças, orgias sexuais. (GINZBURG, 1991, p.9).

A citação acima foi retirada do espantoso livro “História Noturna”, escrito por Carlo Ginzburg com o objetivo de analisar, a partir de fontes diversas, a construção de um dos mais importantes mitos do imaginário europeu: O Sabá das Feiticeiras. Para Ginzburg, este é o modelo de Sabá conformado e divulgado pela cultura erudita a partir

⁴³ Fonte: <http://www.wildriverreview.com/node/131>. Último acesso em 27/06/2012.

Para saber mais sobre o mito de *La Tundá* ver a monografia defendida na Universidade Del Valle: ARIAS, Esperanza Edith Puertas. *Del Pacífico colombiano – La Tundá: Mito e realidade*. Colombia, 2006.

de elementos da cultura popular. Os itens imaginários preeminentes no erudito e no popular circulam, no decorrer dos depoimentos, entre perseguidores, acusados e confitentes; uma situação que pode ser observada em diversos processos de feitiçaria. Esta ideia também se aplica ao caso que estamos analisando já que as crenças mágico-religiosas fluem entre as acusadas e o padre, ainda que entre eles haja uma relação de poder assimétrica.

Já deixamos claro que, do nosso ponto de vista, o elo que nos reporta ao imaginário estereotipado da feitiçaria é o padre Manuel da Silva, condutor da denúncia. Viemos observando que ele retraduz as informações obtidas, adequando-as com sua própria linguagem e em seus próprios termos. Embora isso não signifique que ele tenha criado o relato em suas próprias bases. Vamos nos dedicar, no prosseguimento de nossa análise, ao surpreendente relato contido no documento que registra a confissão de Joana Pereira, de onde vislumbramos a participação em reuniões noturnas, viagens sobrenaturais que rompem a barreira de tempo e espaço, banquetes e orgias demoníacas. Elementos que se apresentam numa notória conformidade com os relatos de feitiçarias dos processos europeus e que, pela forma como estão descritos, não podem ser incontestavelmente atribuídos à imaginação do jesuíta. Assim, a indução evidenciada no documento não exclui a possibilidade de análise já que os elementos sob os quais as confitentes constroem sua narrativa são passíveis de investigação e fornecem pistas sobre sua mentalidade. E, embora em todo documento não haja menção direta ao Sabá, com sua impressionante descrição de Assembléia Noturna Joana nos reporta, com algumas variações, ao Sabá das feitiçarias que tanto povoou o imaginário europeu e o qual se acreditava que não havia atravessado o Atlântico. Assim, conta que ela e mais três companheiras foram transportadas numa distância de sessenta léguas e num breve espaço de tempo,

logo se achavam no Campo do Enforcado donde está já como superiora de todo o Congresso a mestra Cecília, sentada em um como banco ou tripeça. Chegamos e lhe vamos todas quatro tomar a benção. O congresso é numeroso de mulheres trazidas, como supenho da mesma sorte de várias partes de terras distantes, mas eu não as conheço, não lhes sei os nomes. No congresso há mulheres de todas as cores e castas. Também aparecem homens: mas estes, julgo não serem homens mas demônios em figura humana. Não nos falamos mais que estas palavras que nos dizemos uma às outras: Camaradas, nós vimos os nossos amores. Depois de assim juntas nesse Congresso e cada uma com o seu, se fazem as cerimônias, as adorações e arrenegações etc., depois de a mestra Cecília dizer em voz alta para todo o Congresso estas palavras: Estamos na Nossa Vida Nova. Cantando o galo, ao despedir de tal lugar do Enforcado para nós

irmos cada uma à sua estância donde tinha vindo, dizia Mestra Cecília estas palavras: Acabou-se a nossa Vida Nova, bem nós podemos ir embora. Logo desandava eu com as três colegas as sessenta ou setenta léguas e nos achávamos logo nas Cajazeiras.

Neste caso, ao contrário das narrativas europeias mais tradicionais, onde o diabo coordena o festejo, é uma Mestra (nossa já conhecida mestiça de nome Cecília) quem conduz solenemente o encontro e de quem as companheiras vão tomar a benção. A julgar pelo relato, trata-se de uma reunião tipicamente feminina onde os únicos homens presentes são, similarmente aos relatos de Assembleias de feiticeiras na Europa, prováveis demônios cujo papel é se juntar às mulheres em pares para a execução da clássica orgia ritual. O lugar da reunião é denominado “Campo do Enforcado”, espaço de morte onde havia “*umas covas de defuntos*”, localizado em terreno vizinho à vila da Mocha e que assim chamava-se “*por se ali ter enforcado algumas vezes alguns delinquentes*”. Joana já havia passado a habitar as Cajazeiras, fazenda do Capitão Mor que a comprara e que ficava distante alguns quilômetros da vila, mas afirma ter se dirigido para lá de maneira sobrenatural.

O encontro do qual Joana participa não é segregado econômica ou socialmente, estando presente um numeroso grupo de mulheres “de todas as cores e castas”. A situação deve ser particularmente agradável a Joana que se livra de todo o estigma preconceituoso da escravidão em uma realidade paralela. A fuga de um contexto inóspito já foi apontada, em diversos estudos, como sendo a motivadora dos relatos de feitiçaria e participações em Sabá. Não acreditamos que tal explicação simplista esgote a questão, mas não podemos deixar de destacar o peso das palavras da mestra que, ao lado das discípulas que se fazem acompanhar de demônios ‘em figuras de homens’, inicia “*as cerimônias, as adorações e arrenegações*”, declarando em voz alta para todo o congresso: “*Estamos na Nossa Nova Vida*”. Da mesma forma ao final da reunião a mestra Cecília constata: “*Acabou-se a Nossa Vida Nova*”.

O caso que estamos analisando é excepcional levando-se em consideração as pesquisas empreendidas até aqui, não há de se duvidar disso. Nossas feiticeiras não habitavam as principais cidades coloniais, onde as ideias circulam num ritmo movimentado com as pessoas que chegam e partem diariamente, não estão nem às margens dela. Elas moram nos recantos do sertão do Piauí e no caso das três principais personagens do processo, Joana, Josefa e Custódia, se de lá não são naturais, lá vivem desde meninas. E, partindo do pressuposto de que não seria sensato acreditar que o

padre Manuel da Silva construiu este caso do nada, temos de nos render ao fato de que nos arredores da Vila da Mocha havia um grupo de mulheres que se entregavam a crenças e práticas heréticas, cujas características se assemelham ao crime de bruxaria. De onde tais crenças se originam não podemos rastrear para além da Mestra Cecília, mas podemos ao menos considerar alguns outros casos, também importantes pelos aspectos incomuns que apresentam e que podem acrescentar dados a nossa análise.

