

# AGENTES DO DEMÔNIO NO ARCEBISPADO DE BRAGA:

as Mulheres Acusadas de *Feitiçaria* e Suas Interações Com a Comunidade no Âmbito das Relações de Gênero

**JULIANA TORRES RODRIGUES PEREIRA\***  
**MARCUS VINÍCIUS REIS\*\***

## RESUMO

Este artigo tem como objetivo refletir sobre a associação entre o temor e o reconhecimento social de que eram alvo as mulheres tidas por suas comunidades como feitiçarias, levando-nos a analisar o modo como as relações de gênero se delimitaram e influenciaram nesse processo. Tomamos como recorte espaço-temporal a Arquidiocese de Braga da segunda metade do século XVI, mais especificamente o período correspondente à atuação do dominicano D. Frei Bartolomeu dos Mártires como antistite, de 1559 a 1582. Os registros do policiamento sobre as práticas mágico-religiosas, tanto os da vigilância episcopal quanto da inquisitorial, permitem analisar o tênue limiar entre o medo que estas mulheres vistas como agentes dos demônios no mundo terreno inspiravam e o destaque que alcançavam em meio a sua comunidade, insuflado ainda pelo próprio sistema de perseguição e punição aos delitos contra a fé, que as expunha publicamente. Um sistema misógino de normatização dos comportamentos que as tornava temidas e reconhecidas como agentes do sobrenatural, mas não isoladas socialmente.

**Palavras-chave:** Tribunal do Santo Ofício Português; Feitiçaria; Gênero.

## ABSTRACT

This paper has the goal of reflecting about the association between fear and social acknowledgment of which the women seen by their community as witches were target, leading us to analyze how the gender relations delimited and influenced this process. We chose as space and time limits the sixteenth century Archbishopric of Braga, more specifically the period of the action of the dominican Friar Bartolomeu dos Mártires as Archbishop, from 1559 to 1582. The records of the policing over the magical-religious practices of the episcopal and inquisitorial justices allow us to analyze how thin were the limits between the fear these women seen as agents of the demon in the mundane world inspired and the fame they gained among their community, increased by the own system that persecuted and punished the crimes against faith that publicly exposed them. A misogynous system of normalization of the behaviors that made them feared and recognized as agents of the supernatural, but not socially isolated.

**Keywords:** Portuguese Holy Office Tribunal, Witchcraft, Gender.

\* Doutoranda pelo Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade de São Paulo, Bolsista FAPESP (2013/11391-0; 2014/26090-9); Email: julianatrp@gmail.com

\*\* Doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Minas Gerais, Bolsista CAPES; Email: mv.historia@gmail.com

## Introdução

Vistas como agentes do sobrenatural, as feiticeiras eram procuradas pela população local para solucionar uma série de demandas que não poderiam ser resolvidas pela ação humana. Demonizadas e temidas, mas dotadas de um poder que as destacava dos demais, a capacidade de interagir com o sobrenatural tanto as distanciava da sociedade como, ao mesmo tempo, lhes conferia fama e distinção. Aos historiadores que procuram se aproximar das trajetórias de algumas dessas mulheres, uma das poucas alternativas são os registros deixados pela vigilância sobre as práticas religiosas. Delito de foro misto, a *feiticeira*<sup>1</sup> era passível de julgamento e punição pelas justiças civil, episcopal e inquisitorial. É, portanto, através da análise das atas de visitas pastorais e processos inquisitoriais que podemos perceber quão fino era o limiar entre o medo e o reconhecimento social.

Pretendemos, assim, desenvolver um breve estudo em torno de como as relações de gênero na Modernidade estiveram atreladas diretamente à delimitação da religiosidade e das formas que as sociedades interagiram para com esse universo, por vezes de modo heterodoxo aos olhos do catolicismo. Tendo por recorte temporal o século XVI, em especial voltando-nos para o contexto de atuação religiosa – tanto eclesial quanto inquisitorial – na Arquidiocese de Braga durante os anos de 1559 a 1582 – que compreende o período de atuação do dominicano D. Frei Bartolomeu dos Mártires –, buscaremos analisar como os papéis sociais voltados às mulheres se delimitaram nesse espaço. Partindo da documentação eclesial e inquisitorial pertencente ao contexto citado, pretendemos analisar como as sociabilidades de algumas mulheres se construíram em torno das práticas *mágico-religiosas* entendidas pelas autoridades a partir da noção de *feiticeira*. Utilizaremos como *corpus documental* os registros das visitas pastorais realizadas a diversas igrejas dentro do Arcebispado de Braga no período indicado e os processos movidos pelo Tribunal do Santo Ofício português, mais especificamente os Tribunais de Lisboa e Coimbra, contra diocesanos de D. Frei Bartolomeu dos Mártires.

Como é consenso entre os historiadores que analisaram o estabelecimento e a atividade do Santo Ofício português, a Inquisição lusa concentrou-se na perseguição aos cristãos-novos, sempre suspeitos de manterem a fé judaica em segredo. A *feiticeira*, ao contrário, não foi um delito privilegiado pela vigilância inquisitorial. Dentre os estudos sobre as práticas mágicas em Portugal, destacam-se os de Francisco Bethencourt e José Pedro Paiva. Em 1987, Francisco Bethencourt lançou *O imaginário da magia*, obra clássica para o estudo da bruxaria em Portugal, na qual tanto os ritos mágicos quanto a perseguição a eles foram analisados, defendendo a ideia de que a bruxaria não era tão valorizada em Portugal quanto outros delitos, em oposição ao que acontecia em outros reinos europeus<sup>2</sup>.

Em *Bruxaria e superstição num país sem caça às bruxas (1600-1774)*, lançado em 1997, José Pedro Paiva corroborava esta ideia, afirmando como razão para a pouca relevância da caça às bruxas a prioridade dada à perseguição aos judaizantes<sup>3</sup>. Todavia, priorizou como chave explicativa da especificidade de Portugal o pensamento de suas elites, afirmando que a demonologia não chegou a constituir ali um campo de estudos e poucos teólogos e clérigos portugueses escreveram sobre o assunto, uma vez que o debate sobre o poder demoníaco no mundo terreno era objeto de ceticismo. Uma das exceções seria o próprio D. Frei Bartolomeu

---

1 O recurso do “itálico” será utilizado ao longo do texto como forma de destacar o uso de determinado conceito operacionalizado nas discussões.

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

3 PAIVA, José Pedro. *Bruxaria e superstição num país sem caça às bruxas*. Lisboa: Notícias, 2002.

---

---

dos Mártires, que teria escrito uma peça sobre o assunto – o único registro, de acordo com o autor, para o século XVI<sup>4</sup>. A vigilância episcopal sobre o delito, no entanto, ainda foi pouco explorada pela historiografia. Contudo, a intensa atividade pastoral do Arcebispo de Braga e sua grande preocupação com a cura de almas fornecem um material privilegiado para o estudo da feitiçaria e práticas mágicas naquele território durante o período de sua jurisdição.

Os casos aqui citados nos servirão de base para a possibilidade de enxergarmos na articulação entre religiosidade e mulheres um poderoso exemplo de como subversão e autonomia foram características presentes entre as mesmas durante o período citado. Logicamente, nosso interesse não residirá em enxergar uma completa ruptura com o contexto vigente, mas de apontar para a possibilidade de repensarmos a dominação patriarcal enquanto condição determinante para as relações entre homens e mulheres no período, tendo em vista a religiosidade como aspecto principal para essa proposta.

As assertivas aqui destacadas deixam subentendido, por sua vez, o interesse de nosso trabalho em se debruçar no *gênero* enquanto categoria de análise histórica, tornando-se, assim, um dos principais eixos que guiarão as discussões propostas. Baseando-nos em nas proposições da filósofa Judith Butler, partiremos desse conceito com o entendimento de que a inserção de homens e mulheres nas sociedades bem como os papéis sociais direcionados a cada um deles integrou o próprio processo de delimitação das relações de poder na Modernidade. Nesse sentido, tanto a atuação episcopal quanto a prática inquisitorial frente às heterodoxias relacionadas ao sobrenatural serão aqui entendidas como importantes exemplos dessas estruturas de poder que, conforme salientou Judith Butler, são essenciais para entendermos como a categoria “mulheres” não se trata de um produto natural das sociedades, pelo contrário, é produzida e reprimida por essas estruturas ao mesmo tempo em que busca sua autonomia<sup>5</sup>.

Seguindo essa linha analítica, as trajetórias que serão aqui analisadas poderão revelar como essa autonomia se tornou, por sua vez, condição essencial para a própria relativização da ideia de “patriarcado universal”. Expressão, aliás, posta em questão por Judith Butler na medida em que a autora buscou se distanciar de generalizações, afirmando que, se é possível considerar a existência de contextos nos quais a dominação citada caracterizou as relações dos homens para com as mulheres, incluindo aí a delimitação de estruturas normativas que corroborem esse processo, não significa considerar esse domínio como sendo homogêneo tampouco que as atitudes das mulheres se pautaram na passividade a essa dominação.

## A Feitiçaria nas Visitas Pastorais Bracarenses

A ação do poder episcopal sobre a *feitiçaria* pode ser investigada por meio da análise dos registros das visitas pastorais. Estas, por sua vez, podem ser entendidas como uma das formas de vigilância específicas do clero local sobre os fiéis. Elas poderiam ser realizadas pelo próprio Arcebispo ou um Visitador por ele nomeado, ou ainda por um membro do Cabido, dependendo de qual instituição detinha jurisdição sobre cada igreja visitada, tendo por objetivo principal averiguar tanto as condições materiais das igrejas quanto as práticas religiosas e morais dos fiéis. Após a inspeção da igreja visitada, passava-se ao momento da *visitatio hominum*. Esta era, para Frei Bartolomeu dos Mártires, uma das mais importantes

---

4 *Ibid.*, p.19.

