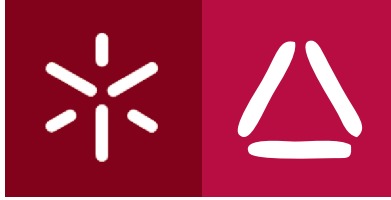


Universidade do Minho
Instituto de Ciências Sociais

VÂNIA DANIELA MARTINS MOREIRA

**Bruxaria e a "caça às bruxas": abordagens
sobre a sua trajetória ao longo da Idade
Moderna**



Universidade do Minho
Instituto de Ciências Sociais

VÂNIA DANIELA MARTINS MOREIRA

**Bruxaria e a "caça às bruxas": abordagens
sobre a sua trajetória ao longo da Idade
Moderna**

Dissertação de Mestrado
Mestrado em História

Trabalho efetuado sob a orientação da
Professora Doutora Maria Marta Lobo de Araújo

DIREITOS DE AUTOR E CONDIÇÕES DE UTILIZAÇÃO DO TRABALHO POR TERCEIROS

Este é um trabalho académico que pode ser utilizado por terceiros desde que respeitadas as regras e boas práticas internacionalmente aceites, no que concerne aos direitos de autor e direitos conexos.

Assim, o presente trabalho pode ser utilizado nos termos previstos na licença abaixo indicada.

Caso o utilizador necessite de permissão para poder fazer um uso do trabalho em condições não previstas no licenciamento indicado, deverá contactar o autor, através do RepositóriUM da Universidade do Minho.

Licença concedida aos utilizadores deste trabalho



Atribuição
CC BY

<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

DECLARAÇÃO DE INTEGRIDADE

Declaro ter atuado com integridade na elaboração do presente trabalho académico e confirmo que não recorri à prática de plágio nem a qualquer forma de utilização indevida ou falsificação de informações ou resultados em nenhuma das etapas conducente à sua elaboração.

Mais declaro que conheço e que respeitei o Código de Conduta Ética da Universidade do Minho.

Resumo

Desde tempos imemoriais que a magia está presente nas sociedades humanas. Não existem povos ou culturas, por mais remotos que sejam, onde não se encontre indícios da existência de práticas de feitiçaria, tratando-se, por isso, de um fenómeno universal.

Para a população do início da Idade Moderna, a magia e a feitiçaria constituíam um modo de vida, pelo que os agentes mágicos – onde se inseriam a feiticeira e a bruxa – faziam parte do quotidiano da cultura europeia. As crenças na feitiçaria acabaram por coexistir e até se imiscuir com as convicções cristãs. Contudo, a Igreja, que sempre se insurgiu contra os desvios da fé cristã, começou a conceber a imagem de uma feiticeira diabólica, seguidora de Satanás. A figura da feiticeira difundiu-se pelo Ocidente e acabou por ficar estreitamente conotada à mulher, já que se acreditava que esta seria mais propensa à malícia e a práticas mágicas.

Assim, entre os séculos XVI e XVII o continente europeu testemunhou uma obsessão relativamente à feitiçaria e à bruxaria, figuras que, a pouco e pouco, se foram tornando maléficas. Este fenómeno, designado comumente como “caça às bruxas”, repercutiu-se à escala europeia, sendo por isso um problema ocidental. Contudo, verificaram-se discrepâncias relativamente à distribuição geográfica e cronológica dos processos de bruxaria: se determinadas regiões viveram uma verdadeira obsessão com a “caça às bruxas”, noutras praticamente não se verificou uma repressão significativa. Neste contexto, insere-se o caso de Portugal, que se transformou num caso deveras à parte, não se tendo verificado uma repressão contundente relativamente às práticas mágicas.

Palavras-chave: Bruxaria; feitiçaria; superstição; caça às bruxas

Abstract

Since immemorial times, magic has been present in human societies. There are no peoples or cultures, remote as they may be, where there's no evidence of the existence of witchcraft practices, which is why it is a universal phenomenon.

For the population of the early Modern Age, magic and sorcery constituted a way of life, so the magical agents – where the sorceress and witch were inserted – were part of the daily life of European culture. The beliefs on sorcery ended up for coexisting and even meddling with Christian convictions. However, the Church, that always insurged against deviations from the Christian faith, began to conceive the image of a diabolic witch, a follower of Satan. The figure of the sorceress spread throughout the West and ended up being closely connected to the woman, since it was believed that she would be more willing to evil and magical practices.

Thus, between the 16th and 17th centuries, the European continent witnessed an obsession with sorcery and witchcraft, figures that, little by little, became increasingly evil. This phenomenon, commonly known as “witch hunt”, had repercussions on a European scale and was, therefore, an Western problem. However, there were discrepancies regarding the geographic and chronological distribution of witchcraft processes: if certain regions experienced a real obsession with the “witch hunt”, in others there was practically no significant repression. In this context, the case of Portugal is inserted, which was transformed in a very singular case, and there was no forceful repression in relation to magical practices.

Keywords: Witchcraft; sorcery; superstition; witch-hunt .

Índice

Resumo.....	iv
Abstract.....	v
Índice.....	vi
Índice de Figuras.....	viii
Introdução.....	1
Capítulo 1.....	4
1. Em busca da explicação de conceitos.....	4
Capítulo 2.....	14
1. Os agentes mágicos e os seus poderes.....	14
1.1. A arte de curar.....	17
1.2. Magia protetiva.....	22
1.3. As práticas divinatórias.....	24
1.4. Feitiçaria amorosa.....	25
1.4.1. O ligamento.....	28
1.5. Ódio e maldades.....	30
1.5.1. O mau-olhado.....	32
2. Formas de atuação, o tempo e espaço.....	33
3. Os agentes mágicos e sua clientela.....	36
Capítulo 3.....	40
1. O Mito demonológico e o <i>sabbat</i> : origens e disseminação.....	40
1.1. “Ajuntamentos”, voos e metamorfoses.....	43
1.2. O pacto.....	45
1.3. Presumíveis origens do mito demonológico.....	51
1.4. Focos de disseminação: os tratados e a literatura demonológica.....	54
2. Estereótipo da bruxa.....	65
Capítulo 4.....	72
1. A bruxaria enquanto delito: perseguições na Europa e relativa brandura em Portugal ...	72
1.1. Legislação régia.....	74
1.2. A repressão eclesiástica.....	77

1.2.1. Os tribunais episcopais	79
1.2.2. A Inquisição.....	80
1.3. O tempo e o espaço da “caça às bruxas”	85
1.4. As razões de um procedimento mais brando no panorama nacional.....	95
Capítulo 5	98
1. O declínio	98
Conclusão	105
Fontes e Bibliografia	107

Índice de Figuras

Figura 1 - <i>O Sabbat das Bruxas</i> . A autoria de Claude Gillot (c. 1700-1720).Metropolitan Museum of Art.....	43
Figura 2 - <i>Santiago e Hermógenes</i> . A autoria de Mestre da Lourinhã (c. 1520-1525).Museu Nacional Arte Antiga	48
Figura 3 - <i>Bruxas a voar em vassouras</i> (pormenor). Em <i>Le Champion des Dammes</i> , de Martin Le Franc, 1451.Bibliothèque Nationale de France	71
Figura 4 - <i>Dezoito hereges queimados em Salzburgo</i> . A autoria de Jan Luyken, c. 1685.Rijksmuseum.	91

Introdução

O fenómeno comumente designado por “caça às bruxas” foi um movimento repressivo que assolou o continente europeu ao longo de toda a Idade Moderna e que levou à perseguição de milhares de pessoas acusadas de práticas mágicas, normalmente associadas à bruxaria e feitiçaria.

Os seus fundamentos teóricos têm origens na doutrina na Antiguidade Clássica, no pensamento cristão, nas tradições dos povos europeus, teoria e prática judicial (Direito Canónico e Criminal) bem como nas condições políticas, económicas, religiosas e sociais que favoreceram ou influenciaram a “mania da bruxaria”¹.

A figura da feiticeira², já conhecida desde tempos remotos, iria assumir, assim, entre os séculos XV e XVIII na Europa, um carácter diferente, sobrepondo-se a interpretação cristã às crenças antigas. A Igreja Cristã teve, por isso, um papel preponderante na criação do estereótipo da bruxa má como agente diabólica, ao serviço de Satanás, para perpetrar maldades à humanidade. Esta conceção levou a que se desenvolvesse uma verdadeira obsessão para com as práticas mágicas na Europa, vindo a repercutir-se em acusações, processos e condenações de milhares de mulheres, mas também de homens e até crianças e animais.

Neste âmbito, importa ainda considerar as mudanças e conflitos religiosos do começo do Período Moderno e o ambiente social para a explicação deste empreendimento, já que este foi fruto do seu tempo.

Como já referido, a “caça às bruxas” foi um fenómeno deveras complexo que se repercutiu à escala europeia, ainda que se tivessem verificado diferenças na sua distribuição geográfica e cronológica. No panorama nacional, Portugal demarcou-se neste âmbito pela sua originalidade, já que se manteve à margem desta obsessão. Contudo, esta realidade não é incompatível com a existência de crenças e práticas mágicas, já que existiram casos pontuais de processos de feitiçaria a nível nacional.

¹ Confira-se Peter Mainka no seu trabalho em Peter J. Mainka, “A Bruxaria nos Tempos Modernos – Sintoma de crise na transição para a modernidade”, *História: Questões & Debates*, n.º 37 (2002): 114.

² Se questionarmos o nosso senso crítico relativamente às diferenças entre a figura da feiticeira e da bruxa, estas são o reflexo de uma crença que se consolidou na Europa de tal forma que ainda hoje mantemos os respetivos estereótipos. A feiticeira remete, assim, para as belas mulheres da Antiguidade, dotadas de poderes extraordinários, que seduziam os homens para os fazer cair em desgraça (como o caso de Circe da Antiga Grécia). A bruxa, por sua vez, remete para uma mulher idosa, de figura aterroradora que vive isolada, sobrevoa os ares com uma vassoura e fabrica poções mágicas num caldeirão para perpetrar maldades.

Este tema serve de interesse a várias áreas da História das populações desde a sua cultura, crenças, tradições, a vida moral, aspetos da vida quotidiana, anseios dos indivíduos, mentalidade, os seus problemas e angústias (e forma de reagir aos mesmos), como agiam perante certas adversidades, como eram expressos os seus sentimentos religiosos...

Neste contexto, procura-se conceber uma abordagem geral sobre os vários aspetos inerentes a esta temática, tendo em conta sobretudo a sua presença em território nacional, fazendo um paralelismo com o restante continente europeu ao longo da Idade Moderna que abarca, sensivelmente, o século XVI ao século XVIII. Esta análise tem como foco uma perspetiva mais ampla, de modo a poder construir-se uma interpretação das crenças da sociedade de então, bem como o caminho traçado pelo mundo das práticas mágicas desde a sua associação ao diabolismo, à subsequente “caça às bruxas” e até à interpelação das mentes mais céticas que acabaram por contribuir para o declínio das perseguições. Contudo, quando se procura abordar um tema tão complexo quanto este, num extenso período de tempo, nem sempre se consegue igual tratamento para todos os aspetos.

A estrutura deste trabalho foi concebida numa perspetiva de analisar a sociedade de Antigo Regime em Portugal, contrastando com a restante Europa, com recorrência a fontes, obras e artigos de referência, de modo que fosse possível responder a uma série de questões relevantes à perceção e compreensão de um tema tão complexo. Tendo em conta estas considerações, num primeiro capítulo procurar-se-á explicar os conceitos mais utilizados, sobretudo no que diz respeito às diferenças entre feitiçaria e bruxaria. De seguida, debruçaremos um breve olhar sobre o campo da magia e os agentes mágicos e seus poderes, de modo a compreender-se como era tido o mundo das superstições em contexto europeu sobretudo numa perspetiva mais centralizada, no seio do Portugal Moderno.

No terceiro capítulo pretende-se abordar o amplo espectro de elementos intrínsecos ao mito demonológico, os seus principais aspetos e presumíveis origens, bem como procurar determinar as representações, figurações e eventuais origens do estereótipo da típica bruxa europeia. Mas de onde surgiu a ideia do pacto com o Diabo, o *sabbat* e as bruxas voadoras? Como se desenvolveram e disseminaram estas ideias entre as classes superiores e letradas dos países europeus? Que motivos explicam tamanho apelo nessa época, e porque só começaram a ser contestadas a partir do final do século XVII?

Posteriormente, abordaremos a legislação e respetivas formas de punição das práticas supersticiosas, traçando o seu percurso na Europa no que diz respeito à sua repressão e

perseguição. Procura-se ainda descrever os ambientes em que geralmente ocorriam as acusações de bruxaria, estabelecer as dinâmicas sociais e culturais da época, determinar as razões pelas quais esses indivíduos seriam particularmente vulneráveis à acusação de bruxaria, as crenças implicadas, as punições mais recorrentes, quem os denunciava e porquê, entre outros. É relevante ter em conta que as acusações de bruxaria permitiam resolver conflitos entre as comunidades europeias do Período Moderno, mas serviam também para explicar os infortúnios ocorridos quotidianamente.³ Nesta linha de pesquisa procurou-se ainda tratar dos motivos que levaram à sua relativa brandura em contexto português. Mas porque razão em Portugal não se verificou a “caça às bruxas”? O que levou a que no nosso país o “crime” de bruxaria não fosse considerado tão grave? Que razões explicam as baixas condenações em Portugal em comparação a certos países da Europa? O que explica a seleção de alguns para serem acusados? Quais os agentes responsáveis pela repressão e quais os seus interesses e atitudes? Qual a perceção das populações de então quanto ao fenómeno da magia e da feitiçaria? Estas são algumas das questões às quais procuraremos responder.

Para finalizar procurou-se determinar as motivações que levaram ao seu declínio.

Este vislumbre das diversas manifestações relacionadas com o mundo sobrenatural estabelece uma analogia com muitas das crenças que perduraram no tempo até aos dias de hoje, pelo que a seguinte frase é sugestiva:

We are the granddaughters of the witches you weren't able to burn .⁴

³ Levack, *A caça às bruxas na Europa Moderna* (Rio de Janeiro: Campus, 1988), 120.

⁴ “Nós somos as netas das bruxas que vocês não foram capazes de queimar”, frase atribuída a Tish Thawer, autora do livro *The Witches of BlackBrook* (2015).

Capítulo 1

“A bruxa nasce, a feiticeira faz-se”⁵

1. Em busca da explicação de conceitos

O fenómeno da bruxaria e da feitiçaria encontra-se envolto numa aura de mistério e complexidade, e o mesmo aplica-se para a terminologia que o compõe. Os conceitos delegados neste âmbito alteram-se nas diversas sociedades, quer ao longo dos tempos quer geograficamente, mas também pelas fontes escolhidas e a formação do autor.⁶ Assim, à dificuldade de compreensão de um fenómeno já por si complexo, acresce-lhe a terminologia utilizada. Ao longo da elaboração desta dissertação verificou-se uma grande diversidade de termos inerentes aos fenómenos da “feitiçaria” e “bruxaria” pelos vários autores consultados, bem como uma ambiguidade no uso destes últimos conceitos. Neste sentido, o facto deste fenómeno ter sido divergente em vários aspetos ao longo dos vários territórios europeus, também se reflete na sua terminologia, pois terá que se adaptar aos próprios contextos onde se inseriu. Entre os autores anglo-saxões e autores nacionais, foram detetadas diferenças neste âmbito. Contudo, verifica-se uma semelhança nas determinações linguísticas nos países ibéricos: *brujeria* e *hechiceria*⁷, para Espanha, e “bruxaria” e “feitiçaria” para o caso português. Como este trabalho versa sobretudo sobre o panorama nacional, os conceitos preferenciais na sua elaboração irão de encontro ao contexto vivenciado em território português na Idade Moderna. Para isso, procurou-se deter algum enfoque na clarificação da terminologia utilizada, sobretudo através da consulta de fontes de época, mas também da bibliografia selecionada, de modo a obter informação que elucidasse e permitisse distinguir os vários termos que recaem sobre as crenças na bruxaria e feitiçaria.

De acordo com o *Vocabulario Portuguez e Latino* de Raphael Bluteau, o termo “Bruxa” tem a sua origem em “(...) *Bruez*, que em lingua Septentrional significa Irmão, & Irmandade,

⁵ José Leite de Vasconcelos em *Etnografia Portuguesa*, vol. VII, org. M. Viegas Guerreiro (Lisboa: Imprensa Nacional, 1980), 109 Citado por Bethencourt, *O imaginário da magia: Feiticeiras, saladores e nigromantes no século XVI*, 28.

⁶ Os contextos em que os autores se inserem são também relevantes para a terminologia a que recorrem. Veja-se Francisco Bethencourt, *O imaginário da magia: Feiticeiras, saladores e nigromantes no século XVI* (Lisboa: Projecto Universidade Aberta, 1987), 29.

⁷ Consulte-se estes termos em Francisco Bethencourt, *O imaginário da magia: Feiticeiras, saladores e nigromantes no século XVI*, 26.

porque as bruxas são como irmãs do Demonio.”⁸ O autor faz ainda alusão à “Strix” : “Bruxa em Latim se pode chamar *Strix, frigis*. Fem, que he o nome de huma ave infausta, & nocturna (...) fabulosa (...) & he opinião de graves Authores, que esta mesma ave, quando se lhe offerece a occasião, tambem chupa aos meninos o sangue”. A “Strix” mencionada é também referida por Carlo Ginzburg, com uma conotação ambígua, na qual a cultura latina conotou a hostilidade dos mortos contra os vivos ou a figuração da alma sob a forma de pássaro na figura mítica da “Strix”, “um estridente pássaro noturno sequioso do sangue dos lactentes.”⁹ Por outro lado, este referia-se igualmente às mulheres que seriam capazes de se transformar em pássaros. Como refere Ginzburg, com o intuito de se comunicar com os mortos, tornava-se necessário transformar-se, pelo menos durante um tempo, num deles.¹⁰ Neste seguimento da ambiguidade da bruxa, segundo o *Vocabulario Portuguez e Latino (...)*, as bruxas eram “humas mulheres, que se entende, que matão as crianças, chupandolhe o sangue.” Num outro dicionário da época conhecido por *Dicionário de Moraes*, pelo termo “Bruxa” entendia-se uma “mulher, que inculca ter pacto com o demonio, em cujo poder faz coisas maravilhosas, e de ordinario mal”¹¹. Assim, em território nacional, a crença na “bruxa” versava sobretudo nos seus poderes maléficos obtidos através de um pacto com o Diabo que lhes permitia provocar malefícios, bem como “chupar” o sangue das crianças, sobretudo aquelas que ainda não haviam sido batizadas.

Uma bruxa era uma pessoa de qualquer dos géneros – mas na maioria mulheres – que poderia misteriosamente ferir outras pessoas. Por vezes, a sua influência diabólica era transportada através do contacto físico: a bruxa tocava a sua vítima ou, pelos seus olhos, emanava um poderoso poder invisível.¹² Alguns autores portugueses como o antropólogo Moisés Espírito Santo registam apenas a presença de bruxas, como mulheres idosas e isoladas que lançam mau olhado e fazem pacto com o Diabo, distinguindo-as das curandeiras.¹³ Francisco

⁸ Rafael Bluteau, *Vocabulario portuguez e latino, aulico, anatomico, architectonico, bellico, botanico, brasílico, comico, critico, chimico, dogmatico, dialectico, dendrologico, ecclesiastico, etymologico, economico, florifero, forense, fructifero... autorizado com exemplos dos melhores escritores portuguezes, e latinos... / pelo Padre D. Raphael Bluteau*, Tomo II (Coimbra: no Collegio das Artes da Companhia de Jesu, 1712-1728), 201.

⁹ Carlo Ginzburg, na sua obra, descreve a trajetória cultural que se cristalizou no mito da bruxaria e que envolve lendas, folclore, superstição e imaginário social. Sobre o seu estudo notável consultar Carlo Ginzburg, *História Noturna: Decifrando o Sabá* (São Paulo: Companhia das Letras, 1991), 256.

¹⁰ Ginzburg, *História Noturna...*, 256-257.

¹¹ Silva, *Diccionario da Lingua Portugueza Composto pelo Padre D. Raphael Bluteau, Reformado, e Accrescentado por Antonio de Moraes Silva*. Tomo I (Lisboa: Na Officina de Simão Thaddeo Ferreira, 1789), 200-201.

¹² Keith Thomas, *Religion and the decline of magic: studies in popular beliefs in sixteenth and seventeenth-century England* (London: Penguin Books, 1991), 519.

¹³ Moisés Espírito Santo, *Freguesia Rural ao Norte do Tejo: Estudo de Sociologia Rural* (Lisboa, IED, 1980), Citado por Bethencourt, *O imaginário da magia: Feiticeiras, saluadores e nigromantes no século XVI*, 26.

Bethencourt salienta que quando são mencionados malefícios a crianças, normalmente o termo “embruxar”¹⁴ alude à bruxa, que seria então o agente do malefício.¹⁵

Relativamente ao termo “Feiticeira”, em ambos os dicionários portugueses analisados do século XVIII estes designam uma “Mulher, que faz, & dá feitiços.”¹⁶ Por sua vez o feitiço consistia num “veneno, ou drogas preparadas por arte diabolica para fazer criar amor, ou odio (...).”¹⁷

Segundo Susan Greenwood, entende-se por feitiçaria “(...) a arte de conduzir o poder mágico ou de, pelo menos, tentar fazê-lo.”¹⁸ Quase todas as sociedades têm um conceito de feitiçaria, na qual se pensa que determinados indivíduos possuem uma forma de poder oculto ou sobrenatural que pode ser canalizado para curar ou, como se pensa com maior frequência no contexto dos feiticeiros, para prejudicar.¹⁹

Ainda que a maioria dos indivíduos acusados de práticas de bruxaria e feitiçaria pertencesse ao género feminino, também existiam homens que as praticavam. O vocábulo “Feiticeiro” consta também da época, designando o “Homem, que com arte Diabolica & com pacto, ou explicito, ou implicito faz cousas superiores ás forças da natureza”.²⁰ No *Dicionário de Moraes* é descrito como um “homem que faz malefícios, ou doenças com hervas venenosas, e outras drogas; e talvez intervindo obra diabolica f. Encantador, fascinador.”²¹ Enquanto a imagem da feiticeira se resume, de grosso modo, à mulher que está nos bosques a preparar poções e as quais se procura em momentos de necessidade, os feiticeiros inserem-se no meio das populações, tentando angariar seguidores.²² Jean Palou, por sua vez, afirma que “o feiticeiro é por definição, o que lança malefícios sobre homens e animais. Passa muitas vezes por curandeiro, que não é, mas que pretende ser, quando o acusam.”²³ Assim, no âmbito das práticas mágicas, denotava-se uma certa ambiguidade entre feiticeiro e curandeiro, em que nem sempre se conseguiam distinguir as suas funções. O feiticeiro era sobretudo conotado com práticas maléficas, enquanto que o curandeiro era procurado para colmatar dificuldades

¹⁴ Segundo o *Vocabulario Portuguez e Latino* de Bluteau pelo termo “Embruxar”, “diz-se das Bruxas, de que se entende, que chupaõ o sangue aos meninos”. Bluteau, *Vocabulario portuguez e latino...*, Tomo III, 49.