Os casos a que me remeto agora foram analisados pelo historiador Didier Lahon em artigo publicado na revista *Topoi* no ano de 2004, com o qual me deparei e que se intitula “Inquisição, pacto com o demônio e ‘magia’ africana em Lisboa no século XVIII”. A partir dele tomei conhecimento do caso Maria de Jesus, preta livre moradora em Lisboa, que confessou manter, desde seus doze anos, relações com o diabo. Maria afirmava atravessar distâncias de forma sobrenatural para que “do outro lado do Tejo, distante algumas léguas ao Sul de Lisboa” pudesse, com outras mulheres, participar de um festivo encontro, onde demônios, em figura de homens “se punham a bailar com castanholas, abraçavam e beijavam as mulheres, (...) e no fim da dança cada hum dos Demônios tinha cópula com sua mulher”. É impossível não nos lembrarmos do encontro sabático a que a descrição de Joana nos reporta quando se dirigia com suas companheiras ao Enforcado “*andando e desandando a distância das léguas mencionadas*” para se entregar, em encontros eróticos, aos quais compareciam inúmeras mulheres, com os homens que, por sugestão do padre, intuía serem demônios. Estes são os “*amores*” das nossas escravas e com quem se fazem as torpezas “*cada um com o seu*”. Como vimos, ambos os episódios carregam elementos do encontro mítico das feiticeiras com o diabo, cuja crença é unanimemente apontada pelos estudiosos como exígua em Portugal e mais ainda no Brasil. Mais importante ainda é que ambos os casos circulam entre vítimas do sistema escravista colonial. Laura de Mello e Souza (1991) nos faz notar que, dos seis casos portugueses de que ela tem notícia e que envolvem descrições de Sabá, quatro “são, significativamente, processos de indivíduos relacionados, de uma forma ou de outra ao universo colonial” (p. 170).

Com o objetivo de juntar novos elementos à nossa análise iremos invocar agora outro processo de feitiçaria português, desta vez envolvendo uma mulher branca de meia-idade chamada Ana Boco, que data 1624, quase um século antes do caso que protagoniza estas páginas. Ana Boco foi processada sob a acusação de fazer adivinhações e malefícios e, após ser presa, confessou em depoimento ser cúmplice do demônio e de com ele encontrar-se em reuniões noturnas. O que faz deste caso

particularmente interessante à nossa análise é a presença de uma “mestra”, de nome Cecília, responsável por dirigir o encontro e invocar o demônio para em seguida proceder-se o ritual de adoração. Também nesta reunião estavam presentes, além das mulheres participantes, denunciadas pela ré na inquirição, vários demônios com quem se punham a dançar e copular⁴⁴. *A priori*, parece surpreendente a presença de uma “mestra Cecília” em casos tão distantes geográfica e temporalmente mas que, no entanto, guardam semelhanças. Talvez se trate de um título ou apenas um nome comum, mas sobre isso não nos atrevemos a especular. Destacamos apenas que a presença de uma “mestra” que seduz neófitas, as ensina e orienta, não era estranha aos poucos processos portugueses com referência aos encontros noturnos.

Peço permissão aos leitores para conduzi-los por caminhos investigativos mais amplos a que esta incrível confissão nos reportou, pois, neste relato, estão condensados elementos eruditos e populares que compõem o quadro mítico do Sabá. Não pudemos deixar de entrever sutis semelhanças entre o depoimento de Joana, e outros similares que estão expressos em processos portugueses abertos pela Inquisição de Lisboa contra mulheres acusadas de feitiçaria e aqueles registrados pelo bispo Regino de Prüm no século X. Este último, já citado anteriormente neste trabalho, denuncia mulheres que afirmavam “percorrer grandes distâncias no silêncio da noite” (*Apud.* GINZBURG, 1998; p.94) até uma reunião liderada, não pelo Diabo como reza a tradição demonológica, mas por uma mulher, cujo cortejo se compõe de um numeroso grupo de mulheres vindas de diversos lugares.

Uma das crenças pagãs mais enraizadas no imaginário popular medieval gira em torno de uma divindade romana cujos aspectos remetem ao modelo de feiticeira que estamos investigando e que, por longo tempo, inquietará as autoridades leigas e religiosas que primavam pela ortodoxia cristã. Trata-se da crença nas mulheres seguidoras de uma misteriosa entidade feminina. No texto medieval, incluído por Regino de Prüm numa coletânea de instruções destinadas aos bispos e seus representantes, publicado no início do século X, destaca-se a seguinte passagem:

‘Não se pode negar o fato de que certas mulheres celeradas, transformadas em sequazes de Satã, seduzidas pelas fantásticas ilusões do demônio, afirmam cavalgar de noite certos animais junto com Diana, deusa dos pagãos, e com grande quantidade de mulheres; percorrer grandes distâncias no silêncio da noite profunda; obedecer

⁴⁴ ANTT, Inquisição de Lisboa, proc. n.º. 11242. Disponível em <http://digitarq.dgarq.gov.pt/viewer?id=2311428>

às ordens da Deusa como se esta fosse sua senhora e serem chamadas a servi-la em determinadas noites' (Apud, GINZBURG, 1998, p. 94)

Da mesma maneira, o padre Giovanni Matocis, em suas *Historiae Imperiales*, publicada em 1313, afirmava que “muitos leigos acreditam em certa organização noturna dirigida por uma rainha: Diana ou Herodiade” (Apud, GINZBURG, 1998; P. 94). Tais referências podem ser entendidas como sobrevivências da cultura clássica, cujos registros mais significantes podem ser encontrados na literatura. Horácio, poeta sobre o qual nos detemos, é um dos que cita claramente, como padroeira das feiticeiras, a deusa Diana. Mas o terreno para a obsessão que produziu a “caça às bruxas” ainda não estava fértil, o que só irá realizar-se com toda a sua força a partir do século XV. Jules Michelet, que escreveu em fins do século XIX, afirma,

“Os demônios perturbaram o mundo durante toda a Idade Média, mas Satanás não assumiu seu caráter definitivo antes do século XIII [...]. Nenhuma das partes estava amadurecida para o pacto. Para que a vontade chegue ao terrível extremo de ser vencida é preciso que a alma esteja desesperada. Não é o infeliz que desespera; é o miserável, aquele que conhece perfeitamente sua condição, que sofre com sua miséria, por saber que ela não tem solução”. (MICHELET, 1976; p. 58)

Um século após o ano de divulgação do texto do padre Matocis, outro texto acrescenta que “Os participantes da imaginária cavalgada noturna asseveravam saber preparar encantamentos capazes de fazer com que as pessoas passassem do ódio ao amor e vice-versa” (GINZBURG, 1998; p.95). Nesse caso, a referência ao malefício, elemento que caracteriza a feiticeira desde a Antiguidade, é clara e é instrutiva que este texto seja indicado como procedente do *cânone episcopi* intitulado “A fim de que os bispos expulsem de suas paróquias feiticeiros e encantadores” (GINZBURG, 1998, p.94).