5 BUTLER, Judith. *Problemas de Gênero: feminismo e subversão da identidade*. Trad. de Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. p.19.

atividades do bom prelado, como fica claro não apenas através de seus escritos, nos quais defendeu a importância da visita pastoral como oportunidade privilegiada para se aproximar e cuidar dos diocesanos, como também de sua atividade, tendo o Arcebispo visitado várias vezes todo o território sob sua jurisdição<sup>6</sup>. Graças à atividade do Arcebispo, foi possível investigar algumas notícias sobre mulheres acusadas por suas comunidades de serem “feiticeiras” ou terem algum tipo de comunicação com o sobrenatural. A ressalva que fazemos diz respeito ao fato de que, infelizmente, muitos dos registros relativos ao século XVI se perderam, mas aqueles que ainda permanecem no Arquivo Distrital de Braga oferecem questões interessantes.

Em visita à Sé, iniciada em 1º de dezembro de 1562, o Arcebispo de Vermoim e o Cônego Lourenço Cerveira receberam 86 denúncias, muitas relativas ao delito de *feiticeira*. Antônio Álvares apresentou-se aos Visitadores para relatar o caso do Cônego Francisco de Castro, já falecido, que teria acusado Maria Fernandes e sua filha Isabel de terem dado a ele feitiços por intermédio de uma mulher com quem se dizia que o Cônego tinha relações íntimas, chamada Margarida. De acordo com o denunciante, havia ainda outras testemunhas que poderiam confirmar o caso. Tanto as suspeitas do Cônego como do denunciante se deviam ao fato do religioso ter adoecido rapidamente, levando-os a acreditar que a causa da doença residia nos supostos feitiços promovidos por Maria e Isabel. Na mesma visita, Gregório Gomes afirmou que dois anos antes teria encontrado bruxas à noite, embora não tenha oferecido maiores detalhes<sup>7</sup>.

Mas o maior ciclo de denúncias nesta visita à Sé foi contra Maria Anes, temida pela comunidade por supostamente matar crianças durante o sono. Maria, mulher de Afonso Dias, de alcunha Rei da Mourisca, era acusada por outras mulheres de “apertar” crianças que ainda não haviam recebido o batismo durante a noite metamorfoseada em gato ou pato. A prática teria sido ensinada a ela por sua avó. Isabel, 90 anos, testemunhou aos visitantes que:

conheceu uma mulher viúva que era avó da mulher de Afonso Dias Rei da Mourisca que se chama Maria Anes, a qual mulher tinha fama que apertava as crianças e as matava e que se dizia que em tempo que aqui havia judeus eles lhe peitavam a dita avó da mulher de Afonso Dias que lhe não fosse apertar as suas crianças e que a dita mulher viera adoecer a morte e se dizia que não podia dar a alma até achar uma pessoa que ficasse por fiador daquele fadário de apertar as crianças e que a dita Maria Anes mulher de Afonso Dias sua neta ficara por fiador e a avó morrerá e se dissera sempre que a dita Maria Anes tinha aquele fadário.<sup>8</sup>

Um episódio ocorrido pouco antes da visita teria contribuído para aumentar a fama de Maria Anes e alimentar o período de denúncias contra a acusada. De acordo com algumas das denunciantes, ela teria sido a responsável pela morte do filho recém-nascido de Isabel Gonçalves, por vingança. Segundo Catarina Álvares, as duas teriam tido uma discussão a respeito do preço de um maço de ervas que Isabel desejava comprar de Maria. Por sua vez, Maria teria vendido as ervas a Isabel por um preço considerado muito baixo, o que teria gerado um enorme mal-estar e estimulado o sentimento de vingança de Maria. O episódio da venda das ervas foi relatado aos Visitadores também pela própria Isabel. Poucos dias após o parto, o menino teria sido encontrado sufocado, falecendo após três dias<sup>9</sup>. A maioria das testemunhas afirmou também que tinham tanto medo de Maria que muitas a convidavam para comadre ou pediam-lhe que beijasse seus filhos recém-nascidos, esperando que esta proximidade pudesse evitar um ataque.

Os Visitadores convocaram Maria Anes para depor e decidiram-se por sua prisão em

---

6 MÁRTIRES, Bartolomeu dos. *Estímulo de Pastores*, 1565. Porto: Edição do Movimento Bartolomeano, 1981, p. 168. 7 ADB, Gaveta das Concórdias e Visitas, 27.

8 *Ibid.*, f. 10v.

9 ADB, Gaveta das Concórdias e Visitas, 27, f. 12v.

---

---

16 de dezembro para que as denúncias fossem averiguadas. As perguntas feitas a ela pelas autoridades tanto em seu primeiro depoimento quanto em seu primeiro interrogatório já na condição de suspeita, realizado no dia seguinte à sua prisão, em sua maioria, diziam respeito a seus conhecimentos sobre a doutrina cristã e suas práticas religiosas, como a frequência com que se confessava e tomava o sacramento, e se costumava jejuar ou dar esmolas. Maria foi questionada apenas sobre sua relação com Inês, sua avó – ao que respondeu que era muito grata a ela e que a mesma teria lhe ensinado todas as orações cristãs que sabia – e se tinha o costume de sair à noite, ao que respondeu negativamente. Infelizmente não há qualquer informação a respeito de como o caso foi resolvido ou da punição que Maria pode ter recebido<sup>10</sup>. Apesar das denúncias feitas em 1562, não há registro algum sobre Maria Anes na Visitação Inquisitorial de 1565.

No entanto, ainda que essa ausência seja importante se levarmos em consideração que o Santo Ofício nem sempre se preocupou de modo mais incisivo com relação às notícias da *feitizaria*, vale salientar a circularidade da crença no infanticídio provocado por algumas mulheres reconhecidas nos espaços como feiticeiras. As denúncias contra Maria Anes remetem de maneira direta ao mito da *strix*, referente à crença de que certas mulheres se metamorfoseavam e saíam durante a noite para chupar o sangue de crianças ainda não batizadas. Apesar da criação pela cultura letrada de um quarto local para as crianças não batizadas, o limbo, acreditava-se que seus espíritos permaneciam vagando sobre a terra e poderiam aparecer como presenças maléficas nos locais onde deveriam ter vivido e que seus corpos, que não podiam ser enterrados nos cemitérios, estivessem sujeitos a serem utilizados para fins mágicos<sup>11</sup>.

Ainda na temática do infanticídio, não somente Portugal seria espaço onde essa crença se disseminou ao longo do século XVI. Partindo do próprio mito da *strix*, mencionado por Bethencourt, as análises de Ginzburg referente a esse universo integraram o processo de delimitação de um complô em torno da imagem da mulher ou, melhor dizendo, da “bruxa”. Nesse sentido, o “estridente pássaro noturno sequioso do sangue dos lactentes”, a *strix*, aos poucos foi associada à suposta capacidade de algumas mulheres de se transformarem em grandes pássaros até o formato final em que prevaleceu a crença em mulheres, “de carne e osso”, agentes dos demônios, protagonistas dos mais diversos infanticídios<sup>12</sup>.

Além disso, merece destaque o exemplo da Primeira Visitação inquisitorial promovida na América portuguesa entre os anos de 1591 a 1595, no qual motivada pela morte de seu filho, Francisca Rodrigues, cigana e casada com Bartolomeu Ribeiro, resolveu comparecer à Visitação para denunciar Joana Ribeiro. Seu filho, que teria nascido “empelicado”, ou seja, com o cordão umbilical envolto no pescoço, estivera aos cuidados de Joana, que teria se apropriado do cordão umbilical e o levado para sua casa. No mesmo tempo o filho de Francisca teria adoecido, fazendo-se “negro e alguns trinta dias esteve assim penando, sem tomar o peito nem abrir a boca e mirrando-se sem poder chorar”<sup>13</sup>. Nesse interim, a denunciante resolvera ir à casa de Joana Ribeiro atrás do cordão umbilical, tendo o encontrado em uma arca, salgado com o “sal que veio da igreja que sobejou do batismo”. No entanto, mesmo indo à casa da acusada, seu filho não resistiu e faleceu em pouco tempo.

Dessa forma, torna-se compreensível o medo que Maria Anes inspirava sobre as mulheres da comunidade, que não queriam ver seus filhos morrerem sem alma ou

---

10 ADB, Gaveta das Concórdias e Visitas, 27, ff. 16-18.

11 PROSPERI, Adriano. *Dar a alma: história de um infanticídio*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, p. 164-250.

12GINZBURG, Carlo. *História noturna. decifrando o Sabá*. Trad. de Nilsom Moulin Louzada. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

13 *Primeira Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil pelo licenciado Heitor Furtado de Mendonça capellão fidalgo del Rey nosso senhor e do seu desembargo, deputado do Santo Ofício. Denúncias da Bahia 1591-1593*. São Paulo: Paulo Prado, 1922-1929, 3 vols, p.303.

impuros, destituídos de um rito fúnebre solene. Crença que, por sinal, percorria os diversos espaços para além do Reino, revelando a forte associação entre a presença da mulher e sua predisposição a determinados malefícios que poderiam, inclusive, recair no universo infantil.

Em 1571, Estevão Falcão, eleito pelo Cabido e Visitador, percorreu as terras de Montelongo e Guimarães, e boa parte das denúncias diziam respeito ao delito de *feitiçaria*. Isabel Gonçalves, Margarida Fernandes e Madalena Roiz foram denunciadas por enfeitiçar o gado, já Felipa Novaes, Isabel Fernandes (recebeu inúmeras denúncias e no momento da visita estava presa), Catarina Álvares, Branca Anes e a mesma Margarida Fernandes (que já havia sido presa e degredada) por práticas relacionadas à cura e rituais de adivinhação<sup>14</sup>.

