

POBRES E PERSEGUIDOS: OS MÁGICOS EM POMBAL (SÉCULOS XVII E XVIII)

Ricardo Pessa de Oliveira

Doutorando em História Moderna pela Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.

Bolseiro da Fundação Calouste Gulbenkian.

ricardo_pessa@sapo.pt

Resumo

Partindo de um conceito amplo de pobre, pretendemos proceder ao estudo de um grupo específico de pessoas cujo estatuto de pobreza lhes poderia advir quer da falta de recursos, quer da actividade desempenhada. Em Portugal existiam três instituições com jurisdição sobre os actos mágicos: inquisição, tribunais episcopais e tribunais régios. Como tal, este era um delito de foro misto que, salvo casos específicos, devia ser julgado pela instância que desse início ao processo. Tendo como fontes primordiais a documentação produzida pelo Tribunal da Fé, pretendemos responder a uma série de questões com vista a compreender esta realidade, nomeadamente qual o estatuto dos mágicos e de seus clientes. Outros objectivos da comunicação passam por conhecer os ritmos de denúncia, as práticas mágicas delatadas, as relações existentes entre delatado e delator e as penas aplicadas.

1. Tendo como fontes principais os cadernos do promotor da Inquisição de Coimbra, e os processos movidos pelo mesmo tribunal de distrito, pretendemos estudar o fenómeno das práticas e crenças mágicas e da repressão inquisitorial que as mesmas conheceram. Para tal procuraremos responder a uma série de questões, nomeadamente, qual o estatuto dos mágicos e de seus clientes? Quais os ritmos de denúncia? Quais as práticas mágicas delatadas? Qual o estatuto sócio profissional dos denunciados? Quais as relações existentes entre delatado e delator? Que penas foram aplicadas? Quais os ritmos de repressão? O território em análise corresponderá ao sul do bispado de Coimbra, nomeadamente as freguesias de Abiúl, Almagreira, Louriçal, Mata Mourisca, Redinha, Pombal, Santiago de Litém e Vila Cã¹.

2. A repressão da bruxaria foi, em determinadas regiões da Europa, bastante violenta. Desde a segunda metade do século XVI, sobremaneira nos territórios alemães e suíços, decorreu um verdadeiro clima de pânico que resultou num forte movimento de caça à bruxa (Paiva 2002: 189-191). Em Portugal, a repressão foi, quando comparada com a ocorrida nestes territórios, menos severa². Conhecem-se apenas dez casos de indivíduos condenados à morte. Se no século XVI, a justiça secular condenou seis mulheres à pena capital (Rêgo 1981: 13-21), nas duas centúrias seguintes, apenas quatro indivíduos seriam relaxados ao braço secular pelo Tribunal do Santo Ofício (Paiva 2002: 189). Segundo

¹ Estas freguesias corresponderem ao território que estamos a estudar na nossa tese de doutoramento, intitulada provisoriamente *Confessionalização e Disciplinamento Social: Pombal (1563-1820)*.

² Sobre a magia em Portugal cf. sobretudo (Bethencourt 1987; Paiva 1992; Paiva 2002; Paiva 2000; Paiva 2010). Para o Brasil colonial, cf. principalmente (Souza 1993; Souza 2000). Sobre o fenómeno em territórios castelhanos e da península itálica cf. as sínteses apresentadas por (Di Simplicio 2010; Lavenia 2010).

José Pedro Paiva, tal brandura resultou de uma multiplicidade de factores entre os quais se destacaria a formação intelectual das elites, dominada pelo pensamento de São Tomás de Aquino, e a situação concreta da Igreja portuguesa, que, ao contrário do que sucedeu por quase toda a Europa, conservou as suas prerrogativas, não apenas em virtude dos casos de luteranismo terem sido insignificantes, mas também porque manteve os privilégios, conservou a riqueza, gozou de protecção régia e demonstrou enorme capacidade de renovação, inclusivamente num período pré-Trento (Paiva 2002: 331-356).

Alguns autores europeus aplicaram o termo bruxaria relativamente ao mito que abarcava pacto demoníaco, voo nocturno e assembleias de bruxas. Tal historiografia tendeu a empregar o vocábulo feiticeiro para designar os que executavam malefícios sem intervenção do diabo; e curador para aludir aos praticantes de magia benéfica (Bethencourt 1987: 26-32; Paiva 1992: 24-26). Como José Pedro Paiva referiu, tal classificação tem aplicabilidade discutível. A documentação inquisitorial evidência que a população não empregava tais vocábulos de forma rígida. Para esta importava sobretudo os actos praticados. Os meios aplicados eram relegados para segundo plano (Paiva 1992: 26-27). Assim sendo, este autor utilizou a palavra mágicos ou agentes da magia para referir os acusados sem fazer qualquer distinção entre os mesmos. Feiticeiros e bruxos para designar os que praticavam malefícios, curador para denominar aqueles que executavam curas, e bruxaria para se referir ao mito diabólico associado a estes indivíduos (Paiva 1992: 30). Na presente comunicação optámos por utilizar esta conceptualização, quer porque nos parece acertada, quer pelo facto de ter sido aplicada com êxito à diocese de Coimbra, de que faz parte o território em estudo.

No território português, a jurisdição sobre a magia ilícita recaía sobre três instituições, a saber, os tribunais régios³, os tribunais episcopais⁴ e, a partir de 1536, o Tribunal do Santo Ofício. Como tal, este era um delito de foro misto que, salvo casos específicos, deveria ser julgado pela instância que desse início ao processo.

Desde o estabelecimento da Inquisição em Portugal que o delito caiu sob sua alçada⁵. Antes, em 1531, D. João III ao remeter instruções a Brás Neto, embaixador junto da Santa Sé, explicitou que a futura instituição deveria ter jurisdição sobre semelhantes práticas, inclusivamente quando não existisse heresia⁶. O monitório de D. Frei Diogo da Silva, datado de 1536, apelava para a delação dos que invocassem e realizassem pacto demoníaco, bem como dos que possuíssem livros e escrituras por onde realizassem “os ditos çercos e invocações dos diabos”⁷.

³ No que respeita à justiça civil são conhecidas leis contra o delito desde o século XIV (Paiva 2002: 192). No século seguinte, entraram em vigor as *Ordenações Afonsinas*, texto que previa a pena de morte para os que recorrendo a feitiçarias “de qualquer estado e condiçom que seja [...] trautando por ella morte, ou deshonor, ou alguũ outro dampno d’algũa pessoa, ou seu estado e fazenda, mandamos que moira”, cf. *Ordenações Afonsinas*, reprodução fac-símile da edição de 1792, livro V, título XXXII. Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1984, p. 153. Estavam ainda previstas penas para os que procurassem tesouros ou objectos perdidos. Tratando-se de “pessoa vil” incorria em prisão e açoites públicos, enquanto para os culpados de condição superior estava previsto o degredo para Ceuta, por um período de três anos, cf. *Ordenações Afonsinas* [...], pp. 153-154. As *Ordenações Manuelinas* resultaram mais elaboradas, discriminando um conjunto de práticas e crenças, bem como as respectivas penas para quem as praticasse. Assim sendo, feitiços com recurso a objectos sagrados, tais como pedra de ara, ou corporais, seriam punidos com a pena de morte. Idêntica penalização seria aplicada aos que invocassem “espiritos diabolicos”, ou usassem de feitiços “pera querer bem, ou mal a outrem”, cf. *Ordenações Manuelinas*, reprodução fac-símile da edição de 1797, livro V, título XXXIII. Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1984, p. 92. Para os casos de adivinhação as penas passavam por açoites, marcação de ambas as faces com o sinal “ff”, degredo para São Tomé e penas pecuniárias. Por outro lado, o texto elenca uma série de superstições, largamente difundidas entre “a gente rustica” tais como “passarem os doentes por silvão, ou machieiro, ou lameira virgem”, ou passar o “Doyro, e Minho tres vezes”. Semelhantes comportamentos seriam punidos com açoites, degredo e penas pecuniárias, que variavam consoante a qualidade do acusado. Idênticas eram as penalidades aplicadas aos que benzessem animais sem terem para tal autorização régia ou do Ordinário, cf. *Ordenações Manuelinas* [...], pp. 93-94. Estas penalizações perpassaram sem alterações de monta para as *Ordenações Filipinas*, reprodução fac-símile da edição de 1870, livro V, títulos III e IV. Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1985, pp. 1150-1152.