¹⁵ Conferir em Bethencourt, *O imaginário da magia: Feiticeiras, saluadores e nigromantes no século XVI*, 32.

¹⁶ Silva, *Diccionario da Lingua Portuguesa...*, Tomo I, 605.

¹⁷ Silva, *Diccionario da Lingua Portuguesa...*, Tomo I, 605.

¹⁸ Susan Greenwood, *Manual enciclopédico de magia e feitiçaria* (Lisboa: Editorial Estampa, 2002), 58.

¹⁹ Greenwood, *Manual enciclopédico de magia...*, 58.

²⁰ Bluteau, *Vocabulario portuguez e latino...*, Tomo IV, 64-65.

²¹ Silva, *Diccionario da Lingua Portuguesa...*, Tomo I, 605.

²² Jean Claude Bologne, *Da chama à fogueira: magia e superstição na Idade Média* (Lisboa: Dom Quixote, 1998), 59.

²³ Jean Palou, *A feitiçaria* (Lisboa: Via Editora, 1978), 38.

quotidianas, nomeadamente na área da saúde. González–Quevedo afirma que “o feiticeiro é feiticeiro sem o saber”²⁴, já que este é capaz de produzir um feitiço “espontâneo” em que não exige qualquer técnica ou ritual. A crença neste tipo de feitiço é também uma das mais antigas convicções da humanidade.

Curioso é o facto de constar no *Dicionário de Bluteau* a referência e justificação para o maior número de feiticeiras do que feiticeiros, já que

“Querem alguns, que haja mayor numero de Feitiçeras, que de Feiticeiros, ou porque as molheres mais facilmente se deixão enganar do Demonio, ou porque, como são naturalmente mais vingativas, & envejosas, que os homens, com mais curiosa malicia estudão o modo de satisfazer estas paixoes. (...) o Texto sagrado Hebraico usou do genero feminino, para dar a entender, que este vicio he mais comum nas molheres. O mayor empenho da molher, não he (como muytos imaginaõ) o ser, ou parecer fermosa. He o saber osnegocios & segredos alheos (...) porisso ha tantas feitiçeras, mas ellas de ordinario são embusteyras, & não sabem a Arte, que professão” (...).²⁵

O predomínio do sexo feminino era preponderante nos processos de feitiçaria, o que não impedia a existência de homens nos processos como praticantes destas “artes”. Na época, imperava um sentimento machista, segundo o qual se acreditava que as mulheres teriam mais predisposição para práticas supersticiosas do que os homens.

Esta crença, difundida já desde a Antiguidade, haveria de ser ainda mais acentuada sobretudo pela circulação do *Malleus Maleficarum*²⁶, manual inquisitorial publicado em 1487 pelos dominicanos Heinrich Kramer e Jacob Sprenger, o qual se encontra repleto de linguagem sensacional e odiosa em relação às mulheres. Os autores não se abstêm de demonstrar a existência das bruxas e os muitos malefícios que estas eram capazes de perpetrar, apoiando-se em provas sistemáticas de que eram, amiúde, as mulheres os cúmplices do Demónio. Fica patente a misoginia dos autores perante os argumentos empregues. Segundo os mesmos, a maior credulidade das mulheres justifica-se pelo principal objetivo do Diabo que seria corromper a fé, preferindo então atacá-las, isto porque “(...) as mulheres são, por natureza, mais

²⁴ Pedro José González-Quevedo, *Feiticeiros, bruxos e possessos* (Braga: Editorial A.O., 1980), 87.

²⁵ Bluteau, *Vocabulário portuguez e latino...*, Tomo IV, 63.

²⁶ Henrich Kramer e James Sprenger, *Malleus Maleficarum: O Martelo das Feiticeiras* (Rio de Janeiro: Editora Rosa dos Tempos, 1993). A autoria da obra encontra-se ainda envolta em polémica: os estudiosos atribuem as ideias fulcrais da obra a Heinrich Kramer mas a autoria de Jacob Sprenger ainda se encontra em aberto. Alguns autores consideram que Kramer se aproveitou do conceituado nome de Sprenger (membro da Universidade de Colónia, uma das instituições de teologia mais conceituadas da época) para difusão da sua obra; outros que Sprenger nem sequer participou na obra ou que escreveu apenas o prefácio. Para mais informações assistir ao documentário *Witch Hunters Bible* (National Geographic Robert Michaels, 2010).

impressionáveis e mais propensas a receberem a influência do espírito descorporificado; e quando se utilizam com correção dessa qualidade tornam-se virtuosíssimas, mas quando a utilizam para o mal tornam-se absolutamente malignas.”²⁷ Ainda atribuem uma outra razão: “(...) possuidoras de língua traiçoeira, não se abstêm de contar às suas amigas tudo o que aprendem através das artes do mal; e, por serem fracas, encontram modo fácil e secreto de se justificarem através da bruxaria.”²⁸ Os autores sustentam ainda que “(...) por serem mais fracas na mente e no corpo, não surpreende que se entreguem com mais frequência aos atos de bruxaria(...)”.²⁹ E isto compreende-se pelo facto da primeira mulher, Eva, ter sido criada a partir de uma costela torta de Adão, o que justifica também a sua insaciabilidade sexual:

“Mas a razão natural está em que a mulher é mais carnal do que o homem, o que se evidencia pelas suas muitas abominações carnis. E convém observar que houve uma falha na formação da primeira mulher, por ter sido ela criada a partir de uma costela recurva, ou seja, uma costela do peito, cuja curvatura é, por assim dizer, contrária à da retidão do homem. E como, em virtude dessa falha, a mulher é animal imperfeito, sempre dececiona a mente”.³⁰

Os autores baseiam os seus argumentos citando amiúde as Escrituras Bíblicas:

“É verdade que no Antigo Testamento as Escrituras têm muito a dizer sobre a malevolência das mulheres, e isso em virtude da primeira mulher sedutora, Eva, e de suas imitadoras (...) por serem mais fracas na mente e no corpo, não surpreende que se entreguem com mais frequência aos atos de bruxaria.”³¹

Ainda segundo os autores, quase todos os reinos do mundo foram derrubados por mulheres, pelo que “(...) não admira que hoje o mundo padeça em sofrimentos pela malícia das mulheres.”³² E continuam com os seus argumentos defendendo ser esta mais propensa por natureza a não ser segura na sua fé, sendo mais predisposta a perdê-la, fenómeno que “confirma a raiz da bruxaria.”³³ A misoginia está cada vez mais presente à medida que se avança

²⁷ Kramer e Sprenger, *Malleus Maleficarum...*, 115.

²⁸ Kramer e Sprenger, *Malleus Maleficarum...*, 115.

²⁹ Kramer e Sprenger, *Malleus Maleficarum...*, 116.

³⁰ Kramer e Sprenger, *Malleus Maleficarum...*, 116.

³¹ Kramer e Sprenger, *Malleus Maleficarum...*, 116.

³² Os autores, neste âmbito da queda de reinos antigos, mencionam alguns casos cuja destruição teria a envolvimento de mulheres: Tróia, pelo rapto de Helena; o reino dos Judeus, devido a Jezebel; ou o império romano, por Cleópatra, “a pior de todas as mulheres”. Conferir em Kramer e Sprenger, *Malleus Maleficarum...*, 119.

³³ Kramer e Sprenger, *Malleus Maleficarum...*, 117.

na leitura: “Mentirosas por natureza, o seu discurso a um só tempo nos aguilha e nos deleita. Pelo que a sua voz é como o canto das Sereias, que com a sua doce melodia seduzem os que se lhe aproximam e os matam. E os matam esvaziando as suas bolsas, consumindo as suas forças e fazendo-os renunciarem a Deus.”³⁴

Se havia dúvidas de que existia um maior número de mulheres do que homens a praticar atos de bruxaria, os autores do *Malleus Maleficarum* asseguraram-se, argumento após argumento, de que as mentes ficassem bem esclarecidas quanto a este aspeto. Na altura em que esta obra estava a ser escrita, ainda se debatia a forma como as bruxas obtinham os seus poderes, sendo que o *Martelo das Feiticeiras* contribuiu fortemente para o surgimento da conceção da bruxa diabólica entre as elites intelectuais e o despoletar da “caça às bruxas” na Europa.

Neste seguimento, Jean Bodin, jurista do século XVI puritano e perseguidor de bruxos e hereges, definia o feiticeiro como “aquele que por meios diabólicos se esforça por atingir os seus fins”.³⁵

Perante uma melhor compreensão de conceitos deveras complexos, e também por serem suscetíveis de criar alguma ambiguidade na hora de os empregar, certos autores procuram assim estabelecer uma distinção entre os termos “bruxa/o” e “feiticeira/o”; outros, por sua vez, revelam que existe um uso indistinto entre os dois termos, utilizados no contexto da Idade Moderna entre os réus, testemunhas e denunciantes dos processos da Inquisição, quando evocados oralmente.³⁶

Segundo Jean Claude Bologne, a prática mais característica da feitiçaria era a bruxaria, cujo princípio consistia em atingir a vítima por intermédio de um objeto que a represente simbolicamente ou que lhe pertença.³⁷ A bruxaria seria uma qualidade inata, uma característica pessoal, que deriva de uma peculiaridade fisiológica. Para o autor, a bruxa exercia o seu poder malévolos por meios ocultos, e não precisa de palavras, rituais, feitiços ou poções. A feitiçaria, por outro lado, era um ato deliberado de empregar magia maléfica; envolvia o uso de feitiços ou

³⁴ Kramer e Sprenger, *Malleus Maleficarum...*, 120.

³⁵ Jean Bodin citado em Maria José Maurício, “A feitiçaria e o feminino nos séculos XV-XVII”, em *Pensar no Feminino*, org. Maria Luísa Ribeiro (Lisboa: Edições Colibri, 2001), 122.

³⁶ Conferir estas distinções de termos em Bethencourt, *O imaginário da magia: Feiticeiras, saladores e nigromantes no século XVI*, 32.

³⁷ Segundo Jean Bologne, a bruxa nasceria com estas capacidades, enquanto que a feiticeira teria que as obter. Veja-se Bologne, *Da Chama à Fogueira ...*, 266-267.

ajuda técnica e podia ser desempenhado por qualquer pessoa que conhecesse a fórmula correta.³⁸

De acordo com Brian Levack, a palavra “bruxaria”, utilizada no início do período moderno na Europa, denotava dois tipos de atividades diferentes, mas relacionadas entre si: a prática de *maleficium* e o diabolismo. Ambas as noções alocavam-se no estereótipo da bruxa, e normalmente a presença de uma implicava a da outra.³⁹ A feitiçaria era uma habilidade adquirida, podendo envolver o proferimento de alguma fórmula mágica, o uso de uma poção, e mesmo a utilização de uma imagem de uma pessoa para a prejudicar.⁴⁰ Contudo, a feitiçaria tanto podia ser benéfica como prejudicial, e por isso insere-se numa categoria mais abrangente; por outro lado, alguns atos maléficis não envolviam o uso de qualquer técnica ou substância específica.⁴¹

Susan Greenwood, por sua vez, esclarece que o termo *witch* (feiticeira) provém do termo inglês arcaico *wician*, que significa “lançar um esconjuro”⁴². Contudo, a definição de feiticeira vai-se alterando de sociedade para sociedade, e conforme os tempos e, por isso, não existe uma definição simples e concreta. A autora afirma ainda que é impossível manter uma fronteira nítida entre bruxaria e magia. A bruxaria encontrava-se conotada à magia maligna com os esconjuros diabólicos e o dano. Por sua vez, Evans-Pritchard, indica que os agentes da magia podiam ser classificados quer em termos dos fins das suas ações bem como pelas técnicas utilizadas: o termo *witch* (bruxa/o) designa “[...] alguém que usando apenas certas capacidades ocultas (poderes), que transporta hereditariamente, é causador de efeitos maléficis sem, por vezes, disso ter consciência.”⁴³ Por sua vez, um *sorcerer* (feiticeiro) pratica malefícios através de ritos, fórmulas ou poções.⁴⁴

³⁸ Segundo a conceção de Keith Thomas qualquer pessoa poderia proceder a estes atos, desde que pronunciasse as fórmulas e feitiços apropriados. Conferir Thomas, *Religion and the decline of magic...*, 551.

³⁹ Para perpetrarem os malefícios, as bruxas teriam que obter esses poderes por via diabólica, isto é, através de um pacto. Sobre este assunto consultar Levack, *A caça às bruxas na Europa Moderna*, 6.

⁴⁰ Relativamente a este tipo de “bonecas”, chegaram a ser encontrados indícios do seu uso na Época Moderna com agulhas a trespassá-las. Ver Levack, *A caça às bruxas na Europa Moderna*, 6.

⁴¹ Consultar Levack, *A caça às bruxas na Europa Moderna*, 7.

⁴² Relativamente aos termos usados conferir Greenwood, *Manual enciclopédico de magia...*, 58.

⁴³ E. Evans-Pritchard, *Witchcraft, oracles, and magic among the Azande* (Oxford University Press: 1976) Citado em José Pedro Paiva, *Práticas e Crenças Mágicas: O medo e a necessidade dos mágicos na diocese de Coimbra :1650-1740* (Coimbra: Livraria Minerva, 1992), 25.

⁴⁴ E. Evans-Pritchard, *Witchcraft, oracles, and magic ...* Mencionado em Paiva, *Práticas e crenças mágicas...*, 25.

Certos estudiosos e escritores não diferem os dois termos, enquanto outros associam a bruxaria à prática de causar dano conscientemente e a feitiçaria, o inverso, a prática de causar dano inconscientemente.⁴⁵

Em 1608, William Perkins defendia que

“(...) por feiteiros entendemos não só aqueles que matam e atormentam: mas todos os adivinhos, encantadores, prestidigitadores, todos os bruxos, normalmente conhecidos por magos e magas; e também todo aquele que fizer qualquer coisa (com conhecimento de causa) que não pode ser efetuada pela natureza ou pela arte; e no mesmo conjunto incluímos todos os feiteiros bons, que não prejudicam, fazendo, pelo contrário, o bem, que não estragam nem destroem, mas defendem e libertam”.⁴⁶

No que concerne ao panorama nacional, Franquelim Neiva Soares afirma que, ainda que os vocábulos “bruxa” e “feiticeira” sejam bastante parecidos e praticados frequentemente como similares, importa distingui-los, sobretudo inseri-los nos conceitos e contextos aplicados pela Idade Moderna. A bruxa era associada a “(...) uma mulher velha e marginal, temida e até odiada pelo povo por considerá-la culpada de quantas desgraças e mortes aconteciam às pessoas, animais, sementeiras e colheitas. (...) a bruxa reputava-se uma mulher malvada, nefasta e antisocial.”⁴⁷ Além disso, tinha a capacidade de se transformar e voar em cabos de vassoura. Estes eram dois dos elementos que compunham o estereótipo da bruxa e à qual ainda hoje são associados. Por outro lado, a feiticeira era procurada para “(...) remediar esses males por meio de encantamentos e receitas, ensalmos e filtros (...)”.⁴⁸ Era considerada uma curandeira e médica dos males do corpo e da alma, recorrendo a receitas e unguentos.⁴⁹

Para José Pedro Paiva os termos “feiticeiro”, “bruxo” ou “encharcador” aplicavam-se aos agentes de práticas maléficas que provocavam doenças e morte, acontecimentos estranhos, que tinham poderes para *inclinare vontades*, etc. O termo “bruxo” era ainda mais recorrente quando as vítimas eram crianças. Não obstante, segundo o historiador, não se encontra um contraste nítido entre as formas de atuar entre os “bruxos” e “feiticeiros”, pelo que não permite estabelecer uma clara distinção entre ambos⁵⁰. Assim, entre bruxas e feiticeiras, a diferença era

⁴⁵ Veja-se Greenwood, *Manual enciclopédico de magia...*, 59.

⁴⁶ William Perkins, conceituado teólogo inglês mencionado por Greenwood, *Manual enciclopédico de magia...*, 141.

⁴⁷ Franquelim Neiva Soares, “Medicina popular e feitiçaria nas visitasões da Arquidiocese de Braga nos séculos XVI e XVII” *Revista de Guimarães*, nº 13 (1993): 90.

⁴⁸ Soares, “Medicina popular e feitiçaria...”, 90.

⁴⁹ Consulte-se para este assunto Soares, “Medicina popular e feitiçaria...”, 90 (24).

⁵⁰ Veja-se Paiva, *Práticas e crenças mágicas...*, 29.

muito ténue e estaria relacionada sobretudo com o meio de obtenção dos seus poderes e de atuação. Estas noções estavam ainda inerentes ao espaço europeu ao qual pertenciam: se a bruxa da Europa do Norte participava nos *sabbats*, metamorfoseada, e através de voos noturnos, a bruxa da Europa do Sul estava essencialmente conotada ao campo das práticas amorosas.⁵¹

Para além destes termos, o mundo das crenças mágicas e supersticiosas na sociedade de Antigo Regime era dotado de um amplo espetro de agentes mágicos, os quais José Pedro Paiva evidencia a importância, não tanto do modo como faziam mas o que faziam: “feiticeiro”, “bruxo”, “encharcador”, “curador”, “mezinheiro”, “adivinho” e “benzedor”. Os “curadores”, “benzedores”, “mezinheiros” e “adivinhos” situavam-se no âmbito das práticas de atos benéficos, como curar, proteger ou adivinhar. Era mais recorrente o uso de “curadores”, seguindo-se os “benzedores”, sendo raros os termos “mezinheiro” e “adivinho”⁵². “Feiticeiros” e “bruxos” eram designações atribuídas aos acusados de qualquer prática maléfica, ainda que “feiticeiro” possa repercutir-se naqueles que apresentam poderes ambivalentes. O termo “bruxaria” constará em contextos específicos, referindo-se o autor a “todo o quadro mítico das ligações e práticas diabólicas dos mágicos”.⁵³

A importância da menção a estes termos relaciona-se com o facto da distinção entre curandeiro e feiticeiro nem sempre ser óbvia, e para as autoridades da época todo o que sabia curar, também sabia fazer mal⁵⁴. Além disso, a diferenciação entre feiticeiras e os que faziam magia, menção nem sempre clara, sendo, por vezes, no âmbito nacional, designadas “feiticeiras brancas” por utilizarem os seus bens em prol da comunidade.⁵⁵ É ainda relevante a sua compreensão para a perceção das crenças da população de Antigo Regime relativamente às diferenças que inculciam – ou não – nos diferentes agentes mágicos.

Alguns autores optam pelo termo “bruxaria” sobretudo quando corresponde ao mito que envolve pacto com o diabo, voo noturno ou a participação em *sabbats*; e feitiçaria ao conjunto de práticas e crenças que se inseriam no quotidiano como “inclinam vontades” ou fazer adivinhações sem invocar os demónios.⁵⁶ Francisco Bethencourt evidencia a necessidade de

⁵¹ O panorama português situava-se nesta realidade, já que as bruxas e feiticeiras que se dedicavam a práticas mágicas atuavam sobretudo no âmbito do campo erótico. Jacob Burckhardt, *A Civilização do Renascimento Italiano* (Lisboa: Editorial Presença, 1973), 407.

⁵² Relativamente a estes indivíduos: o “mezinheiro” geralmente aconselhava uma “mezinha” para efeitos de cura; por sua vez o “adivinho” efetuava práticas divinatórias. Para maior detalhe relativamente a estes mágicos consultar Paiva, *Práticas e crenças mágicas...*, 27.

⁵³ Paiva, *Práticas e crenças mágicas...*, 30.

⁵⁴ Leia-se Greenwood, *Manual enciclopédico de magia...*, 93.

⁵⁵ Sobre este assunto veja-se Greenwood, *Manual enciclopédico de magia...*, 98.

⁵⁶ Confira-se Paulo Drummond Braga, “Igreja, Igrejas e Culto”, em *Nova História de Portugal: Da paz da restauração ao ouro do Brasil*, coord. Avelino de Freitas de Meneses (Lisboa: Editorial Presença, 2001), 128.

serem utilizados ambos os termos – feitiçaria e bruxaria –, já que ambos “(...) designam o núcleo central das práticas e das crenças (...)”⁵⁷ inseridas no âmbito deste estudo.

Assim, a diferenciação lexical nem sempre é clara, encontrando-se designações mistas nos vários autores e contextos estudados. Encerramos este capítulo citando José Leite de Vasconcelos em *Etnografia Portuguesa*, onde o autor explica que “Ser bruxa é um fado. A feiticeira é um modo de vida, é preciso ter arte”⁵⁸, e estabelece a distinção entre ambos os termos: “a bruxa nasce, a feiticeira faz-se”.⁵⁹

Como percebemos, a fronteira que define os conceitos de bruxa e feiticeira nem sempre é clara e os autores posicionam-se, por vezes, em lados diferentes, mas também com muitas aproximações.

⁵⁷ Bethencourt, *O imaginário da magia: Feiticeiras, saladores e nigromantes no século XVI*, 32.

⁵⁸ José Leite de Vasconcelos em *Etnografia Portuguesa*, 109 Citado por Bethencourt, *O imaginário da magia: Feiticeiras, saladores e nigromantes no século XVI*, 28.

⁵⁹ Consulte-se José Leite de Vasconcelos em *Etnografia Portuguesa*, Citado por Bethencourt, *O imaginário da magia: Feiticeiras, saladores e nigromantes no século XVI*, 28.