Franquelim Neiva Soares apontou, ainda, outras denúncias relativas ao mesmo delito durante o período de Frei Bartolomeu dos Mártires como Arcebispo, sem, contudo, fornecer as referências para tais informações. De acordo com Soares, em visita a Esporões, realizada em 1563, uma mulher, cujo nome não se sabe, foi denunciada como benzedeira e Gonçalo Álvares foi acusado de benzer e curar. É interessante observar a quantidade ínfima de homens acusados de feitiçaria, o que vai ao encontro das estatísticas gerais apontadas pelos especialistas no tema<sup>15</sup>. Gonçalo Álvares seguia ainda o perfil dos homens acusados deste delito como majoritariamente praticantes de ritos de cura<sup>16</sup>. Em visita à Viana em 1568, na freguesia de Meadela, Maria Afonso foi denunciada por benzer e realizar “feitiçarias”. O Arcebispo Bartolomeu dos Mártires comunicou ao abade da freguesia que Maria deveria estar dois domingos seguidos à porta principal da igreja com uma vela acesa na mão durante a missa, além de se confessar mensalmente por espaço de um ano para que fosse readmitida ao corpo da Igreja, sob pena de ser presa e processada. Em visita a Bouro, realizada em 1581, Pero Anes e uma mulher de alcunha A Manca foram também acusados pelo mesmo delito<sup>17</sup>.

### A Visitação Inquisitorial de 1565 e os Processos Contra os Diocesanos Bracarenses

Uma vez que a *feitiçaria* não era um delito privilegiado pelo Santo Ofício<sup>18</sup> e o olhar inquisitorial ter se direcionado principalmente às práticas judaizantes, o número de processos relativos a esta infração não é tão abundante. Ainda assim, o conteúdo dos processos inquisitoriais promovidos contra os diocesanos de Frei Bartolomeu dos Mártires pode se tornar interessante para se pensar a figura da “feitiçeira” em relação a sua comunidade e a imagem que dela fazia o mundo letrado. Essa via de mão dupla nos permite avaliar, portanto, não somente o nível de reprodução das “culturas populares” frente aos estereótipos que as autoridades religiosas definiam em relação à mulher/sobrenatural mas, principalmente, como esse binômio se construiu muito pela própria contribuição da população comum nesse processo.

---

14 ADB, Visitas e devassas, 435.

15 BETHENCOURT, Francisco. *op.cit.*, p.364-369; PAIVA, José Pedro. *op.cit.*, p.207-225.

16 PAIVA, José Pedro. *op.cit.*, p.162.

17 SOARES, Franquelim. *A Arquidiocese de Braga no século XVII: sociedade e mentalidades pelas visitas pastorais (1550-1700)*. Braga: [s.n.], 1997, p.399-400.

18 Essa problemática em torno da feitiçaria enquanto delito de foro misto foi levantada, por exemplo, nas análises de Francisco Bethencourt para o universo mágico-religioso português nos Quinhentos. Cf. BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magia: feitiçarias, adivinhos e curandeiros em Portugal no século XVI*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p. 37. No entanto, é importante salientar que essa característica não foi exclusividade das jurisdições portuguesas, já que, conforme destacou Adriano Prosperi, a própria história referente à perseguição a esse delito apresenta uma ampla conjuntura de conflitos de poderes, em especial, entre a justiça inquisitorial e eclesiástica. Cf. PROSPERI, Adriano. *Tribunais da consciência: Inquisidores, Confessores, Missionários*. Trad. de Homero Freitas de Andrade. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2013. p.377.

---

---

Em 1565, O Santo Ofício visitou as terras do Arcebispado de Braga, no qual o inquisidor do Tribunal de Lisboa, Pedro Álvares de Paredes, passou pelas cidades de Braga, Viana do Foz de Lima (atual Viana do Castelo) e Vila do Conde. A Visitação teve início pela cidade de Braga, onde Paredes e sua comitiva permaneceram de 14 de janeiro até 13 de março, seguindo para Viana, sendo o édito de fé publicado em 25 de março. Em 18 de abril partiram para Vila do Conde. A Visitação a esta cidade teve início em 23 do mesmo mês e permaneceu em atividade até 1º de maio<sup>19</sup>.

Em 3 de março de 1565, Inácia Gomes, cristã-velha, solteira, 25 anos, foi denunciada por Antônia Machado, também cristã-velha, 30 anos, sua amiga, por ter realizado e ensinado a ela uma devoção ao diabo. Antônia havia falado com Inácia sobre uma quantia de dinheiro que um homem lhe devia e a solução apontada pela amiga foi a devoção ao demônio na Ermida de São Miguel. O ritual consistia em oferecer uma vela acesa com o lume para baixo ao diabo que se encontrava no altar da Ermida de São Miguel, fora dos muros da cidade, sem olhar e fazer reverência ao Anjo ou à Cruz ali também presentes. Antônia disse não ter tido coragem de fazer o ritual e teria pedido que Inácia o fizesse no lugar dela. Dois meses depois, Antônia teria contado tudo a seu confessor, que, provavelmente temendo que a própria Inácia a denunciasse, remeteu-a ao Visitador<sup>20</sup>.

Chamada pelo Visitador, Inácia acusou uma mulher chamada Susana de Guimarães de ter lhe ensinado a devoção e disse ter feito o ritual apenas uma vez, para ganhar o afeto do cônego João da Fonseca, com quem aparentemente tinha tido algum envolvimento:

levando uma candeia acesa de sua casa, e se fora a Ermida de São Miguel, que está fora dos muros desta cidade, a boca da noite, e a levou assim acesa debaixo da mantilha. E entrando na dita ermida, levando a boca cerrada, não se humilhou pera Santo nenhum nem para Cruz, nem lhe rezou, nem fez nenhum acatamento, nem ao mesmo Sam Miguel, somente pôs os olhos no vulto do demônio que estava aos seus pés, e lhe pôs a candeia acesa ao revés com o lume pera baixo, e a ofereceu ao demônio assim acesa, e lhe disse: Que lhe oferecia aquela candeia e lhe dava em oferta, pera que lhe fosse buscar João da Fonseca, cônego, que lhe devia sua honra, e o trouxesse a sua casa, pera falar com ele. E que lhe não rezou cousa nenhuma nem lhe disse oração nenhuma mais do que dito tem.<sup>21</sup>

Inácia confessou ainda ter ensinado o ritual a outras mulheres, Isabel Roiz – tecedeira, casada –, Margarida de Matos – tecedeira, solteira – e Antônia Machado. Apesar das sucessivas respostas negativas de Inácia, Paredes insistia em perguntar se ela havia se humilhado ou se ajoelhado, e se acreditava que o demônio, “por si só”, tinha poder para realizar o que ela pedia. A pergunta do Visitador claramente procurava definir o ritual realizado por Inácia como heresia e pacto demoníaco, visto que, para boa parte dos teólogos ibéricos, determinados rituais e oferendas ao demônio poderiam ser considerados como superstição quando não houvesse afirmação explícita da crença no poder diabólico<sup>22</sup>. Segundo José Pedro Paiva, prevaleceria entre as autoridades religiosas portuguesas o entendimento de que o pacto diabólico poderia ocorrer em duas formas principais: o “pacto tácito”, em que o objetivo era de alcançar determinados fins, como as práticas de adivinhação, tendo a intermediação demoníaca para a concretização do objetivo; e o “pacto expresso”, no qual se estabelecia um contrato entre indivíduo e o diabo para a obtenção de poderes e, em troca, algo era ofertado pelo indivíduo à criatura<sup>23</sup>. Entretanto, mesmo com uma teologia consolidada em relação ao

19 *Livro da visitação que se [a Inquisição] fez na Cidade de Braga e seu Arcebispado [1565]*. Porto: Arquivo Histórico Dominicano Português-Movimento Bartolomeano, 1974. Doravante referenciado como: “Livro da visitação”.

20 *Livro da visitação*, p.52.

21 *Ibid.*, p. 53.

22 Ver, por exemplo, uma das autoridades mais utilizadas pelos inquisidores portugueses: VITORIA, Francisco de. De la magia. In: *Relecciones Teológicas*. Lyon: 1557. Madrid: La Editorial Católica, 1960, p. 1228-1291.

23 PAIVA, José Pedro. *Bruxaria e superstição num país sem “caça as bruxas”: 1600-1774*. Lisboa: Notícias, 1997. p. 39-40.

pacto e as tentativas do inquisidor em fazer com que Inácia Gomes confessasse a existência dessa prática, sua resposta foi evasiva e provavelmente frustrou as expectativas de Paredes.

É provável que a notícia da denúncia a Inácia Gomes tenha se difundido rapidamente, pois nos dias subsequentes compareceram perante o Visitador Margarida Luis (cristã-velha, solteira, tecedeira, 25 anos), Isabel Roiz (cristã-velha, casada, tecedeira, 32 anos), Ana Roiz (cristã-velha, filha de Isabel Roiz, 14 anos), Ângela Brava (cristã-velha, casada, 26 anos, morou durante algum tempo na casa de Inácia) e Marta Luis (cristã-velha, solteira, 24 ou 25 anos, irmã de Margarida Luis). O medo que se tinha de ser denunciado fazia com que aqueles que tivessem tido qualquer envolvimento ou notícia de algo suspeito corressem ao Santo Ofício antes que seus nomes passassem ao rol de suspeitos. A arma mais poderosa da Inquisição, o medo, gerava enormes ciclos de denúncias e alimentava o funcionamento do Tribunal. A problemática se torna ainda mais complexa na medida em que as próprias mulheres alimentaram a crença de que recaía na figura feminina a maior predisposição às tentações diabólicas.