⁴ O título 32 das constituições do bispado de Coimbra, impressas em 1591, era dedicado aos “feiticeyros, benzedeyros, agoureyros, & sorteyros”. O texto proibia a utilização de qualquer feitiçaria, sobremaneira a que utilizava objectos do sagrado, tais como pedra de ara ou corporais. As penas a aplicar aos prevaricadores variavam consoante a condição do réu. Assim, os clérigos incorriam em pena de prisão, suspensão das ordens e degredo a arbitrio. Por seu turno, os leigos de condição social inferior seriam expostos às portas da igreja da sua freguesia, com carocha na cabeça e uma vela na mão. Concomitantemente seriam condenados a pagar cinco cruzados. Caso não tivessem possibilidade de pagar a dita quantia, seriam condenados a penas corporais ou a degredo, cf. *Constituições Sinodais do Bispado de Coimbra*. António de Mariz, Coimbra, 1591.

⁵ A bula *Cum ad nihil magis*, de 23 de Maio de 1536, autorizou o Santo Ofício português a actuar sobre os que cometessem sortilégios heréticos: “Ac sortilegia haeresim manifeste sapientia instigante humani generis inimico committere non vereantur, in gravissima divinae maiestatis offensam”, cf. *Collectorio de Diversas Letras Apostolicas, Provisões Reaes, e outros Papeis, em que se contém a Instituyção, & Primeiro Progresso do Santo Officio em Portugal, & Varios Privilegios que os Summo Pontifices, & Reys destes Reynos lhe Concederão*. Casas da Inquisição, Lisboa, 1596, fl. 1v.

⁶ *Corpo Diplomático Portuguez* [...], tomo II. Academia Real das Ciências de Lisboa, Lisboa, 1865, p. 321.

⁷ *Collectorio de Diversas Letras Apostolicas* [...], fl. 6.

No que toca a regimentos, a primeira referência ao delito surgiu no de 1640. O título dedicado a esta matéria inicia com uma referência à bula de Xisto V, pela qual se assentou que à Inquisição “está cometido o conhecimento de todos estes crimes, posto que não sejam hereticas; assi porque ao menos não carecem de suspeita de heresia, como pela superstição, que há nelles tam contraria á Religião Christam”⁸. O texto previa o relaxamento ao braço secular para aqueles que, tendo contra si provas consideráveis, não confessassem inteiramente as suas culpas, ou para os reincidentes que tivessem anteriormente abjurado em forma ou de veemente. Os que optassem por confessar as culpas gozariam da “misericórdia” do Tribunal. Para estes as penas, que variavam consoante o estado, sexo e qualidade dos réus, bem como do tipo de práticas de que eram acusados, passavam por abjuração em forma, ou de veemente, hábito penitencial, carocha com rótulo de feiticeiro, confisco de bens, degredo para as galés ou para a ilha do Príncipe, São Tomé ou Angola, açoites, instrução ordinária e distintas penas espirituais. O recurso ao tormento estava previsto em determinadas situações. Para os que optassem por apresentar voluntariamente as suas culpas, sem ter contra si testemunho algum, estava estipulada a abjuração em forma, na Mesa, perante os inquisidores, um notário e duas testemunhas⁹.

O Regimento do Cardeal da Cunha marcou um ponto de viragem fulcral no que toca à perseguição dos agentes da magia em Portugal¹⁰. A partir de 1774, os indivíduos passaram a ser condenados não devido ao pacto com o demónio, isto é, pelo crime de heresia, mas antes por fingimento, impostura, engano e superstição, o que evidentemente acarretou a erradicação da pena capital¹¹. As práticas mágicas passaram a ser consideradas como “manifestas imposturas maquinadas”, “delitos ideaes, e fantasticos” não condizentes com o “seculo illuminado” que então se vivia. Presumia-se que desprezando e ridicularizando tais actos e crenças “virão logo a extinguir-se, como a experiencia tem mostrado entre as Nações mais polidas da Europa”¹².

Os culpados, dependendo da sua condição social, do seu estado religioso e do seu sexo, incorriam em penas que passavam por açoites, degredo, galés e prisão. Por outro lado, o Regimento considerava que os que insistissem em afirmar situações “temerarias, vans, fátuas e destituídas de toda a verosimilidade” fossem considerados loucos “sem necessidade

⁸ *Regimento do Santo Officio da Inquisição dos Reynos de Portugal*. Manuel da Silva, Lisboa, 1640, Livro III, título XIV, fl. 180.

⁹ *Regimento do Santo Officio da Inquisição dos Reynos de Portugal*. Manuel da Silva, Lisboa, 1640, Livro III, título XIV, fls. 180-182.

¹⁰ Esta é uma das ideias defendidas por José Pedro Paiva e com a qual estou totalmente de acordo (Paiva 2002: 12 e 194).

¹¹ *Regimento do Santo Officio da Inquisição dos Reynos de Portugal*. Miguel Manescal da Costa, Lisboa, 1774, Livro III, título XI, capítulo II, pp. 124-125.

¹² *Regimento do Santo Officio da Inquisição dos Reynos de Portugal*. Miguel Manescal da Costa, Lisboa, 1774, Livro III, título XI, pp. 120-122.

de outra alguma Prova, ou Exame”, e como tal fossem internados no hospital Real de Todos os Santos, em ala competente¹³.

3. Em Portugal, a magia ocupou um lugar diminuto na actividade repressiva inquisitorial¹⁴. Entre 1536 e 1774, o Tribunal da Fé instaurou 912 autos. O tribunal de Coimbra processou a maioria das causas, tendo instaurado 370 processos. Por sua vez, o tribunal de Lisboa julgou 288 indivíduos e o de Évora 254. No conjunto dos três tribunais de distrito os processos movidos aos agentes da magia representaram somente 2,9% do total de autos instaurados (Paiva 2010: 1531). Na Inquisição conimbricense, durante o século XVI, o delito representou somente 0,43% do total de causas julgadas (Mea 1997: 357). Segundo José Veiga Torres, o crime terá correspondido a 3,1% da actividade do tribunal de Coimbra ao longo do seu funcionamento (Torres 1986: 70)¹⁵. No que respeita ao tribunal eborense, entre 1536 e 1668, a magia ocupou somente 1,2% da processologia (Coelho 1987: 249). Em territórios sob alçada jurisdicional da Inquisição de Lisboa destaque para a percentagem atingida nos Açores. Neste arquipélago foram instaurados sete autos, o que equivaliu a 6,1% do total de processados (Braga 1997: 170 e 392). Na Madeira apenas se conhecem dois processos, os quais representaram tão-só 2% (Braga 2001b: 190 e 239-246). Por fim refira-se que, entre os estrangeiros processados pela Inquisição portuguesa, nos séculos XVI e XVII, as práticas mágicas ocuparam 2,4% da processologia (Braga 2002: 297).

No que respeita às visitas inquisitoriais destaque para a empreendida à Madeira em 1618. Nesta ocasião, na cidade do Funchal o delito representou 40,6% de situações reportadas (Olival 1989: 780). Outras visitas não resultaram tão profícuas. Assim, na ida da instituição ao Minho, em 1565, a percentagem foi de 7% (Braga 1994: 41, 53-56 e 65-67). Já no arquipélago dos Açores apenas seis casos foram delatados, concretamente três na visita de 1575-1576 (3,8%) e outros tantos na de 1619-1620 (3,1%) (Braga 1997: 166-167).

¹³ *Regimento do Santo Officio da Inquisição dos Reinos de Portugal*. Miguel Manescal da Costa, Lisboa, 1774, Livro III, título XI, capítulo II, pp. 126-127.

¹⁴ Pelo contrário, na Inquisição Romana o delito de artes mágicas foi sempre o mais significativo (Bethencourt 1994: 270-271). Os valores registados nos tribunais de Castela e de Aragão foram menos significativos. Ainda assim, no cômputo geral, entre 1540 e 1700, o delito representou 7,9% (Bethencourt 1994: 272). Por exemplo, no tribunal de Santiago, entre 1560 e 1700, foram processados 140 indivíduos, o que correspondeu a 6,4% da actividade total. A maioria dos autos foi instaurada no século XVII. Assim se entre 1560 e 1599, foram abertos somente 20 processos, o que equivaliu a 1,9%, na centúria seguinte assistiu-se a um aumento exponencial do número de processados, os quais representaram 10,4% (Contreras 1982: 466-467).