Capítulo 2

“Um universo saturado de magia”⁶⁰

1. Os agentes mágicos e os seus poderes

Na Idade Moderna, a relação do homem com o seu corpo era profundamente diferente da atual: à luz de então o corpo era tido como um “(...) instrumento produtor e reprodutor, sujeito às deformações constantes impostas pela alimentação deficiente, a ausência de condições sanitárias, a guerra, a briga, a gravidez e o parto”.⁶¹

A própria conjuntura da época era enquadrada por uma mentalidade profundamente religiosa e mágica, em que as finalidades da magia se encontravam muito próximas da religião, sobretudo tendo em vista explicar o que não era facilmente explicável e que o homem não dominava bem como para resolver dificuldades que ultrapassavam as capacidades normais e naturais dos humanos.⁶²

Quando a doença era entendida como um fenómeno natural, recorria-se ao médico; um castigo divino, procurava-se solução no devocionário católico; mas se fosse obra de um espírito diabólico ou um feitiço, então eram procurados os serviços dos agentes mágicos.⁶³ Esta conceção de então relativamente à doença revela-se importante para a compreensão da importância dos agentes mágicos para as populações da Época Moderna. É ainda de salientar que as doenças naturais podiam envolver terapias de carácter natural, associadas quase exclusivamente ao género masculino, ou mágicas, que pertenciam sobretudo ao foro feminino.⁶⁴

⁶⁰ Expressão utilizada pelo autor Francisco Bethencourt, “Un univers saturé de magie l'Europe méridionale”, em *Magie e Sorcellerie en Europe du Moyen Age à nos jours*, dir. Robert Muchembled (Paris: Armand Colin Éditeur, 1994), 159-194.

⁶¹ Bethencourt, *O imaginário da magia: Feiticeiras, saludadores e nigromantes no século XVI*, 51-52.

⁶² A crença da sociedade de então era de que tudo o que não era explicável ou tangível teria, com certeza, uma explicação do foro sobrenatural. Relativamente a esta questão consultar Bethencourt, *O imaginário da magia: Feiticeiras, saludadores e nigromantes no século XVI*, 54, e José Pedro Paiva, “A magia e a bruxaria”, em *História Religiosa de Portugal*, coord. João Francisco Marques, António Camões Gouveia, 369-375 (Rio de Mouro: Círculo de Leitores, 2000), 369.

⁶³ Para este assunto veja-se Araújo, A. P. e Araújo D, “Curadores e Medicina Popular no Minho Rural do Século XVIII”, *Acta Farmacêutica Portuguesa* 5, nº 2 (2016): 95.

⁶⁴ Confirma-se Soares, “Medicina popular e feitiçaria...”, 69.

Quando ocorriam alterações ao estado de saúde, sobretudo negativas, estas eram atribuídas à interferência de inimigos pessoais, mas também de feitiçeras ou bruxas.⁶⁵ No caso de suspeição de malefícios como origem das enfermidades, os indivíduos podiam solicitar a presença de exorcistas (por vezes, recomendados pelos clérigos e até médicos para certas enfermidades que não tinham causas naturais), dos “benzedeiros” e outros, ou recorrer aos feitiçeiros.⁶⁶

Ainda que Portugal fosse fortemente marcado pela religião católica, era também “um universo saturado de magia”⁶⁷, como afirmou Francisco Bethencourt. Havia uma certa curiosidade pela magia e, sobretudo, pelos poderes mágicos de alguns indivíduos que eram procurados pelas populações quando não obtinham uma explicação plausível para algumas dificuldades e acontecimentos. Quando surgiam essas situações ou que as soluções dispostas pela Igreja não as colmatavam, as populações procuravam no sobrenatural um sentido para esses acontecimentos extraordinários. E era nos poderes dos mágicos que buscavam resposta. A atribuição deste tipo de poderes a certos indivíduos dotava o mundo mágico em Portugal de uma vasta panóplia de agentes mágicos.

De acordo com o *Vocabulario Portuguez e Latino* de Raphael Bluteau havia três espécies de magia: a natural, artificial e diabólica. A primeira “he a que com causas naturaes produz efeitos extraordinarios”⁶⁸, enquanto que a segunda “he a que com arte, & industria humana obra cousas, que parecem superiores às forças da natureza”⁶⁹. Por sua vez, a magia diabólica “he a abominavel arte de invocar o demonio, & fazer pacto com elle, para com o seu ministerio obrar cousas sobrenaturaes”⁷⁰. Na sociedade de Antigo Regime, contudo, nem sempre estas distinções eram claras, pelo que se acreditava que aqueles que tinham poderes sobrenaturais deveriam ter realizado pacto com o demónio para os obter, e com eles perpetrar malefícios. Esta crença havia sido incutida inicialmente nos membros eclesiásticos e intelectuais, e posteriormente alastrada pela população.

Os clérigos de então tinham já a crença de que as artes diabólicas não haviam surgido repentinamente, mas sim no decurso do tempo. Henrich Kramer e James Sprenger, autores do

⁶⁵ Consulte-se Bethencourt, *O imaginário da magia: Feitiçeras, saladores e nigromantes no século XVI*, 54 e Paiva, “A magia e a bruxaria”, 369.

⁶⁶ Veja-se Maria Beatriz Nizza da Silva, “A Vida Quotidiana”, em *Nova História de Portugal: Da Paz da Restauração ao Ouro do Brasil*, org. Avelino de Freitas de Meneses (Lisboa: Editorial Presença, 2001), 458.

⁶⁷ Expressão usada pelo historiador em Bethencourt, “Un univers saturé de magie l’Europe méridionale”, 159-194.

⁶⁸ Bluteau, *Vocabulario Portuguez e Latino...*, Tomo V, 246.

⁶⁹ Bluteau, *Vocabulario Portuguez e Latino...*, Tomo V, 247.

⁷⁰ Bluteau, *Vocabulario Portuguez e Latino...*, Tomo V, 247.

famoso manual inquisitorial, *Malleus Maleficarum*, salientam as afirmações de S. Gregório em *Moralia*, o qual mencionava que à medida que crescia a sabedoria dos Santos crescia na mesma proporção as artes malignas do demónio⁷¹. “Daí provém o ensinamento católico a dizer que as bruxas, para realizarem os seus malefícios, de facto cooperam com o diabo”.⁷²

Em Portugal, predominava entre a população a crença de que existiam agentes mágicos que se dedicavam a praticar o bem, que praticavam a chamada magia branca – sendo considerados “curadores”, “benzedeiros”, “mezinheiros” – e aqueles que se dedicavam a praticar malefícios, e por isso recorriam à magia negra, sendo os bruxos e feiticeiros.⁷³ Contudo, as suas diferenças, quer nas designações quer nos ofícios, nem sempre foram claras. Ainda assim, ao longo da Idade Moderna, havia uma forte recorrência às práticas e crenças mágicas para solucionar problemas quotidianos.

A relação da sociedade de então para com os agentes mágicos era pautada por uma variedade de posições mas também pelo modo como a população lidava com o medo. Muitos dos praticantes de magia denunciados nas visitas pastorais e no tribunal do Santo Ofício dedicavam-se a uma multiplicidade de funções, acreditando-se que possuíam conhecimentos e poderes que lhes permitiam curar todo o tipo de maleitas e enfermidades.⁷⁴ Este quadro ficava marcado por um complexo campo relacional dos mágicos com os profissionais dos idênticos ofícios legítimos.⁷⁵

Mesmo quando estas práticas procuravam fazer o bem, eram consideradas ilícitas. Considerava-se um pecado recorrer ao sobrenatural até porque a Igreja colocava à disposição dos fiéis um vasto rol de soluções legítimas. Por outro lado, as práticas destes indivíduos podiam mesmo incluir a utilização de elementos consagrados pela Igreja, pelo que quem o fizesse incorria num delito que se encontrava sob alçada da Inquisição.⁷⁶ Além disso, as estratégias da Igreja que visavam a sua delação ajudaram a difundir e a consolidar a ideia na sociedade de Antigo Regime de que não era bem visto recorrer ao poder dos agentes mágicos.

O mundo mágico em Portugal considerava um elevado número de indivíduos com poderes extraordinários que podiam ter diversas designações desde “curadores”, “benzedores”,

⁷¹ Kramer e Sprenger, *Malleus Maleficarum...*, 69.

⁷² Kramer e Sprenger, *Malleus Maleficarum...*, 70.

⁷³ Conferir Daniel Norte Giebels, “Magia e Sociedade no Algarve da 4ª década do século XVII”, *Revista do Arquivo Municipal de Loulé*, nº 14 (2013): 118.

⁷⁴ Ver Silva, “A Vida Quotidiana”, 459.

⁷⁵ Veja-se Bethencourt, *O imaginário da magia: Feiticeiras, saladores e nigromantes no século XVI*, 199.

⁷⁶ Conferir Braga, “Igreja, Igrejas e Culto”, 128.

feiticeiros, bruxas, “casa-aberta”, adivinhos, magos, surgindo também “mezinheiros” e “saludadores”⁷⁷, sendo que as suas práticas alcançavam diversas áreas da vida das populações. Contudo, as suas dissimilaridades nem sempre eram claras, o que podia dar azo a confusões entre as práticas destes indivíduos. Estes agentes situavam-se numa posição marginalizada da sociedade, pelo que a sua atividade se desenrolava no seio dos problemas quotidianos, como, por exemplo, no que dizia respeito ao controlo dos corpos, ao domínio dos sentimentos e vontades.⁷⁸

1.1. A arte de curar

Os procedimentos de cura, em Portugal, no âmbito das forças mágicas, era uma das áreas em que os mágicos eram mais procurados, já que se acreditava que não havia limites para a atuação destes indivíduos. A sua terminologia, no entanto, conhece algumas variações regionais, e se as designações “benzedor”, “mezinheiro” e “feiticeiro” eram aplicadas com menor frequência, a Norte do Tejo usava-se frequentemente a palavra “curador” ou “curandeiro”⁷⁹ e a sul da linha referida, sobretudo nas dioceses de Évora, Elvas, Portalegre e Algarve, a designação mais comum era “saludador”⁸⁰. Em determinadas zonas do centro de Portugal, estas pessoas podiam ser ainda chamadas “bentos”⁸¹, por se acreditar terem capacidades para curar através do toque, pois haviam nascido com virtudes curativas.⁸² Nas regiões correspondentes ao Minho e Douro litoral havia ainda indivíduos que sustentavam ter capacidades para curar através do contacto com os espíritos de defuntos, que lhes transmitiam conhecimentos.⁸³ Era a este género de curadores que se designavam “corpo aberto”⁸⁴ ou, mais raramente, “casa aberta” e que, normalmente, pertenciam ao género feminino.

“Saludadôr”, de acordo com o *Vocabulario Portuguez e Latino* de Raphael Bluteau

⁷⁷ Estes agentes pertenciam a ambos os géneros, mas havia uma forte tendência para atribuir as práticas de cariz natural aos homens e aquelas que envolveriam poderes ocultos, sobretudo maléficos, às mulheres. Confira-se estes termos em Paiva, “A magia e a bruxaria”, 370.

⁷⁸ Veja-se Bethencourt, “Un univers saturé de magie l'Europe méridionale”, 166.

⁷⁹ Consulte-se Araújo, A.P. e Araújo D., “Curadores e Medicina Popular no Minho Rural do Século XVIII”, 93 e Paiva, “A magia e a bruxaria”, 370.

⁸⁰ Relativamente às várias terminologias consultar José Pedro Paiva, *Bruxaria e superstição num país sem “caça às bruxas”: 1600-1774* (Lisboa: Notícias, 2002), 104.

⁸¹ Veja-se Araújo, A.P. e Araújo D., “Curadores e Medicina Popular no Minho Rural do Século XVIII”, 94.

⁸² Era uma crença comum a várias culturas: os *benandanti* italianos nasciam envoltos na membrana fetal, e os *taltos* húngaros nasciam já com dentes. Estas referências estavam relacionadas com particularidades do nascimento que distinguiam estes indivíduos como seres dotados de poderes especiais. Confira-se Ginzburg, *História Noturna*, 20.

⁸³ Leia-se Paiva, *Bruxaria e Superstição num país sem “caça às bruxas”*, 104-106.

⁸⁴ Veja-se Araújo, A.P. e Araújo D. “Curadores e Medicina Popular no Minho Rural do Século XVIII”, 94. Ainda nos dias de hoje, pelo menos em algumas regiões do Minho, é usual esta expressão, tendo um sentido semelhante ao da época.

“Deriva se das duas palavras Latinas Salus, & Dator, como quem dissera Dator salutis, id est, o homem que dà saude. Indignamente usurpãõ este nome certos embusteyros, que com certas palavras, & hervas, que de ordinario não conhecem, andão enganando o mundo sem vergonha, nem castigo. Delles se diz, que de muytas legoas vem os doentes, & os achanques que tem, que em hum alguidar de agua clara, ou espelho adivinhão, & vem o cão, que mordeo, dizendo se he rafeyro, ou podengo. Usaõ de unções de azeyte, & pão, que dão a comer, no qual bafejão, & imprimem Cruzes, & outros diversos caractères. Pela mayor parte são homens de mâ vida, vagabundos, & feiticeyros. No seu Diccionario Castelhana, & Francez falla Oudin destes homens com menos rigor, diz que trazem ao pescoço hua Cruz, que elles dão a beyjar à gente, & no mesmo tempo dizem entre dentes certas palavras, bafejando o rosto. Andaõ pelas Villas, & campos de Castella, curando, ou dando a entender que curaõ o gado. Querem outros que se diga Salivador, & não Saludador, porque em alguns tem a Salva virtude para sarar; [...] E assim os Saludadores, ou Salivadores, daõ huns bocadinhos de paõ ao gado, cortados por seus dentes, & molhados em sua saliva. Se pois esta virtude he natural, ou não, não me canço agora em averiguallo. O P. Fr. Manoel de Azevedo na segunda parte da Correccão de abusos da Medicina, no cap.5 do Trat.I faz hua grande invectiva contra este genero de embusteyros, à qual remetto o curioso Leytor.”⁸⁵

Assim, estes agentes, regra geral, pertencentes ao género masculino, eram aqueles que tinham virtude natural concedida por Deus, tendo poderes para curar muitas enfermidades usando o seu toque, vista, hálito ou saliva, curando maleitas de ordem física.⁸⁶ Os que tinham esta capacidade, e que a praticavam, teriam que ter uma licença passada pela Inquisição ou pelas dioceses⁸⁷, já que se pretendia que fossem distinguidos daqueles que enganavam as populações, dizendo ser capazes de curar através de palavras e ervas (que na verdade não tinham conhecimentos para tal) sendo geralmente considerados “embusteyros”.

É de salientar um aspeto curioso: as elites intelectuais, sobretudo médicos e membros da Igreja, acreditavam que aqueles que curavam por toque, vista ou hálito, teriam uma virtude concedida por Deus e, por isso eram relativamente bem aceites. Contudo, toleravam menos aqueles que curavam com palavras, mezinhas ou cataplasmas, pois se tinham virtude de Deus, não precisavam desse tipo de elementos, pois seriam desnecessários.⁸⁸ As suas modalidades de aprendizagem eram várias: através da transmissão de conhecimentos, na hora da morte, a um ente estimado; na observação de outros curadores, barbeiros, cirurgiões ou mesmo médicos; a experiência em tentar resolver certas dificuldades; podiam também ser usados, em casos raros

⁸⁵ Bluteau, *Vocabulario Portuguez e Latino...*, Tomo VII, 460-461.

⁸⁶ Veja-se Braga, “Igreja, Igrejas e Culto”, 128.

⁸⁷ Conferir Araújo, A.P. e Araújo D., “Curadores e Medicina Popular no Minho Rural do Século XVIII”, 99.

⁸⁸ Veja-se Araújo, A.P. e Araújo D., “Curadores e Medicina Popular no Minho Rural do Século XVIII”, 99.

– a maioria dos curadores eram analfabetos - livros, herbolários ou tratados de medicina⁸⁹. Também se acreditava que poderiam ocorrer revelações divinas ou de santos, havendo ainda curadores que afirmavam ter obtido os seus atributos através de ensinamentos do Diabo, após um pacto com ele estabelecido.⁹⁰ A outra modalidade era através do contacto de espíritos de defuntos, já mencionado anteriormente. Os diferentes níveis de cultura também condicionavam a forma de organização e de transmissão das artes mágicas. Num nível mais erudito, o saber mágico residia nos livros consagrados da arte; ao nível popular era transmitido presencialmente, de forma visual e auditiva.⁹¹

O processo de cura dos saludadores normalmente envolvia a “benzedura” acompanhada de orações (ensalmos), bafejos, cuspidelas e aplicações de determinados elementos valorizados na medicina tradicional e também pela invocação de espíritos de defuntos.⁹² O curandeiro utilizava ainda gestos, a palavra dita, através de rezas, orações, ensalmos, e a palavra escrita, as nóminas, por exemplo, que possuíam virtudes curativas e protetoras, e os objetos que podiam servir quer para aliviar doenças, quer para sarar feridas.⁹³ Assim como as feiticeiras nos feitiços de “querer bem”, também os curadores usavam alguns objetos diretamente ligados ao sagrado cristão, ou que com ele tinham um relacionamento estreito, sendo os elementos mais comuns as hóstias, pedra de ara, água benta, ervas colhidas junto de igrejas, etc.⁹⁴ Como afirma José Pedro Paiva era comum, por exemplo, benzer certas ervas com água benta para estimular a sua eficácia, pedir a um doente que a bebesse durante um determinado número de dias ou que fosse à igreja tocar na pedra de ara.⁹⁵

Não obstante, a designação dos curadores ainda era sujeita a variações regionais, como já havia sido mencionado. O termo “curador” designava, essencialmente, os mágicos que apenas curavam: este agente praticava a magia com finalidades benéficas recorrendo a certas operações ou aplicando “medicinas”.⁹⁶ No *Diccionario da Lingua Portuguesa de Moraes*, o termo

⁸⁹ Em relação aos meios de transmissão de poderes destes indivíduos veja-se Paiva, *Bruxaria e Superstição num país sem “caça às bruxas”*, 166.

⁹⁰ Veja-se Paiva, *Bruxaria e Superstição num país sem “caça às bruxas”*, 165.

⁹¹ Consulte-se Bethencourt, *O imaginário da magia: Feiticeiras, saludadores e nigromantes no século XVI*, 179-180. A nível popular, devido à sua iliteracia, a transmissão de conhecimentos era realizada sobretudo pela componente oral. Esta via já havia sido apanágio de antigos povos europeus, como os celtas ou os escandinavos.

⁹² Confira-se Bethencourt, *O imaginário da magia: Feiticeiras, saludadores e nigromantes no século XVI*, 57.

⁹³ Para mais detalhes relativamente ao processo de cura destes indivíduos veja-se Bethencourt, *O imaginário da magia: Feiticeiras, saludadores e nigromantes no século XVI*, 56-57.

⁹⁴ Sobre este assunto consultar Paiva, *Bruxaria e Superstição num país sem “caça às bruxas”*, 108.

⁹⁵ Conferir Paiva, *Bruxaria e Superstição num país sem “caça às bruxas”*, 108.

⁹⁶ E. Evans-Pritchard, *Witchcraft, oracles, and magic among the Azande*, Citado em Paiva, *Práticas e crenças mágicas...*, 25

“Benzedeiro”⁹⁷ atribui-se àquele “que cura, ou pretende curar com orações, e palavras, e benções”, já a “benzedeira” é a “mulher, que benze, ou que diz palavras, com que pertende curar doenças, e feitiços.” Contudo, segundo o *Vocabulario Portuguez e Latino* a designação de “Benzedeiro” atribuído a um “Embusteiro, que benze o gado, & a gente, bafejando-os em forma de cruz, & fazendo cruces com a mão; alguns lhe acrescentaõ supersticiosas palavras (...)”.⁹⁸

A linguagem religiosa possuía um poder mágico que podia ser utilizado para fins práticos, e como já mencionado, havia a ideia de que a doença se tratava de uma presença estranha no corpo, sendo, por isso, necessário conjurar ou exorcizar.⁹⁹ De acordo com Susan Greenwood, muitas “mezinhas” e curas, com origens na sabedoria da medicina popular, eram conduzidas com o auxílio das preces católicas, sendo comuns as prescrições de Padres-Nossos, Avé-Marias e Credo, em louvor do Espírito Santo e da Virgem Maria. Ainda que, por vezes, se considere bizarros esses remédios, a verdade é que a sua junção com esconjuros e encantamentos acabava por se refletir em importantes aspetos psicológicos de cura, o chamado “efeito de placebo”, ou seja, se um paciente acreditava no poder de cura e pensava que estava a melhorar, era frequente que, de facto, isso acontecesse.¹⁰⁰

Os curandeiros eram, portanto, agentes mágicos que se situavam na fronteira entre o sagrado e o profano, o que os colocava numa posição ambígua, já que era difícil justificar a origem divina das revelações de que se orgulhavam.¹⁰¹ Assim, acreditava-se que o campo de atuação dos mágicos na cura dos corpos doentes, de pessoas e até de animais era ilimitado, sendo procurados por muita gente pelas suas práticas para curarem qualquer tipo de doença. Isto acontecia também porque o acesso à medicina era difícil para muitos e não raras vezes não respondia ao solicitado. Os processos de cura usados envolviam uma grande heterogeneidade de procedimentos, mas apresentavam bastantes similitudes que os aproximavam.¹⁰²

Se certos procedimentos de cura eram bastante abrangentes, em muitos casos havia uma certa “especialização”: eram usados alguns remédios para doenças concretas designadas na época por “ar”, “espinhela”, o “quebranto”, o “mau-olhado”, “sentido”, “cobrão”, “fogo”,

⁹⁷ Silva, *Diccionario da Lingua Portugueza...*, Tomo I, 179.

⁹⁸ Bluteau, *Vocabulario Portuguez e Latino...*, Tomo II, 105.

⁹⁹ Greenwood, *Manual enciclopédico de magia...*, 100.

¹⁰⁰ Existiam várias fórmulas para as mulheres em trabalho de parto, todo o tipo de dores, para a febre... Para mais prescrições deste género consultar Greenwood, *Manual enciclopédico de magia...*, 104.

¹⁰¹ Confira-se Bethencourt, “Un univers saturé de magie l'Europe méridionale”, 166.

¹⁰² Veja-se Paiva, *Práticas e crenças mágicas...*, 118.