Segundo Margarida Luis, Inácia teria dito que pensava em fazer também um fervedouro. De acordo com a denunciante, Inácia teria se recusado a contar suas culpas ao Inquisidor e aconselhou Margarida a procurar um clérigo que absolviria por dinheiro, já que seu confessor teria se recusado a absolvê-la e insistido para que ela procurasse o Visitador<sup>24</sup>. Ana Roiz declarou que Inácia teria dito que era necessário, para que a devoção tivesse efeito, pronunciar “Desemxerdo a Deus e amo a vós [o diabo]”<sup>25</sup>. Ana e sua mãe, Isabel, alegraram ter visto Inácia sair de casa duas vezes com uma vela na mão para fazer a devoção<sup>26</sup>.

Com o crescimento do ciclo de denúncias, sem saber o que poderia ter sido confiado ao Visitador, Ângela Brava, citada pelas outras denunciante, imaginou que sua situação poderia se complicar ainda mais e optou por uma denúncia com detalhes que o inquisidor certamente esperava ouvir:

entrando na Igreja, não haviam de fazer reverência nenhuma a Sam Miguel, nem a Deus, nem a Santa Maria; somente por os olhos na imagem do diabo que estava aos pés do Anjo, e pôr-se de joelhos diante dele e adora-lo, pondo-lhe a candeia de cera acesa, com o lume pera baixo, e dizer-lhe: Que desemxerdava a Nosso Senhor e a Nossa Senhora, e só a ele, demônio, adorava. E que lhe pedia, a ele demônio, que ele entrasse no coração e fosse buscar aquela pessoa que ela quisesse, e o não deixasse sossegar ate que viesse onde a pessoa, que o chamava, quisesse e estivesse. (...) Que a candeia se fizera azul como enxofre.<sup>27</sup>

No mesmo dia da denúncia de Ângela Brava, Inácia foi convocada por Pedro Álvares de Paredes, mas não acrescentou em nada a seus depoimentos anteriores e foi recolhida por ordem do Inquisidor na casa onde ele se hospedava e posta sob os cuidados de uma mulher chamada Margarida Pires<sup>28</sup>. Não demorou para que Inácia optasse por afirmar ao Inquisidor que durante a devoção teria dito que deixava Cristo para adorar o demônio, mas acusava Ângela Brava de ter introduzido esses elementos no ritual e de tê-la acompanhado uma vez<sup>29</sup>. No entanto, mesmo tentando livrar-se de maiores acusações, seu processo foi estabelecido juntamente ao processo de Ângela Brava.

---

24 *Livro da Visitação*, p.54-55.

25 *Ibid.*, p. 57. Consta no processo que Inácia teria declarado que desemxerdar queria dizer deserdar. Cf.: DGA/TT. Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 9294. Processo de Inácia Gomes, 1565-1566, f. 29.

26 *Livro da Visitação*, p.56-58.

27 *Ibid.*, p.58.

28 *Ibid.*, p.59.

29 *Ibid.*, p.60.



---

As culpas de Inácia foram enviadas a Lisboa ainda durante a Visitação, em 15 de março de 1565, sendo entregue ao Tribunal em 26 do mesmo mês. Seu primeiro interrogatório ocorreu em 4 de abril e os seguintes datam de 16 e 25 de maio, ainda no dito ano<sup>30</sup>. Quanto ao conteúdo, Inácia seguia afirmando que não havia estabelecido pacto com o demônio, alegando, também, arrependimento. Ao mesmo tempo, acusava Susana de Guimarães e Ângela Brava de a terem influenciado e quererem seu mal<sup>31</sup>. Por fim, os Inquisidores concluíram que Inácia realizara tal prática supersticiosa “por engano do demônio e maus conselhos de outras mulheres suas amigas”<sup>32</sup>, sendo condenada a abjurar de veemente suspeita na fé, confessar-se três vezes ao ano, jejuar cinco sextas-feiras a pão e água, além de permanecer presa para que fosse instruída na doutrina católica. Depois de solta, teria o dever de estar um domingo ou outro dia festivo diante do cruzeiro da Sé de Braga com uma vela acesa na mão<sup>33</sup>.

Quanto à Ângela Brava, esta foi entregue ao Tribunal de Coimbra a 11 de maio de 1567 e seu primeiro interrogatório ocorreu poucos dias depois. A princípio, a Ré não atribuiu o fato de estar sendo processada ao caso da devoção realizada por Inácia Gomes. Em sua confissão, relatou outras práticas que não apareceram nas denúncias feitas à Visitação a Braga. É possível concluir que Ângela imaginou ter sido denunciada por ter procurado uma feiticeira, e confessou ao inquisidor:

havia doze anos que ela Ângela Brava fora ter com uma feiticeira [...] para que lhe fizesse alguma cousa com que lhe um certo homem a quisesse bem e a qual lhe ensinou a fazer um fervedouro de pedras das encruzilhadas e de vinagre e uma ataca do mesmo homem e a tal lhe ensinou mais, que tirasse sangue dos quatro dedos mindinhos das mãos e dos pés e o misturasse com sal de compas e que lhe desse a comer ou a beber e havia de dizer certas palavras as quais ela Ângela Brava aprendeu e ensinou depois a filha do arceidiago de Carvoeiro<sup>34</sup>.

O interrogatório seguinte foi realizado três meses depois, quando os inquisidores perguntaram diretamente sobre a devoção. A resposta de Ângela foi negativa, e ela acusou Inácia Gomes como inimiga, tática bem-sucedida, pois os inquisidores consideraram a denúncia de Inácia inválida, uma vez que, de acordo com o Manual de Eymerich<sup>35</sup>, as duas poderiam ser consideradas como inimigas capitais<sup>36</sup>. Assim, o processo contra Ângela foi encerrado.

As trajetórias de Inácia Gomes e Ângela Brava não buscaram, portanto, o rompimento com as estruturas patriarcais vigentes. Ainda que de forma heterodoxas, recorrendo à figura demoníaca como forma de viabilizar um relacionamento amoroso, era mantida a sacralidade do mesmo em vez da ruptura completa. Permanecia o interesse em conquistar um homem, talvez como forma de garantia social, ou seja, de segurança frente a um contexto no qual, permanecer solteira ou mesmo viúva, poderia acarretar em prejuízos para as mulheres. Distantes da ortodoxia católica voltada ao campo amoroso, arraigada de toda uma “sacramentalização do matrimônio [que] triunfou nos séculos XII e XIII”<sup>37</sup>, ambas as mulheres delimitaram autonomias em torno de si e compatíveis ao quanto lhes era possível à época.

Além de Inácia Gomes e Ângela Brava, houve ainda outra mulher processada em decorrência da Visitação de 1565. Ana Álvares, cristã-velha, viúva, de alcunha “Ana do Frade”, foi

---

30 DGA/TT. Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 9294, *passim*.

31 *Ibid.*, f. 45.

32 *Ibid.*, f. 49.

33 *Ibid.*, f. 49-50.

34 DGA/TT. Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Coimbra, proc. 1055. Processo de Angela Bravo, 1567, f. 20.

35 EYMERICH, Nicholas. *Manual dos inquisidores*. 1376. Lisboa: Afrodite, 1972, p.54.

36 DGA/TT. Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Coimbra, proc. 1055, f. 25.

37 VAINFAS. *Casamento, Amor, e Desejo no Ocidente cristão*, p.34.

denunciada à Visitação inúmeras vezes, e não apenas na cidade de Braga. O acesso aos relatos que compuseram seu processo nos permite afirmar que sua fama estendeu-se por um vasto território.

Manuel da Costa, Cônego da Sé de Braga, 50 anos, declarou que Ana do Frade teria previsto acontecimentos futuros e atribuiu seus acertos ao demônio. Ele informou que Ana do Frade “foi presa por feiticeira e esteve a porta da Sé desta cidade, e foi castigada em tempo deste Arcebispo Dom Bartolomeu”, e acrescentou ainda que outra mulher, aparentemente amiga de Ana do Frade, Branca Anes, também havia sido detida e condenada à exposição na porta da Sé e ao degredo<sup>38</sup>. Ana do Frade foi denunciada também por Inês da Fonseca, casada, de idade próxima aos 50 anos e que suspeitava que sua filha, Guiomar de Figueiredo, havia sido enfeitizada.

Inês procurou Elena Gonçalves, cristã-velha, viúva, que tinha fama de “feiticeira” e já havia sido presa pela justiça episcopal. Esta, após averiguar a situação de Guiomar lendo um livro, acusou as cunhadas da moça de a terem enfeitizado:

a dita Elena Gonçalves lhe pediu um vintém, e ela o deu. E, então, abriu um livro e o meteu dentro. E, então, começou a ler pelo livro. E, depois de ler pelo dito livro, lhe disse: Que sua filha fora enfeitizada e que uns dos feitiços lhe deram a comer e outros lhe puseram no soar, que é à entrada da porta, e, como passou logo os tiraram. E que em uma camisa dela os deram também, nomeando-lhe as mulheres que os fizeram, e que eram duas cunhadas suas e uma criada da dita sua filha, que se chama Inês Gonçalves, que é em Lisboa, nomeando-a a dita feiticeira por seu nome e como se chamava. E assim lhe nomeou os nomes da cunhada da dita sua filha, dizendo-lhe que uma se chamava Clara de Azevedo e Maria Lopes, as quais estão casadas com dois irmãos do dito seu marido. E que tudo isto lhe disse a dita feiticeira de si mesmo, sem ela Inês da Fonseca, lhe dizer cousa nenhuma destas, por ela declarante, o não saber.<sup>39</sup>

Inês aparentemente não ficou satisfeita com o que havia feito Elena e procurou outra “feiticeira”, Isabel Gonçalves, que à época da Visitação estava presa. Esta lhe pediu algumas peças de roupa de sua filha para tentar curá-la. Em seguida, Inês procurou Ana do Frade, que teria matado e costurado a pele de uma galinha negra, concluindo, após alguns rituais praticados, que sua filha havia sido enfeitizada por suas cunhadas:

a dita Ana do Frade, assim viva a galinha, presente ela, lhe quebrou as asas e arrancou o pescoço. E então, estando a galinha ainda bolindo, com uma agulha enfiada em uma linha, metia pela galinha e tirava, como que cozia pela galinha. E acabado de fazer isto, lhe disse como sua filha era enfeitizada, dizendo quem a enfeitizara e quem a ferira, conformando em tudo com a primeira feiticeira, dizendo-lhe: Que lhe levasse uma peça do corpo da dita sua filha e que ela a desenfeitizaria.<sup>40</sup>

Inês disse não ter procurado Ana do Frade novamente por ter ficado assustada, recorrendo, assim, a outra “feiticeira”, Leonor Gonçalves, que repetiu o que as outras três já haviam dito após ter feito algumas medidas em uma trança, repetindo o nome de Guiomar<sup>41</sup>.