No ano de 1115, o bispo João de Salisbury referia-se a Diana como a Rainha da Noite que convocava homens e mulheres para, em reuniões noturnas, consumarem orgias. (Apud, SICUTERI, 1985; p. 65). O famoso registro literário medieval, “*O Roman de La rose*,” escrito no século XIII, também faz referência a uma divindade noturna à frente de um cortejo. Só que, neste caso, quem a segue são espíritos e o autor refere-se a ela como “Dame Habonde”; logo adiante o poema faz referência à crença nas “bonnes dames”, a quem algumas pessoas estão destinadas a seguir. (1814, p. 91). Nesse caso, Ginzburg nos recorda que o epíteto “boa deusa” era comumente atribuído a Hécate (GINZBURG, 1998; p.106).

O historiador espanhol Caro Baroja, em suas investigações acerca do tema da feitiçaria, encontra indícios de um culto a Diana entre “as massas rústicas”, bem como a crença popular em divindades denominadas Herodiade e Holda, todas elas expressões de uma mesma entidade noturna (BAROJA, 1969, p.94). Portanto, em plena cristandade, encontramos a presença atuante no imaginário popular, registrado pela cultura erudita, de deusas noturnas à frente de um exército de mulheres e animais que a seguem. Impossível não associar essa imagem ao cortejo infernal liderado pela sombria Hécate, ao qual já nos referimos.

As “boas damas” e outras mestras de feiticeiras figuram numa série de relatos analisados por Carlo Ginzburg em seus trabalhos sobre feitiçaria, com destaque para sua “História Noturna” e os “Andarilhos do Bem”. Estes seres míticos podiam proporcionar, àqueles que os serviam, o acesso a um saber mágico e à prosperidade material. No entanto, seguir as benéficas figuras femininas em seu mundo encantado implicava uma fuga da realidade marcada por uma viagem mágica somente acessível a partir de uma “morte provisória” (GINZBURG, 1998; p. 71).

Registrada em fontes literárias diversas, encontramos a presença marcante na alta Idade Média, da crença em divindades pagãs associadas à noite, à lua e à morte, que lideravam um cortejo, ora de mulheres, ora de bruxas e animais, ora de espíritos. Vemos aí desenhado os traços de uma crença que assombrou a Europa medieval: o exército dos mortos. Este composto, principalmente, pelas almas daqueles a quem a morte havia levado prematuramente ou de forma trágica, como foi o caso dos “moleques” do enforcado na Vila da Mocha. Este exército macabro percorria aldeias, causando danos e provocando terror aos vivos. Desta forma, para Ginzburg, não há dúvidas sobre a ligação entre o exército dos mortos e as procissões lideradas pela deusa pagã da lua, pois, “Diana-Hécate, com efeito, também é seguida nas suas peregrinações noturnas por um grupo de mortos que não encontram a paz...” (GINZBURG, 1998, p.63).

A existência da crença num grupo demoníaco liderado por uma entidade reconhecida como “mestra” das feiticeiras também pode ser encontrado em pleno século XIV na Europa Ibérica a partir da lenda da Maria Padilha que se tornou um importante elemento das crenças e práticas de feitiçaria no Brasil e sobre quem já nos detemos melhor em capítulo anterior. Lançando mão de todas as licenças possíveis, recordamos que, em nossa trajetória investigativa, também vislumbramos a existência de uma pequena confraria feminina, composta por mulheres que seguem mestras e se permitem viver uma realidade subjetiva

3.5 O PERIGO DE UMA SEITA

Seguindo um roteiro de interrogatório tipicamente inquisitorial, com respostas implícitas às perguntas que temos que adivinhar, Joana passa, ao final do seu relato, a apontar companheiras e conhecidas que teve a oportunidade de encontrar na reunião noturna. Esse tipo de denúncia era comum nos processos europeus e era, não raro, obtida mediante forte pressão psicológica e torturas físicas. Sabemos que as torturas físicas não foram registradas como aspecto contundente da ação inquisitorial no Brasil contra feiticeiras e não há o mínimo indício para que possa ser cogitada nesse caso.

Joana afirma que, na fazenda das Cajazeiras, para onde veio comprada dois anos após sua irmã Josefa Linda, a encontrou já dedicada ao ensinamento de duas discípulas mulatas também escravas do Capitão-mor: Tereza e Agostinha. Portanto, a índia Custódia de Abreu não era a única aprendiz e companheira de Josefa, aliás, no depoimento de Joana ela nem é citada. Quanto às outras duas mulatas, já as encontrou

mestras pelo que parece do conteúdo, porque nós todas quatro, a saber, eu, Joana Pereira, minha irmã Josefa Linda, Teresa Mulata (e) Agostinha Mulata, nós todas quatro, a maior parte das noites, vamos partem de companhia umas atrás das outras, cada uma com o seu em figura de Homem à Mocha destas Cajazeiras ao lugar da vila chamado o Enforcado, acima dito, andando e desandando a distância das léguas mencionadas.