¹⁵ Refira-se que este autor apenas contabilizou 322 processos por feitiçaria, longe do número avançado por José Pedro Paiva. Por outro lado, para o período estudado por Elvira Cunha de Azevedo Mea, Veiga Torres aponta apenas dois processos, quando aquela autora referiu uma dezena.

4. No território em análise 53 indivíduos foram denunciados à Inquisição por práticas mágicas. O primeiro caso foi reportado no ano de 1654. Até final do século XVII, foram delatados mais seis sujeitos. A esmagadora maioria das delações ocorreu na primeira metade de Setecentos, período em que foram acusados 42 indivíduos. Pelo contrário, na segunda metade do século XVIII, apenas foram revelados quatro agentes mágicos. O derradeiro caso não se encontra datado, nem assinado. Contudo, o caderno do promotor ao qual a denúncia foi apenas contém documentação produzida entre 1778 e 1783, pelo que se presume que a mesma tenha sido remetida naquele período cronológico.

Em cerca de meia centena de denunciados, o Tribunal apenas prendeu e processou uma mulher. Tratou-se de Rosa Maria do Espírito Santo de quem trataremos adiante. Outros três indivíduos optaram por apresentar voluntariamente as suas culpas, dois por pacto demoníaco e outro por utilizar as denominadas cartas de tocar. Refira-se ainda o caso do curador Lourenço Ribeiro, morador em Parouvelo, Santiago de Litém, denunciado no ano de 1757, pelo familiar do Santo Ofício Luís Leite Pereira, residente em Ourém¹⁶. A 7 de Dezembro de 1759, a Mesa conimbricense remeteu ao comissário José Anastácio de Sousa dois mandados de prisão, um contra Lourenço Ribeiro e outro contra a filha deste, Maria¹⁷. Uma pesquisa pelo livro que contém o registo de entrada de presos nos cárceres conimbricenses entre 1725 e 1820, não permitiu localizar o registo de entrada deste indivíduo, nem tão-pouco da sua filha, pelo que desconhecemos se a prisão se terá efectivamente processado¹⁸. Não obstante, através dos índices dos cadernos do promotor ficamos a saber que este indivíduo teve sumário e foi reprimido¹⁹.

5. Os estudos existentes demonstraram que os mágicos perseguidos em Portugal eram na sua maioria mulheres, de idade avançada, não casadas, de baixo estrato social e sem formação literária (Paiva 1992: 184-194; Paiva 2002: 161-164). Posto isto, importa averiguar se o universo em estudo correspondia a este estereótipo. No que respeita ao sexo dos delatados, verificou-se um certo equilíbrio, concretamente 30 mulheres e 23 homens. Não obstante, esta proporção eclipsa pormenores dignos de registo. Assim, se tivermos em atenção apenas os casos de feitiçaria o sexo feminino é claramente maioritário, concretamente 22 mulheres contra apenas nove homens. O peso da mulher neste género de denúncia está ligado à ideia negativa que gravitava em seu redor. Esta era

¹⁶ Lisboa, Arquivo Nacional Torre do Tombo (AN/TT), Inquisição de Coimbra, livro 392, fl. 572.

¹⁷ Lisboa, AN/TT, Inquisição de Coimbra, livro 13, fl. 292.

¹⁸ Lisboa, AN/TT, Inquisição de Coimbra, livro 282.

¹⁹ Lisboa, AN/TT, Inquisição de Coimbra, livro 421, fl. 176v. O livro 388 da Inquisição de Coimbra a fls. 195 e seguintes teria mais informações sobre o denunciado, contudo actualmente o referido caderno termina abruptamente no fl. 65.

correntemente associada ao pecado e tida como agente privilegiado do mal. Acresce que o sexo feminino era usualmente relacionado ao crime simbólico, perpetrado por intermédio do mau-olhado, enquanto o homem recorreria por norma ao crime por meios naturais, ou seja, ao assassinato (Bethencourt 1987: 177). Numa outra análise, se considerarmos os indivíduos acusados de praticarem unicamente curas supersticiosas verifica-se que 11 eram homens e apenas sete mulheres. Assim sendo, constata-se que a feitiçaria era um universo predominantemente feminino, enquanto os homens estavam ligados à magia sobretudo por intermédio da actividade curativa²⁰.

Quanto à morada destes indivíduos, 18 residiam em Abiúl, 15 em Pombal, quatro na Redinha, igual número em Vila Cã e no Louriçal, dois na Mata Mourisca, outros tantos em Santiago de Litém e um em Almagreira. Foram ainda contabilizados os casos de três indivíduos residentes fora da área em estudo em virtude dos episódios delatados terem aí ocorrido. Anobra, Leiria e Soure eram o local da sua procedência. Estes dados evidenciam desde logo um aspecto a ter em conta, ou seja, a mobilidade dos agentes mágicos. Por norma o espaço de actuação destes indivíduos confinava-se aos limites da sua freguesia. Mas se esta realidade era praticamente absoluta em situações que envolviam malefícios, o mesmo não sucedia em relação a feiticeiras que se dedicavam à magia amorosa ou à inclinação de vontades, e tão-pouco a curadores, alguns dos quais atingiam enorme sucesso, praticando curas em várias povoações circunvizinhas²¹. Em Pombal, atingiu fama digna de registo Domingos João, da Cumieira, acusado por cinco vezes à Inquisição entre Junho de 1733 e Maio de 1744. Este, segundo um comissário do Santo Ofício, era “chamado para muitas partes para curar bois, de tal maneira que lhe chamão o homem dos bois”²². Durante esta década procedeu a curas em Alvorge²³, Coimbra²⁴ e Santiago da Guarda²⁵. Com o propósito de aumentar o seu prestígio e a sua clientela transmitia que “havia poucos dias tinha vindo do Santo officio ahonde fora chamado e que la fora muito bem preguntado do modo de suas curas”²⁶. Outro curador de êxito considerável foi Manuel Ferreira, porteiro do concelho da vila de Abiúl, delatado por seis ocasiões entre 1742 e 1743²⁷. O seu campo

²⁰ Esta ideia já foi afirmada por José Pedro Paiva (Paiva 2002: 162).

²¹ Sobre esta matéria (Paiva 1992: 218-223).

²² Lisboa, AN/TT, Inquisição de Coimbra, livro 383, fl. 358v.

²³ Lisboa, AN/TT, Inquisição de Coimbra, livro 363, fl. 381; livro 383, fls. 358-358v.

²⁴ Lisboa, AN/TT, Inquisição de Coimbra, livro 726, fl. 247.

²⁵ Lisboa, AN/TT, Inquisição de Coimbra, livro 372, fl. 369.

²⁶ Lisboa, AN/TT, Inquisição de Coimbra, livro 363, fl. 317. Estas afirmações seriam usuais entre os mágicos, cf. por exemplo (Paiva 1992: 213).

²⁷ O livro 384, a fl. 562, continha outra denúncia contra o porteiro, contudo actualmente o livro termina a fl. 535, cf. Lisboa, Inquisição de Coimbra, livro 421, fl. 265v.

de actuação extravasou os limites da freguesia de Abiúl, estendendo-se às de Pousaflores e Santiago da Guarda²⁸. À semelhança de Domingos João, também este afirmava que “tinha ido a esse Santo Tribunal e que trazia lisença para poder curar”²⁹.

A mobilidade não conheceu sentido único, isto é, não eram apenas os curadores residentes no território em análise que se deslocavam a outras freguesias. O inverso também se verificou. Por exemplo, nos alvares do século XVIII, uma Isabel Gomes, viúva, de idade avançada, moradora no termo de Montemor-o-Velho que aplicava distintos remédios como “são suadouros, com varios cozimentos de ervas [...] costuma ser levada de noute fora de sua caza a fazer curas a Leiria, Pombal, Redinha e outras muitas partes deste Reino”³⁰. No mesmo período cronológico, um casal morador em São Brás, junto a Ansião, especializado em curar de farpões com recurso a “louro mastiguado e tambem alho e bafejam e parece dizem algumas pallavras”³¹, procedeu a diversas curas na freguesia de Abiúl.