Já em Viana do Foz de Lima, a alçada inquisitorial continuou recebendo denúncias contra Ana do Frade. Ana Roiz, cristã-velha, casada, 30 anos, procurou Ana do Frade por não conseguir engravidar. A “feiticeira” teria dito que ela estava ligada (tornada frígida ou estéril por efeito de malefício) e que o feitiço havia sido feito por um clérigo. A denunciante revelou, em o que parece uma tentativa de afirmar o poder e a eficácia de Ana do Frade, que um homem

---

38 *Livro da Visitação*, p.22.

39 *Ibid.*, p.23.

40 *Ibid.*, p.24.

41 *Idem*.

---

---

chamado João Pires há muito a havia pedido em casamento e optou por tornar-se clérigo após a recusa de sua família. Alguns dias depois, Ana do Frade teria procurado a denunciante com aquilo que seria o material utilizado por João Pires para o malefício: um coração de galinha que deveria ser cortado em pedaços e posteriormente enterrado. A feiteira deu-lhe ainda uma semente para ser engolida, garantindo-lhe que assim poderia engravidar<sup>42</sup>.

Maria Gonçalves, de Viana do Foz de Lima, cristã-velha, viúva, 60 anos, confessou ter chamado Ana do Frade para curar o marido de sua filha que estava doente. De acordo com a acusada, o homem havia comido um feitiço enviado a sua mulher em meio a um picado ao qual estavam misturados os restos mortais de uma mulher. Além disso, havia ainda feitiços dentro da casa de sua filha, debaixo da escada. A denunciante fez questão de afirmar ao Inquisidor que havia encontrado objetos estranhos embaixo da escada e que a história do picado que alguém havia mandado a sua filha era verdadeira. Ana do Frade teria dito a Maria que fora “com todos os diabos, à meia-noite” buscar o feitiço feito a seu genro, que consistia em um coração amarrado com linhas<sup>43</sup>.

Isabel de Barros, casada, 50 anos, procurou Ana do Frade para curar seu marido, que parecia enfeitado e fora de seu juízo normal. Para desfazer o malefício, Ana do Frade pediu a Isabel um carneiro, o que teria assustado a denunciante, que concluiu que o animal seria oferecido ao demônio, mas deu o dinheiro para que a feiteira o comprasse. Alguns dias depois Ana do Frade voltava com objetos que seriam os utilizados no ritual contra seu marido, feito por uma antiga escrava da família, que àquele tempo encontrava-se em Lisboa com a família do Marquês de Vila Real. Os feitiços seriam mantidos pela escrava em uma arca de madeira, e consistiam em “duas mãos de toupeira, a seu ver atados os dedos polegares, e um coração de galo, e hum paninho cru cosido com muitos pontos com laços de tecedeira”. A denunciante afirmou que após ver a melhora de seu marido quis confirmar a história que Ana do Frade lhe contara e escreveu à ama do Marquês de Vila Real. A resposta recebida por Isabel confirmava que a mulata possuía então uma arca que desaparecera pouco tempo antes<sup>44</sup>.

O perfil delimitado pelas denunciante a respeito de Ana do Frade se consolidou maiormente na fama que a dita “feiteira” possuía na capacidade de desfazer feitiços, de identificar supostas práticas malélicas e, em consequência, promover rituais capazes de produzir novos efeitos aos interessados. A procura por agentes que tivessem algum tipo de relação com o sobrenatural para curar doenças supostamente causadas por feitiços remete ao curiosíssimo caso dos *benandanti*, analisado por Carlo Ginzburg no clássico *Os andarilhos do bem*<sup>45</sup>. O relato de Paolo Gasparutto, um dos primeiros depoimentos referentes ao caso, que afirmava curar os enfeitados pelas bruxas e combatê-los com ramos de erva doce em suas batalhas noturnas pelas colheitas, fora percebido pelo olhar eclesiástico através do estabelecimento de uma oposição entre feiteiros bons, que impediriam o mal, os *benandanti*, e outros maus, que fazem os malefícios.

Todavia, é necessário ressaltar que as narrativas relacionadas à Ana do Frade não apresentaram a mesma dicotomia identificada por Ginzburg. Seu processo é um dos exemplos utilizados em nosso trabalho a fim de apontar para o trânsito diversificado que as ditas feiteiras possuíam no campo do sobrenatural e, também, no universo social em que estavam inseridas. Mulheres que realizavam toda sorte de procedimentos para o qual eram procuradas

---

42 *Ibid.*, p.74.

43 *Ibid.*, p.75.

44 *Ibid.*, p.91.

45 GINZBURG, Carlo. *Os andarilhos do bem: feitiçaria e cultos agrários nos séculos XVI e XVII*. São Paulo: Companhia da Letras, 1988.

– fosse ele a cura, o malefício, ou a revelação do oculto –, sem assumir qualquer distinção moral.

Citada tantas vezes durante a Visitação, Ana do Frade foi presa em 24 de dezembro de 1566 pelo Tribunal de Coimbra e seu primeiro interrogatório ocorreu em 4 de janeiro de 1567. Ana do Frade afirmou ser viúva, de idade de 120 anos, e ter muitos filhos e netos. Seu primeiro interrogatório foi realizado pelo Inquisidor Manoel de Quadros. Algumas das pessoas que a denunciaram em 1565 disseram acreditar que ela tinha então 80 anos, o que já seria uma idade extremamente avançada para alguém com poucos recursos. Ela afirmou diversas vezes durante o processo estar muito velha e caduca. Por fim, Ana pronunciou as quatro principais orações cristãs e disse frequentar a missa aos domingos e dias santos.

É provável que a clientela de Ana do Frade fosse enorme e dispersa pelo território da Arquidiocese, como é possível supor pelas denúncias recebidas em cidades diferentes. Assim, era difícil imaginar quem poderia tê-la denunciado e qual o conteúdo dos relatos. A estratégia inicial foi confessar práticas que poderiam ser consideradas delitos mais brandos e não mencionassem o recurso ao demônio. Ana afirmou que dava a algumas mulheres que a procuravam para arranjar casamento alguns pós para serem misturados ao vinho que deveria ser bebido pelo homem desejado. A ré disse ainda que atendia aqueles que a procuravam apenas para garantir sua subsistência<sup>46</sup>.

Alguns dias depois, pediu audiência e confessou ter realizado pacto com o demônio, que teria se revelado a ela quinze anos antes em forma de gato e ensinado a ofertar-lhe um bode ou uma cabra em troca de seu conhecimento e favores. Desde então, tinha-o como um senhor e copulavam semanalmente com o demônio em forma de incubo<sup>47</sup>.

Em 28 de maio, pediu nova audiência e negou o que havia dito na confissão anterior. Quem a ouviu e interrogou foi o Inquisidor Luis Álvares de Oliveira, e não mais Manoel de Quadros, responsável pelos dois interrogatórios anteriores. Ana declarou que tudo aquilo que dizia e ensinava àqueles que a procuravam era mentira, e que assim fazia para poder sobreviver<sup>48</sup>. Acrescentou que a confissão anterior havia sido motivada por medo do alcaide, que a pressionara a afirmar que tinha feito pacto com o demônio. No entanto, Ana do Frade declarou que falava com o demônio às quartas e sextas-feiras em uma encruzilhada, mas que não o tinha como senhor. O diabo ainda teria ido visitá-la dentro do cárcere<sup>49</sup>.

Por fim, os inquisidores acabaram por aceitar como verdadeira a primeira confissão de pacto demoníaco. No entanto, teriam levado em conta sua idade muito avançada e condenaram Ana do Frade a abjurar de veemente suspeita na fé e a permanecer no cárcere para que tivesse aulas de doutrina, sendo solta a 15 de dezembro de 1567<sup>50</sup>.

Findada a apresentação das trajetórias de Inácia Gomes, Ângela Brava e Ana do Frade, é possível destacar, primeiramente, que o conhecimento público referente às atividades destas mulheres levava a uma maior vigilância por parte da justiça episcopal e também no âmbito da Inquisição portuguesa, que impunha a prisão e a penitência pública como penas. Em contrapartida, no jogo de ambiguidades que essas mulheres se inseriram quando reconhecidas pelas sociedades como "feiticeiras", não é equivocado também afirmar que a expiação de seus pecados, independente de qual justiça religiosa tomara para si a atividade persecutória, colaborava diretamente para o reconhecimento social destas mulheres como agentes do

---

46 DGA/TT. Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Coimbra, proc. 926. Processo de Ana Álvares, 1566-1567, f. 33.

47 *Ibid.*, f. 35-36.

48 *Ibid.*, f. 38-39.

49 *Ibid.*, f. 40-41.

50 *Ibid.*, f. 45-46.