“lombrigas” ou “bichas”¹⁰³, “febres”, etc.¹⁰⁴ Muitos saladores afirmavam adivinhar as doenças e curas através de sonhos. Em determinados casos, os “curadores” consideravam ter poderes para observar o interior dos corpos e descobrir os órgãos afetados, prática esta realizada normalmente à sexta-feira.¹⁰⁵

Com o Concílio de Trento, as autoridades eclesiásticas procuraram incutir nos fiéis uma fé mais profunda em Deus e nos remédios oferecidos pela Igreja, tencionando mitigar as suas crenças e recurso à magia e à feitiçaria perante a doença e as adversidades da vida.¹⁰⁶ Relativamente aos procedimentos para curar doenças provocadas por malefícios havia uma crença geral que podiam ser de três tipos: divinos e naturais, considerados lícitos, e os diabólicos que eram proibidos: os divinos baseavam-se na evocação do poder de Deus e da fé cristã; os naturais ministravam-se de acordo com determinadas prescrições médicas; e os diabólicos eram aplicados pelas feiticeiras e por alguns curadores com a intervenção do Diabo.¹⁰⁷ Os autores do *Malleus Maleficarum* aconselhavam os remédios lícitos a serem aplicados aos que padeciam dessa espécie de malefício: o da peregrinação ou romaria a algum local sagrado ou a algum santuário; o da confissão sincera, de todos os pecados, em contrição; o do uso em abundância do sinal-da-cruz e da oração com devoção; o do exorcismo lícito mediante palavras solenes e a aproximação prudente da bruxa que perpetrou o mal para que o pudesse desfazer.¹⁰⁸

Esgotadas as possibilidades consideradas lícitas, e sem solução aparente à vista, a população procurava os agentes mágicos para que procedessem ao seu diagnóstico. Descoberta a fonte do mal, passava-se à sua cura: era usual a realização por parte do doente ou do curador de cerimónias nas quais se procedia à prática invertida de determinados rituais, como, por exemplo, fazer a cama ao contrário, que visava contrariar os poderes maléficis.¹⁰⁹ Também se podia proceder à destruição física deste através, por exemplo da destruição de um “boneco” semelhante ao lesado e ao seu padecimento; o recitar de certas orações; mostrar ao enfermo

¹⁰³ Esta enfermidade do foro intestinal era tão comum que a sua designação perdurou até aos dias de hoje para a mesma patologia, sobretudo no seio popular.

¹⁰⁴ O autor esmiuça cada uma destas maleitas e as várias formas de curar. Consulte-se Paiva, *Práticas e crenças mágicas...*, 81-84.

¹⁰⁵ Para este assunto veja-se Paiva, *Práticas e crenças mágicas...*, 80.

¹⁰⁶ Confira-se Soares, “Medicina popular e feitiçaria...”, 69

¹⁰⁷ Determinados médicos, por vezes, quando prescreviam os remédios “naturais”, os seus processos eram bastante semelhantes aos dos curadores, pelo que seriam igualmente julgados como supersticiosos. Veja-se Paiva, *Bruxaria e Superstição num país sem “caça às bruxas”*, 64.

¹⁰⁸ Consulte-se Kramer e Sprenger, *Malleus Maleficarum...*, 332.

¹⁰⁹ Para mais detalhe sobre estes rituais ver Paiva, *Práticas e crenças mágicas...*, 111-116.

que o seu mal havia sido expulso, pelo que se realizavam algumas cerimónias de “desenfeitiçamento”¹¹⁰.

Assim, o “curandeiro” (e todas as outras suas designações) e a feiticeira compartilhavam áreas específicas de ação, em que desempenhavam um papel importante na conceção das crenças mágicas de Antigo Regime como intermediários com o mundo oculto. Contudo, vários casos foram denunciados perante a Inquisição e outros chegaram mesmo a ser defendidos em tribunal, onde se alegava que a sua perseguição seria resultante da inveja e ódio de certos médicos, e não de atos ilícitos que praticavam.¹¹¹ Segundo José Pedro Paiva “(...) mais de metade dos indivíduos que em Portugal foram julgados pelo Santo Ofício e pelos tribunais episcopais, no âmbito da perseguição que estas instâncias moveram aos agentes de práticas mágicas, eram acusados de executarem curas”¹¹². Percebe-se através destes resultados a enorme importância que as pessoas conferiam à saúde e a preocupação que tinham com a doença, mas também a elevada recorrência aos mágicos para os seus tratamentos.

Curiosamente, a verdade é que, através dos estudos realizados por vários autores, dos quais se destacam as obras de referência de José Pedro Paiva e Francisco Bethencourt para o panorama nacional, há relatos de pessoas que realmente sararam através destas práticas. Seria o “efeito placebo” mencionado por Susan Greenwood, anteriormente referido?

1.2. Magia protetiva

No amplo espectro das práticas mágicas também se enquadrava a chamada “magia protetiva”, cujos atos visavam preservar as pessoas, os animais e também os bens, quer dos acidentes da natureza, mas também dos poderes de certos humanos ou forças espirituais, verificando-se novamente a sua ambivalência no campo de atuação das práticas mágicas, sendo também procurados nesta vertente da magia os “curadores”, “benzedores”, “feiticeiros” e “bruxos”.¹¹³ O auxílio dos conhecimentos de mágicos versava diversos fins como os enunciados pelo historiador José Pedro Paiva: não ser ferido por armas, não ser molestado por bruxas, não ser roubado, não ser preso, ser afastado de qualquer espécie de mal, preservar a casa de ações

¹¹⁰ Confira-se Paiva, *Práticas e crenças mágicas...*, 116.

¹¹¹ Veja-se Paiva, *Bruxaria e Superstição num país sem “caça às bruxas”*, 103.

¹¹² Paiva, *Bruxaria e Superstição num país sem “caça às bruxas”*, 103.

¹¹³ Consulte-se Paiva, *Práticas e crenças mágicas...*, 119.

negativas, preservar as terras cultivadas, o gado, afastar trovoadas, etc.¹¹⁴, o que evidencia a recorrente intervenção do pensamento mágico na vida diária. A crença geral no embruxamento explica a vigilância quotidiana de então sobre as roupas, alimentação e o espaço doméstico.¹¹⁵

Recorria-se a várias formas de atuação que se inserem num âmbito de religiosidade mais ortodoxa, mas também outros atos que pressupunham uma crença mágica, que obrigavam a um agente do sagrado não oficial.¹¹⁶ Estes podiam envolver o uso de bolsas feitas amiúde com elementos que se supunha serem dotadas de um carácter protetor contra o mal e a feitiçaria.¹¹⁷ Era um dos meios mais difundidos de magia protetiva, que se transportavam ao pescoço e até cosidas no forro dos vestidos, sendo utilizados por todas as ordens e escalões sociais para enfrentar o mau olhado, os maus presságios e os maus fados.¹¹⁸ Desta forma, pode considerar-se que os seus portadores se sentiam mais protegidos, o que refletia a crença popular a ditar procedimentos e comportamentos.

Outras medidas de proteção consistiam na posse de objetos sagrados, como a hóstia, ou o transporte ao pescoço de uma cópia do capítulo I do Evangelho de S. João¹¹⁹, a récita de fórmulas e orações para proteção relativamente aos homens de “feitiços”, ao “mau olhado” e “ares corruptos”¹²⁰. Determinadas plantas, chamadas “ervas de virtude”¹²¹ eram usadas como tal ou na confeção de amuletos contra o demónio. Sal, pedras perfuradas ou água-benta e o sinal da cruz eram utilizados também para evitar ou curar os efeitos da feitiçaria.¹²²

As “cartas de tocar” eram igualmente uma forma de prática protetiva e consistiam em papéis que se deviam usar junto do corpo, já que através desse contacto, considerava-se que lhes eram transmitidas as suas virtudes protetivas.¹²³

¹¹⁴ Veja-se Paiva, *Bruxaria e Superstição num país sem “caça às bruxas”*, 113.

¹¹⁵ Confira-se Bethencourt, *O imaginário da magia: Feiticeiras, saladores e nigromantes no século XVI*, 197.

¹¹⁶ Veja-se Paiva, *Bruxaria e Superstição num país sem “caça às bruxas”*, 112.

¹¹⁷ Relativamente a este assunto confira-se Paiva, *Práticas e crenças mágicas...*, 124.

¹¹⁸ Para além de função protetiva, como amuletos, estas bolsas podiam ser usadas para diversos fins, como para não engravidar. Veja-se as suas diversas utilizações em Bethencourt, *O imaginário da magia: Feiticeiras, saladores e nigromantes no século XVI*, 144, e Paiva, *Bruxaria e Superstição num país sem “caça às bruxas”*, 113.

¹¹⁹ Consulte-se Greenwood, *Manual enciclopédico de magia...*, 97.

¹²⁰ Havia orações específicas para evitar, por exemplo, que as bruxas “chuchassem” as crianças de noite. Veja-se Paiva, *Práticas e crenças mágicas...*, 125.

¹²¹ Estas ervas podiam ser a hera, endro, grão-de-feito, almeia e outras. Consulte-se Bethencourt, *O imaginário da magia: Feiticeiras, saladores e nigromantes no século XVI*, 68-69.

¹²² Confira-se Greenwood, *Manual enciclopédico de magia...*, 97.

¹²³ Crê-se que a sua designação lhes tenha sido atribuída justamente por este motivo. Conferir Paiva, *Bruxaria e Superstição num país sem “caça às bruxas”*, 114.

Acreditava-se na existência de formas para tomar as devidas precauções de maneira a que o ataque de uma feiticeira fosse impossível ou, pelo menos, improvável: evitar zonas onde circulavam feiticeiras ou a recusa da vizinhança daqueles que se considerava que realizassem tais práticas; praticar a benevolência para com as feiticeiras ou fazer humor sobre elas, evitar pedir emprestado ou emprestar objetos, aceitar um presente de uma feiticeira, receber dádivas de pessoas de quem se suspeitava serem feiticeiras, etc.¹²⁴

1.3. As práticas divinatórias

Os adivinhos seriam agentes mágicos capazes de prever o futuro e revelar o paradeiro de bens e pessoas¹²⁵, sendo as práticas divinatórias também uma vertente fundamental na sociedade da Época Moderna. Recorria-se ainda a estas práticas para revelar acontecimentos não os tendo presenciado, para conhecer o futuro e mesmo moldá-lo antes que viesse a suceder ou para saber o que o tempo e as distâncias ocultavam.¹²⁶ Segundo afirma José Pedro Paiva, tendo em conta os processos de denúncia por práticas de adivinhação pode induzir-se que seriam práticas às quais se executariam com maior frequência em contexto urbano do que rural e que, em cidades como Braga, Porto, Lisboa ou Évora, a maioria dos feiticeiros se dedicava à prática de “magia amorosa” e, simultaneamente, à adivinhação.¹²⁷

Estes procedimentos de adivinhação eram realizados, sobretudo, através da observação astrológica, mas também da interpretação de sonhos¹²⁸, a leitura dos traços das mãos e do rosto, pela interpretação de “sortes” e a nigromancia¹²⁹, ou seja, a revelação produzida por almas do outro mundo, pelo que os inquisidores combatiam bastante esta crença, pois viam nela uma perigosa tentação demoníaca, o que é esclarecedor segundo o *Vocabulário Portuguez e Latino*, de Raphael Bluteau:

¹²⁴ Relativamente às formas de precaução em relação às feiticeiras, consultar para maior detalhe Greenwood, *Manual enciclopédico de magia...*, 97 e Paiva, *Bruxaria e Superstição num país sem “caça às bruxas”*, 128.

¹²⁵ Conferir Braga, “Igreja, Igrejas e Culto”, 128. Neste âmbito é relevante relembrar o contexto de expansão ultramarina a partir do século XVI, o que contribuiu para a deslocação de pessoas, sobretudo homens, para os territórios de além-mar. Em consonância, aumentava a procura deste tipo de agentes que pudessem ajudar a identificar o paradeiro de entes queridos.

¹²⁶ Para este assunto consulte-se Paiva, *Práticas e crenças mágicas...*, 128.

¹²⁷ Veja-se Paiva, *Bruxaria e Superstição num país sem “caça às bruxas”*, 118.

¹²⁸ Consulte-se Isabel Drumond Braga, João Carlos Oliveira e Maria João Pereira, “A Vida Quotidiana”, em *Nova História de Portugal: Portugal do Renascimento à Crise Dinástica*, coord. João José Alves Dias (Lisboa: Editorial Presença, 1998), 677.

¹²⁹ Para maior detalhe sobre os processos divinatórios consultar Paiva, *Práticas e crenças mágicas...*, 121- 129.

“(...) o immoderado desejo de saber foy a causa da sua ruina, & juntamente da nossa, induzindo a nossos pays, a que procurassem saber mais do que lhes convinha; & por isso todas as sciencias vaãs, & curiosas do futuro, como a Astrologia Judiciaria, a Aruspicina, Chiromancia, Pyromancia, Geomancia, o consultar oraculos, a Arte Magica, & mil outros meynos illicitos para saber, são inventos do Demonio, & são proprios do seu genio (...)”.¹³⁰

Por outro lado, por vezes, os astrólogos acabavam por ser excluídos desta situação de marginalidade, até porque frequentemente eram requeridos pelos próprios monarcas.¹³¹

Segundo José Pedro Paiva, em Portugal a “sorte” da peneira e das tesouras eram das mais comuns¹³² e a “sorte das favas”, bastante praticada em Lisboa, mas não muito difundida, tinha, sobretudo, como finalidade antecipar o conhecimento do futuro dos indivíduos, como faziam as ciganas de Lisboa ao lerem as mãos.¹³³

1.4. Feitiçaria amorosa

Os agentes mágicos, sobretudo as feiticeiras, eram muito procurados no plano da tentativa de manipulação de atos e desejos, já que teriam conhecimentos e poderes para promover vontades ou “inclinar vontades” (designação da época amiúde utilizada), indo de encontro ao favorecimento de gestos de afeição/amor e de ódio.¹³⁴

No âmbito dos amores acreditava-se que as práticas dos agentes mágicos alcançavam uma imensa panóplia de finalidades: limitar a atividade sexual dos indivíduos, tornar mais ou menos feliz a relação matrimonial ou de convívio entre os casais, provocar a paixão de duas pessoas, dominar um amor excessivo, ajustar casamentos, forçar maridos a regressar a casa, impedir que o cônjuge se apercebesse de uma relação ilegítima, limitar as capacidades sexuais de homens que se sentiam atraídos por outras mulheres, destruir frutos de amores ilegítimos, entre outros.¹³⁵ Ou seja, as fronteiras eram enormes e o assunto dizia respeito a muitos e a aspetos íntimos.

A procura de soluções do foro amoroso era fundamentalmente feminina, pois eram raros os homens que procuravam as feiticeiras para estes fins, e era ainda composto de grande

¹³⁰ Bluteau, *Vocabulario Portuguez e Latino...*, Tomo V, 56.

¹³¹ Confira-se Braga et al., “A Vida Quotidiana”, 676.

¹³² Consultar Paiva, *Bruxaria e Superstição num país sem “caça às bruxas”*, 118.

¹³³ Veja-se Paiva, *Bruxaria e Superstição num país sem “caça às bruxas”*, 118, 120.

¹³⁴ Para este assunto consultar Paiva, *Práticas e crenças mágicas...*, 134.

¹³⁵ Relativamente às práticas de foro amoroso em que intervinham os mágicos consulte-se Paiva, *Bruxaria e Superstição num país sem “caça às bruxas”*, 96, 370.

informalidade: muitas das práticas e conhecimentos podiam ser revelados no decorrer de encontros fortuitos, conversas correntes entre mulheres que frequentavam os mesmos espaços de sociabilidade e que teriam problemas em comum, como maridos violentos ou amores não correspondidos, etc.¹³⁶ A História das emoções da Idade Moderna está agora a dar os primeiros passos, assim como a da criminalidade e violência, porém, através dos estudos existentes é possível constatar a violência existente entre casais, as infidelidades e as modalidades como se lidava com estes assuntos.

Neste âmbito da feitiçaria amorosa¹³⁷ eram utilizados também alguns elementos sagrados como a pedra de ara, os “santos óleos”, sobretudo nos casos considerados difíceis, a devoção aos santos cristãos, como Santa Mónica, Santo António ou Santo Erasmo, principalmente no que diz respeito aos encontros ilícitos, especialmente na região de Lisboa, podendo, no entanto, alargar-se aos astros.¹³⁸ Os encantamentos, designados por José Pedro Paiva como “(...) a realização de certas cerimónias que, apenas pelas operações nelas executadas, pelos objetos e substâncias nelas manipuladas, se cria terem eficácia e um real poder operativo (...)”¹³⁹, também eram destinados a propiciar a “bemquerença” e a tornar os homens mais mansos. Neste âmbito, era ainda comum recorrer-se à magia por contágio, que consistia em pegar numa substância, como um osso de lobo, um galo e um cão, por exemplo, e fazê-la tocar na pessoa desejada, ao mesmo tempo que se proferia certas palavras.¹⁴⁰ Também era corrente o uso de fórmulas de raiz (aparentemente) profana que recorriam ao poder dos mortos, sobretudo daqueles que morriam de forma violenta e os quais se acreditava que vagueavam pela Terra.¹⁴¹ Verifica-se, portanto, que o âmbito das práticas mágicas abarcava uma ampla variedade de atitudes, elementos e rituais que, ainda assim, muitas destas técnicas e elementos utilizados eram semelhantes, mas com algumas variações, para os vários tipos de solicitação.

¹³⁶ Veja-se Paiva, *Bruxaria e Superstição num país sem “caça às bruxas”*, 103.

¹³⁷ Também conhecida por “feitiçaria erótica”.

¹³⁸ O auxílio dos astros constavam raramente nas “devoções” pelo que, como salienta José Pedro Paiva, deixavam escapar indícios de remotas crenças pré-cristãs, sendo que os mais requisitados eram a lua e as estrelas. Além de todos os elementos mencionados podia haver também a invocação do poder dos mortos e de certos animais que se cria serem potentes para o efeito. Consulte-se Paiva, *Bruxaria e Superstição num país sem “caça às bruxas”*, 100 e Bethencourt, *O imaginário da magia: Feiticeiras, saladores e nigromantes no século XVI*, 76-77.

¹³⁹ Paiva, *Bruxaria e Superstição num país sem “caça às bruxas”*, 97.

¹⁴⁰ Confira-se Bethencourt, *O imaginário da magia: Feiticeiras, saladores e nigromantes no século XVI*, 83.

¹⁴¹ Consulte-se Bethencourt, *O imaginário da magia: Feiticeiras, saladores e nigromantes no século XVI*, 80.

Ainda na esfera do panorama amoroso, será de salientar que toda a sexualidade que fosse alheia às normas cristãs de então, como a sodomia ou a homossexualidade, estava associada à bruxaria.¹⁴²

Como salienta Francisco Bethencourt, a feitiçaria atribuía virtudes à substâncias expelidas pelo corpo num momento de passagem capital, o que permite “(...) compreender a valorização, no mundo dos vivos, das matérias mais íntimas segregadas pelos corpos dos amantes, sobretudo no ato sexual”.¹⁴³ Assim, o sémen expelido pelo homem, o sangue menstrual da mulher, os pelos púbicos, a urina, água bochechada, cabelos e unhas, estes considerados dos mais virtuosos do corpo humano, pois continuavam a crescer após a morte, eram frequentemente utilizados para produzir efeitos no âmbito da feitiçaria amorosa.¹⁴⁴

O feitiço amoroso mais difundido teria sido em fazer ingerir ao marido um alimento que estivesse estado em contacto com os órgãos sexuais da esposa abandonada.¹⁴⁵ González-Quevedo menciona um caso mediático referente a “Madame de Montespan”, amante do Rei Sol, que, para recuperar o amor do monarca, mandou misturar na comida de Luís XIV um preparado que consistia em esperma, sangue menstrual seu e sangue de uma criança que previamente teria mandado degolar sobre o seu ventre nu, no decurso de uma “Missa Negra” celebrada pelo abade Guibourg.¹⁴⁶ Esta menção permite inferir algumas deduções que permitem compreender as crenças da sociedade de Antigo Regime, sobretudo no que concerne a preocupações de foro amoroso. Assim, havia realmente uma elevada convicção no sucesso deste tipo de rituais, mesmo que envolvessem técnicas bizarras e repugnantes. Além disso, denota-se na procura deste tipo de práticas o envolvimento de uma mulher pertencente à Corte de Luís XIV e, mais do que isso, sua amante, pelo que teria uma posição deveras privilegiada. A menção à “Missa Negra” permite deduzir que se tratava da crença no *sabbat*, muito difundida naquele espaço geográfico europeu.

Contudo, além dos elementos segregados pelo corpo, também os elementos com os quais o corpo estava em contacto podiam ser objeto de feitiços e, por vezes, até testículos e outras

¹⁴² Consulte-se Jean-Michel Sallman, “Feiticeira”, em *História das mulheres no Ocidente*, dir. Georges Duby e Michelle Perrot (Porto: Edições Afrontamento, 1994), 529.

¹⁴³ Bethencourt, *O imaginário da magia: Feiticeiras, saladores e nigromantes no século XVI*, 85.

¹⁴⁴ Confira-se Bethencourt, *O imaginário da magia: Feiticeiras, saladores e nigromantes no século XVI*, 85-88.

¹⁴⁵ Veja-se Bologne, *Da Chama à Fogueira ...*, 236.

¹⁴⁶ O rei interveio pessoalmente para que a sua antiga amante não fosse condenada (da qual tinha sete filhos) e ele mesmo a mandou para o desterro. Confira-se este relato em González-Quevedo, *Feiticeiros, bruxos e possessos*, 72-74.

substâncias de animais¹⁴⁷, verificando-se também para as mesmas finalidades a procura de elementos do reino vegetal.¹⁴⁸ A estes elementos juntava-se outro processo muito utilizado que consistia na pronúncia de certas palavras, as chamadas “devoções”, pelo que a sua eficácia resultaria da força do poder da palavra, de se evocarem santos ou o poder divino, ou de certos episódios da vida de Cristo ou de santos que se associavam aos atos que se pretendiam ver executados¹⁴⁹. As “cartas de tocar” já mencionadas podiam também ser usadas no âmbito da magia amorosa.¹⁵⁰

A realização de “fervedouros” era também um meio muito difundido. Consistia em fazer ferver num líquido ou simplesmente queimar ervas com intensas propriedades odoríferas a que, por vezes, se juntavam materiais que tivessem estado em contacto com o mundo dos mortos ou corações de animais – que simbolizavam o coração da pessoa que se pretendia atingir – pelo que, geralmente, durante a sua preparação, pronunciavam-se certas palavras ou invocavam-se poderes infernais.¹⁵¹ De acordo com o *Vocabulario Portuguez e Latino* de Raphael Bluteau, “Fervedouro” significa “Superstição, ou feitiço para conciliar amor, chamasse assi, porque ordinariamente assim em Portuguez como em Latim, não merece explicada. Notaveis fervedouros, dos quaes se seguia ficarem hus tontos, em quanto viverão.”¹⁵²

Assim, o leque das técnicas mágicas, mesmo as usadas no campo amoroso, era deveras alargado e não se restringia a práticas específicas, possibilitando diversas formas de atuação por parte de quem as fazia. Por outro lado, os atos de feitiçaria, pelas suas intenções e efeitos, apresentam um carácter ambíguo, pois podiam favorecer o amor mas também provocar o “desamor”, sobretudo aquando do envolvimento de terceiros.¹⁵³

1.4.1. O ligamento

As disfunções mais graves relativamente à sexualidade, como a impotência, a frigidez ou a esterilidade, que acabavam por escapar ao conhecimento médico de então, eram explicadas

¹⁴⁷ Confira-se Bethencourt, *O imaginário da magia: Feiticeiras, saladores e nigromantes no século XVI*, 89.