Devemos presumir que o apontamento de outras mulheres, imersas no mesmo crime, tenha sido resultado de uma resposta aos apelos indutivos do padre. Do mesmo modo como constantemente acontecia em processos inquisitoriais que envolvessem o risco de uma seita, o depoimento de Joana contém o germe de novas perseguições a partir da denúncia de companheiras de crime. De acordo com o confessado, as duas irmãs, Josefa e Joana, juntamente com as companheiras, Tereza e Agostinha, costumavam encontrar-se em reunião noturna para cumprirem seus rituais heréticos de adorações e arrenegações. Lá, Joana afirma ter se deparado com inúmeras mulheres desconhecidas, mas também é capaz de identificar e acusar aquelas que reconheceu por serem pertencentes à região, afirmando que

Fora de nós quatro, as mulheres que ali se ajuntam e eu conheço, são Mariana, filha da Mestra Cecília, Aniquinha, mulher branca e solteira e que mostra ser de idade, uma mulata chamada Maria Josefa, que dizem na Mocha ser ela casada, mas não sei de donde ela tinha vindo para a Mocha. Estas as que ali conheço e moradoras na

Mocha. Todo o mais Congresso de tantas mulheres não conheço, não sei o nome, nem donde vem ter a esse lugar do Enforcado. Não nos falamos mais que estas palavras que nos dizem umas às outras: Camaradas, nós vimos aos nossos amores. Depois de assim juntas nesse Congresso e cada uma com o seu, se fazem como cerimoniais, as adorações e arrenegações, etc.,

Outra questão típica dos interrogatórios inquisitoriais e que nos aparece implícita, diz respeito à difusão das ideias heréticas em que incorriam as depoentes, se foram ensinadas e aceitas por outros pecadores de fraco espírito. Em nosso caso, Joana admite que, assim como foi ensinada pela Mestra Cecília e sua irmã Josefa Linda (também discípula de Cecília), procurou sutilmente passar adiante o que aprendeu e confessa:

Depois de eu vir da Vila da Mocha para as Cajazeiras, com má intenção, e para induzir, contei por via de conto, diante de três pessoas desta casa de meu senhor Capitão Mor, a saber, diante de duas escravas da casa, uma chamada Isabel Maria, outra Margarida Barbosa e outra moça branca da casa, e ainda parenta do dito Capitão Mor, filha de uma sua sobrinha Ana Maria, e de seu defunto marido José de Almeida, chamada Maria Leonor, que eu tinha ouvido que lá na Mocha havia mulheres que tomavam Tundá com o Demônio.

A mestiça, bem como suas mestras, empenhou-se na conversão de outras mulheres. O método consistia em “*por via de conto*” despertar a curiosidade e o interesse de outras moças. Foi assim que Custódia, apesar de ter dito não ter “*ensinado a ninguém*”, afirmou ter tomado conhecimento da heresia quando, logo após seu encontro com Josefa Linda, esta

começou logo a dizer por modo de um conto ou história que ela na Mocha, em sua casa, vivia muito a sua vontade e que lá tinha um homem muito destro e que não parecia com os mais homens, que este tinha e exercitava com as mulheres de muitas e várias sortes atos torpes e que sabia fazer cousas incríveis e que se eu ouvisse, havia de ficar com a boca aberta.

Estava posto, dessa forma, o perigo à fé estabelecida e aos bons costumes: a conformação de uma espécie de seita religiosa, composta principalmente por não brancas. Nesse sentido, há de se levar em consideração o trecho em que Custódia diz ter recebido instruções do Homem para que, quando sentisse a necessidade de se confessar, solicitasse algum de seus padres, pois que “*na sua casa ele tinha muitos padres, que se não confessasse senão com eles e que quando eu quisesse, ele mandaria os seus padres para me virem confessar*”. Se tais padres eram entidades demoníacas,

espíritos imaginários ou sacerdotes representantes de uma religiosidade mantida de forma secreta, não saberemos jamais, mas é de se lamentar que sobre este caso não tenhamos mais informações.

Embora em todo o processo não possa ser encontrado os termos feitiço, feitiçaria, bruxa ou bruxaria, o centro mítico da bruxaria europeia medieval, capaz de motivar o ódio, a perseguição e, sobretudo, o medo, está na base do nosso caso: a adoração e entrega ao demônio. Este centro mítico está pontuado de diversos outros elementos marcadamente europeus que compõem o estereótipo da feitiçaria e que se mostram na narrativa. É o caso do “*beijo na traseira*” como saudação ao diabo, bem como, nas palavras de Custódia de Abreu, o aparecimento do “*Demônio em figura de bode*”. A entrega feminina à luxúria de um agente demoníaco é lugar comum nas histórias de feitiçaria do Velho Mundo onde desde muito tempo estão plenamente associadas bruxaria, feminino e sexualidade. O próprio *Malleus Malleficarum* expressa, do começo ao fim, esta mentalidade e a resume quando afirma de forma concludente que “... Toda bruxaria tem origem na cobiça carnal, insaciável nas mulheres” (KRAMER; SPRENGER, 1991, p.121).

Ao longo desta análise levantamos a hipótese de que o uso do termo diabo, atribuído a entidade masculina cultuada pelas acusadas, houvesse sido muito provavelmente fruto da sugestão do condutor do depoimento e não da espontaneidade das escravas. Acreditamos, ao contrário, que eram justamente os termos que maior estranheza causavam ao padre Manuel da Silva, como “Tundá” e “Homem”, que expressavam com maior autenticidade as palavras e ao sentido simbólico que atribuíam nossas feitiçarias ao seu deus e à sua religião alternativa.

Outro ponto importante a considerar é que, apesar das arrenegações e adorações feitas em prol da entidade que ao padre se afigura como diabólica, não há nos documentos a explicitação de pacto tácito com o diabo. A ideia de pacto remete a um contrato de troca e, no relato das duas mulheres, a entrega se dá sem menção de que em troca haverá o benefício de uma vingança bem sucedida, proteção física ou bens materiais, por exemplo. Tudo que elas recebem em troca de tão grande dedicação é o afeto carregado de erotismo de Tundá. Em todo caso, não podemos ignorar que para o

padre, o pacto com o diabo tenha sido consumado, ainda que à sombra da ignorância das cativas inerentes à sua “raça” e condição.

Ao longo do relato nos deparamos com declarações mirabolantes, como por exemplo, a viagem sobrenatural ao Campo do Enforcado, as descrições de transmutação animal, a saída de Lúcifer de dentro de um pote, entre outras. Estas podem ser explicadas de forma tradicional como a expressão de um imaginário fecundado por elementos diversos, frutos da mentalidade erudita que o padre representa e impõe e que se relaciona de forma plástica e híbrida com a mentalidade específica das feiticeiras mestiças. O medo ou a percepção do que era mais conveniente fazia com que o acusado assumisse o modelo que lhe era sugerido de forma impositiva e acabavam por confessar “fatos e eventos materialmente impossíveis, prestando-se mais ou menos conscientemente aos quadros teológicos da demonologia” (LAHON, 2004, p.11). Ainda assim, em meio ao imaginário da demonolatria fortemente presente no documento, nos deparamos com elementos próprios de uma cultura mestiça permeada de influências africanas. Estes elementos talvez fossem intuídos pelo condutor do processo, mas provavelmente o enquadramento ideológico ao qual estava submetido o fizesse surdo ante os fatos que não estava disposto a analisar sob novos termos que não aqueles já estabelecidos. Alias, é uma tolice sem tamanho esperar que os agentes da repressão religiosa se comportassem como antropólogos diante da diversidade cultural e étnica dos acusados, embora em alguns casos, ainda que involuntariamente, tenham desempenhado tal papel⁴⁵.