---

sobrenatural. Em específico para a trajetória de Ana do Frade, é notável, ainda, que todas tenham dito a mesma coisa à denunciante, o que poderia indicar que havia contato entre as denunciadas ou até mesmo uma espécie de rede de “feiticeiras” no Arcebispado. Retomando também os processos de Inácia Gomes e Ângela Brava, é possível inferir que esse jogo de ambiguidades que se construiu em torno de suas trajetórias – bem como das muitas mulheres acusadas pelo delito da *feiticeira* – se inseriu num contexto intrincado de relações de poder em que a *misoginia* adquiriu peso considerável nas interações de gênero ao longo da Época Moderna.

Em linhas gerais, quando falamos em *misoginia*, entendemos como um conjunto de discursos e práticas recorrentes na Época Moderna em que os papéis sociais endereçados às mulheres se basearam majoritariamente na submissão das mesmas aos homens, como garantia mantenedora de uma dada ordem social. Autores como Jean Delumeau<sup>51</sup>, Robert Muchembled<sup>52</sup>, Caroline Bynum<sup>53</sup> e Thomas Laqueur<sup>54</sup>, são essenciais para afirmarmos que esse conceito também se tornou contexto fortemente atrelado ao âmbito religioso, consolidando ao longo do período a assertiva de que as mulheres eram figuras próximas ao universo sobrenatural e, principalmente, ao Diabo, sendo necessário, portanto, normatizar seus corpos, seus atos.

O importante trabalho de Jean Delumeau revela, por exemplo, a acusação longínqua que os homens assumiram perante às mulheres quando as apontaram como agentes dos diabos, além de promover uma importante discussão referente à condição ambígua que a figura feminina possuiu ao longo dos cinco séculos analisados pelo autor no processo de construção dos papéis a elas endereçados<sup>55</sup>. Já em trabalhos mais recentes, como *Inventando o Sexo*, de Thomas Laqueur, é possível identificar que o discurso religioso que sustentou a misoginia enquanto contexto possuiu um importante aliado no campo da medicina Moderna. O autor partiu do entendimento de que o sexo era uma “categoria sociológica, e não ontológica”<sup>56</sup>, afirmando também que o próprio contexto social determinava a função de cada indivíduo, apontando para a medicina como importante ferramenta que determinava essa função, relegando à mulher a condição de “ser” imperfeito a partir de toda uma literatura que circulava no período.

Por fim, ao nos ancorarmos na *misoginia* não somente a partir da sua definição conceitual, mas enquanto contexto que permeou as relações sociais no recorte em que nos situamos, levamos também em consideração a necessidade de entendermos que a Modernidade carregou consigo uma forte relação do homem com o sobrenatural<sup>57</sup>. Em outras palavras, só é possível aplicar o conceito em questão a partir de um conjunto de atitudes, crenças e relações de poderes frente aos papéis sociais das mulheres na medida em que entendemos a importância do sobrenatural nesse processo. Trata, enfim, de buscarmos refletir a respeito do questionamento levantado por Stuart Clark: “por que, no início da Europa moderna, as mulheres em geral e certos tipos de mulheres em particular tinham muito maior probabilidade de serem acusadas ao crime?”<sup>58</sup>.

Ao historiador que se debruce nos fenômenos sobrenaturais, em especial os que

---

51 DELUMEAU, Jean. *História do medo no Ocidente: 1300-1800, uma cidade sitiada*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

52 MUCHEMBLEND, Robert. *Uma história do Diabo*. Rio de Janeiro: Bom Texto, 2001.

53 BYNUM, Caroline Walker. *Fragmentation and Redemption: essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion*. New York: Zone Books, 1992.

54 LAQUEUR, Thomas. *Inventando o sexo: corpo e gênero dos gregos a Freud*. Trad. de Vera Whately. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

55 DELUMEAU, Jean. *op.cit.*, 1996. p.462.

56 LAQUEUR, Thomas. *op.cit.*, 2001. p.177.

57 BETHENCOURT, Francisco. *op.cit.*, 2004. p.289.

58 LARK, Stuart. *Pensando com demônios: a ideia de bruxaria no princípio da Europa Moderna*. Tradução de Celso Mauro Paciomik. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006. p.156.

foram apontados como delitos de *feitiçaria*, envolvendo a participação dos diabos, é essencial ter em mente que a presença dessas criaturas não somente nos relatos da população comum mas, também, no corpo teológico do catolicismo, emergiu a partir de uma intrínseca relação com a emergência da Igreja Católica ainda nos primeiros séculos depois de Cristo. Conforme salientou Carlos Roberto Nogueira, essa associação entre catolicismo e o Diabo desde o início da emergência dessa religião contribuiu para que a noção da queda de um “Anjo Rebelde” bem como do homem aliado ao pecado original fossem aprimoradas ao longo dos séculos. Na esfera letrada, já se consolidava um verdadeiro processo de institucionalização de Satã bem como da construção de uma hierarquia presente no Inferno<sup>59</sup>, tendo na Baixa Idade Média o período decisivo para que o dogma em torno da figura de Satã bem como dos “subdemônios”<sup>60</sup> se consolidasse enquanto uma literatura demonológica. Por sua vez, o desenvolvimento e circulação desse mesmo personagem no âmbito da população comum também adquiriu proeminência, resultando da ação religiosa de combate ao mesmo e dos indivíduos que por vezes se interessavam em contar com uma infinidade de aparatos sobrenaturais, incluindo o Diabo e as inúmeras versões referentes a essa figura.

Levando-se em consideração a proposta evangelizadora que a Igreja Católica assumiu principalmente após o Concílio de Trento, não é equivocado afirmar que, ao mesmo tempo em que a cristianização dos povos se pautou em difusão dos dogmas, sacramentos e doutrinas do catolicismo, a presença do Diabo também se concretizou na medida em que era considerado o grande inimigo da cristandade, sendo necessário propagandear os males a ele relacionados como forma de evitar que a população caísse nas tentações dessa figura. Dentre esses inúmeros discursos disseminados, prevaleceu, como já subentendido em nosso trabalho, a intrincada e duradoura relação das mulheres com o mesmo, da sua predisposição às influências demoníacas, sendo justificada pela literatura médica, jurídica e também religiosa durante a Modernidade. No entanto, ao circular entre os fiéis, talvez esse discurso não tenha alcançado o verdadeiro objetivo capitaneado pelas autoridades.

Inácia Gomes, Ana do Frade, Inês da Fonseca, Margarida Luis, Antônia Machado, Isabel Roiz, Ana Roiz, Maria Gonçalves, Isabel de Barros, Maria Pires, Ângela Brava e Marta Luis. Além do fato de todas essas mulheres terem se relacionado direta ou indiretamente em *práticas mágico-religiosas* envolvendo a participação do Diabo nos processos aqui citados, outras duas características também as unem e que são, a nosso ver, condições primordiais para respondermos ao questionamento de Stuart Clark.

A primeira delas, diz respeito à “casta” – categoria também utilizada por Francisco Bethencourt<sup>61</sup> – dessas mulheres, ou seja, o fato de todas afirmarem que eram “cristãs-velhas”. Em outras palavras, acreditamos que a maior familiaridade dessas mulheres com a doutrina cristã – o que não significa afirmar que houvesse maior fidelidade – e, em consequência, com àqueles considerados os maiores pecados que a cristandade pudesse cometer, incluindo o acesso ao Diabo, tenha contribuído para que o interesse das mesmas em contar com esse personagem alcançasse maior relevância do que o temor em evitá-lo. Se nos atentarmos ao contexto de atuação de D. Frei Bartolomeu dos Mártires, será possível identificar como suas preocupações em torno do delito da *feitiçaria* percorreram a Arquidiocese de Braga e possivelmente o imaginário dos indivíduos – muitos “cristãos-velhos” ali inseridos –, levando-nos a acreditar que nem sempre o temor citado prevalecia entre a população. Ao escrever uma carta em 1560 endereçada às igrejas da Arquidiocese, o frei exortava os fiéis a denunciarem qualquer:

---

59 NOGUEIRA, Carlos Roberto. *O Diabo no imaginário cristão*. 2ª ed. Bauru/Sp: EDUSC, 2008. p. 29.

60 *Ibid.*, p.51.

61 BETHENCOURT, Francisco. *op.cit.*, 2004. p.364-369.

---

---

peessoa ou pessoas que tática ou expressamente tenham pacto com o demônio ou que o invoquem, que sejam bruxas ou feticheiras, agoureiras, encantadeiras ou que adivinhem ou encomendem gado, ou outras cousas perdidas, ou que cortem baço, tragam nômimas, ou que curem de olhado ou faça conjuros, ligaduras, ou benzam para sarar assim homens como mulheres, ou alimárias, de feridas ou de outras enfermidades ou que façam outras quaisquer superstições, ou que tenham livros das ditas feticheiras, encantamentos ou conjuros ou qualquer outro livro de arte mágica. As quais cousas porque são directe ou indirecte contra a pureza da nossa Santa Fé Católica, vos mandamos que ainda que uma só pessoa de vós o saiba o venhais denunciar sob pena de excomunhão.<sup>62</sup>

Partimos, assim, do entendimento de que o modo como a população comum se apropriou da figura do Diabo esteve atrelado diretamente aos mais diversos usos e interpretações que esse personagem adquiriu ao longo da Modernidade. Em outras palavras, foi possível identificar tanto uma proximidade maior dessas apropriações frente ao discurso oficial, como o propagandeado por Bartolomeu dos Mártires, como um distanciamento maior na medida em que o Diabo por diversos momentos fora encarado como ferramenta capaz de efetivar determinada demanda.