No que respeita à situação matrimonial, os dados obtidos comprovam um claro predomínio de solteiros, a saber 18. Quanto aos restantes denunciados, nove eram casados e apenas dois viúvos. No entanto, não possuímos informações para 24 indivíduos, o que corresponde a uma percentagem de 45,3%, a qual não pode deixar de ser considerada. Em relação à idade dos acusados, a documentação revelou-se igualmente parca. Apenas possuímos algum tipo de informação para oito pessoas e somente em três casos é dada a conhecer a idade concreta. O mais novo tinha 19 anos, enquanto o mais velho tinha 32. Os restantes dados são pouco precisos. Por exemplo, Francisco Mendes, o *Mira* de alcunha, tesoureiro da igreja de São Martinho, era moço. Jovem seria também uma Josefa Maria, do Louriçal, acusada de executar malefícios³². Por seu turno, o padre José da Silva Botelho ao delatar um homem de Almagreira, cujo nome não indicou, referiu apenas tratar-se de um velho³³. Os dados que possuímos não permitem retirar grandes ilações. Ainda assim, e admitindo que a maioria pudesse ter idade avançada, surge evidente que este universo não estava adstrito aos mais velhos.

²⁸ Lisboa, AN/TT, Inquisição de Coimbra, livro 379, fls. 260v, 297-298; livro 381, fls. 234-235.

²⁹ Lisboa, AN/TT, Inquisição de Coimbra, livro 381, fl. 374.

³⁰ Lisboa, AN/TT, Inquisição de Coimbra, livro 331, fls. 159-159v.

³¹ Lisboa, AN/TT, Inquisição de Coimbra, livro 331, fl. 246.

³² Lisboa, AN/TT, Tribunal do Santo Ofício, mç. 10, doc. 61.

³³ Lisboa, AN/TT, Inquisição de Coimbra, livro 331, fl. 243v.

A quase totalidade dos denunciados pertencia à maioria cristã-velha. Na verdade, a fama de cristã-novice recaiu somente sobre três pessoas, concretamente as irmãs Joana Maria, Luísa Maria e Catarina Josefa, residentes no Vale, freguesia de Pombal, denunciadas em 1757, pelo capitão João Freire da Silveira³⁴.

Quanto ao estatuto sócio profissional, as fontes sugerem distintos quadrantes sociais. Entre os de estatuto mais proeminente constavam D. António Velasques Sarmiento e José António da Fonseca Mancelos. O primeiro, natural de Penela e morador em Abiúl, era fidalgo da Casa Real³⁵. O segundo, pertencente a uma das principais famílias de Pombal, era neto de António da Fonseca de Mancelos, provedor da Santa Casa da Misericórdia da vila³⁶.

Entre os acusados constavam quatro elementos do clero, de entre os quais se destacaria o vigário de Santiago de Litém, Salvador Nogueira, igualmente acusado de proferir diversas proposições e de ter solicitado, no acto da confissão, uma mulher.

Os restantes indivíduos possuíam uma condição social inferior. Rosa Maria do Espírito Santo, processada em 1728, era casada com António Pessoa, porteiro da vila de Abiúl, enquanto o curandeiro Manuel Ferreira ocupou, anos mais tarde, o mesmo cargo. Dois encontravam-se ligados ao sector artesão: o pai de uma das denunciadas era serralheiro, enquanto o pombalense Manuel da Ponte era aprendiz do ofício de sapateiro. Por outro lado, um dos delatados era tesoureiro da igreja de São Martinho. Entre os mais desfavorecidos contavam-se dois criados, duas escravas e três mulheres que viviam de esmolas. Por outro lado, um outro indivíduo foi qualificado de “pessoa rústica”, o que confere uma ideia de simplicidade e de fragilidade social. Não possuímos qualquer dado para 34 dos denunciados.

A virtude e a fama dos mágicos motivavam a sua procura por indivíduos de diferentes quadrantes sociais. Assim, se a maioria dos clientes possuía um estatuto socio profissional próximo aos mágicos consultados, outros indivíduos de estatuto mais proeminente não deixavam de recorrer aos seus serviços (Paiva 2002: 173). É paradigmático o caso de D. António Velasques Sarmiento, o qual consultou algumas feiticeiras, tendo inclusivamente

³⁴ Lisboa, AN/TT, Inquisição de Coimbra, livro 369, fl. 442.

³⁵ Lisboa, AN/TT, Registo Geral de Mercês, Mercês de D. Pedro II, livro 13, fl. 214.

³⁶ Leiria, Arquivo Distrital de Leiria, Cartório Notarial, Pombal, livro 10, fls. 44 e 81v-82v. A 12 de Abril de 1723, José receberia de D. João V a mercê de moço fidalgo, cf. Lisboa, AN/TT, Registo Geral de Mercês, Mercês de D. João V, livro 14, fl. 428. Esta mercê parece ter sido posterior à sua apresentação no Santo Ofício, uma vez que o caderno do promotor onde estaria apensa a sua apresentação contém documentação produzida entre 1717 e 1723.

mantido uma relação próxima com a famosa Maria de Gouveia³⁷. A propósito das relações de solidariedade dos mágicos, refira-se ainda que no ano de 1765, Manuel Freire, o *Curto*, ao dirigir-se a casa de Luzia Maria da Conceição, a fim de a curar de certa enfermidade, fez-se acompanhar por José Simões Serrano, filho de Manuel Simões Serrano, familiar do Santo Ofício³⁸.

6. Traçado o perfil do grupo em análise, interessa conhecer as práticas concretas de que foram acusados. O campo de actuação dos agentes mágicos era bastante extenso. Para quase tudo se podia recorrer aos serviços de uma feiticeira ou de um curador. Estes eram procurados para inclinar vontades, sobremaneira tocantes ao universo dos afectos, resolver todo o tipo de enfermidade, alcançar protecção contra distintas adversidades, ou descobrir o paradeiro de pessoas e bens³⁹. Eram igualmente capazes de executar malefícios vários, actividade que os tornava temidos no seio da comunidade. Não obstante, o que preocupou as autoridades inquisitoriais foi quando para executar qualquer uma das práticas mencionadas era realizado pacto com o demónio.

A actuação dos mágicos foi particularmente intensa ao nível das curas. De facto, a maioria dos processados, tanto nos tribunais episcopais como no da Inquisição, foram-no em virtude de semelhantes práticas (Paiva 2002: 103). Numa época em que os profissionais acreditados não abundavam, em que os métodos utilizados continuavam a ser rudimentares, muitas vezes próximos dos aplicados por curadores, e em que a imagem pública do médico era assaz negativa não é de estranhar que as populações recorressem a outras soluções, tais como algebristas, exorcistas ou curandeiros (Araújo 1992; Braga 2001a: 9-39 e 93-125; Silva 2001: 458-460).

Em Pombal e freguesias limítrofes foram delatados 27 indivíduos por semelhantes práticas. Destes, 18 foram denunciados exclusivamente por realizarem curas. Sete foram-no por tratarem de enfermidades e executarem malefícios, um por realizar simultaneamente curas e bênção de gados, enquanto outra das delatas se especializara em curas e adivinhações. Ou seja, eram indivíduos que possuíam poderes ambíguos que lhes possibilitavam executar o bem mas também o mal. Desta realidade deu conta o porteiro de Abiúl, Manuel Ferreira, a uma sua cliente. Insatisfeito com o pagamento que auferira pelos serviços prestados

³⁷ Lisboa, AN/TT, Inquisição de Coimbra, livro 350, fls. 326-326v.

³⁸ Acrescente-se que no princípio da segunda metade do século XVIII, José havia concorrido, sem êxito, ao cargo de familiar do Santo Ofício, cf. Lisboa, AN/TT, Conselho Geral do Santo Ofício, Habilitações Incompletas, mc. 81, doc. 3508.

³⁹ De facto, uma das especialidades destes indivíduos consistia na arte da adivinhação. Não obstante, na documentação compulsada, esta prática apenas foi aludida por uma vez. Nos alvares do século XVIII, um Manuel Jorge, soldado, natural de Semide, e assistente em Alcântara, denunciou uma mulher, a *Melra* de alcunha, a qual “veyo do Louriçal para Semide para fazer varias curas e adivinhações”, cf. Lisboa, AN/TT, Inquisição de Coimbra, livro 326, fl. 635.

“ameaçou por varias partes a enferma dizendo se preparasse que ainda havia de padecer mais, porquanto elle tinha poder para fazer bem e para fazer mal”⁴⁰.