¹⁴⁸ Veja-se Bethencourt, *O imaginário da magia: Feiticeiras, saladores e nigromantes no século XVI*, 83.

¹⁴⁹ Sobre este assunto conferir Paiva, *Bruxaria e Superstição num país sem “caça às bruxas”*, 98.

¹⁵⁰ Assunto mencionado em Paiva, *Bruxaria e Superstição num país sem “caça às bruxas”*, 114.

¹⁵¹ Além de ervas, podia-se recorrer também ao uso de especiarias. Veja-se Paiva, *Bruxaria e Superstição num país sem “caça às bruxas”*, 102.

¹⁵² Bluteau, *Vocabulario Portuguez e Latino...*, Tomo IV, 91.

¹⁵³ Bethencourt descreve em que consistiam estes feitiços, podendo ser utilizados objetos quotidianos ou plantas e conjugá-los com fórmulas ditas. Confira-se para este assunto Bethencourt, *O imaginário da magia: Feiticeiras, saladores e nigromantes no século XVI*, 92-93.

como coerção mágica pelas populações.¹⁵⁴ O “ligamento” ou “estar ligado” era a designação atribuída à impotência ou abstinência sexual dos homens e, por vezes, à infertilidade das mulheres, que estaria relacionada com a carência alimentar da época.¹⁵⁵ O vago conhecimento da Medicina de então não permitia confirmar a origem dessas moléstias, pelo que, à falta de explicações plausíveis, eram atribuídas como malefícios provocados pelas bruxas.

Assim, acreditava-se que a impotência sexual podia ser causada pelos poderes do Diabo através de uma bruxa que tenha efetuado pacto com ele, ou pelo próprio diabo sem intermediários.¹⁵⁶ Segundo os autores do *Malleus Maleficarum*, os homens que mais padeciam deste sofrimento costumavam ser os adúlteros ou os fornicadores o que, geralmente, ocorria motivado por vingança de alguma mulher.¹⁵⁷ Por sua vez, os que viviam “na graça”, não seriam tão facilmente enganados.¹⁵⁸ González-Quevedo menciona Jean Bodin, jurista do século XVI já mencionado, o qual aconselhava os noivos que tivessem relações sexuais antes do casamento de modo a que “os malefícios da noite nupcial não tivessem já possibilidade de êxito”.¹⁵⁹

Em Portugal, segundo Francisco Bethencourt, o instrumento essencial, nesta operação, era o cordão da braguilha utilizado comumente pelo homem, que era objeto de três nós rituais feitos pela feiticeira, ao mesmo tempo que saía pela porta, o que provocava a incapacidade da vítima.¹⁶⁰ As roupas, por estarem em contacto com a pessoa visada, eram bastante consideradas em relação aos ligamentos.¹⁶¹ Também nesta vertente se recorria ao “fervedouro”, que podia ser acompanhado de um rito altamente complexo envolvendo invocação de diabos, a preparação do ato e do envolvido, a sacralização/preparação do espaço, a escolha de um determinado momento propício, etc.¹⁶²

¹⁵⁴ Confira-se Bethencourt, *O imaginário da magia: Feiticeiras, saladores e nigromantes no século XVI*, 95.

¹⁵⁵ Veja-se Paiva, *Bruxaria e Superstição num país sem “caça às bruxas”*, 111.

¹⁵⁶ Os autores do *Malleus Maleficarum* salientam que esta última eventualidade é rara entre os fiéis da Igreja pois o matrimónio é um dos mais “extraordinários” santíssimos sacramentos. Kramer e Sprenger, *Malleus Maleficarum...*, 54.

¹⁵⁷ Consultar para este assunto Kramer e Sprenger, *Malleus Maleficarum...*, 145.

¹⁵⁸ Sobre este assunto veja-se Kramer e Sprenger, *Malleus Maleficarum...*, 337.

¹⁵⁹ Jean Bodin citado em González-Quevedo, *Feiticeiros, bruxos e possessos*, 80.

¹⁶⁰ Relativamente a rituais usados neste âmbito conferir Bethencourt, *O imaginário da magia: Feiticeiras, saladores e nigromantes no século XVI*, 89.

¹⁶¹ Para este assunto veja-se Bethencourt, *O imaginário da magia: Feiticeiras, saladores e nigromantes no século XVI*, 89.

¹⁶² Os espíritos invocados para a concretização do encantamento podiam variar conforme as tradições locais, assim como as circunstâncias em que o ritual fora realizado. Conferir Bethencourt, *O imaginário da magia: Feiticeiras, saladores e nigromantes no século XVI*, 71.

Por sua vez, Pierre De Lancre¹⁶³, estava convencido de que a impotência era geralmente causada pelo medo do feitiço que afetava a mente e debilitava os órgãos, cessando quando a feiteira “resolvia curar a imaginação do doente dizendo que lhe tinha restituído o vigor”.¹⁶⁴ Relativamente a esta questão, os autores do *Malleus Maleficarum* procuram atribuir-lhe um sentido, mencionando mais uma vez as artimanhas do Diabo. Segundo os mesmos, o membro viril nunca era, de facto, removido do corpo, mas sim ocultado dos sentidos da visão e do tacto. Isto porque o demónio era capaz de enfeitiçar os sentidos do homem, pelo que não teria dificuldade em ocultar-lhe o membro viril através de algum prodígio ou encantamento.¹⁶⁵

Perante a impossibilidade de alguns casais procederem à sua atividade sexual regular, suspeitando de “ligamento”, estes procuravam os serviços dos mágicos. A anulação deste malefício, o chamado “desligamento”¹⁶⁶, podia ser efetuado mediante a invocação de espíritos, e o seu sucesso também poderia depender da descoberta dos feitiços a que os lesados estariam afetos. Quando se descobria a origem desta maleita, geralmente procedia-se a cerimónias ou rituais que envolviam práticas alusivas inversas que propiciavam o desfazer dessa ação mágica. Em alguns casos a terapia do desligamento produzia alguns resultados satisfatórios, contudo, nem sempre eram duradouros.¹⁶⁷

Assim, neste âmbito do “ligamento” e “desligamento”, o recurso aos mágicos seria relativamente equilibrado entre homens e mulheres.

1.5. Ódio e maldades

Os agentes mágicos, como se tem visto ao longo deste estudo, tinham poderes ambivalentes: se eram tão úteis quanto imprescindíveis para a sua clientela, as suas outras capacidades para semear a desgraça tornava-os também odiados e perseguidos. Assim, se eram capazes de curar e proteger, também podiam fazer mal, o que, como afirma José Pedro Paiva,

¹⁶³ Pierre de Lancre (1553-1631) foi um juiz francês de Bordéus que conduziu vários processos de caça às bruxas no sudoeste francês. Foi ainda autor de alguns tratados de demonologia da época, dos quais *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et demons* (1612), sendo dos autores que mais referia as supostas atividades sexuais das bruxas nos *sabbats*.

¹⁶⁴ Pierre de Lancre citado em González-Quevedo, *Feiticeiros, bruxos e possessos*, 80.

¹⁶⁵ Consultar Kramer e Sprenger, *Malleus Maleficarum...*, 144-145

¹⁶⁶ Ainda assim, nem sempre se podia proceder ao “desligamento”. Conferir este assunto em Bethencourt, *O imaginário da magia: Feiticeiras, saluadores e nigromantes no século XVI*, 100.

¹⁶⁷ Veja-se Bethencourt, *O imaginário da magia: Feiticeiras, saluadores e nigromantes no século XVI*, 99.

tornava o relacionamento com eles mais delicado.¹⁶⁸ O autor evidencia ainda o facto das populações tenderem para distinguir entre os mágicos que faziam bem e os que faziam mal.¹⁶⁹ No âmbito dos danos causados pela feitiçaria, entre os quais o “mau-olhado”, o “aborrecimento” ou o “ligamento”¹⁷⁰ por magia, estes poderiam estar na base das relações interpessoais da sociedade de então. Considerava-se à época que a feitiçaria além de manipular vontades poderia originar o ódio.¹⁷¹ A Inquisição de Lisboa, durante o século XVIII, conheceu um significativo crescimento de casos de escravos que, devido a maus tratos, se queriam vingar dos seus senhores, usando para tal palavras para convocar o "diabo" para que este viesse em seu auxílio.¹⁷²

Era também comum a bruxa recorrer-se de objetos mágicos, como uma boneca, que podia ser de cera, pano, e outros materiais, semelhante à vítima, que depois era trespassada ou despedaçada, e a vítima padecia com ela.¹⁷³

Não era raro também a utilização de animais considerados “peçonhentos” para a prática de malefícios: uma das mais cruéis formas de maleficiar alguém seria em coser os olhos e boca de um sapo, colocá-lo próximo da vítima, por exemplo, no quintal, debaixo da cama... E esta padecia ao mesmo tempo que o animal definhava.¹⁷⁴

Às bruxas e feiticeiras eram-lhes imputadas as ações de “enfeitiçar”, “encarchar”, “apertar”, “encanhar”, “empecer”, “embruxar” ou “maleficiar”.¹⁷⁵ A designação no feminino pretende destacar justamente que a esmagadora maioria dos mágicos acusados de fazer mal eram as mulheres.¹⁷⁶ Também a elas eram atribuídas várias desgraças, das quais a doença, sobretudo a repentina ou cuja causa era pouco evidente, como quando as crianças deixavam de mamar ou “falhos do juízo”, a morte ou desgraças causadas em bens ou atividades produtivas

¹⁶⁸ Consulte-se Paiva, *Bruxaria e Superstição num país sem “caça às bruxas”*, 124.

¹⁶⁹ Confira-se Paiva, *Práticas e crenças mágicas...*, 29.

¹⁷⁰ O ligamento pode, de igual modo, inserir-se nas práticas maldosas de feitiçaria assim como no âmbito da feitiçaria amorosa, onde já se aprofundou esta questão.

¹⁷¹ Veja-se para este assunto Bethencourt, *O imaginário da magia: Feiticeiras, saladores e nigromantes no século XVI*, 100.

¹⁷² Relativamente a esta prática, segundo José Pedro Paiva, não havia eco entre os feiticeiros naturais do continente. Confira-se Paiva, *Bruxaria e Superstição num país sem “caça às bruxas”*, 129.

¹⁷³ Consultar Brian P. Levack, “A Bruxa”, em *O Homem Barroco*, dir. Rosario Villari (Lisboa: Editorial Presença, 1995), 210.

¹⁷⁴ Relativamente ao vasto rol de animais considerados então por “peçonhentos” na prática de malefícios conferir Paiva, *Bruxaria e Superstição num país sem “caça às bruxas”*, 127.

¹⁷⁵ Termos atribuídos às bruxas mencionados em Paiva, *Bruxaria e Superstição num país sem “caça às bruxas”*, 124-125.

¹⁷⁶ Segundo Susan Greenwood, alguns estudiosos encaram a questão da maioria dos acusados de feitiçaria serem mulheres, como uma ideologia cristã patriarcal imposta às pessoas comuns, servindo a supremacia masculina. Outros, por outro lado, acreditam que estas perseguições se fizeram quer contra as mulheres, quer contra as religiões pagãs adoradoras da Terra e de uma deusa. Conferir em Greenwood, *Manual enciclopédico de magia...*, 158.

das vítimas, doenças e outros infortúnios, entre outros.¹⁷⁷ Esta situação verifica-se em Portugal, mas também na restante Europa, onde as bruxas eram acusadas de morte, doença, atentados contra a propriedade, dependendo das regiões.¹⁷⁸ Outro aspeto a ter em conta era na atribuição de culpa às bruxas por originarem tempestades, como as intempéries de granizo que destruíam colheitas, ameaçavam o gado e até populações, sobretudo na Europa Central.¹⁷⁹ Esta acusação não se verificava muito comum em Portugal.

Os malefícios incluíam práticas rituais como fórmulas complexas de encantamento, invocação de espíritos e manipulação de elementos diversos que não se limitavam às categorias citadas anteriormente: eles integravam igualmente produtos da terra, animais e outras coisas às quais são atribuídas propriedades para supostamente produzir a influência de malefícios, com toda a carga negativa que comportavam, mas que não correspondiam à realidade da ambivalência destes tipos de rituais mágicos.¹⁸⁰

1.5.1. O mau-olhado

O mau-olhado era a forma preferencial de provocar o mal, causar sofrimento ou trazer azar a alguém, resultante de sentimentos de inveja, ciúme, cobiça ou simplesmente malícia.¹⁸¹ Ainda nos nossos dias se fala de mau-olhado, sobretudo em determinados contextos mais rurais. Na época, acreditava-se ser um olhar que atingia especialmente as crianças, mas também as mulheres, já que em ambos os casos o corpo estaria mais disposto à entrada do espírito malévolo.¹⁸²

Assim, como já mencionado, quando uma pessoa suspeitava que estava enfeitiçada, recorria ao mago da sua vizinhança, os quais se serviam de vários métodos para diagnosticar a feitiçaria usada. O “quebranto”¹⁸³ era uma das enfermidades que se considerava causada pelo mau-olhado, pelo que, por vezes, se aconselhava para o seu tratamento o uso de figas.¹⁸⁴

¹⁷⁷ Veja-se Paiva, *Bruxaria e Superstição num país sem “caça às bruxas”*, 124-125.

¹⁷⁸ Consulte-se Paiva, *Bruxaria e Superstição num país sem “caça às bruxas”*, 125.

¹⁷⁹ Para este assunto veja-se Levack, “A Bruxa”, 211.

¹⁸⁰ Conferir Bethencourt, “Un univers saturé de magie l'Europe méridionale”, 165.

¹⁸¹ Veja-se Andreia Vale, *Cruz Credo Bate na Madeira... E outras 113 superstições do nosso dia-a-dia* (Lisboa: Manuscrito, 2016), 78.

¹⁸² Neste âmbito consulte-se Bethencourt, *O imaginário da magia: Feiticeiras, saladores e nigromantes no século XVI*, 135.

¹⁸³ O “quebranto” consistia num estado que provocava desfalecimento do ânimo, tristeza e definhamento. Consultar *O imaginário da magia: Feiticeiras, saladores e nigromantes no século XVI*, 102.

¹⁸⁴ Veja-se Silva, “A Vida Quotidiana”, 457.

Numa época em que o fosso entre ricos e pobres era abismal, aqueles de condição inferior que dependiam dos seus senhores, muitas vezes recorriam à magia para cair nas boas graças deles.¹⁸⁵ As práticas mágicas tinham, acima de tudo uma utilidade prática.¹⁸⁶ Além disso através destas artes acreditava-se ser possível inclinar sentimentos e promover vontades.¹⁸⁷ Este domínio sobre as vontades podia também englobar os próprios juizes, o que corresponde às ideias divulgadas no *Malleus Maleficarum*, segundo o qual havia bruxas que seriam capazes de enfeitiçar os seus juizes por mau-olhado e gabavam-se publicamente de que não podiam ser condenadas.¹⁸⁸

Uma forma de tentar tratar os malefícios consistia em recorrer aos exorcismos da Igreja. Esta prática confirmava que um mal tinha origem num malefício, já que se assumia que quando uma pessoa não se conseguia curar com remédios humanos e, se com os exorcismos se sentia melhor ou ficava curada, então era sinal de que a origem da moléstia eram feitiços.¹⁸⁹ Contudo, como apanágio no mundo das artes mágicas, para um feitiço havia um contrafeitiço, ou seja, havia, quase sempre, uma solução para remediar a situação. A forma mais corrente de invalidar estes feitiços era justamente “encontrá-los e desfazê-los”.¹⁹⁰ Este procedimento era realizado através de agentes de artes mágicas que, por vezes, conseguiam averiguar o causador das moléstias para que as pudesse reverter ou anular. Assim, era por isso necessário procurar um bruxo ou uma bruxa para desfazer o feitiço de que se tinha sido alvo.

2. Formas de atuação, o tempo e espaço

Os atos de magia, como afirma Francisco Bethencourt, pressupunham então (...) “um conjunto de gestos e de palavras não casual, regulado de uma forma sistemática e transmitido por tradição, de cuja repetição estrita, ritual, depende a sua eficácia.”¹⁹¹ Contudo, havia uma

¹⁸⁵ É o caso, por exemplo, da relação entre escravo e senhor, sobretudo quando o primeiro era maltratado. Confira-se para este assunto Bethencourt, *O imaginário da magia: Feiticeiras, saladores e nigromantes no século XVI*, 71.

¹⁸⁶ Consulte-se Braga et al., “A vida quotidiana”, 679.

¹⁸⁷ O sal, por exemplo, era tido como uma substância de grande virtude para inclinar sentimentos e vontades. Consulte-se para este assunto Bethencourt, *O imaginário da magia: Feiticeiras, saladores e nigromantes no século XVI*, 80. O sal, por exemplo, era tido como uma substância de grande virtude para inclinar sentimentos e vontades

¹⁸⁸ Consulte-se Kramer e Sprenger, *Malleus Maleficarum...*, 282.

¹⁸⁹ Confira-se Paiva, *Bruxaria e Superstição num país sem “caça às bruxas”*, 130.

¹⁹⁰ Veja-se Bethencourt, *O imaginário da magia: Feiticeiras, saladores e nigromantes no século XVI*, 102.

¹⁹¹ Bethencourt, *O imaginário da magia: Feiticeiras, saladores e nigromantes no século XVI*, 107.

ténue linha que separava os atos lícitos dos ilícitos, e mesmo as práticas que visavam fazer o bem nem sempre eram vistas com bons olhos.

Estas prescrições, desde as orações, acessórios e ingredientes usados variavam de região para região e a cura baseava-se na magia de simpatia e na noção de que os semelhantes se atraem. Assim, era usual, por exemplo, flanela vermelha para fazer a febre baixar, flores vermelhas para os distúrbios no sangue, e objetos amarelos para curar a icterícia.¹⁹² Na Idade Moderna, a “magia de simpatia”, longe do conhecimento científico atual, incidia sob o princípio de que “(...) no universo, todas as coisas estão relacionadas e de que a parte influencia o todo”¹⁹³, pelo que se acreditava que as roupas ou substâncias do corpo de alguém estavam impregnados da essência do seu possuidor e que podiam ser utilizados para fins benéficos ou malignos. Assim, unhas, cabelos, membranas amnióticas e outros semelhantes eram utilizados pelos curadores, tal como os magos e feiticeiros, para proteger do mal e trazer a boa sorte mas, por outro lado, também podiam causar danos ou provocar qualquer tipo de transformação mágica.¹⁹⁴

Na prática da magia, os locais desempenham um papel simbolicamente privilegiado, sobretudo aqueles onde habitavam as “almas do outro mundo” e os demónios, podendo salientar-se os cemitérios, e encruzilhadas, bosques, pântanos e fossas de detritos.¹⁹⁵

As Igrejas, por serem locais sacralizados, valorizava-se o seu interior, sobretudo junto do altar, mas também o espaço exterior, nomeadamente o adro, que servia igualmente como cemitério e estabelecia uma via de contacto entre o profano e o sagrado, uma vez que facilitava a comunicação direta com as almas. Os objetos desses templos bem como os ritos oficiais eram também aproveitados para atos de feitiçaria.¹⁹⁶

Por se considerar que os espíritos dos mortos eram particularmente sensíveis à manipulação do mágico, locais como pelourinhos e forcas eram valorizados também por aí terem ocorrido mortes violentas. Nestes locais, onde se efetivava o exercício do poder e morte de pessoas, eram procurados sobretudo ossos e barações de enforcados pois, por terem sido mortos por meios violentos, enforcados ou a “ferro”, cria-se que os espíritos dessas pessoas permaneciam ligados por um longo tempo ao cadáver e, por isso, ao mundo terreno.¹⁹⁷ As fontes,

¹⁹² Veja-se para este assunto Greenwood, *Manual enciclopédico de magia...*, 106.

¹⁹³ Greenwood, *Manual enciclopédico de magia...*, 106.

¹⁹⁴ Confira-se Greenwood, *Manual enciclopédico de magia...*, 104.

¹⁹⁵ Veja-se Marcel Mauss, *Esboço de uma teoria geral da magia* (Lisboa: Edições 70, colof. 2000), 54.

¹⁹⁶ Para mais detalhes confira-se Bethencourt, *O imaginário da magia: Feiticeiras, saladores e nigromantes no século XVI*, 108

¹⁹⁷ Consulte-se Bethencourt, *O imaginário da magia: Feiticeiras, saladores e nigromantes no século XVI*, 108-109.

além de valorizadas como locais para elaboração de ritos mágicos, eram também propícias à ocorrência de aparições, visões e sonhos reveladores, sendo a montanha igualmente um local por excelência para a realização de rituais mágicos, sobretudo para invocação e comunicação com os espíritos.¹⁹⁸

Contudo, no próprio seio doméstico também havia lugares privilegiados para realização de práticas mágicas: o oratório, o lar, a cama, a soleira da porta da rua, as janelas e portas interiores.¹⁹⁹

A importância dos momentos de realização dos ritos mágicos obedece à valorização simbólica de certos tempos: o calendário solar, calendário lunar, calendário romano e calendário cristão.²⁰⁰ Segundo Francisco Bethencourt, as antigas reminiscências pagãs estavam no cerne da preferência de determinados dias para a realização destes rituais: a escolha da sexta-feira era privilegiada para as práticas da magia, ligada ao culto de Vénus (deusa do amor) e, segundo o Génesis, da simbologia do sexto e último dia da criação; a escolha da quarta e segunda-feira poderão estar relacionados com referências a Mercúrio (deus do comércio, símbolo do contrato) e à lua.²⁰¹ Aqui também se podem incluir outras alturas do dia como o pôr-do-sol, horas mais tardias como a meia-noite, período propício à comunicação com os demónios por ser o ponto alto das trevas²⁰², dias específicos, como a manhã do dia de S. João, considerada particularmente favorável para obter ervas de virtude ou praticar certos ritos e encantamentos, o culto da lua, entre outros.²⁰³ Acima de tudo, procurava-se que as cerimónias e os ritos fossem realizadas com algum secretismo, pelo que as horas escolhidas, geralmente, abarcavam pouco movimento para que não permitissem o olhar alheio.²⁰⁴

O espaço e o tempo estabelecem as condições de realização dos ritos mágicos, enquanto que a simbologia do número tem um papel na estruturação e consagração de grande parte dos

¹⁹⁸ Para mais locais propícios a este tipo de contactos confira-se Bethencourt, *O imaginário da magia: Feiticeiras, saladores e nigromantes no século XVI*, 108-109.