Quanto às proximidades entre “eruditos” e “populares”, vale mencionar as narrativas referentes aos processos de Ângela Brava e Inácia Gomes, no qual uma ermida erigida em homenagem a São Miguel fora mencionada como espaço para práticas envolvendo o Diabo ali presente. Na passagem bíblica do Apocalipse de João, esse arcanjo é descrito como chefe dos exércitos celestiais: “e houve batalha no céu; Miguel e os seus anjos batalhavam contra o dragão, e batalhavam o dragão e os seus anjos”<sup>63</sup>. Na sua representação mais famosa, é apresentada a figura do arcanjo empunhando uma espada e, a seus pés, a figura do demônio sendo subjugada após a batalha apocalíptica. Quando nos debruçamos sobre o relato de Inácia Gomes, essa mesma representação é presente: “e se fora à ermida de são Miguel sem fazer mesura aos santos nem olhar para eles nem lhe rezara e pusera os olhos na imagem do diabo que estava aos pés de são Miguel o anjo”<sup>64</sup>. A negação só à imagem do arcanjo, por parte de quem fosse à ermida, e o interesse em se direcionar somente à figura do Diabo, era acompanhada do oferecimento de uma candeia acesa, “com o cume para baixo”<sup>65</sup>, à mesma criatura de modo que pudesse favorecer amorosamente quem praticava esse ritual: no caso de Inácia Gomes, seu alvo era o cônego João da Fonseca. Prevalcia, assim, um considerável diálogo entre as crenças da acusada – e, vale lembrar, de Ângela Brava – e os discursos demonológicos que se arquitetavam no período.

Partindo para a segunda característica, basta retomar o conteúdo dos processos contra Inácia Gomes, Ângela Brava e Ana do Frade para percebermos que a mesma clientela construída por essas mulheres sob a fama de se relacionarem com o sobrenatural, acabou se tornando a responsável por citá-las frente às justiças episcopal e inquisitorial, contribuindo, assim, para que essa mesma fama, benéfica em diversos momentos, se tornasse condição principal para que se estabelecessem processos inquisitoriais. Além disso, destaca-se a clientela essencialmente feminina que transitou entre a capacidade de reconhecer na outra, nessas mulheres citadas, a inclinação às *práticas mágico-religiosas*, e, ao mesmo tempo, de apontá-las frente às autoridades como protagonistas de rituais em que a participação do Diabo era recorrente. Reconhecimento e *heresia*<sup>66</sup> podem ser consideradas, portanto, os dois

---

62 ADB. Carta para se ler nas igrejas principais antes da visitação, contendo nove parágrafos de inquirito sobre o estado social e religioso da paróquia. In: Bracara Augusta. Braga: Correio do Minho, vol. XLII, nº. 93, 1990, p. 556-558

63 Disponível em: <https://www.biblionline.com.br/acf/busca?q=são%20miguel> Acesso em: 17/06/2016.

64 DGA/TT. Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, Processo no 9294. Processo de Inácia Gomes, 1585, fl.09.

65 DGA/TT. Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, Processo no 9294. Processo de Inácia Gomes, 1585, fl.13.

66 Consideramos a heresia enquanto conceito, sendo definido, portanto, a partir da assertiva de Nachman Flabel, no qual destaca que essa noção que acompanharia a história da Igreja Católica ao longo do medievo e da modernidade foi a do grego *haireis*, *hairein*, que significava a escolha de determinada doutrina ou prática

principais eixos que sustentaram a ambiguidade das que se tornaram “feiticeiras” aos olhos da população residente na Arquidiocese de Braga. Resta-nos, enfim, refletir a respeito dessa terceira problemática que diz respeito não somente ao fato da mesma clientela ter também assumido o protagonismo nas denúncias contra Inácia, Ângela e Ana, mas ter sido composta somente por mulheres. O que pretendemos discutir reside na possibilidade de assinalar para uma ação consciente por parte dessas mulheres que se dispuseram a comparecer na mesa da Visitação, ou seja, levar em consideração o caráter *misógino* como condição capaz de explicar o fato de mulheres terem apontado para outras mulheres como supostas agentes dos diabos.

Conforme apontou Ronaldo Vainfas, é necessário lembrar que havia um limite nas solidariedades femininas, ou seja, seria equivocado identificar uma verdadeira consciência grupal entre as mulheres, seja na América portuguesa ou mesmo no Reino, como nas trajetórias aqui destacadas<sup>67</sup>. Vale lembrar, por sinal, que Joan Scott<sup>68</sup> já nos atentara para a problemática de isolarmos as mulheres sob a justificativa das relações de *gênero*; não se trata de isolá-las, pelo contrário, as próprias relações revelam as inúmeras ambiguidades que as mulheres também possuíram em determinados contextos e por vezes participavam ativamente na construção dessa condição.

Sendo assim, não nos é estranho identificar, por exemplo, as atitudes de Inácia Gomes que, ao procurar se defender das acusações de suposta “feiticeira”, acabou apontando outra mulher, Susana de Guimarães, como sendo a protagonista dos rituais denunciados. Trata-se, a nosso ver, de um dos exemplos de como essa interação com o contexto *misógino* também se delimitava entre as mulheres. Novo exemplo fora identificado quando Inácia também afirmou que recairia em Ângela Brava a responsabilidade na inserção de ritos que envolviam a participação do demônio, incluindo a necessidade de arrenegar a Deus como forma de consolidar essas práticas. Segundo seu relato, “a dita Ângela Brava [era] grande feiticeira e alcoviteira, por que ensinou a ela, declarante, muitos feitiços”<sup>69</sup>. Ainda que o universo inquisitorial e das relações de poder desiguais no contexto das arguições devam ser levadas em consideração, seria, por sua vez, equivocado, negligenciar a possibilidade dessas mulheres se apropriarem de termos negativos, como o de “alcoviteira”, a fim de apontar na outra uma série de imoralidades que contribuíam para com a fama endereçada aos tratos diabólicos.

Curioso notar que, ao ser inquirida pelas autoridades a respeito da possibilidade da relação com os diabos, Ângela Brava afirmou que jamais teria feito ou ensinado quaisquer práticas às pessoas, lembrando somente que Inácia Gomes, que já teria sido sua amiga, teria praticado a devoção ao diabo já citada, tendo somente a acompanhado uma vez à porta da Ermida, sem, contudo, participar da dita devoção<sup>70</sup>. Comprovada, no entender dos religiosos, a existência da condição de “inimigas capitais” entre Inácia Gomes e Ângela Brava, o processo foi suspenso e a última sendo liberada dos tramites inquisitoriais.

Também é compreensível a nosso ver a justificativa principal que Ana do Frade se utilizou para fazer valer sua inocência diante das autoridades, optando em ancorar-se à sua condição de mulher viúva, idosa, “caduca” – conforme a mesma afirmara – como elementos que pudessem amenizar a fama negativa de “feiticeira” construída no âmbito de seu

---

contrária aos princípios religiosos oficiais, como o catolicismo em nosso caso. Cf: FALBEL, Nachman. *Heresias Medievais*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1976. p.3.

67 VAINFAS, Ronaldo. *Trópico dos Pecados: Moral, Sexualidade e Inquisição no Brasil*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997. p.182.

68 SCOTT, Joan Wallach. História das mulheres. In: BURKE, Peter (org). *A escrita da História. Novas perspectivas*. Trad. de Magda Lopes. São Paulo: Editora UNESP, 1992.

69 *Livro da Visitação*, p.60.

70 DGA/TT. Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Coimbra, proc. 1055, f. 22.



---

---

processo. Nossa afirmação se justifica muito por conta dessa atitude não ser algo isolado, ou seja, apelar para a ausência de juízo ou para quaisquer características que as tornassem inferiores, se tratou de estratégia recorrente entre as mulheres. Vide o exemplo de Felícia Tourinho, processada no contexto da Primeira Visitação do Santo Ofício à América portuguesa, por práticas de adivinhação associadas às invocações dos diabos. Em meio às inquirições, confessando que havia praticado os ditos rituais, declarou que no período dessas práticas promovidas, não passava de mulher nova e que “depois que é mulher e tem mais experiência sabe e entende que o diabo não pode saber o que está por vir e somente isso pertence a Deus”<sup>71</sup>.

Em outras palavras, ao reafirmarem estereótipos referentes às mulheres e que se enquadravam ao contexto *misógino* – Hespanha nos lembra da retórica jurídica que se ancorava em termos como “fraqueza”, “debilidade intelectual”, “olvido” e “indignidade” para caracterizar as mulheres<sup>72</sup> –, associando-as também à predisposição ao sobrenatural, essas mesmas mulheres participaram ativamente do próprio contexto em questão. Ainda que seja possível identificar em outros processos inquisitoriais voltados aos demais delitos perseguidos pelo Santo Ofício a recorrência de defesas nas quais os acusados afirmavam ser descrentes, ignorantes à fé católica, as mulheres aqui citadas se valeram de adjetivos muito característicos ao rol do discurso *misógino* à época como forma de invalidar as acusações existentes. Nas palavras de Alison Weber, essas mulheres que no contexto acusatório acabaram por invocar adjetivos que caracterizavam os discursos da época frente à figura feminina, acabaram por se enquadrada na noção de “retórica da feminilidade”.

Um dos exemplos citados pela autora diz respeito à trajetória de Teresa d’Ávila e como a própria se utilizou do código *misógino* vigente de modo a legitimar seu modelo visionário, construindo uma “retórica” por detrás desse processo. A autora afirma que, durante as arguições promovidas por parte das autoridades da Igreja, influenciadas pelo Iluminismo e misoginia eclesíastica, Teresa optou de forma consciente pela “acomodação da ideologia de gênero em sua audiência”<sup>73</sup>. Apropriou-se dos mais diversos estereótipos existentes no período e referentes às mulheres, autodeclarando-se “fraca e com pouca fortaleza”, o que autorizaria suas experiências místicas na medida em que Deus procura os mais humildes para expressar suas revelações<sup>74</sup>.