O leque das doenças curadas por estes indivíduos era extenso, desde a cura do ar, espinhela, quebranto, mal do sentido, cobrão, osagre, lombrigas, mordeduras de animais, feridas, dores várias (cabeça, costas, dentes) e curas de feitiços (Paiva 1992: 78-119). As formas de determinar a enfermidade e a terapia a utilizar variavam de acordo com os saberes de cada curador. Por exemplo, em 1710, uma mulher de alcunha a *Henriques*, moradora em Castelo, freguesia de Abiúl, “curava dos cobrois que nascem no corpo so com palavras”⁴¹. Semelhante erupção cutânea era tratada à época por uma Antónia, moradora em Brinços, Abiúl⁴². No mesmo lugar, Mariana João sabia “remedios pera vedar sangue”, ao que parece pronunciando certas palavras⁴³. Por seu turno, José Gonçalves também residente em Brinços curava ferimentos de bala com recurso a “humas folhas de silva e humas palavras”⁴⁴. Ainda em Abiúl, Gaspar Mendes e uma outra mulher, casada com João das Neves, curavam o quebranto por “palavras ou oraçõis”⁴⁵. Nos Caseirinhos, freguesia de Pombal, António Francisco curava erupções cutâneas como fogo “com algumas palavras para não lavar”⁴⁶. Em Chão de Urmeiro, Vila Cã, o mau-olhado era tratado por Isabel Antunes⁴⁷. Por seu turno, um curandeiro da vila de Anobra, bispado de Coimbra, que estava em Abiúl recorria a “hum [livro] por donde cura por palavras sem saber ler”⁴⁸. Por sua vez, as irmãs Mariana da Conceição e Ana da Encarnação, residentes em Água Travessa, Pombal, denunciadas à Inquisição por diversas ocasiões entre 1742 e 1743, curavam distintas enfermidades, entre as quais o “bucho virado”⁴⁹.

O recurso a produtos de origem vegetal era uma constante. Na documentação existe referência a açafraão, aipo, alho, canela, cebola, folhas de silva e louro. De igual forma, assumiam papel preponderante os produtos de origem animal tais como ovos e mel⁵⁰.

⁴⁰ Lisboa, AN/TT, Inquisição de Coimbra, livro 379, fl. 297v.

⁴¹ Lisboa, AN/TT, Inquisição de Coimbra, livro 330, fl. 416v.

⁴² Lisboa, AN/TT, Inquisição de Coimbra, livro 331, fl. 245.

⁴³ Lisboa, AN/TT, Inquisição de Coimbra, livro 331, fls. 243-243v.

⁴⁴ Lisboa, AN/TT, Inquisição de Coimbra, livro 330, fl. 417v.

⁴⁵ Lisboa, AN/TT, Inquisição de Coimbra, livro 330, fl. 417v.

⁴⁶ Lisboa, AN/TT, Inquisição de Coimbra, livro 330, fl. 418.

⁴⁷ Lisboa, AN/TT, Inquisição de Coimbra, livro 330, fl. 417v.

⁴⁸ Lisboa, AN/TT, Inquisição de Coimbra, livro 330, fl. 416.

⁴⁹ Lisboa, AN/TT, Inquisição de Coimbra, livro 383, fl. 532.

⁵⁰ Lisboa, AN/TT, Inquisição de Coimbra, livro 383, fl. 532v.

Houve ainda quem tenha receitado “huns pos e que ajuntasse a estes o lixo de pombos moído e peneirado por hũa peneira as avesas e que os tomace por 18 dias”⁵¹. Não poucas vezes o receituário incluía a utilização de objectos sagrados, o que indica um forte sincretismo entre o mundo mágico e a religião. Estes serviam sobretudo para potencializar os efeitos dos remédios aplicados. É paradigmático o caso de Domingos João, que prescreveu a certo homem “huas ervas [...] e as metesse sem ninguem o ver debaixo da pedra de ara”⁵².

Num universo em que as adversidades podiam ser entendidas como resultado de malefícios, executados por indivíduos com poderes para tal, e em que o homem pouca capacidade detinha para contrariar as forças da natureza, era natural que se procurasse algo capaz de proteger homens e seus pertences (Paiva 1992: 119). Esta protecção era igualmente exercida pelos mágicos. Amuletos, relíquias e nóminas, usados correntemente por todos os grupos sociais e por todos os grupos etários, conferiam, aos seus portadores, protecção contra diversos males (Bethencourt 1987: 144; Paiva 1992: 123-127). Um dos meios mais difundidos consistia na utilização de bolsas, por norma colocadas ao pescoço, as quais poderiam conter produtos que se julgavam virtuosos e/ou escritos. Assim, uma filha de Maria Gonçalves, moradora em Água Travessa, Pombal, trazia ao pescoço “algũas couzas defensivas do demonio”⁵³. Comum parece ter sido a oração de Nossa Senhora de Monserrate que impedia o seu portador de padecer de morte repentina e imprevista, sem possibilidade de confissão. Em 1710, este escrito existia na casa dos Moreiras da vila de Abiúl. Neste caso possibilitava ainda o sucesso dos partos: “aquella oração botada ao pescoço a huma mulher que estiver de parto logo parira”⁵⁴. Tenhamos presente que o nascimento, apenas assistido por parteiras, com maior ou menor experiência, era um momento de perigo acrescido tanto para a mulher como para o recém-nascido. Assim sendo, pensava-se que o recurso ao mundo mágico possibilitava o aumento da taxa de sucesso daquele momento delicado (Braga 2001a: 33).

Noutros casos a obtenção de protecção era obtida pela pronúncia de certas palavras ou orações. Foi o caso de um homem, o *Valente* de alcunha, morador no lugar do Souto, freguesia de Vila Cã, delatado em 1710 por saber certas palavras que “não deixão offender

⁵¹ Lisboa, AN/TT, Inquisição de Coimbra, livro 383, fl. 532v.

⁵² Lisboa, AN/TT, Inquisição de Coimbra, livro 363, fl. 381. A propósito da utilização deste elemento refira-se um caso reportado ao Santo Ofício, em 1720, em que se acusou Teresa Josefa, a *Janoa* de ter furtado “hum grande pedaço da pedra d’ara de sorte que se não pode dizer missa na que ficou em huma irmida chamada Nossa Senhora dos Anjos lemite desta villa [Pombal] em hum lugar que chamão Aldea dos Anjos”, cf. Lisboa, AN/TT, Inquisição de Coimbra, livro 344, fl. 458. Provavelmente o elemento furtado terá sido utilizado na confecção de algum remédio ou inclusivamente na execução de algum feitiço.

⁵³ Lisboa, AN/TT, Inquisição de Coimbra, livro 383, fl. 532.

⁵⁴ Lisboa, AN/TT, Inquisição de Coimbra, livro 330, fl. 418.

com espada a quem as dis e com effeito he tambem publico que tendo o dito homem chamado Vallente huma pendencia com Andre Gomes da Guerra, do dito lugar de Villa Cam, a que acodio seu irmão Pedro de Figueiredo, do lugar do Alvorge, metendo-se-lhe a espada por muitas vezes a estocadas de nenhuma ves o puderão ferir sem trazer cura”⁵⁵.

Se as curas, as adivinhações, a inclinação de vontades e a elaboração de amuletos faziam dos mágicos indivíduos profícuos à comunidade, a capacidade que estes tinham de executar malefícios tornara-os temíveis e malqueridos. Ou seja, detinham uma situação ambivalente adjacente das suas capacidades opostas. Estes indivíduos eram assim culpabilizados pela população de distintas adversidades, tais como a morte, a doenças e os danos sobre propriedades. Na diocese de Coimbra era ainda comum responsabilizar as supostas feiticeiras pelo insucesso em determinadas actividades, tais como a cinegética ou a pesca (Paiva 1992: 142-154).

Frequentemente a suspeita recaía sobre determinada pessoa pelo facto de esta ter ameaçado previamente alguém que, algum tempo depois, sofria uma adversidade (Paiva 2002: 126). Não poucas vezes, a ameaça resultava da nega de esmolas. Foi por exemplo o que sucedeu em 1736, com Mariana, filha de António João, do lugar dos Poios, termo da vila da Redinha, a qual ficou doente após ter negado uma esmola a Madalena, a *Parva* de alcunha, mulher mendicante, natural e moradora na freguesia de Soure. As formas de transmitir um malefício eram variadas: através do toque, do olhar ou ainda da oferta de determinados objectos, previamente corrompidos (Paiva 1992: 143-144). Exemplo do potencial mortífero das dádivas de feiticeiras foi o caso sucedido em 1731, com uma rapariga de Abiúl que faleceu depois de Domingas, a *Abana* de alcunha, a ter presenteado com uma rosa⁵⁶.