¹⁹⁹ Relativamente aos espaços domésticos propícios a este tipo de práticas consulte-se Bethencourt, *O imaginário da magia: Feiticeiras, saladores e nigromantes no século XVI*, 109-110.

²⁰⁰ Portugal foi o único país da Europa latina que removeu a nomenclatura original baseada nos deuses da Antiguidade Clássica, mas a tradição popular e o conhecimento do castelhano evitaram que essas referências se perdessem. Bethencourt, *O imaginário da magia: Feiticeiras, saladores e nigromantes no século XVI*, 111.

²⁰¹ Veja-se Bethencourt, *O imaginário da magia: Feiticeiras, saladores e nigromantes no século XVI*, 111.

²⁰² Consulte-se Bethencourt, *O imaginário da magia: Feiticeiras, saladores e nigromantes no século XVI*, 110.

²⁰³ Confira-se Bethencourt, *O imaginário da magia: Feiticeiras, saladores e nigromantes no século XVI*, 110-111.

²⁰⁴ Para este assunto analisar Araújo, A.P. e Araújo D. "Curadores e Medicina Popular no Minho Rural do Século XVIII", 99.

ritos manuais e orais, como por exemplo o número de candeias acesas, o número de orações e missas, etc.²⁰⁵ Considerava-se que os números eram poderosos, em especial, o três e o sete.²⁰⁶

3. Os agentes mágicos e sua clientela

Mas quem eram, afinal, estes agentes mágicos? Geralmente provinham dos meios mais humildes, sendo gente pobre e sem instrução. Contudo, e na sua maioria, a conotação deste tipo de agentes relegava-os para uma posição marginalizada, o que se justifica pela já citada menção de Raphael Bluteau ao descrever o “saludador”: “Pela mayor parte são homens de má vida, vagabundos, & feiticeyros.”²⁰⁷

Assim, a sua ambivalência de poderes, se os fazia serem procurados, também os colocava numa situação de alguma desconfiança e até temor por parte das populações. Além disso, nem sempre as suas designações eram claras, pelo que podiam originar sentimentos de dúvida e suspeita. Segundo o *Vocabulario Portuguez e Latino*, de Raphael Bluteau, o “benzedeiro” seria um “embusteyro, que benze o gado, & a gente, bafejando-os em forma de cruz, & fazendo cruces com a mão; alguns lhe acrescentaõ supersticiosas palavras”.²⁰⁸ Será de ter em conta, contudo, que Raphael Bluteau era membro do clero, pelo que este grupo social não via com bons olhos determinadas práticas que estes agentes teriam, sobretudo ao conciliar gestos de devoção católica e palavras consideradas supersticiosas. Não obstante, por parte das populações, a sua fé neste tipo de agentes e práticas levava a uma imensa procura, o que justifica a existência de tantos indivíduos com poderes “especializados”.

Ainda que em muitos casos estas práticas fossem a sua principal atividade, estes indivíduos podiam dedicar-se a outras áreas como a agricultura, sapateiros, pastores, ferreiros, carpinteiros, mendigos e muitas vezes eram até membros do clero.²⁰⁹

Contudo, esta categorização não se poderá generalizar a todos os seus clientes, que eram aos milhares. A procura deste tipo de capacidades procedia de pessoas de condição social muito heterogénea e abrangente, desde as camadas populares da sociedade aos membros dos mais distintos grupos sociais, incluindo-se aqui membros do clero, muitos deles também praticantes

²⁰⁵ Veja-se Bethencourt, *O imaginário da magia: Feiticeiras, saludadores e nigromantes no século XVI*, 112.

²⁰⁶ Para este assunto consulte-se Greenwood, *Manual enciclopédico de magia...*, 106.

²⁰⁷ Bluteau, *Vocabulario Portuguez e Latino...*, Tomo VII, 460-461.

²⁰⁸ Bluteau, *Vocabulario Portuguez e Latino...*, Tomo II, 105.

²⁰⁹ Consulte-se Araújo, A.P. e Araújo D. “Curadores e Medicina Popular no Minho Rural do Século XVIII”, 92.

desta arte.²¹⁰ A vasta procura de “curadores” e mesmo de feiticeiras entre o seio aristocrático²¹¹, médicos, boticários e outros semelhantes ocorria sobretudo quando esgotadas as outras alternativas. Há relatos de monarcas portugueses que recorriam a estes préstimos como o caso de D. Catarina que, na segunda metade do século XVI, na própria corte em Vila Viçosa, teria ao seu serviço algumas feiticeiras e curadoras como Maria Anes.²¹² Por sua vez, D. João IV teria-se aconselhado e mesmo curado por Domingos da Madre de Deus.²¹³

Ainda assim, não obstante determinadas exceções, maioritariamente, os que procuravam os mágicos eram pessoas de baixa condição social, já que no mundo popular havia maior facilidade em obter estes serviços pela proximidade física e social.²¹⁴ As camadas populares recorriam com maior frequência às formas ilegítimas de magia, já que nas zonas rurais a oferta de médicos não seria tanta, mas também devido à falta de recursos para lhes pagar. Assim, não se pode negar, a maior frequência de práticas mágicas e de curandeirismo ocorria nas zonas rurais, zonas essas que careciam de uma organização dos cuidados de saúde e de médicos mas também onde a vigilância eclesiástica não seria tão coersiva.²¹⁵ Não podemos esquecer ainda que os hospitais existiam somente nos espaços urbanos e que as vias de comunicação eram deploráveis, logo usar o que estava à mão era o mais conveniente aos grupos sociais mais débeis.

Para esta procura crescente de agentes mágicos contribuíram igualmente outros fatores: a existência de uma certa desconfiança e incompreensão da medicina científica de então; o facto de os tratamentos dos curandeiros serem indolores e acessíveis, já que muitas vezes eram os próprios clientes a realizá-los; mas também por muitos dos médicos serem cristãos-novos.²¹⁶ Ainda havia um estigma muito grande associado aos cristãos-novos que eram vistos de modo pejorativo, sobretudo numa altura em que a sua perseguição pela Inquisição estaria no auge. Esta atitude discriminatória acabou por alcançar a população que não via estas pessoas com bons olhos.

²¹⁰ Haverá, no entanto, que ter em conta o facto de populares e elites não procurarem tipos de serviços e finalidades semelhantes. Veja-se Paiva, *Bruxaria e Superstição num país sem “caça às bruxas”*, 173.

²¹¹ Henrique IV conseguiu a proeza de não sucumbir perante as famosas “bonecas” de bruxaria semelhantes ao monarca que lhe eram direcionadas para práticas de malefícios. Por sua vez, são atribuídas a algumas “cabeças coroadas” práticas de feitiçaria como os casos de Henrique III, Carlos IX, Catarina de Médicis, entre outros. Confira-se este assunto em González-Quevedo, *Feiticeiros, bruxos e possessos*, 66.

²¹² Consulte-se Bethencourt, *O imaginário da magia: Feiticeiras, saladores e nigromantes no século XVI*, 191.

²¹³ Veja-se Paiva, *Bruxaria e Superstição num país sem “caça às bruxas”*, 175.

²¹⁴ Relativamente a este assunto procurar em Paiva, *Bruxaria e Superstição num país sem “caça às bruxas”*, 173.

²¹⁵ Confira-se Araújo, A.P. e Araújo D. “Curadores e Medicina Popular no Minho Rural do Século XVIII”, 92.

²¹⁶ Em relação a este assunto ver Araújo, A.P. e Araújo D. “Curadores e Medicina Popular no Minho Rural do Século XVIII”, 95-96.

A sociedade de Antigo Regime depositava ainda uma grande fé nas práticas de medicina popular e na magia, o que já constituía uma alavanca para o sucesso do procedimento de cura.²¹⁷ Este aspeto também foi uma das motivações para a crescente procura de serviços dos mágicos.

O meio de pagamento aos agentes mágicos podia ser realizado mediante dinheiro, mas o mais frequente era ser em géneros, os quais eram proporcionais aos recursos económicos dos clientes.²¹⁸ Nem todos cobravam pelos seus serviços, já que estes seriam provenientes de uma virtude concedida por Deus, um dom, pelo que a sua cobrança negava esse carácter divino²¹⁹, mas mesmo assim seriam sempre agraciados.

Ainda que se associe estas práticas ao mundo rural, também era relativamente fácil encontrá-las nas grandes cidades, como o caso da cidade de Lisboa.²²⁰ As feiticeiras, sobretudo as pertencentes a meios urbanos, dedicadas à magia amorosa e adivinhação, executariam os seus atos com base no que outras contavam, pelo que parece que a circulação nestes meios deveria ser informal e relativamente facilitada.²²¹ Não obstante, também havia casos em que o espaço público funcionaria como local de publicidade ou de encontro destes agentes, como quando se deslocavam pelas feiras a anunciar os seus serviços.²²² Por outro lado, a atuação dos curadores e feiticeiros normalmente circunscrevia-se aos limites da sua freguesia, local onde eram conhecidos e requisitados os seus dotes, mas havia quem visse a sua fama extravasar os limites da sua zona habitual de residência.²²³ Contudo, por vezes, as feiticeiras não eram procuradas pelos seus vizinhos em casos comuns: normalmente eram consultadas por habitantes de outras aldeias, evitando, assim, preocupar-se e libertar poderes mágicos perigosos para a própria vizinhança²²⁴, e eventualmente serem responsabilizados por tal. Esta situação justificava-se pela crença nos poderes ambíguos dos mágicos que propiciava nas pessoas que geralmente utilizavam os seus serviços, algum temor das suas capacidades, sobretudo a das

²¹⁷ Será relevante mencionar ainda que havia conhecimentos por parte das populações deste tipo de medicina popular que os colocavam em prática para curar, por exemplo, os seus vizinhos. Veja-se Araújo, A.P. e Araújo D. "Curadores e Medicina Popular no Minho Rural do Século XVIII", 95-96.

²¹⁸ Confira-se Araújo, A.P. e Araújo D. "Curadores e Medicina Popular no Minho Rural do Século XVIII", 98.

²¹⁹ Consultar Giebels, "Magia e Sociedade no Algarve da 4ª década do século XVII", 121.

²²⁰ Veja-se para este assunto Paiva, "A magia e a bruxaria", 173, 370.

²²¹ Consulte-se Paiva, *Bruxaria e Superstição num país sem "caça às bruxas"*, 166.

²²² Em relação a este assunto leia-se Paiva, *Bruxaria e Superstição num país sem "caça às bruxas"*, 168.

²²³ Confira-se Paiva, *Bruxaria e Superstição num país sem "caça às bruxas"*, 169.

²²⁴ Confira-se Bethencourt, "Un univers saturé de magie l'Europe méridionale", 170.

feiticeiras, que invocavam todo o tipo de espíritos, arriscando soltar forças consideradas incapazes de controlar.²²⁵

Contudo, e ainda que o mais comum seria atuarem sós, nas cidades estes agentes podiam formar redes de relações, por vezes dotadas até de alguma hierarquia.²²⁶ Como salienta José Pedro Paiva, durante todo o século XVII, os casos das feiticeiras de Évora e Lisboa sentenciadas pela Inquisição praticamente se confinam a este tipo de atuações.²²⁷

É ainda curioso notar que, após as leituras das obras de José Pedro Paiva e Francisco Bethencourt para este fenómeno, verifica-se que grande parte dos acusadores dos agentes mágicos eram justamente os seus clientes, aqueles que os procuravam e que viam as suas angústias sanadas.

A procura deste tipo de serviços era ainda marcada por um certo sigilo, sobretudo devido aos mecanismos do catolicismo português que incitavam à delação destes indivíduos praticantes de artes mágicas e daqueles que os procuravam e, ser denunciado, poderia acarretar pesadas consequências.

As práticas mágicas faziam, assim, parte da vida quotidiana da sociedade Moderna e, quer entre a elite intelectual, quer entre as populações, acreditava-se que aqueles que teriam poderes para curar e amparar, também os teriam para lesar. Não eram poucos os casos de curandeiros que utilizavam os seus poderes tendo em vista fins maléficos²²⁸, pelo que se acreditava que estes provinham de um pacto que haviam feito com o Diabo. Entre as elites portuguesas, este era um dos elementos que se cristalizava no mito da bruxaria europeia juntamente com os voos e metamorfoses das bruxas quando se dirigiam para os “ajuntamentos” ou, como era conhecido na Europa, o *sabbat*.

²²⁵ Leia-se Bethencourt, “Un univers saturé de magie l’Europe méridionale”, 170.

²²⁶ Confira-se Araújo, A.P. e Araújo D, “Curadores e Medicina Popular no Minho Rural do Século XVIII”, 99.

²²⁷ Consulte-se Paiva, *Bruxaria e Superstição num país sem “caça às bruxas”*, 103.

²²⁸ Leia-se Levack, “A Bruxa”, 212.

Capítulo 3

“O homem é fogo e a mulher estopa; vem o Diabo assopra”²²⁹

1. O Mito demonológico e o *sabbat*: origens e disseminação

O mito demonológico, surgido por volta de finais do século XIV, consistia na crença da existência de uma seita de feiticeiros que prestava culto ao Diabo e renegava a fé em Deus, consumada numa reunião noturna.

Segundo Jean Michel Sallmann, o mito demonológico surge num período conturbado e num contexto muito preciso, que foi o da heresia medieval, pelo que no século XV e inícios do XVI, a geografia da feitiçaria coincide perfeitamente com a da heresia, compreendendo-se nas regiões do vale superior e médio do Reno, os Alpes, o Delfinado, Itália do Norte e Central, e o País Basco.²³⁰

Na generalidade do espaço europeu, estas reuniões das bruxas eram conhecidas por *sabbat*.²³¹ As variantes locais, sobretudo relativamente aos nomes que designariam os encontros, eram bastante comuns: o termo *sabbat*, de acordo com Carlo Ginzburg, é de etimologia obscura e de difusão tardia.²³² Junto a este termo poderiam ser encontradas expressões doutas como *sagarum synagoga*, *strigiarum conventus* que se traduziam numa variedade de epítetos populares como *striaz* (italianizado como *striazzo* ou *stregozzo*), *barklòtt*, *akelarre*, etc.²³³ Alguns autores supõem uma conexão deste termo com o dia de descanso dos judeus, o que teria reanimado a ligação com *ensabatés*, ou seja, os valdenses. O termo *synagoga* era utilizado também como relação ao encontro entre os hereges, encontrando-se bastante difundido na linguagem dos juízes e inquisidores até finais do século XVI²³⁴; *akelarre* é um termo basco, de

²²⁹ Conferir António Delicado, *Adágios portugueses reduzidos a lugares comuns pello lecionado Antonio Delicado, Prior da Parrochial Igreja de Nossa Senhora da charidade, termo da cidade de Euora* (Lisboa: Officina de Domingos Lopes Rosa, 1651), Entrada 440.

²³⁰ A heresia medieval ficou marcada pelo advento dos movimentos heterodoxos dos valdenses e dos *fraticelli*. Veja-se Sallmann, “Feiticeira”, 518, 529.

²³¹ Segundo Muchembled, o termo *sabbat*, inicialmente, designava uma reunião noturna de fiéis de um culto secreto organizado. Consulte-se Robert Muchembled, *Uma História do Diabo: séculos XII a XX* (Lisboa: Círculo de Leitores, 2003), 57.

²³² Leia-se Ginzburg, *História Noturna...*, 9.

²³³ Relativamente a esta variedade de termos e suas etimologias conferir Ginzburg, *História Noturna...*, 9.

²³⁴ E.W.Monter, *Witchcraft in France and Switzerland* (Ithaca e Londres: 1976), 56-7, Citado por Ginzburg, *História Nocturna...*, 268.

akerra, ou seja bode, a forma que o demónio assumia nos encontros noturnos²³⁵, ainda que em algumas zonas bascas esta expressão seja desconhecida dos inquisidores.²³⁶ A esta variedade terminológica contrapõe-se a uniformidade das confissões dos participantes das reuniões noturnas. Essa uniformidade era considerada uma prova de que os seguidores dessa seita estariam espalhados por toda a parte e praticavam os mesmos ritos horrendos. Era este o estereótipo do *sabbat* que sugeria aos juízes a possibilidade de arrancar dos suspeitos, por meio de pressões físicas e psicológicas, denúncias em série, as quais desencadearam uma vaga de “caça às bruxas” pelo continente europeu.²³⁷ Esta cerimónia diabólica, segundo Carlos Nogueira, teria sido imposta além-Pirinéus, daí que as regiões ibéricas não tivessem sido assoberbadas com estas crenças.²³⁸

Os detalhes referentes aos *sabbats* que surgiam por toda a Europa variavam de época para época e de região para região, contudo estes compartilhavam uma série de características comuns, pelo que, segundo Brian Levack, negar esta transmissão seria admitir que a bruxaria estaria, de facto, relacionada com alguma atividade organizada semelhante a ela, e praticada por toda a Europa.²³⁹ Ainda assim, as origens do *sabbat* permanecem em discussão, pois através da bibliografia selecionada para este estudo, verificou-se uma discordância entre os autores: alguns defendem que na base da sua origem se encontravam reminiscências pagãs, outros que se tratou de uma invenção eclesiástica, negando esta afirmação, outros ainda que se tratou de uma apropriação de certos conceitos da cultura popular, entre outras interpretações.

Em Portugal, o termo *sabbat* nunca foi utilizado. Indo ao encontro dos elementos desta crença que pairava pela Europa, vigorava a ideia das “assembleias”, “ajuntamentos”, “conventículos” e as “reuniões” noturnas de bruxas.²⁴⁰

Este mito deve ser colocado num contexto em que cruzam múltiplas tradições moldadas e reinterpretadas no panorama fornecido pela religião cristã.²⁴¹ O núcleo central do mito diz respeito à assembleia noturna das feiticeiras, reunidas num espaço organizado pelo príncipe dos demónios (o Diabo) que dirige a cerimónia, exigindo de todos os participantes a negação da

²³⁵ Leia-se Julio Caro Baroja, *As bruxas e o seu mundo* (Lisboa: Editorial Vega: 1988), 79.

²³⁶ G. Henningsen, *The Witches advocate: Basque witchcraft and the Spanish Inquisition* (Reno, 1980), 128, mencionado por Ginzburg, *História Noturna...*, 268.

²³⁷ Confira-se Ginzburg, *História Noturna...*, 9–10.

²³⁸ Veja-se para este assunto Carlos Roberto F. Nogueira “A migração do Sabbat: A presença ‘estrangeira’ das bruxas europeias no imaginário ibérico”, *Espacio, Tiempo y Forma*, Serie IV, Tomo V (1992): 29.

²³⁹ Confira-se Levack, *A caça às bruxas na Europa Moderna*, 48-49.

²⁴⁰ Relativamente aos termos relacionados com o mito demológico em Portugal consulte-se Paiva, “A magia e a bruxaria”, 372.

²⁴¹ Consulte-se Bethencourt, “Un univers saturé de magie l’Europe méridionale”, 175.

religião cristã, a sua homenagem e submissão ao seu poder, bem como a aceitação do pacto diabólico.²⁴² Finalmente, os relatos referem-se frequentemente aos modelos litúrgicos tradicionais da Igreja cristã, revertendo os principais atos da missa e profanando os sacramentos.²⁴³ A ocorrência da paródia da missa católica não era comum a todas as descrições do *sabbat*, mas figura nos relatos de encontros de bruxas em França, Espanha, Itália, o que, segundo Levack, demonstra a repulsa cristã pelo escárnio da sua cerimónia mais sagrada.²⁴⁴

Os relatos sobre o *sabbat* referem-se a um complexo cultural dominado pela visão cristã do mundo, que explica o significado dos rituais invertidos (como pisar a cruz ou a hóstia, celebrar a “Missa Negra”), o papel estruturante da figura do demónio, a importância atribuída às cerimónias de veneração, de promessa e contrato.²⁴⁵

Esta assembleia noturna ainda incluía outros momentos, nomeadamente o banquete, a dança desnuda e a copulação coletiva entre os participantes – humanos e demónios súcubos e incubos²⁴⁶ –, bem como o sacrifício de recém-nascidos não batizados.²⁴⁷ A assembleia coletiva concluía-se com a distribuição de maldições para as feiticeiras pelos demónios, ato que conferia à cerimónia o sentido de um conluio entre os agentes mágicos e os espíritos caídos contra a sociedade humana.²⁴⁸

²⁴² Consulte-se Levack, “A bruxa”, 211.

²⁴³ Esta paródia à missa católica podia ocorrer com as orações pronunciadas de costas voltadas, o “padre” oficiava de cabeça para baixo ou o nome do Diabo substituía o nome de Jesus Cristo. Para maior detalhe referente aos elementos que compunham a profanação da missa católica consultar Levack, “A bruxa”, 211.

²⁴⁴ Confira-se Levack, *A caça às bruxas na Europa Moderna*, 38.

²⁴⁵ Leia-se Bethencourt, “Un univers saturé de magie l’Europe méridionale”, 177.

²⁴⁶ Os demónios incubos seriam aqueles que copulavam com as mulheres sob forma masculina, pelo contrário, os demónios súcubos eram os que tentavam sexualmente os homens pela forma de mulheres. A sua etimologia também é sugestiva relativamente ao papel submisso da mulher, já que Incubo é proveniente do latim *incubare*, isto é, “deitar por cima”, e o Súcubo de *succubare*, ou seja “por baixo”.

²⁴⁷ Consulte-se Levack, “A bruxa”, 211.

²⁴⁸ Veja-se Bethencourt, “Un univers saturé de magie l’Europe méridionale”, 176.



Figura 1 - *O Sabbat das Bruxas*. Autoria de Claude Gillot (c. 1700-1720). Fonte: Metropolitan Museum of Art.