Logicamente, as mulheres aqui mencionadas não alcançaram tamanha sofisticação retórica se compararmos ao percurso de vida delimitado por Teresa d’Ávila. Todavia, a “retórica da feminilidade” se torna coerente às trajetórias analisadas em nosso trabalho por nos permitir encarar a possibilidade de consciência da figura feminina frente ao discurso *misógino* vigente e suas mais variadas implicações. Consciência que se construiu não somente no interesse em contar com *práticas mágico-religiosas* enquanto ferramenta de reconhecimento social ou de relativização do discurso patriarcal. Defendemos a hipótese de que houve também uma consciência por parte dessas mulheres ao se reconhecerem, no momento das arguições, a partir de uma retórica inserida na conjuntura delimitada pelos homens. Reafirmavam que a culpa maior residia nas tentações dos diabos à mulher, tornando-se, portanto, a estratégia mais viável para se minimizar as culpas além das sentenças proferidas pelos inquisidores.

Sendo assim, não podemos negar os níveis de consciências dessas mulheres que compareceram diante das autoridades. É possível compreender suas atitudes como

---

71 DGA/TT. Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 01268. f. 08.

72 HESPANHA, António Manuel. *Imbecilistas: as bem-aventuranças da inferioridade nas sociedades do Antigo Regime*. São Paulo: Anablume, 2010. p. 102-103.

73 WEBER, Alison. *Teresa of Avila and the rhetoric of femininity*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1990, p.34.

74 *Ibid.*, p.36;39.

sendo apropriações desse discurso que corroborava com a construção de um “complô” ou mesmo de “bodes expiatórios” voltado à submissão das mesmas. Trata-se, portanto, levar em consideração a relativa capacidade de autonomia das “culturas populares” na Época Moderna. Mulheres que, por terem procurado os mais diversos rituais em outras mulheres, se sentiram intimidadas diante da possibilidade de serem acusadas por *feitiçaria*, sendo necessário, assim, reforçar que o “outro”, a outra, era agente dos diabos.

Além das processadas, outras mulheres também foram denunciadas à Visitação cujos casos não foram levados à frente pelo Tribunal. Isabel Vieira, cristã-velha, casada, 40 anos, procurou Isabel Gonçalves, já aqui citada, por se sentir mal e suspeitar que estava enfeitiçada. Ao medir uma peça de seu vestuário, afirmou à sua cliente que seu mal-estar era fruto de um feitiço que poderia ser desfeito caso ela retirasse de sua casa o material utilizado no malefício, que consistia em pedaços de roupa, comida e lascas da porta de uma igreja. A denunciante atestou ao Visitador que havia encontrado o material exatamente como Isabel Gonçalves havia dito<sup>75</sup>.

Isabel Gonçalves foi denunciada também em Viana do Foz de Lima por Margarida Anes, cristã-velha, viúva, 40 anos, que enviou à primeira, por intermédio de um homem chamado Pero Roiz, uma peça de roupa de seu genro que havia partido para as Antilhas para saber se ele estava vivo. Isabel mandara dizer a Margarida que seu genro havia morrido no mar, o que posteriormente Margarida descobriu corresponder à verdade<sup>76</sup>.

Em 9 de fevereiro, quando a comitiva da Visitação encontrava-se ainda em Braga, Pedro Álvares de Paredes mandou chamar Maria Dias, cristã-velha, solteira, tecedeira, 60 anos, e perguntou a ela se sabia de alguém que tivesse feito pacto com o demônio, o invocasse, ou tivesse oferecido a ele alguma coisa. Infelizmente não é possível saber a razão pela qual o Inquisidor convocou Maria Dias. Não há registro anterior de seu nome nas denúncias feitas à Visitação, somente de uma das pessoas por ela denunciadas, Leonor Gonçalves, já anteriormente citada, que teria ensinado a ela uma devoção ao diabo, que deveria ser realizada junto à lareira, com sal e cinzas. Maria disse ainda que ensinara a prática a outras duas mulheres: Elena Gonçalves, também citada acima, e Isabel Gomes, sobre quem não há maiores informações<sup>77</sup>.

Além dos processos decorrentes da Visitação de 1565, houve ainda outros diocesanos de D. Frei Bartolomeu dos Mártires processados pelo Santo Ofício. Infelizmente, devido à política de restrição do Arquivo Nacional da Torre do Tombo, tivemos acesso apenas a dois destes. O primeiro é o de Ana Afonso, denunciada por sua amiga, Beatriz Martins, durante a Visitação da Inquisição a Entre-Douro-e-Minho, em setembro de 1570, que afirmou tê-la visto jogar-se de bruços sobre as cinzas do lar, sujando em especial as articulações, e desaparecer em seguida. Ana Afonso teria retornado horas depois sem touca e como avental rasgado, sem querer dar maiores informações sobre aonde teria ido. Dois meses depois, foi presa pelo Tribunal de Coimbra; as suspeitas que recaíam sobre ela certamente eram relacionadas a uma possível participação no sabá. Por fim, os Inquisidores concluíram que não havia provas suficientes para condená-la<sup>78</sup>. Ainda assim, mesmo com sua liberação, é possível destacar como a narrativa de Beatriz Martins esteve arraigada de toda uma necessidade em se justificar o que não lhe era familiar a partir do entendimento que relacionava Ana Afonso ao contato com o Diabo: “e tornou a uma hora depois da meia noite e bateu a porta e ela não foi abrir porque tinha consigo na cama um homem que chamam Gaspar prestes de que ela tem um filho por lhe parecer

---

75 *Livro da Visitação*, p.25.

76 *Ibid.*, p.76-77.

77 *Ibid.*, p.35.

78 DGA/TT. Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Coimbra, proc. 4316.

---

---

mal e que ela era bruxa não quis que lhe ela fosse abrir e a deixaram três horas a porta”<sup>79</sup>.

## Considerações Finais

A análise destes registros a respeito do policiamento sobre as *práticas mágico-religiosas* possibilitou importantes reflexões acerca da relação entre o temor e o reconhecimento social inerentes à prática da *feiticeira*. Em primeiro lugar, é necessário ressaltar que praticamente todos os casos aqui examinados são registros femininos. Apontadas como agentes diabólicos pela cultura letrada devido à sua fraqueza, vaidade e luxúria tidas por “naturais”, as mulheres eram reconhecidas como tal também pela comunidade em que viviam. Como é possível notar através dos relatos aqui apresentados, as mulheres denunciadas eram sempre associadas ao demônio, seja de modo explícito ou mesmo quando havia a necessidade de se explicar determinado episódio que não era tão familiar aos indivíduos. O medo que causavam por sua associação com o mal era a própria razão pela qual eram procuradas por aqueles que nelas viam uma possibilidade de solução para seus problemas.

Todavia, ainda que a predisposição ao diabo se tornasse discurso para além da esfera letrada, percorrendo também as populações gerais, não devemos pressupor que este temor significasse completo isolamento social dessas mulheres. As personagens cujos casos aqui analisamos tinham, aparentemente, boas relações com vizinhos, amigos, e havia ainda aquelas que eram casadas e tinham filhos, situações que se distanciam do estereótipo da feiticeira isolada de sua comunidade instituído por Michelet<sup>80</sup>. O reconhecimento parece, a nosso ver, ter se consolidado e assumido maior relevância que o medo, ainda mais considerando-se o fato de que em quase todas as denúncias foi evidente a afirmação da eficácia dos rituais realizados e a atestação do poder daquelas mulheres que curavam, adivinhavam e afetavam os sentimentos e vontades alheias.

É ainda necessário observar o peso do sistema de vigilância episcopal na fama destas mulheres como feiticeiras. As penitências públicas aplicadas pelo Arcebispo e a prisão de muitas delas, fatos largamente conhecidos pela população do Arcebispado, como é possível notar através das denúncias à Visitação Inquisitorial e às visitas pastorais, contribuíam para o reconhecimento daquelas que seriam dotadas de poderes, agentes diabólicas a quem era possível pedir socorro. Ambas estruturas de poder, tanto episcopal como a nível inquisitorial se tornaram essenciais, portanto, para entendermos como a categoria “mulheres” foi produzida pelas instâncias religiosas portuguesas ao mesmo tempo em que as denúncias que alimentavam esse sistema de vigilância – interessado sobretudo em erradicar a heterodoxia – funcionava como uma espécie de propaganda dos serviços oferecidos pelas feiticeiras bracarenenses. Embora tenhamos de nos atentar que a emancipação e autonomia dessas mulheres se delimitou por vezes de modo restrito, sem grandes rompimentos nas estruturas patriarcais do período, ainda assim os casos que aqui foram analisados revelam a possibilidade de repensarmos uma completa dominação masculina no período<sup>81</sup>, levando-nos a enxergar com maior atenção as formas que a religiosidade assumiu em meio às relações de gênero vigentes na Época Moderna.

Em suma, o imaginário em torno das *práticas mágico-religiosas* que se construiu

---

79 DGA/TT. Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Coimbra, proc. 4316, fl. 03.

80 MICHELET, Jules. *A feiticeira*. 1862. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1992.

81 É importante salientar a ressalva feita por Judith Butler ao destacar a necessidade de repensarmos noções como “feminismo universal” e “estrutura universal ou hegemônica da dominação patriarcal ou masculina”. Cf. BUTLER, Judith. *op.cit.*, 2003. p.21.

no Portugal quinhentista pode ser entendido, assim, como a síntese da própria sociedade lusitana desse período, em que, se esse fenômeno não pode ser encarado como exclusividade a respeito do papel de conferir coerência ao desconhecido, assumiu importante peso nessa função diante da considerável recorrência dos indivíduos em contar com reconhecidos intermediadores com o sobrenatural, alimentando um importante mercado simbólico que concorria diretamente com a Igreja Católica nesse período, inserindo-se num contexto de delimitação dos papéis sociais endereçados a homens e mulheres.