Acreditamos serem as crenças de origem especificamente africanas muito mais representativas do que o documento deixou transparecer. Isto acontece em inúmeros casos envolvendo negros e seus descendentes talvez porque, como explicita Didier Lahon (2004),

Quer os acusados não os confessavam como tais, quer os escrivães não os transcreviam fielmente, reduzindo-os a manifestações de ordem diabólica compreensíveis a uma mentalidade ocidental pouco preparada para perceber as crenças africanas de outro modo que como idolatria de origem demoníaca (p. 12).

Mas se os processos não nos deixam entrever claramente a mentalidade dos acusados, este documento, especificamente, nos limita a possibilidade de estudar a mentalidade dos acusadores. Na falta de um processo completo, também nós ficamos

⁴⁵ Sobre o assunto consultar: GINZBURG, Carlo. O Inquisidor como antropólogo. In: _____. *O Fio e os Rastros*. São Paulo: Cia. Das Letras, 2006.

desamparados documentalmente para a obtenção de informações a respeito do destino posterior nossas feiticeiras sertanejas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este trabalho foi inicialmente pensado pela autora com o objetivo de definir os aspectos históricos das crenças e práticas de feitiçaria europeias no nordeste da América Portuguesa. Definir qualquer coisa já é de grande responsabilidade, mas querer definir um dos temas mais intrigantes da história das mentalidades é ousado demais, para não dizer prepotente. A opção inicial de trabalhar com o maior número possível de documentos, registrando casos de feitiçaria que pudessem ser encontrados ao longo da pesquisa, se mostrou inviável. Encontrá-los não é exatamente o problema, mas ler, transcrever, descrever e analisar... Não deu certo, primeiro porque demandaria um tempo muito superior ao que o Mestrado nos oferece e, depois, porque cada caso de que eu me aproximava me oferecia um mundo quase inesgotável de possibilidades analíticas. Portanto, decidi apoiar meu trabalho no estudo de uns poucos casos e, nesse momento, outro problema se impõe: os casos mais interessantes já foram publicados. Insisti, mesmo assim, por achar que algo muito importante havia sido deixado de lado. Propus-me, então, a conectar as mulheres feiticeiras dos processos, apreendidas em importantes aspectos da sua individualidade, cotidianidade e historicidade, com um tipo de Feiticeira cujo modelo vem se construindo ao longo de muito tempo e revela importantes aspectos sobre o feminino no Ocidente. E embora esta Feiticeira ideal se vista com as cores e tecidos de cada época, ela é quase atemporal em seus aspectos mais profundos.

O primeiro capítulo foi dedicado a discutir a base teórica que apoia o nosso trabalho ao mesmo tempo em que traçamos o debate historiográfico a respeito do tema da feitiçaria. Nesse momento procedemos a uma retrospectiva histórica que não corresponde exatamente à obsessão pelo “mito das origens”, mas que julgamos necessário para cumprir o objetivo da nossa pesquisa que, em grande parte, se apoia em análise comparativa. Procuramos traçar as principais características do modelo ideal de Feiticeira vinculada aos aspectos mais complexos do ser humano por terem sempre sido fonte de tabus, repressões e medos profundos: o erotismo, a morte e os mortos, a beleza aterradora, a maternidade e, claro, o feminino que seduz, corrompe e subverte. Fizemos amplo uso da literatura, não só pela ausência de registros documentais para o estudo de feitiçaria na Antiguidade e mesmo na Idade Média, quando ainda eram muito escassos,

mas porque julgamos que a arte expressa de forma profunda os mais importantes aspectos da mentalidade das sociedades de todas as épocas. No caso específico do nosso tema, esta análise nos permitiu tecer importantes relações entre a feiticeira representada nas obras literárias e as mulheres acusadas de feitiçaria nos documentos da Inquisição, pois ambas expressam aspectos mentais que são frutos do processo da circularidade cultural que ocorre entre o erudito e o popular. As feiticeiras literárias, embora compostas de personagens que, claramente se inspiram na cultura popular de cada época, foram produzidas por eruditos escritores que as representam em seus próprios termos. O mesmo se passa com os documentos inquisitoriais tratados neste trabalho, pois, se todos têm como protagonistas mulheres provenientes dos lugares inferiores da pirâmide social da colônia brasileira, todos são registrados pelos representantes da cultura religiosa oficial. Também neste primeiro capítulo nos empenhamos em estabelecer um conceito de feitiçaria que julgamos mais adequado ao nosso trabalho e que se mostrou proveitoso para a análise dos casos que tratamos, pois se adequa ao contexto colonial. Na verdade, a definição do que é feitiçaria ficou a critério daqueles que dedicavam esforços a persegui-la, de forma que a maioria das acusadas de práticas mágicas só se tornavam feiticeiras perante a mesa inquisitorial. Esta regra apenas encontra exceções em casos como o de Antônia Maria, representante de outro grupo de mulheres: aquelas que se aproveitavam do título para dele fazer ganho material ou para se fazer temer e muito comumente não passam de um embuste.

O segundo capítulo representa o esforço em delimitar os principais aspectos da feitiçaria colonial, bem como o estranhamento mútuo causado pelo contato entre a mentalidade inquisitorial e a mentalidade das mulheres que eram acusadas de feitiçaria, pois, apesar dos pontos de contato que viabilizavam o diálogo entre ambas, se mantém clara discordância sobre questões fundamentais. Dentre estas questões destacamos a reticência dos colonos em crer na presença diabólica como essencial ao universo das práticas mágicas e mesmo a teimosa insistência em manter as práticas supersticiosas no cotidiano colonial como um dos mais importantes aspectos da nossa religiosidade, sem que isso figurasse como uma contradição aberta ao exercício da religião oficial. Muito pelo contrário, acabou se tornando um aspecto importante do Catolicismo no Brasil.