A documentação revelou-se bastante parca no que respeita aos rituais empregues para proceder aos malefícios. Relativamente comum seria a execução de bonecos que representavam a vítima. Foi o caso de três irmãs de Água Travessa, sobre quem recaiu a suspeita de terem enfeitado um filho do capitão dos auxiliares da ordenança da Redinha, utilizando para tal “uns bonecos e panos falsos e uns braços com dedos”⁵⁷. Por seu turno, D. Francisca Inês de Oliveira, casada com José de Azevedo Povoas, assistente no Louriçal, estando doente achou nos “colchois e traviseiros [...] agulhas ferugentas, trapos cozidos com fiados e figuras e outras couzas semelhantes que paresião feitos por parte do Diabo”⁵⁸.

⁵⁵ Lisboa, AN/TT, Inquisição de Coimbra, livro 330, fl. 417v.

⁵⁶ Lisboa, AN/TT, Inquisição de Coimbra, livro 359, fl. 338.

⁵⁷ Lisboa, AN/TT, Inquisição de Coimbra, livro 382, fl. 4.

⁵⁸ Lisboa, AN/TT, Tribunal do Santo Officio, mç. 10, doc. 61.

As supostas feiticeiras possuíam ainda poderes para condicionar certas actividades humanas, tais como a cinegética. Assim, em 1710, o padre José da Silva Botelho informou o tribunal de Coimbra que Manuel Marques “ouvira dizer a hum homem que andando a cassa com hum clerigo, de alcunha o *Barroquas*, que indo ambos hum dia pera a cassa viram hũa velha, que não conheço, e não puderão matar couza alguma e dizendo o clerigo que aquella molher seria bruxa, se voltou e viera ter com ella, e lhe dera alguma couza, e voltara logo pera a dita cassa e matara bastante”⁵⁹. Na mesma data, no lugar do Vale, Vila Cã, “avia huma ou mais molheres que nunca cassador as vio, indo pera a cassa que a matasse”⁶⁰.

Uma das crenças fortemente enraizada continuava a ser a das bruxas nocturnas (Bethencourt 1987: 165-171; Paiva 2002: 144-148). Uma das principais ideias em torno deste mito consistia na admissão de que estas mulheres assassinavam crianças chupando-lhes o sangue. A 31 de Outubro de 1654, foi delatada uma mulher residente em Outeiro, Vila Cã, a *Castelhana* de alcunha, por ter supostamente assassinado desta forma a própria neta⁶¹. Acreditava-se igualmente que estes indivíduos, através da ingestão de certas bebidas ou da utilização de distintos unguentos, possuíam a capacidade de se deslocar pelo ar. No que respeita ao território em estudo, localizámos somente um relato de voo nocturno. Segundo uma denúncia, reportada ao Tribunal da Fé, D. António Velasques Sarmento havia ido de noite, em companhia de uma D. Cipriana e outras mulheres, a uma quinta, onde se teria despedido e untado “para voar com ellas disendo certas palavras porem não voara”⁶². De igual forma, atribuía-se a estes indivíduos a capacidade de assumirem formas zoomórficas. Por volta de 1671, Esperança referiu que uma noite havia assumido a forma de pata⁶³. Mais tarde, em 1721, um Lourenço, morador em Porto Coelheiro, Tapéus, então termo da Redinha, deslocando-se a um curral a fim de tratar do gado encontrou “hũa gata parda e dando lhe hũa boa pancada com hum forcado ella lhe fugira para outro curral de fora, começando a ganir como cão, e hindo atras della para lhe dar achara que ella se transformara em hũa mulher nua”⁶⁴.

⁵⁹ Lisboa, AN/TT, Inquisição de Coimbra, livro 331, fl. 243.

⁶⁰ Lisboa, AN/TT, Inquisição de Coimbra, livro 331, fl. 243.

⁶¹ Lisboa, AN/TT, Inquisição de Coimbra, livro 304, fl. 660v.

⁶² Lisboa, AN/TT, Inquisição de Coimbra, livro 350, fl. 326.

⁶³ Lisboa, AN/TT, Inquisição de Coimbra, processo 6821, fls. 7 e 15. “Na Ponte das Taboas em hũa noite [...] vindo ella confitente em figura de patto lhe dera Manoel Francisco, digo hum criado de Manoel Francisco oleiro, morador no Lourçal com hum pao em o braço que tinha doente por ella e outras pessoas [...] o quererem lançar da ponte”. Após a agressão “se achara na sua forma natural”. Tentava com esta história fantástica justificar perante D. António de Almeida Castelo Branco “hũa grande pizadura que tinha no braço direito”. Não obstante, ao comparecer pessoalmente na Mesa afirmou ser este episódio “mintira e o dissera por estar sem juízo e com dilirios”, cf. Lisboa, AN/TT, Inquisição de Coimbra, proc. 6821, fl. 7.

⁶⁴ Lisboa, AN/TT, Inquisição de Coimbra, livro 346, fl. 370.

Uma das principais preocupações do Tribunal da Fé prendia-se com a questão do pacto com o demónio. Este era, de resto, assunto a que constituições sinodais, obras de teologia moral, manuais de confessores e comentários à legislação régia atribuíam enorme atenção e desvelo (Paiva 2002: 38). Para o Santo Ofício o contrato com o diabo constituía marca inegável de heresia, sobremaneira se, ao anjo caído, fossem atribuídos poderes que não possuía, tais como o domínio sobre o livre arbítrio (Paiva 2002: 58). Tenha-se em consideração que na época em estudo, a onnipresença do diabo no mundo dos vivos era algo incontestável. Este era considerado grande sábio e perito em aliciar, tentar e ludibriar os espíritos mais fracos. No entanto, acreditava-se que o seu poder era limitado pela autoridade divina (Bethencourt 1987: 146-148; Mendes 1989: 273-279). A ubiquidade do anjo caído verificava-se inclusivamente ao nível da toponímia. Disso é exemplo, a existência de um lugar denominado Venda do Diabo⁶⁵, freguesia de Pombal. O empenho da Igreja em rebaptizar terras e lugares, cujos nomes estavam explicitamente associado a crenças populares de feitiçaria e bruxaria foi uma constante (Bethencourt 1987: 18-19). Tal esforço é visível com o dito lugar da Venda do Diabo, hoje Venda da Cruz, freguesia de Pelariga.

No caso concreto do território em análise, localizámos somente três casos envolvendo pacto demoníaco. Em 1671, Esperança celebrou um contrato com o diabo a fim de aprender a realizar certas artes mágicas. Nesse preciso momento “se apartou em seu coração da fee de Christo Nosso Senhor, não o tendo por Deos verdadeiro, antes crendo que o Demonio lhe podia dar salvação pera a sua alma, e o paraizo que lhe promettera, e nesta crença viveo por espaço de quatro annos”⁶⁶. Pelas culpas confessadas foi admoestada em forma, tendo ficado impossibilitada de se ausentar do Louriçal sem licença da Mesa, e obrigada a comparecer nesta sempre que lhe fosse ordenado⁶⁷.

No início do século XVIII, José António da Fonseca Mancelos compareceu perante os inquisidores conimbricenses tendo confessado ter realizado pacto com o demónio. No entanto, desconhecemos os contornos da sua apresentação bem como eventuais penas que lhe tenham sido imputadas uma vez que não localizámos o documento⁶⁸.

⁶⁵ Cf., por exemplo, Leiria, Arquivo Distrital de Leiria (ADL), Registos Paroquiais, Pombal, Baptismos, livro 3 (1677-1725), fl. 14v.

⁶⁶ Lisboa, AN/TT, Inquisição de Coimbra, proc. 6821, fls. 6v-7.

⁶⁷ Lisboa, AN/TT, Inquisição de Coimbra, proc. 6821, fl. 8.

⁶⁸ A informação da sua apresentação encontra-se nos índices dos cadernos do promotor do tribunal de Coimbra, cf. Lisboa, AN/TT, Inquisição de Coimbra, livro 421, fl. 150v. O documento encontrar-se-ia no livro 349 a fl. 82. No entanto, este livro passa do fl. 81 para o fl. 83, pelo que os fólios em causa não foram localizados.