1.1. “Ajuntamentos”, voos e metamorfoses

No âmbito dos elementos do mito sabático, dois dos aspetos mais relevantes de todas as narrativas de “ajuntamentos”, o voo e a metamorfose, existiam quer em crenças ligadas a contactos com o mundo dos mortos, quer com as bruxas noturnas.²⁴⁹ Havia a crença de que estas assembleias ocorriam em locais ermos e inóspitos, como o cimo de montanhas, florestas, charneca, árvores apodrecidas...²⁵⁰ Ou seja, em espaços inacessíveis, onde não eram vistos nem presenciados. E eram sobretudo realizadas à noite, ao luar, e à sua volta uma espécie de círculo de fogo.²⁵¹

²⁴⁹ Como afirma José Pedro Paiva, estes elementos-chave das crenças nas bruxas noturnas tinham particular incidência num ambiente não urbano, em especial na região da Serra da Estrela e bispado de Viseu. É de notar que nos relatos mencionados e salientados pelo historiador não haveria menção à figura do Diabo ou demónios. Conferir em Paiva, *Bruxaria e Superstição num país sem “caça às bruxas”*, 147.

²⁵⁰ Leia-se Jules Michelet, *As Feiticeiras* (Lisboa: Pergaminho, 2003), 13-14.

²⁵¹ Consulte-se Kurt Seligmann, *História da Magia: Magia, Sobrenatural, Religião* (Lisboa: Edições 70, 1979), 231.

Acreditava-se que bruxas e feiticeiros chegavam a voar em vassouras para as reuniões, depois de terem untado o corpo com uns preparados (geralmente confeccionados com ervas) ou, mais raramente, ingeriam poções elaboradas com pós pelo próprio Diabo. Em certos relatos a gordura e o sangue de crianças “chuchadas” pelas bruxas também poderiam servir estes propósitos.²⁵² Outras vezes, acreditava-se que o faziam através do umbigo dos recém-nascidos: quando as crianças mortas apareciam marcadas com nódoas negras ou marcas de mordeduras, desconfiava-se que tinha sido aí que as bruxas as tinham “chupado” e assim tinha morrido “chuchada das bruxas”.²⁵³ Segundo José Pedro Paiva, esta crença estaria deveras enraizada e em momentos de maior mortalidade infantil gerava ondas de pânico.²⁵⁴ A adaptação do mito ao contexto demonológico é conhecido: entre as atrocidades atribuídas às feiticeiras por incitação do demónio, a mais terrível era sugar o sangue das crianças, sendo esta uma das acusações presentes a tribunal.²⁵⁵

O ato de espalhar os unguentos pelo corpo, que equivalia a um ritual que assinalava a separação da feiticeira do mundo humano e a sua entrada no universo diabólico²⁵⁶, permitir-lhes-ia voar, em vassouras, montadas em bichos, por rajadas de vento ou através de poderes próprios percorrendo, num curto espaço de tempo, grandes distâncias, e metamorfosear-se, originando transformações muitas vezes com feições zoomórficas, sendo as mais referidas o cão, gato, galinha, burro, pata e o bode.²⁵⁷ Segundo Levack, as receitas dos unguentos sobreviveram e revelam a existência de substâncias que, se administradas em doses suficientes através da pele, poderiam produzir efeito psicadélico ou alucinogénio, como as atropinas. É possível que algumas das bruxas tivessem então experimentado sensações como o voo sob a influência de drogas, ou terem sonhos induzidos pelas mesmas. Tais sonhos poderiam ter tido os seus conteúdos transformados nos interrogatórios, num relato estereotipado do que teria ocorrido no *sabbat* das bruxas.²⁵⁸

²⁵² Veja-se Paiva, *Bruxaria e Superstição num país sem “caça às bruxas”*, 146

²⁵³ Confira-se Ginzburg, *História Noturna...*, 9.

²⁵⁴ Leia-se Paiva, *Bruxaria e Superstição num país sem “caça às bruxas”*, 146

²⁵⁵ Para este assunto veja-se Bethencourt, “Un univers saturé de magie l’Europe méridionale”, 177.

²⁵⁶ Consulte-se para este assunto Bethencourt, “Un univers saturé de magie l’Europe méridionale”, 176.

²⁵⁷ A ideia da metamorfose do corpo era outro dos aspetos do mito das bruxas noturnas, o que já advinha das antigas crenças das almas do outro mundo figurarem sob forma de animal: na sua maioria, eram aves (patas, perdizes, corvos...), mas também há relatos pontuais de transformação noutros animais, como as lebres, por exemplo. Conferir em Paiva, *Bruxaria e Superstição num país sem “caça às bruxas”*, 146.

²⁵⁸ Relativamente a esta interpretação de que estas substâncias dotavam os seus utilizadores de visões alucinogénicas consultar Levack, *A caça às bruxas na Europa Moderna*, 17.

Como já mencionado, nestas assembleias ocorriam cerimónias de adoração ao Diabo (presente sob forma humana, ou mais frequentemente, sob forma animal ou semi-animal) que estaria sentado num tronco, em que lhe prestavam homenagem e beijavam-lhe o ânus – que era a forma mais humilhante de prestar submissão. Aqueles que vinham pela primeira vez deveriam renunciar à fé cristã e profanar os sacramentos. A isto, como já mencionado anteriormente, seguiam-se banquetes onde se comia e bebia abundantemente, realizavam-se danças e orgias entre humanos e diabos e cuja imaginação, eventualmente provocada pelos unguentos utilizados, levava a devaneios. No final, apresentavam-se relatórios pelas bruxas ao Diabo onde constavam os malefícios que haviam perpetrado.²⁵⁹ Estes seriam, de acordo com Carlo Ginzburg, os elementos fundamentais que se repetem na maior parte das descrições do *sabbat*.²⁶⁰

Estes ajuntamentos raramente eram interrompidos por espectadores indesejáveis. Segundo afirma Seligmann, até mesmo os perseguidores de bruxas fingiam não ouvir, pois sabiam que Satanás ali participava e que o poder das armas era quase nulo contra o Senhor das Trevas.²⁶¹

A ideia do voo noturno levado a cabo pelo diabo faz parte do imaginário popular de quinhentos, mas pode não ser referenciado juntamente com a crença dos ajuntamentos.²⁶² Não obstante o facto de se reconhecer a existência destes elementos do *sabbat*, o voo e as metamorfoses das bruxas, eram quase sempre omissos na literatura portuguesa. Numa obra de 1745, Barroso Pereira refere a existência de “ajuntamentos ou conventículos” que eram realizados em lugares distantes, semanalmente, onde as bruxas dançavam com os diabos e com eles mantinham relações sexuais, prestavam-lhes culto de joelhos e beijavam-lhes as “partes traseiras”.²⁶³

1.2. O pacto

Na Época Moderna estava disseminada a crença de que os atos da magia ilícita era o resultado de um pacto diabólico estabelecido entre Satanás e as bruxas e feiticeiras, que seriam os seus agentes na Terra. Esta característica contribuiu para que os atos de bruxaria fossem considerados heresia, o que explica a grande repressão da “caça às bruxas” que muitas regiões

²⁵⁹ Leia-se o trabalho de Paiva, “A magia e a bruxaria”, 372.

²⁶⁰ Confira-se Ginzburg, *História Noturna...*, 9.

²⁶¹ Veja-se Seligmann, *História da Magia: Magia, Sobrenatural, Religião*, 231.

²⁶² Sobre este assunto ver Bethencourt, *O imaginário da magia: Feiticeiras, saladores e nigromantes no século XVI*, 167.

²⁶³ Barroso Pereira, *Arte de conhecer e confessar feiticeiras* (1745), citado em Paiva, *Bruxaria e Superstição num país sem “caça às bruxas”*, 41.

da Europa protagonizaram.²⁶⁴ Duvidar da magia (diabólica) “(...) he querer negar a verdade da sagrada Escritura, que em muitos lugares expressamente a proíbe (...). Os que negão a Magia, caminão para o Atheismo”.²⁶⁵ Esta crença vai de encontro às ideias professadas na obra *Martelo das Feiticeiras*, na qual consta que “as criaturas que não acreditam na existência de bruxas devem ser consideradas hereges.”²⁶⁶ A ideia do pacto diabólico foi, por isso, fundamental na estratégia de “demonização” das feiticeiras desenvolvida pelos inquisidores, sobretudo a partir do século XIV.²⁶⁷

Nas obras de Santo Agostinho já constava a crença de que um ser humano podia estabelecer um pacto com o Diabo, mas esta só se disseminou pela Europa a partir do século XI, quando várias lendas sobre os pactos foram traduzidas para o latim.²⁶⁸ Nesses, a parte humana fazia um acordo semelhante a um contrato legal, segundo o qual o Diabo forneceria algum tipo de riqueza ou alguma forma de poder terreno em troca de submissão e da custódia da alma da parte humana após a sua morte. Contudo, normalmente a consagração do pacto com o demónio consistia em dar um pedaço de carne do corpo ou sangue de um membro, sangue esse que era “chupado” pelo diabo ou aproveitado por ele para redigir um termo escrito, pelo que os sinais do corpo testemunhavam os sacrifícios diabólicos.²⁶⁹ O pacto que celebravam não era de sangue, mas de sexo quando implicava um coito satânico que os juizes obrigavam a descrever pormenorizadamente por estarem convictos de que esse era o modo específico de proceder de uma bruxa.²⁷⁰ Será de salientar que o pacto, quando implicava envolvimento carnal, geralmente era atribuído à mulher, enquanto que o homem, geralmente, procedia ao mesmo via escrita ou então apalavrado.²⁷¹ A sexualidade desmedida da mulher havia sido amplamente divulgada pelas ideias presentes no *Malleus Maleficarum*.

Em muitas confissões de supostas bruxas, havia referências à adoração de um animal chifrudo como deus, mas estas, muitas vezes, eram sugeridas pelo inquisidor ou pelo juiz, refletindo uma visão cristã do Diabo, que os inquisidores acreditavam ser adorado pelas bruxas

²⁶⁴ Consultar para este assunto Paiva, *Práticas e crenças mágicas...*, 158.

²⁶⁵ Bluteau, *Vocabulario Portuguez e Latino...*, Tomo V, 248.

²⁶⁶ Consulte-se a propósito o trabalho de Kramer e Sprenger, *Malleus Maleficarum...*, 59.

²⁶⁷ Leia-se Bethencourt, “Un univers saturé de magie l'Europe méridionale”, 172-173.

²⁶⁸ Veja-se Levack, *A caça às bruxas na Europa Moderna*, 33.

²⁶⁹ Relativamente a este assunto confira-se Bethencourt, *O imaginário da magia: Feiticeiras, saladores e nigromantes no século XVI*, 160.

²⁷⁰ Consultar Muchembled, *Uma História do Diabo: séculos XII a XX*, 149.

²⁷¹ Pactos famosos ocorridos entre homens e o Diabo, descritos na literatura ocidental, não mencionavam envolvimento sexual: é o caso de *Doutor Fausto* (1808) de Goethe ou, mais tardia, a obra *O Retrato de Dorian Gray* (1890) de Oscar Wilde. Por outro lado, quando envolvia mulheres, geralmente, assumia-se que teria havido algum contacto sexual.

como seu deus.²⁷² Assim, segundo Levack é natural que ao descrever esse deus lhe fossem atribuídas características commumente associadas ao Diabo que derivavam em grande parte de antigas imagens de deuses pagãos da fertilidade.²⁷³

De acordo com Barrachina, tudo leva a crer, portanto, que foi a Igreja que introduziu a figura do demónio nas práticas pagãs, convertendo-as em práticas de bruxaria. Em alguns casos, a figura satânica, o bode, viria a ser incorporado nas assembleias satânicas para desagregar a bruxaria dos cultos pagãos que se conservavam puros e conforme os seus cânones anteriores ao Cristianismo.²⁷⁴ Nesta linha de interpretação, González – Quevedo afirma “(...) o demónio é uma figura tipicamente cristã”.²⁷⁵ Também Robert Muchembled corrobora esta afirmação, já que “o Diabo sempre foi fruto do seu tempo”²⁷⁶, tratando-se de um mito cristão do Ocidente surgido numa época em que os homens não podiam escolher a sua religião, os heréticos eram perseguidos e as bruxas queimadas.

Em Portugal, antes do estabelecimento da Inquisição eram poucos os elementos demonológicos mas, embora poucos, quando apareciam eram estreitamente conotados à feitiçaria.²⁷⁷ A partir do século XVI os processos inquisitoriais fornecem elementos que permitem verificar uma aceitação generalizada da crença no demónio.²⁷⁸ Além disso, em certos processos são descritas determinadas manifestações e descrições do demónio através dos depoimentos de réus e testemunhas, que iam desde

“(...) vozes, zumbidos, redemoinhos de vento, vapores de enxofre, até às representações zoomórficas e outras como bode negro, cobra, carneiro de corpulência anómala, e de inteligência ardilosa, cão, gato, rato, porco, burro, galo, galinha, pega e pinto, asno ou ainda ouriço, árvore coberta de geada; podendo ainda ter representação antropomórfica (...)”²⁷⁹

Mais raras ainda seriam as aparições demoníacas em figura de “anjo resplandecente”²⁸⁰.

²⁷² Consulte-se Levack, *A caça às bruxas na Europa Moderna*, 30.

²⁷³ Leia-se para este assunto Levack, *A caça às bruxas na Europa Moderna*, 30.

²⁷⁴ Alguns autores interpretam a figura do bode associada ao Diabo como uma diabolização de deuses pagãos, como o caso de Pã. Veja-se para este assunto Emilio Barrachina, *Bruxos, reis e inquisidores* (Lisboa: Verso da Kapa, 2006), 49.

²⁷⁵ González-Quevedo, *Feitiçeiros, bruxos e possessos*, 230.

²⁷⁶ Muchembled, *Uma História do Diabo: séculos XII a XX*, 315.

²⁷⁷ Consulte-se Isabel Maria Ribeiro Mendes, “Elementos para o estudo da crença no demónio na época moderna” *Revista de Ciências Históricas*, vol. IV (1989): 273.

²⁷⁸ Veja-se Mendes, “Elementos para o estudo da crença no demónio na época moderna”, 274.

²⁷⁹ Mendes, “Elementos para o estudo da crença no demónio na época moderna”, 274.

²⁸⁰ Mendes, “Elementos para o estudo da crença no demónio na época moderna”, 275.



Figura 2 - *Santiago e Hermógenes*. A autoria de Mestre da Lourinhã (c. 1520-1525). Fonte: Museu Nacional Arte Antiga

O “Pacto com o demonio” descrito no Vocabulario Portuguez e Latino de Raphael Bluteau trata-se de um

“Consentimento que se dá aos embustes, & sortilegios dos que pertendem fazer cousas sobrenaturaes por obra, & ministerio do demonio; divide-se em pacto expresso, & tacito; pacto expresso he, quando se dá consentimento formal aos taes sortilegios; pacto tacito he, quando sem renunciar expressamente a todo o genero de commercio com as potencias do inferno, se poem em praxi, o que os seus ministros ensinão.”²⁸¹

Este pacto, também designado contrato ou invocação, podia ser celebrado de dois modos: o pacto explícito ou expresso, sendo designado como um contrato formal assinado com o sangue do indivíduo que vende a sua alma; e o pacto implícito no qual era celebrado um compromisso com o mesmo conteúdo, mas não era redigido.²⁸² Em ambos os casos o demónio poderia tomar posse do corpo do infeliz por um sinal na pele ou definir uma zona insensível.²⁸³

²⁸¹ Bluteau, *Vocabulario Portuguez e Latino...*, Tomo VI, 174.

²⁸² O aspeto material do pacto era descrito pelos demonólogos que, geralmente, indicavam ser redigido sobre um pergaminho ou pele de animal não preparada, com o sangue do contratante. Consulte-se Jean-Louis Brau, *A Bruxaria* (Mem Martins: Europa-América, 1990), 127.

²⁸³ Leia-se Bethencourt, “Un univers saturé de magie l’Europe méridionale”, 172.

Esta seria entendida e difundida por muitos doutos como a “marca do Diabo” cuja descoberta, no decorrer dos séculos XVI e XVII, era considerada prova irrefutável do crime de bruxaria em certos territórios europeus como a Alemanha, Suíça, Escócia, Holanda e França.²⁸⁴ Em Portugal a procura da “marca do Diabo” nunca foi prática sistemática.²⁸⁵

Jean-Louis Brau refere o único caso conhecido de pacto diabólico escrito, ainda que duvidoso. Este pacto era o de Urbain Grandier, o “infeliz herói” do caso das possessas de Loudun, em que junto a esse pacto encontram-se elementos comprovativos com anotações da “própria mão do demónio” numa escrita “diabólica” num latim primário.²⁸⁶ Ainda assim, o referido pacto contém todos os elementos de possessão diabólica, desde a renegação da Igreja e de Cristo e a renúncia do batismo.²⁸⁷

Através do pacto diabólico, as bruxas adquiriam poderes que lhes permitia perpetrar malefícios, o que foi igualmente demonstrado pelos autores do *Malleus Maleficarum*: “(...) existem feiticeiros e bruxas que, com a ajuda do diabo, graças a um pacto com ele firmado, se tornam capazes, se Deus assim permitir, de causar males e flagelos autênticos e concretos, o que não torna improvável serem também capazes de produzir ilusões, visionárias e fantásticas, por algum meio extraordinário e peculiar.”²⁸⁸ Neste sentido, “não se deve culpar uma mulher que faz chover pelo ato em si, já que é o demónio que faz chover, mas sim por firmar um pacto com ele, por ser uma infiel, por fazer o trabalho do demónio e prestar-se aos seus serviços.”²⁸⁹

Uma dúvida que permanece conota-se com a permissão de Deus perante tais pecados, e o facto de serem os inocentes a padecer dos malefícios das bruxas. Diante destas questões, os autores do *Malleus Maleficarum* contestam o argumento do pecado constituir o motivo para a existência do enfeitiçamento em mais homens do que a outros, porque os pecadores deveriam ser os mais enfeitiçados, o que não ocorre, já que são os menos punidos. Além do facto de serem as crianças inocentes e outros homens tidos como justos os que se encontravam entre os que mais padeciam de atos de bruxaria.²⁹⁰ Ainda segundo os autores, o pecado era comunicado

²⁸⁴ Normalmente, o Diabo deixava a marca numa qualquer parte do corpo, preferencialmente do lado esquerdo, pois esse era o seu lado predileto. Essa marca seria a prova de que se havia firmado um pacto diabólico. Na procura dessa marca, as mulheres estavam nuas e eram cuidadosamente examinadas, com particular atenção aos órgãos íntimos. Sobre este assunto veja-se Muchembled, *Uma História do Diabo: séculos XIII a XX*, 92-94, 148.

²⁸⁵ Veja-se Paiva, *Bruxaria e Superstição num país sem “caça às bruxas”*, 197, 350.

²⁸⁶ Consulte-se Brau, *A Bruxaria*, 128.

²⁸⁷ Relativamente a este assunto confira-se Brau, *A Bruxaria*, 129.

²⁸⁸ Kramer e Sprenger, *Malleus Maleficarum...*, 56.

²⁸⁹ Kramer e Sprenger, *Malleus Maleficarum...*, 276.

²⁹⁰ Confira-se Kramer e Sprenger, *Malleus Maleficarum...*, 158.

pela permissão divina para a condenação da sociedade humana, de modo a que o homem cuidasse do seu próximo para que esse se abstinhasse do pecado, para que este parecesse ainda mais “detestável”.²⁹¹ De acordo com os autores, é impossível que qualquer criatura, humana ou angelical, não cometesse pecado, pelo que pela ótica de Deus, é justo e permitido ao homem pecar ou ser tentado²⁹²: “Isto não decorre da imperfeição da força de Deus, mas sim da imperfeição das criaturas.”²⁹³ A crença dos autores é de que Deus quando criou o homem deixou-o entregue ao seu “próprio juízo”²⁹⁴, isto é, a livre opção e livre-arbitrio. Assim, teria livre escolha para se deixar levar pela via do pecado ou não. Segundo Kramer e Sprenger havia cinco motivos pelos quais Deus castigava os homens durante a sua vida: para a glória de Deus; quando não existe a primeira, para que se adquira o mérito pelo exercício da paciência; para que a virtude possa ser preservada mediante a humilhação pelo castigo; para que a danação eterna comece já nessa vida; para que o homem possa ser purificado, pela expulsão e neutralização da sua culpa através do castigo.²⁹⁵

Em Portugal existem poucos testemunhos de danos indiscriminados resultantes desse pacto sobre pessoas e bens, enquanto que noutras regiões da Europa a segurança do gado e das colheitas dependia do equilíbrio das forças ocultas e até mesmo de uma vitória sobre os espíritos maléficos. As autoridades civis e eclesiásticas portuguesas chegaram a admitir que o demónio poderia participar na vida quotidiana²⁹⁶, pelo que proibiam o seu chamamento, mas também procuravam prevenir e divulgar o remédio para o combater. A Igreja considerava que o correto exercício das práticas religiosas seria o melhor método para afastar a influência do diabo.²⁹⁷

²⁹¹ Leia-se Kramer e Sprenger, *Malleus Maleficarum...*, 176.

²⁹² Confira-se Kramer e Sprenger, *Malleus Maleficarum...*, 161.

²⁹³ Kramer e Sprenger, *Malleus Maleficarum...*, 162.

²⁹⁴ Kramer e Sprenger, *Malleus Maleficarum...*, 162.

²⁹⁵ Veja-se Kramer e Sprenger, *Malleus Maleficarum...*, 178-179.

²⁹⁶ Bethencourt refere o caso de Simão Pinto que se gabava de, juntamente com o demónio, andar a encher poços com água do mar. Relativamente a outros casos do género leia-se Bethencourt, *O imaginário da magia: Feiticeiras, saladores e nigromantes no século XVI*, 164-165.

²⁹⁷ Consulte-se Mendes, “Elementos para o estudo da crença no demónio na época moderna”, 274.