Apesar dos casos citados neste capítulo com o objetivo de corroborar a ideia do nascimento de um modelo de feiticeira correspondente ao contexto da Idade Moderna, não podemos perder de vista que este mesmo modelo se relaciona de maneira aberta com os aspectos do tipo de Feiticeira formulado na Antiguidade: carregada de erotismo,

hábil em fórmulas e encantos que exigem, mais do que um poder demoníaco que as submeta, perícia para manipular ingredientes e executar rituais cujos significados simbólicos se perdem no tempo. Em casos como o de Antônia Maria, Isabel Fernandes e Maria Gonçalves, a sobrevivência material, o conhecimento de práticas supersticiosas, o embuste e o uso hábil de sua fama como feiticeira atestada por uma punição inquisitorial, se unem para caracterizar uma situação que corresponde a vários outros casos registrados pela inquisição.

No último capítulo nos dedicamos à análise de um documento peculiar, produzido pelo zelo religioso de um padre jesuíta empenhado em informar à Inquisição de Lisboa sobre uma perigosa seita cujas crenças e práticas se alastravam no sertão piauiense, que, na época, estava submetido à vigilância religiosa do bispado de Pernambuco e Maranhão. As mulheres que relataram o caso nos deram conta da existência e disseminação de um sistema religioso claramente herético e com aspectos que se identificavam com o imaginário da feitiçaria europeia. Acreditamos que, apesar do hibridismo religioso que caracteriza o contato entre europeus e africanos, essa associação só se faz evidente aos nossos olhos graças à interferência constante do padre que retraduz o que lhe é narrado sob seus próprios termos. De forma que o relato que nos chega às mãos é uma intrincada confusão e não sabemos onde começam nem onde terminam as crenças específicas destas mulheres, tão “tocadas” que estão pelas do padre. Ao mesmo tempo consideramos o fato de que, tanto as crenças do padre como a das mulheres, já expressam um processo de circularidade cultural, de medidas específicas para cada caso. Sem isso não haveria diálogo. É bem possível que o Sabá das feiticeiras, da forma estereotipada como é conhecido, só encontre correspondência aos nossos olhos historiadores e aos olhos do padre Manoel, embora o termo não apareça em nenhum momento. Bem como não aparecem os termos feitiçaria, bruxaria, malefício, etc. Da forma como o relato se apresenta, não enxergar na confissão de Joana Pereira similaridades com o Sabá e demais elementos da feitiçaria é impossível. No entanto, essa associação pode não encontrar correspondência direta com a realidade vivida pelas depoentes, sobretudo no caso de Custódia de Abreu. Acreditamos sim que houvesse ecos da feitiçaria europeia nas práticas heterodoxas das sertanejas, independentemente da interferência do escrivão, mas apenas como resquícios cujo significado simbólico tinha se perdido no tempo. Também pontuamos alguns elementos provenientes da religiosidade africana e a interpretação que se pode fazer deles.

Apesar das especificidades de cada um dos casos analisados, pudemos observar, ao longo de nossa pesquisa, a convergência de um antigo estereótipo de feiticeira cujo modelo, expresso em registros literários e na iconografia, vem sendo formulado desde a Antiguidade e que a arte, sobretudo a do período clássico, encarregou-se de transferir para o medievo. A Idade Média, por sua vez, realçou esse imaginário com suas próprias cores, frequentemente sombrias. Já a Idade Moderna, conturbada sob o impacto de profundas transformações, acrescentou a esse imaginário sobre a feiticeira, novos elementos sem, contudo, subverter a base mítica original. Por fim, podemos acompanhar nossa Feiticeira no que talvez tenha sido sua mais longa, tumultuada e enriquecedora jornada: aquela que a trouxe dos confins do Velho Mundo à recém-descoberta Terra que, aos europeus, se afigurou como “Nova”. A partir de então, assistimos a um processo em que os elementos que compõem a imagem da feiticeira se modificam perdendo e adquirindo significados sob os auspícios do hibridismo religioso proveniente do contato étnico tão característico de nossa formação. Mas, mesmo aqui, ecos distantes permitem que reconheçamos nossa cara personagem como sendo aquela mesma que, ao longo dos séculos, nos perturba com sua presença.

Por fim, gostaríamos de destacar que os casos tratados nesta dissertação representam uma amostra limitada da feitiçaria feminina expressa no imaginário ocidental. Uma presença que tantas vezes se fez real no cotidiano das pessoas. As possibilidades de pesquisa são vastas e encantadoras, embora sempre haja o risco de que um historiador enfeitiçado seja conduzido a erros fáceis, provocados pelos enredos fascinantes de um tema como este.

REFERÊNCIAS

Documentos primários:

ANTT, Inquisição de Lisboa, proc. n.º. 11242.

ANTT, Inquisição de Lisboa, proc. n.º. 1377.

ANTT, Inquisição de Lisboa, proc. n.º. 1268.

Primeira Visitação do Santo Ofício às Partes do Brasil – Denúncias e Confissões de Pernambuco 1593-1595. Recife: FUNDARPE, 1984.

Primeira Visitação do Santo Ofício às Partes do Brasil – Denúncias da Bahia - 1591-1592. São Paulo: Ed. Paulo Prado, 1925. .

Primeira Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil. Confissões da Bahia (1591-92). Edição da Sociedade Capistrano de Abreu. Rio de Janeiro: Liv. Briguier, 1935.

Primeira Visitação do Santo Ofício às Partes do Brasil – Confissões da Bahia - 1591-1592. Rio de Janeiro, F. Briguier, 1935.

Confissões da Bahia: santo ofício da inquisição de Lisboa. VAINFAS, Ronaldo (org.). São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

FRANÇA, Eduardo de Oliveira e SIQUEIRA, Sónia - "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.

Bibliografia:

AMADO, J. História e região: reconhecendo e construindo espaços. In: SILVA, M. A. (Org.). *Republica em migalhas*: história regional e local. São Paulo: Marco Zero, 1990.

Anônimo. *A Epopeia de Gilgamesh*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

APULEIO. *O asno de ouro*. Trad. Ruth Guimarães. São Paulo: Editora Cultrix, s.d.

_____. *Apologia*. Tradução, introdução e notas de Santiago Segura Munguía. Madrid: Editorial Gredos, 1980.

BAKHITIN, Mikhail. *A Cultura Popular na Idade Média e no renascimento*: o contexto de François Rabelais – 7ª edição. Trad. Yara Frateschi Vieira. São Paulo: Hucitec, 2010.