A 27 de Julho de 1728, deu entrada nos cárceres do tribunal de Coimbra uma “mulher de boa estatura, fergueira, nariz asolhado, olhos pardos e o olho esquerdo mais rasgado por causa de hum achaque que nelle dice tivera”⁶⁹. O seu nome, Rosa Maria do Espírito Santo, casada, natural de Soure, moradora em Aroeiras, Abiúl. No decorrer do processo inquisitorial, declarou ter realizado pacto com o demónio para que aquela entidade a “tirasse da freguezia de Abiul e a puzece na villa de Soure o que ella lhe pedio por mais de quinze vezes e elle lho prometeo por muitas mais e sempre lhe mintio”⁷⁰. Tratava-se de uma mulher nitidamente perturbada que mencionou inclusivamente ter tido relações sexuais com o demónio⁷¹. Do casamento com António Francisco Pessoa resultara uma filha, de seu nome Josefa. No entanto, esta veio a falecer a 3 de Novembro de 1727⁷². Este acontecimento traumático poderá ter contribuído para o acentuar dos devaneios desta mulher⁷³. Acresce que o marido devia dar má vida à sua mulher, segundo expressão da época. Assim se compreende que, segundo o seu depoimento, o diabo lhe tenha dito: “Eu quero ser teo, hei de fazer contigo melhor vida do que o homem que tens em caza”⁷⁴. Esta hipótese explicaria igualmente a vontade de abandonar Abiúl. É verosímil que, perante as adversidades, tenha perdido a esperança em Deus e recorrido aos poderes do seu opositor.

Na maior parte das vezes, o pacto implicava que o pactuante doasse uma parte do corpo ou algumas gotas de sangue ao demónio, em claro sinal de obediência (Bethencourt 1987: 160; Paiva 1992: 170-172). Foi o que sucedeu com a cabo-verdiana Esperança. O pacto, realizado às 00:00 horas de uma quarta-feira, implicou a oferta de “tres ou quatro gotas de sangue em hum vazo branco [...] o que tudo o Demonio bebeo”⁷⁵. Noutros casos o sangue vertido era aproveitado para redigir um acordo, numa clara analogia ao modelo notarial do contrato escrito (Bethencourt 1987: 160). O caso de Rosa do Espírito Santo é paradigmático. Segundo a sua confissão, o diabo teria imposto a redação de um acordo escrito no qual Rosa declarasse “que arenegava de Deos de Christo Senhor nosso que elle não morrera por ella nem ella queria morrer por elle e que renegava tambem da virgem Maria Senhora nossa e entregava sua alma e corpo ao maior Demonio que tinha o

⁶⁹ Lisboa, AN/TT, Inquisição de Coimbra, proc. 6220, fl. 161.

⁷⁰ Lisboa, AN/TT, Inquisição de Coimbra, proc. 6220, fl. 128v.

⁷¹ Lisboa, AN/TT, Inquisição de Coimbra, proc. 6220, fl. 110v.

⁷² Leiria, ADL, Registos Paroquiais, Abiúl, Óbitos, livro 2 (1716-1789) fl. 15.

⁷³ Refira-se que antes da morte de Josefa, Rosa já havia invocando o demónio, cf. Lisboa, AN/TT, Inquisição de Coimbra, proc. 6220, fl. 4.

⁷⁴ Lisboa, AN/TT, Inquisição de Coimbra, proc. 6220, fl. 47.

⁷⁵ Lisboa, AN/TT, Inquisição de Coimbra, proc. 6821, fl. 6.

inferno”⁷⁶. Para a redação do dito contrato o demónio teria providenciado papel, tinteiro e duas penas, uma preta e outra branca. Note-se que, não obstante ser analfabeta, conseguiu, com o auxílio do demónio, firmar o acordo, tendo ficado na posse do documento. Na mesma ocasião, feriu o dedo mindinho da mão direita, com um alfinete de ferro, tendo vertido algumas gotas de sangue, as quais o demónio “tomou na pena preta e escreveo com o dito sangue em hum papel o qual ficou em poder do mesmo demonio”⁷⁷.

As fontes inquisitoriais contêm várias descrições do diabo. Este podia assumir diferentes feições, quer manifestando-se por intermédio de sons, ventos ou vapores, quer assumindo formas zoomórficas ou antropomórficas (Bethencourt: 1987: 155-158; Mendes 1989: 274-275; Paiva 1992: 176; Santana 1996: 38; Braga 1997: 397-398). Em 1671, Esperança referiu que aquela entidade lhe surgia sob múltiplas formas, tais como mancebo, bode, aveião (gavião?) e galgo pardo⁷⁸. Por seu turno, Rosa Maria do Espírito Santo mencionou que o diabo lhe surgia sob a forma de burro preto e também como homem “vestido de verde, chapeo branco, meias emcarnadas, capatos pretos”⁷⁹. Numa outra ocasião referiu ter observado “no caminho de Val do Milho na freguezia de Abiul em huma crus que ahi esta de pao como cursificado [*sic*] nella hum rapas de hum anno o qual ficou entendendo bem ser o demonio”⁸⁰.

7. Os dados que se acabam de expor permitem retirar algumas conclusões. O primeiro aspecto a reter prende-se com a cronologia da repressão. A primeira denúncia surgiu apenas em 1654, ou seja, mais de um século depois do estabelecimento do Tribunal do Santo Ofício. A esmagadora maioria dos casos foram denunciados na primeira metade do século XVIII. Pelo contrário na segunda metade da centúria, foram escassos os agentes da magia delatados. Estes dados, conformes ao quadro geral de Portugal, comprovam que o movimento de repressão sucedeu tardiamente. A explosão no número de delações ocorrida a partir de 1700 não parece significar um aumento das práticas mágicas ou dos seus agentes. Ao invés parece manifestar uma mudança de rumo da instituição repressora. Segundo José Veiga Torres existiram dois períodos distintos nos ritmos de repressão inquisitorial: um mais violento entre 1584 e 1674, e outro menos agressivo entre 1682 e 1767 (Torres 1978: 56-57). Uma das fases mais violenta teve lugar nas décadas de 20 e 30 do século XVII. Neste período, a Inquisição de Coimbra julgou 1846 indivíduos por judaísmo, e apenas

⁷⁶ Lisboa, AN/TT, Inquisição de Coimbra, proc. 6220, fl. 118.

⁷⁷ Lisboa, AN/TT, Inquisição de Coimbra, proc. 6220, fl. 119v.

⁷⁸ Lisboa, AN/TT, Inquisição de Coimbra, proc. 6821, fls. 6v e 15-15v.

⁷⁹ Lisboa, AN/TT, Inquisição de Coimbra, proc. 6220, fls. 46v-47.

⁸⁰ Lisboa, AN/TT, Inquisição de Coimbra, proc. 6220, fl. 123v.

261 por outras culpas, com particular destaque para os delitos contra a própria instituição. As causas de magia foram apenas 16, ou seja, menos do que 1% (Torres 1986). Ora no século XVIII, dado que os processos movidos a judaizantes foram em menor número, o Tribunal podia deter-se mais particularmente sobre outros delitos, nomeadamente sobre a magia. A leitura dos editais do Santo Ofício poderia ser preciosa para auferir a modificação de rumo. É provável que estes tenham passado a conferir maior desvelo ao delito. Recorde-se que estes chegaram a incluir referências a bolsas de mandinga, objectos que, na primeira metade de Setecentos, grassavam pelas ruas da capital (Calainho 2008).

Quanto ao decréscimo de denúncias registado na segunda metade de Setecentos, pensamos que encontra resposta no crescente cepticismo relativamente a estas práticas, descrença espelhada no Regimento de 1774.

O segundo aspecto prende-se com a fraca repressão inquisitorial. Em cerca de 50 indivíduos apenas um foi sentenciado em auto-da-fé. Quer parecer que esta realidade encontra explicação no próprio conteúdo das denúncias. Como já referimos, aos inquisidores interessava sobretudo a questão do pacto demoníaco. Ora, na quase totalidade das delações não existe qualquer referência ao diabo. Esta realidade, como referiu José Pedro Paiva, aponta para a existência de duas atitudes face à magia. Por um lado, a elite, centrada no problema do pacto, por outro, a população em geral, preocupada com a capacidade que alguns indivíduos teriam para exercitar práticas benéficas, mas sobretudo maléficas, poderes que acreditavam ser naturais (Paiva 1992: 161).