BAROJA, Júlio Caro. *As bruxas e o seu mundo*. Lisboa: Editorial Vega, 1983.

BARROS, Maria Nazareth Alvim de. *As Deusas, as Bruxas e a Igreja*: séculos de perseguição. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2004.

BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política: Ensaio sobre literatura e história da cultura*. 7ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1994. (Obras escolhidas, Vol. I).

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

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

BLOCH, Marc. *Apologia da História ou o ofício de historiador*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

BULFINCH, Thomas. *O livro de ouro da Mitologia*. Trad. David Jardim. 26ª ed. Rio de Janeiro: Ediouro, 2002.

CALADO, Eliana. *O encantamento da Bruxa: O mal nos contos de fadas*. João Pessoa: Ideia, 2005.

CARDINI, Franco. *Magia e bruxaria na Idade Média e no Renascimento*. Revista de Psicologia USP, São Paulo, v.7, n.12, 1996, p.9-16.

CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (orgs). *Domínios da História- Ensaio de Teoria e Metodologia*. 5ª ed. Rio de Janeiro: ed. Campus, 1997.

CAVALCANTI, Carlos André Macêdo. *O Imaginário da Inquisição – Desmitologização de Valores no Tribunal do Santo Ofício, medo no Direito inquisitorial e nas Narrativas do Medo de Bruxa (Portugal e Brasil, 1536 – 1821)*. Recife, 2001. Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade de Pernambuco.

CERTEAU, Michel. *A cultura no plural*. 4ª ed. Campinas, SP: Papirus.

DELUMEAU, Jean. *História do medo no Ocidente*. São Paulo: Cia. Das Letras, 2009.

ECO, Umberto. *Seis passeios pelos bosques da ficção*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

ECKART, Anselmo. *Memórias de um Jesuíta prisioneiro de Pombal*. São Paulo: Loyola, 1987.

FEBVRE, Lucien. *O problema da incredulidade no século XVI – A religião de Rabelais*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

_____. *Sorcellerie, sottise ou révolution mentale ?* In: Annales. Économies, Sociétés, Civilisations. 3e année, N. 1, 1948, p. 9-15. Tradução nossa.

FRANCO, Hilário Jr. *A Idade Média: Nascimento do Ocidente*. São Paulo: Brasiliense, 1986.

FRAZER, James G. *O Ramo de Ouro*. Trad. Rio de Janeiro: LTC, 1982.

FREYRE, Gilberto. *Casa- grande & Senzala*. 51ª ed. São Paulo: Global, 2006.

GINZBURG, Carlos. *História Noturna – decifrando o Sabá*. Trad. Nilson Moulin Louzada 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

_____. *Os Andarilhos do Bem – Feitiçaria e cultos agrários nos séculos XVI e XVII*. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

_____. *O queijo e os vermes*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. O Inquisidor como antropólogo. In: GINZBURG, Carlo. *O Fio e os Rastros*. São Paulo: Cia. Das Letras, 2007.

HESÍODO. *Teogonia – A origem dos Deuses*. Trad. Jaa Torrano. 3ª edição. São Paulo: Ed. Iluminuras, 1995.

HOMERO. *Odisseia*. 6ª edição. Trad. E. Dias Palmeira e M. Alves Correia Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora, 1994.

HORÁCIO. *Obras Completas*. Trad. Elpino Duriense, José Agostinho de Macedo Antônio Luís de Seabra e Francisco Antônio Picot. São Paulo: Edições Cultura, 1941.

_____. *Sátiras*. Trad. Antônio Luís Seabra. São Paulo: Jackson Editores – Clássicos Jackson, vol. IV. 1952.

KRAMER, H. e SPRENGER, J. *O martelo das feitiçeras*. Trad. Paulo Fróes. 5ª ed. Rio de Janeiro: Editora Rosa dos Ventos, 1991.

LAHON, Didier. *Inquisição, pacto com o demônio e "magia" africana em Lisboa*. Topoi (Rio de Janeiro), v. 5, p. 8-70, 2004.

LE GOFF, J. & SCHMITT, Jean-Claude. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. Tradução coordenada por Hilário Franco Júnior. Bauru, SP: EDUSC, 2002.

LEVACK, Brian P. *A Caça às Bruxas na Europa Moderna*. Rio de Janeiro: Campus, 1988.

LORRIS, Guillaume; MEUNG, Jehan de. *Le Roman de la Rose*. Paris: De Imprimerie de P. Didot L'ainé, 1814.

MANDROU, Robert. *Magistrados e Feiticeiros na França do século XVII*. São Paulo: Perspectiva, 1968.

MARTINS, Nereida S. *O imaginário da feitiçaria na América Portuguesa*. João Pessoa, 2009, p.1. Trabalho de conclusão de curso (Licenciatura em História). Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal da Paraíba.

MENÁRD, René. *Mitologia Greco-romana*. Trad. Aldo Della Nina. São Paulo: Opus, 1991.

MEYER, Marlise. *Maria Padilha e toda a sua Quadrilha – De amante de um rei de Castela, a pomba-gira de Umbanda*. São Paulo: Duas Cidades, 1993.

MICHELET, Jules. *A feiticeira*. Trad. Ronaldo Wernek. 2ª ed. São Paulo: Círculo das Letras, 1976.

MONTERO, Santiago. *Deusas e adivinhas*. Mulher e adivinhação na Roma Antiga. Trad. Nelson Canabarro. São Paulo: Musa Editora, 1998.

MOTT, Luís. Cotidiano e Vivência religiosa: entre a capela e o calundu. In: SOUZA, Laura de Mello e. *História da Vida Privada no Brasil – Cotidiano e vida privada na América Portuguesa*. Organização: São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. *Piauí Colonial; População, Economia e Sociedade*. Teresina: Projeto Petrônio Portela, 1985.

_____. Transgressão na calada da noite: um sabá no Piauí colonial. In: *Textos de história*, V.14, P. 57-84, 2006.

MUCHEMBLED, Robert. *Uma história do diabo; séculos XII-XX*. Rio de Janeiro: Bom Texto, 2001.

MURRAY, Margareth. *O Deus das Feiticeiras*. Trad. Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Gaia, 2009.

_____. *O culto das bruxas na Europa Ocidental*. São Paulo: ed. Madras, 2003.

NOGUEIRA, Carlos Roberto Figueiredo. *Bruxaria e história: as práticas mágicas no Ocidente cristão*. Bauru, SP: EDUSC, 2004.

NOVINSKY, Anita. *Cristãos Novos na Bahia – 1624-1654*. São Paulo: Perspectiva, 1972.

OVÍDIO. *Remédios para o amor*. Tradução, introdução e notas de Antônio da Silveira Mendonça. São Paulo: Nova Alexandria, 1994.

_____. *A arte de amar*. Trad. Natália Correia e David Mourão Ferreira. Edição Bilíngue. 1992.

_____. *Metamorfose*. Trad. Bocage São Paulo: Hedra, 2006.

PAIVA, José Pedro. *Bruxaria e superstição num país sem caça às bruxas*. Lisboa: Editorial Notícias, 1997.

PIERONI, Geraldo. *Vadios e ciganos, heréticos e feiticeiros* □ Os degredados no Brasil colônia. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006

PLUTARCO. *Ísis e Osíris – Os mistérios da iniciação*. Trad. Jorge Fallorca. Lisboa: Editora Fim de século, 2001.

PUERTAS, Esperanza Edith. *Del Pacífico colombiano – La Tundá: Mito e realidade*. Colômbia, 2006. Monografia defendida na Universidade Del Valle: ARIAS.

ROBLES, Martha. *Mulheres, Mitos e Deusas – O feminino através dos tempos*. Trad. William Lagos; Débora Dutra Vieira. São Paulo: Aleph, 2006.

ROJAS, Fernando de. *A Celestina*. Trad. Millôr Fernandes. Porto Alegre: L&PM, 2008.

SANTO, Moisés Espírito. *A religião popular portuguesa*. Lisboa, a Regra do Jogo, 1984.

SCHOEREDER, Gilberto. *Fadas, duendes e gnomos. O mundo invisível*. São Paulo: Hemus, s/d.

SHAKESPEARE, William. *Romeu e Julieta*. Trad. Beatriz Viégas-Faria. Porto Alegre: L&PM, 2008. (Obras Escolhidas).

SHAKESPEARE, William. *Macbeth*. Trad. Beatriz Viegas-Faria. Porto Alegre: L&PM, 2008. (Obras Escolhidas).

SICUTERI, Roberto. *Lilith – A Lua Negra*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1985.

SIQUEIRA, Sonia. *Ensaio: A Inquisição Portuguesa e a Sociedade Colonial*. São Paulo: Ática, 1978.

SCHIMIT, Jean-Claude. *Os vivos e os mortos na sociedade medieval*. Trad. Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

SOUZA, Laura de Mello e. *O diabo e a terra de Santa Cruz*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

_____. *Inferno Atlântico: Demonologia e colonização - séculos XVI- XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

_____. (org.). *História da Vida Privada no Brasil – Cotidiano e vida privada na América Portuguesa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

THOMAS, Keith. *Religião e o declínio da Magia*. Trad. Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

THOMPSON, Edward P. Folclore, Antropologia e História Social. In: *As peculiaridades dos ingleses e outros artigos*; org. NEGRO, Antônio Luigi; SILVA, Sérgio. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2001.

TRIGUEIRO, Tatiane de Lima. *Um caso de feitiçaria na Inquisição de Pernambuco*. Recife, 2001. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade de Pernambuco.

TROYES, Chrétien de. *Romances da Távola Redonda*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

TUPET, Anne-Marie. *La magie dans la poesie latine*. Des origines à la fin du règne d'Auguste. Vol. 01. Paris: Les Belles Lettres, 1976.

VAINFAS, Ronaldo. *Trópico dos Pecados: moral, sexualidade e inquisição no Brasil*. 1ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997.

_____. *A heresia dos índios – Catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

_____; FEITLER, Bruno; LAGE, Lana (orgs). *Inquisição em Xeque*. Rio de Janeiro: ed. UERJ, 2006.

VERNANT, Jean-Pierre. *O universo, os deuses, os homens*. Trad. Rosa Feire D'Aguiar. São Paulo: Cia. Das Letras, 2000.

Documentos eletrônicos:

SILVA, Semíramis Corsi. A imagem da mulher feiticeira como expressão da diferença de gênero - Roma: os poemas de Horácio e Ovídio. *Revista Virtual de História*, ano VI, nº 27, 2006. Acessível em: <http://www.klepsidra.net/klepsidra27/feiticaria.htm>.

PIERONI, Geraldo. *Língua de chicote*: Como o sagrado era achincalhado com xingamentos e práticas irreverentes no cotidiano do Brasil colonial. *Revista de História.com.br*, 1/6/2008.
Disponível em: <http://www.revistadehistoria.com.br/secao/artigos/lingua-de-chicote>

GIUMBELLI, Emerson e LOPES, José Rogério. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 12, n. 20 p. 7-10, jul./dez. 2011 p. 7 à 10.
<http://seer.ufrgs.br/debatesdoner/article/view/28936/17641>. Último acesso em 15/01/2013.

GAIO, Felgueiras. *Nobiliário de famílias de Portugal*. Impressão diplomática do original manuscrito, disponível no site da biblioteca nacional de Portugal, in: <http://purl.pt/12151>.

EURÍPEDES. *Medéia*. São Paulo: editora 34, 2010. PDF File. Disponível em: <http://www.lendo.org/wp-content/uploads/2007/06/medeia.pdf>

CHORA, Ana Margarida – *A Deusa em Camelot: o papel da mulher na concepção e evolução dos heróis arturianos*. Tese de Doutorado em Literaturas Românicas apresentada à Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, em Novembro de 2008. *Revista Medievalista*, Nº8, 2010 Disponível em <http://www2.fcsh.unl.pt/iem/medievalista/MEDIEVALISTA8\chora8012.html>.
ISSN 1646-7

APOLLONIUS RHODIUS. *The Argonautica*. Translation by R.C. Seaton. Copyright © 1999 The Pennsylvania State University PDF file. Disponível em: <http://www2.hn.psu.edu/faculty/jmanis/apolloni/argonaut.pdf>; .

ANEXO A

**APRESENTAÇÃO DE JOANA PEREIRA, JOSEFA LINDA E
CECÍLIA RODRIGUES**

CADERNO DO PROMOTOR, N. 121; LIVRO 313

INQUISIÇÃO DE LISBOA

ANEXO B

**APRESENTAÇÃO DE CUSTÓDIA DE ABREU E JOSEFA
LINDA**

CADERNO DO PROMOTOR, N. 121; LIVRO 313

INQUISIÇÃO DE LISBOA