Interessa, por último, tentar compreender quais os efeitos produzidos pela prisão nos réus e nas localidades em que residiam. Atentemos no caso de Rosa Maria do Espírito Santo. Esta abjurou em forma no auto-da-fé celebrado na igreja do convento de São Domingos de Lisboa, a 16 de Outubro de 1729. Os inquisidores condenaram-na a hábito penitencial a arbítrio, açoites *citra sanguinis efusionem*, penitências espirituais, instrução ordinária, confisco de bens, um ano de prisão nos cárceres do Santo Ofício e posterior degredo para Angola por um período de cinco anos⁸¹. Além do hábito penitencial, teve ainda de usar carocha com rótulo de feiticeira, castigo bastante difamante. Entre a data de entrada nos cárceres inquisitoriais e a data de saída dos mesmos mediou um período de dois anos e três meses. Considerando as condições precárias de tais espaços não é difícil supor que

⁸¹ Saiu dos cárceres olisiponenses a 23 de Outubro de 1730, depois de cumprido o ano de reclusão. O degredo para Angola foi comutado por igual período para o Algarve. Curiosamente foram os próprios inquisidores a solicitar a comutação alegando que a ré “he mulher mossá, mostra sinais de arrependimento, tratavasse torpemente com o demonio que mais a perseguira hindo para terras onde a fee não he tam viva e pura”, cf. Lisboa, AN/TT, Inquisição de Coimbra, proc. 6220, fl. 158.

terão sido tempos difíceis⁸². O degredo a que foi condenada, aliado ao confisco de bens, não se adivinha fácil, tanto mais que era agora uma mulher só, sem o apoio paternal com o qual havia tido pendência grave e sem o auxílio do marido, entretanto falecido⁸³. Quanto à localidade em que anteriormente residia, importava cessar o escândalo e repor a ordem social, pelo que ficou perpetuamente impossibilitada de retornar à freguesia de Abiúl.

Refira-se por último que a prisão acarretava outra consequência contrária aos interesses dos inquisidores. É que ao condenar alguém por práticas mágicas o Tribunal estava como que a reconhecer os seus poderes, o que evidentemente aumentava o crédito e fama do réu. Não admira portanto que muitos, após a prisão, retomassem as práticas pelas quais haviam sido condenados (Paiva 1992: 222-223; Paiva 2002: 203). Não por acaso Domingos João, o mestre de curar bois da Cumieira, e Manuel Ferreira, porteiro da vila de Abiúl, publicitavam terem estado no Tribunal da Fé.

⁸² Está para breve a publicação de um trabalho sobre o quotidiano nos cárceres do Santo Ofício, da autoria de Isabel M. R. Mendes Drumond Braga.

⁸³ “Em os dezouto dias do mes de Novembro de mil e settecentos e vinte e nove annos faleceo com todos os sacramentos que se costumam administrar aos infermos Antonio Francisco <Pessoa> cazado que foi com Roza Maria do Espirito Santo”, cf. Leiria, ADL, Registos Paroquiais, Abiúl, Óbitos, livro 2 (1716-1789), fl. 20v.

Estudos

Araújo, Maria Benedita. 1992. *O Conhecimento Empírico dos Fármacos nos Séculos XVII e XVIII*. Edições Cosmos, Lisboa.

Bethencourt, Francisco. 1987. *O Imaginário da Magia. Feiticeiras, Saludadores e Nigromantes no século XVI*. Universidade Aberta, Lisboa.

Bethencourt, Francisco. 1994. *História das Inquisições. Portugal, Espanha e Itália*. Círculo de Leitores, Lisboa.

Braga, Isabel M. R. Mendes Drumond. 2001a. *Assistência, Saúde Pública e Prática Médica em Portugal (séculos XV-XIX)*. Universitária Editora, Lisboa.

Braga, Isabel M. R. Mendes Drumond. 2001b. "A Inquisição e a Sociedade Madeirense na Época Moderna: Elementos para o seu Estudo", in *Portos, Escalas e Ilhéus no Relacionamento entre o Ocidente e o Oriente. Actas do Congresso Internacional Comemorativo do Regresso de Vasco da Gama a Portugal*, vol. 2. Universidade dos Açores, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, Ponta Delgada, Lisboa, pp. 183-255.

Braga, Isabel M. R. Mendes Drumond. 2002. *Os Estrangeiros e a Inquisição Portuguesa (séculos XVI-XVII)*. Hugin, Lisboa.

Braga, Isabel M. R. Mendes Drumond Braga. 1994. "A visita da Inquisição a Braga, Viana do Castelo e Vila do Conde em 1565". *Revista de la Inquisición* 3: 29-67.

Braga, Paulo Drumond. 1997. *A Inquisição nos Açores*. Instituto Cultural de Ponta Delgada, Ponta Delgada.

Calainho, Daniela Buono. 2008. *Metrópole das Mandingas: Religiosidade Negra e Inquisição Portuguesa no Antigo Regime*. Garamond, Rio de Janeiro.

Coelho, António Borges. 1987. *Inquisição de Évora. Dos Primórdios a 1688*. Editorial Caminho, Lisboa.

Contreras, Jaime. 1982. *El Santo Oficio de la Inquisición de Galicia (poder, sociedad y cultura)*. Akal/Universitária, Madrid.

Di Simplicio, Oscar. 2010. "Stregoneria, Spagna", in Prosperi, Adriano (direcção), Lavenia, Vincenzo e Tedeschi, John (colaboração), *Dizionario Storico dell'Inquisizione*, vol. 3, Edizione della Normale, Pisa, pp. 1533-1537.

Lavenia, Vincenzo. 2010. "Stregoneria, Italia", in Prosperi, Adriano (direcção), Lavenia, Vincenzo e Tedeschi, John (colaboração), *Dizionario Storico dell'Inquisizione*, vol. 3, Edizione della Normale, Pisa, pp. 1521-1530.

Mea, Elvira Cunha de Azevedo. 1997. *A Inquisição de Coimbra no Século XVI. A Instituição, os Homens e a Sociedade*. Fundação Engenheiro António de Almeida, Porto.

Mendes, Isabel Maria Ribeiro. 1989. "Elementos para o Estudo da Crença no Demónio na Época Moderna". *Revista de Ciências Históricas* 4: 273-279.

Olival, Fernanda. 1989. "A Inquisição e a Madeira: A Visita de 1618". *Actas do I Colóquio Internacional de História da Madeira*, vol. 2. Governo Regional da Madeira, Funchal, pp. 764-810.

Paiva, José Pedro. 1992. *Práticas e Crenças Mágicas. O Medo e a Necessidade dos Mágicos na Diocese de Coimbra (1650-1740)*. Minerva, Coimbra.

Paiva, José Pedro. 2000. "A magia e a bruxaria", in Azevedo, Carlos Moreira (direcção), *História Religiosa de Portugal*, vol. II, Círculo de Leitores, Lisboa, pp. 369-375.

Paiva, José Pedro. 2002. 2.^a edição. *Bruxaria e Superstição num País sem “Caça às Bruxas”*. 1600-1774. Editorial Notícias, Lisboa.

Paiva, José Pedro. 2010. “Stregoneria, Portogallo”, in Prosperi, Adriano (direcção), Lavenia, Vincenzo e Tedeschi, John (colaboração), *Dizionario Storico dell’Inquisizione*, vol. 3, Edizione della Normale, Pisa, pp. 1530-1533.

Rêgo, Yvonne Cunha. 1981. *Feiticeiros, profetas e visionários. Textos antigos portugueses*. Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa.

Silva, Maria Beatriz Nizza da. 2001. “A Vida Quotidiana”, in Serrão, Joel e Marques, A. H. de Oliveira (direcção) *Nova História de Portugal*, vol. VII, Meneses, Avelino Freitas de (coordenação) *Da Paz da Restauração ao Ouro do Brasil*. Editorial Presença, Lisboa, pp. 442-461.

Souza, Laura de Mello, 1993. *O Inferno Atlântico. Demonologia e Colonização. Séculos XVI-XVIII*. Companhia das Letras, São Paulo.

Souza, Laura de Mello. 2000. 7.^a edição. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz, Feitiçaria e Religiosidade Popular no Brasil Colonial*. Companhia das Letras, São Paulo.

Torres, José Veiga. 1978. “Uma Longa Guerra Social: Os Ritmos da Repressão Inquisitorial em Portugal”. *Revista de História Económica e Social* 1: 55-68.

Torres, José Veiga. 1986. “Uma longa guerra social. Novas perspectivas para o estudo da Inquisição Portuguesa. A Inquisição de Coimbra”. *Revista de História das Ideias* 8: 59-70.