1.3. Presumíveis origens do mito demonológico

Seligmann considera que o *sabbat* adquiriu um carácter sinistro quando os antigos ritos pagãos deixaram de ser considerados como o ressurgimento de um passado decadente, e passaram a ser-lhe atribuídas atividades maléficas, germinadas a partir de heresias e bruxaria.²⁹⁸

Segundo Carlo Ginzburg, o voo noturno e as metamorfoses animais são temas folclóricos que se ligam ao núcleo primário, que é constituído pela viagem dos vivos ao mundo dos mortos. O *sabbat* surgiu da fusão desses temas com a imagem da seita hostil que foi projetada, pouco a pouco, sobre os judeus, hereges, bruxas e os feiticeiros. A sua difusão iniciou-se nas primeiras décadas do século XV, nos Alpes Ocidentais, onde se cristalizou pela primeira vez.²⁹⁹ A ideia da assembleia diabólica como uma invenção dos inquisidores é rejeitada por Carlo Ginzburg, o qual pressupõe uma avaliação do voo e da metamorfose como elementos deveras arcaicos e bastante representativos de um fundo de cultura popular das raízes euro-asiáticas, que estaria em vias de desaparecer.³⁰⁰ O autor considerou ser possível reconhecer, no estereótipo do *sabbat*, uma “formação cultural de compromisso”³⁰¹, como resultado híbrido de um conflito entre cultura folclórica e cultura erudita. Para Ginzburg, inicialmente o *sabbat* e os seus estereótipos eram estranhos ao imaginário da população mas que, por pressão das autoridades perseguidoras dos agentes e práticas mágicas, algumas crenças de raiz popular relacionadas com o mundo dos mortos e a fertilidade dos campos, foram sendo lentamente impregnadas de ideias do *sabbat* nas descrições dos populares, mas sobretudo por parte das elites que as assimilaram aos “verdadeiros” *sabbats*. Assim, alguns dos mitos sabáticos passaram a ser assimilados a nível popular.³⁰²

Ignora-se onde e quando teve origem o voo noturno e como se propagou. Segundo Ginzburg, não se poderá excluir a possibilidade de o motivo ter sido inventado várias vezes em diversas civilizações, de maneira autónoma.³⁰³

Entre as interpretações de autores anglo-saxónicos, destacando-se a de Margaret Murray e seus seguidores, foi desenvolvida uma linha de pensamento em que os perseguidos por delitos

²⁹⁸ Para Seligmann, “a bruxa e o diabo fizeram a sua aparição na Idade Média”. Leia-se Seligmann, *História da Magia: Magia, Sobrenatural, Religião*, 231.

²⁹⁹ Veja-se para este assunto Ginzburg, *História Noturna...*, 37.

³⁰⁰ Confira-se Bethencourt, “Un univers saturé de magie l'Europe méridionale”, 176-177.

³⁰¹ Ginzburg, *História Noturna...*, 22.

³⁰² Consulte-se o trabalho de Paiva, *Práticas e crenças mágicas...*, 160-161.

³⁰³ Leia-se Ginzburg, *História Noturna...*, 197.

de bruxaria seriam membros de uma seita de adoradores do “deus cornudo”, preservando uma velha religião ligada a cultos de fertilidade, transformada pela Inquisição e os demonólogos em criaturas diabólicas capazes de produzir vários malefícios e calamidades.³⁰⁴ Outra linha de investigação que seguia o pensamento de alguns demonólogos dos séculos XVI e XVII, via nas bruxas criaturas más e diabólicas que constituíam um perigo para a Igreja e o Estado, sendo plausíveis as descrições e confissões feitas pelos supostos aliados do Diabo.³⁰⁵

Segundo Levack não foi coincidência que as primeiras descrições do *sabbat* tenham surgido numa época em que a Europa experimentava uma onda de rebeliões sociais na segunda metade do século XIV; assim como não foi coincidência a disseminação da crença culta na bruxaria organizada durante um período de profunda instabilidade e rebelião. Esses distúrbios atemorizaram os membros dos grupos dirigentes da Europa, repercutindo-se na fantasia do *sabbat*.³⁰⁶ Uma das principais condições para a grande “caça às bruxas” na Europa foi, segundo Levack, a formulação, transmissão e aceitação do “conceito cumulativo de bruxaria”³⁰⁷ pelos membros da elite culta e dominante: se não houvesse tais crenças, não haveria razão para a perseguição às bruxas pelas autoridades judiciais do início da Idade Moderna; certamente teriam ocorrido julgamentos isolados mas não campanhas contra bruxaria e a procura de eventuais cúmplices das bruxas. Outra das condições para a “caça às bruxas” fora o desenvolvimento de procedimentos locais que facilitaram quer o julgamento, quer a condenação dos suspeitos de tal crime.³⁰⁸

De acordo com vários historiadores, entre os quais Robert Muchembled, a ideia do *sabbat*, do pacto diabólico e os estereótipos criados neste âmbito teriam sido construídos por teólogos. Além disso, havia uma nítida distinção entre as perspectivas elitistas e populares em torno do âmbito da bruxaria: enquanto para os primeiros a grande preocupação era reprimir os aliados do Diabo que efetuavam sortilégios, para os segundos a presença obsessiva do Diabo estava praticamente ausente, mas a sua maior preocupação eram os malefícios causados por pessoas detentoras desses poderes.³⁰⁹ Também Pedro González-Quevedo partilha desta crença em que os *sabbats* ou conciliábulos de bruxas apenas ocorreram na imaginação dos acusadores e dos

³⁰⁴ Veja-se Paiva, *Práticas e crenças mágicas...*, 32.

³⁰⁵ Nesta linha de pensamento destaca-se Montagne Summers mencionado em Paiva, *Práticas e crenças mágicas...*, 32.

³⁰⁶ Levack, *A caça às bruxas na Europa Moderna*, 60.

³⁰⁷ Veja-se o trabalho de Levack, *A caça às bruxas na Europa Moderna*, 61.

³⁰⁸ Leia-se Levack, *A caça às bruxas na Europa Moderna*, 61.

³⁰⁹ Confira-se Paiva, *Práticas e crenças mágicas...*, 160.

juizes supersticiosos³¹⁰, tendo sido fabricada ao longo dos séculos XV e XVI e acrescenta que “é certo que a bruxomania se forjou durante o século XIV (...) mas a ideia do *sabbat* propriamente dito, é posterior”.³¹¹

De acordo com Jean-Michel Sallmann, existem determinadas teorias que crêem que a representação da feitiçaria aliada à figuração antifeminina tenha sido uma reação à miséria do tempo, e ao qual se procuravam explicações para os fenómenos que o homem não conseguia controlar, como as epidemias, más colheitas, mortes inexplicáveis, etc³¹². Isto é, aspetos que atormentavam muito o Homem de então. Não podemos esquecer que as populações da época eram confrontadas com más colheitas, subida de preços dos cereais, pobreza e fome, ao que se juntavam as doenças, as epidemias e as mortes em número muito elevado. O homem sentia-se impotente perante tudo. Assim, como não dominava a natureza, o homem procurou o seu entendimento no domínio do sobrenatural. Por outro lado, Sallmann evoca o contributo do historiador Jules Michelet, o qual coloca a hipótese de a mulher deter conhecimentos e segredos de medicina empírica, pelo que os juizes seculares convenceram-se de que estes só lhes poderiam ser transmitidos pelo Diabo.³¹³

Para Francisco Bethencourt não é possível estabelecer a geografia da difusão nem um quadro social muito preciso onde o mito fora produzido. Também exclui a responsabilidade dos inquisidores pela construção do mito ou da sua difusão pela tortura. Contudo, salienta, não se poderá descurar as capacidades de classificação desenvolvidas pelos inquisidores.³¹⁴

José Pedro Paiva defende a existência de reminescências de antigos cultos de fertilidade ou "espaços de desenfado de quem tinha um quotidiano violento e materialmente severo"³¹⁵, embora a resposta seja desconhecida. Conforme evidencia o historiador, a sua convicção do “ajuntamento” como um “complexo e longo processo de fusão cultural³¹⁶”, relaciona-se com o facto de que os relatos mais estereotipados que estudou serem de narrativas do *sabbat* que datam do século XVIII, numa altura em que os contornos do mito já teriam sido bastante difundidos. Por outro lado afirma “(...) quanto mais o tempo e as campanhas de ‘colonização cultural’ empreendidas pelos doutos avançavam, mais raras, fragmentadas e deturpadas se

³¹⁰ González-Quevedo, *Feiticeiros, bruxos e possessos*, 78.

³¹¹ González-Quevedo, *Feiticeiros, bruxos e possessos*, 264.

³¹² Sallmann, “Feiticeira”, 524-525.

³¹³ Sallmann, “Feiticeira”, 524-525.

³¹⁴ Bethencourt, “Un univers saturé de magie l'Europe méridionale”, 177.

³¹⁵ Leia-se para este assunto Paiva, *Bruxaria e Superstição num país sem “caça às bruxas”*, 148.

³¹⁶ Paiva, *Bruxaria e Superstição num país sem “caça às bruxas”*, 159.

tornavam as referências às ancestrais crenças nos contactos com o mundo dos mortos e às bruxas noturnas”.³¹⁷

Assim, a origem e significado do complexo problema das origens deste mito ainda não é consensual entre os investigadores, restando-lhes, com base na análise das fontes, o campo das hipóteses, caminho salutar na construção do conhecimento científico.

De acordo com Levack, quer o desenvolvimento quer a transmissão das noções cultas sobre a bruxaria ocorreram como resultado da interação entre o processo judicial e a tradição literária: foi durante os processos de agentes mágicos que a maior parte das crenças sobre os mesmos se desenvolveram e fundiram com outras noções, levados a cabo pelos juizes ou inquisidores que relacionavam as acusações contra os réus com as suas próprias fantasias ou crenças, que, por sua vez, eram alimentadas pelos conhecimentos teológicos e demonológicos ou relatos de outros casos julgados.³¹⁸ O autor afirma ainda que era geralmente sob tortura que o inquisidor obtinha a confirmação de alguma suspeita relativa às atividades que ele julgava terem sido desempenhadas pela suposta bruxa, e assim estas crenças adquiriam validade.³¹⁹ Os resultados dos processos eram conhecidos pelos outros juizes por relato oral, inicialmente, e posteriormente através dos manuais de inquisidores, que utilizavam os depoimentos constantes nos processos para ilustrar as várias atividades das bruxas.³²⁰ Assim, este tipo de literatura acabou por ser um veículo de transmissão sobre o estereótipo da bruxaria e de informações relativas aos seus crimes.

1.4. Focos de disseminação: os tratados e a literatura demonológica

A literatura relativa à bruxaria do início da Idade Moderna tornaram os membros letrados da sociedade europeia convictos da sua existência. Isto levou a que se alastrasse, por toda a Europa e por todas as camadas sociais, uma crença obsessiva nas bruxas.

A importância destas obras aumentou significativamente com o advento da imprensa na segunda metade do século XV, tornando a disseminação destas noções mais veloz e em maior dimensão do que anteriormente com o manuscrito.³²¹

³¹⁷ Paiva, *Bruxaria e Superstição num país sem “caça às bruxas”*, 159.

³¹⁸ Levack, *A caça às bruxas na Europa Moderna*, 49.

³¹⁹ Levack, *A caça às bruxas na Europa Moderna*, 49.

³²⁰ Consulte-se Levack, *A caça às bruxas na Europa Moderna*, 49.

³²¹ Leia-se Levack, *A caça às bruxas na Europa Moderna*, 50.

Estas obras eram lidas por uma pequena quantidade de gente, constituída essencialmente por membros dos grupos sociais superiores e da elite dirigente, que incluía advogados, juizes, magistrados e que poderia, com base nos seus conhecimentos e poder legal, efetivar uma “caça às bruxas”.³²² Será relevante salientar que, na Época Moderna, o nível de literacia das camadas populares era extremamente baixo, pelo que as obras literárias circulavam pelas camadas mais cultas da sociedade. Assim, a forma que a gente comum tinha de conhecer este fenómeno da bruxaria, segundo as convicções intelectuais, seria através de terceiros e outros meios, e não pela leitura de obras. Era o conhecimento oral que prevalecia, adquirido muitas vezes entre iguais, o que contribuía para a disseminação destas ideias e crenças.

Para o sucesso do fenómeno era necessário que a gente comum tivesse algum entendimento sobre a natureza diabólica do crime, já que, apesar de muitas acusações de bruxaria provirem do topo, era requerido o apoio da comunidade na detenção e julgamento das bruxas: eram os seus vizinhos que auxiliavam na sua identificação, facilitavam a sua apreensão e testemunhavam contra elas.³²³ Era, por isso, necessário que os membros dos grupos inferiores acreditassem na existência de bruxaria e auxiliassem no processo de perseguição.³²⁴ Contudo, grande parte das gentes comuns não tinha as noções cultas de bruxaria, ainda que acreditassem em magia e no *maleficium*, mas não atribuíam tal poder necessariamente ao Diabo.³²⁵ Ainda assim, Levack confirma a existência de várias confissões espontâneas, o que poderá indicar que as crenças das elites teriam atingido eventualmente as classes inferiores.³²⁶

A literatura mágica, que consiste em manuais e guias para a prática de magia branca e negra que sobreviveram a vários períodos históricos, fornece prova de que efetivamente as pessoas praticavam e ainda hoje praticam feitiçaria.³²⁷ Desde o século XIV que circula um livro que, sem dúvida, foi antepassado dos livros de magia, atribuído a Honório: *O Livro dos Enconjuros*. Não se sabe, contudo, quem seria este Honório, mas o certo é que tinha o mesmo nome de um papa célebre pelas suas opiniões menos ortodoxas.³²⁸

Contudo, são os escritos demonológicos que descreveram e definiram o que era então o crime de bruxaria. Estes tratados começaram a surgir na época transitória da Idade Medieval

³²² Confira-se a propósito Levack, *A caça às bruxas na Europa Moderna*, 53.

³²³ Confira-se Levack, *A caça às bruxas na Europa Moderna*, 53.

³²⁴ Para este assunto veja-se Levack, *A caça às bruxas na Europa Moderna*, 53.

³²⁵ Consulte-se Levack, *A caça às bruxas na Europa Moderna*, 53.

³²⁶ Leia-se Levack, *A caça às bruxas na Europa Moderna*, 54.

³²⁷ Veja-se Levack, *A caça às bruxas na Europa Moderna*, 12.

³²⁸ Relativamente a maiores detalhes sobre esta obra conferir Bologne, *Da Chama à Fogueira ...*, 63.

para os tempos Modernos³²⁹, cuja atmosfera vivenciada no continente europeu não se afigurava fácil. Foram tempos conturbados marcados por crises de foro religioso, político, económico e social. Assim sendo, este tipo de literatura – que confirmava a existência do Diabo e que através dele os seus agentes eram dotados de poderes diabólicos que podiam semear a desgraça – em consonância com a conjuntura europeia, encontraram terreno fértil à implantação de uma atmosfera de terror entre as populações.

O *Directorium Inquisitorum*³³⁰, conhecido commumente por *Manual dos Inquisidores* foi escrito por Nicolau Eymerich em 1376 (e revisto e ampliado por Francisco de La Peña em 1578) para coibir os comportamentos dissidentes da Igreja a partir do século XIV. Nesta época a Igreja acumulava um imenso poder sobretudo sobre as consciências das populações, pelo que esta obra atuou sobre as populações de um modo verdadeiramente eficaz no sentido de legitimar e justificar alguns comportamentos bárbaros cometidos contra os que confrontavam a Igreja. Este manual foi pioneiro na definição de bruxaria como uma heresia e na descrição dos meios para a descobrir. É considerado ainda como precursor do *Malleus Maleficarum* (1486), de Heinrich Kramer e Jacob Sprenger. Nesta obra o autor começa por designar como hereges os excomungados, simoníacos, aqueles que comercializam, de alguma forma, os sacramentos em geral, “quem se opuser à Igreja de Roma e contestar a autoridade que ela recebeu de Deus”, “quem cometer erros na interpretação das Sagradas Escrituras”, “quem criar uma nova seita ou aderir a uma seita já existente”, “quem duvidar da fé cristã”...³³¹ Será de particular relevância mencionar o papel de hereges atribuído aos mágicos, videntes e adivinhos nesta obra: entendia-se por este grupo aqueles que praticavam a quiromancia, prever as circunstâncias da vida humana através das linhas da mão, e outros similares. Por outro lado, eram considerados adivinhos ou videntes heréticos aqueles que prestavam culto ao diabo para predizer o futuro ou penetrar no íntimo de alguém ou aqueles que rebatizavam as crianças e se untavam com santos óleos... Estes, considerados hereges, deveriam arrepender-se e aceitarem as penas promulgadas pelos juizes para serem perdoados. Caso contrário, “(...) serão entregues como hereges

³²⁹ Na altura em que estes tratados começaram a surgir, a época coincidiu com a realização do Concílio de Basileia, na Suíça, entre 1431-1448. Consulte-se Mainka, “A Bruxaria nos tempos modernos – Sintomas de crise na transição para a modernidade”, 116.

³³⁰ Nicolau Eymerich, *Directorium Inquisitorum: Manual dos Inquisidores. Revisto e Ampliado por Francisco de la Peña em 1578* (Rio de Janeiro: Editora Rosa dos Tempos, 1993). Ainda que se trate de uma obra tardo-medieval, a sua influência estendeu-se e consolidou-se na Idade Moderna, pelo que se considera de grande relevância a sua menção neste estudo.

³³¹ Eymerich, *Directorium Inquisitorum ...*, 36.

impenitentes ao braço secular para passarem pelo suplício do fogo.”³³² Neste âmbito, verifica-se já uma prenúncia da fatídica sentença daqueles que passariam a ser condenados como bruxas.

Ao ter-se indícios, ou seja, ao suspeitar-se destes factos, deveriam ser examinados e eventualmente deixar-se ao cargo dos juizes (seculares) a tarefa de o castigar de acordo com a prática canónica. Os demonólatras ou invocadores do diabo eram considerados hereges quando lhe prestavam culto de latria, ou seja, oferecendo sacrifícios, e também aqueles que invocam os demónios ou o diabo, já que estariam a confessar a sua própria heresia ao tratá-lo como uma divindade.³³³ Além disso, segundo o autor, os seus protetores, benfeitores ou os que os acolhiam deveriam também ser considerados hereges.

Relativamente à prática inquisitorial, esta obra aborda a instauração de um processo, o processo propriamente dito, e a forma de o concluir: nos interrogatórios estariam presentes cinco pessoas: o inquisidor, o acusado, o escrivão e duas testemunhas inquisitoriais – “duas pessoas íntegras ou dois clérigos”.³³⁴ Ainda neste âmbito são revelados os “truques dos hereges para responder sem confessar”, pelo que supostamente sofisticavam as perguntas, de modo a escaparem delas, ou então fingiam demência ou debilidade física. Por outro lado, de modo a neutralizar esses mesmos truques dos hereges, o autor menciona igualmente dez truques do inquisidor. De acordo com Eymerich, necromantes, mágicos heretizantes e invocadores do diabo “é tudo a mesma coisa”: estes tinham uma expressão maliciosa e o olhar dissimulado, como consequências das visões, aparições e das conversas com espíritos do mal.³³⁵ Afirmava ainda que a maioria fazia alquimia ou astrologia, pelo que a linha que separava ambas seria bastante tênue, havendo por isso confusões na época entre ambas, associando-as a heresia. “Todos os adivinhos são, manifesta ou secretamente, adoradores do diabo”³³⁶, assim como os astrólogos e os alquimistas.

Na obra *Manual dos Inquisidores* é mencionado que na bruxaria ou magia maléfica eram bastante utilizados encantamentos e invocações de espíritos impuros. Os seus praticantes eram considerados hereges por erigirem altares aos demónios, acenderem-lhes velas e dirigir-lhes orações.

³³² Eymerich, *Directorium Inquisitorium* ..., 53.

³³³ Confira-se Eymerich, *Directorium Inquisitorium* ..., 56-57.

³³⁴ Eymerich, *Directorium Inquisitorium* ..., 117.

³³⁵ Consulte-se Eymerich, *Directorium Inquisitorium* ..., 133.

³³⁶ Eymerich, *Directorium Inquisitorium* ..., 133.

Posteriormente na obra são referidas as causas da demora dos processos e do atraso na promulgação das sentenças. De seguida avança com a conclusão dos processos e os veredictos e sentenças.³³⁷ A terceira e última parte pretende esclarecer dúvidas relativamente à prática da Inquisição, nomeadamente quanto ao próprio Inquisidor, os processos, a prisão inquisitorial, as torturas, as testemunhas...³³⁸

As ideias presentes nesta obra viriam a ditar alguns dos elementos-chave da tradição demonológica que veio a surgir na Europa ao longo da Época Moderna. Mesmo no panorama nacional, esta obra teve várias edições e foi amplamente usada.³³⁹

O *Formicarius* foi uma outra obra referente à literatura demonológica, escrita entre 1435 e 1437 pelo dominicano alemão Johannes Nider, na Basileia. Publicado em 1475 é um texto que, na tradição dos bestiários medievais, traça um minucioso paralelismo entre as virtudes e os vícios dos homens e os costumes das formigas.³⁴⁰ Alia-se a este tratado o de Ulrich Molitor, *De lamiis et phitonicis mulieribus tractatus* (1489), no qual constava também iconografia para representar com maior realismo o carácter diabólico da bruxaria.³⁴¹

Contudo, é o manual de inquisidores publicado em 1486 que viria a ditar o alastramento em massa de uma obsessão às bruxas, levando à sua perseguição desenfreada por toda a Europa: o *Malleus Malleficarum – Malleficas et earum Haeresia et Phramea continens*. Traduzido como *O Martelo das Feiticeiras*, esta obra, já bastante mencionada ao longo deste estudo, foi escrita por Heinrich Kramer e Jacob Sprenger, e obteve um considerável sucesso, tendo sido reeditado várias vezes no Velho Continente ao longo dos séculos XVI e XVII. A sua ampla disseminação pelos letrados, que posteriormente incutiram na gente comum, permitiu que as bruxas passassem a ser identificadas, conhecendo os seus reais efeitos quer nas cidades ou no campo.³⁴² Relativamente ao panorama nacional, Isaiás da Rosa Pereira menciona a sua ampla difusão e utilização, bem como a recorrente menção a este manual pela Inquisição portuguesa.³⁴³ Ainda que se deva salientar a relativa brandura no âmbito das perseguições movidas aos agentes mágicos (em especial, às supostas bruxas), esta presença do *Malleus*

³³⁷ Eymerich, *Directorium Inquisitorum ...*, 148-181.

³³⁸ Eymerich, *Directorium Inquisitorum ...*, 184-253.

³³⁹ Relativamente a este assunto leia-se Isaiás da Rosa Pereira, "Processos de Feitiçaria e de Bruxaria na Inquisição de Portugal", *Anais: Academia Portuguesa da História*, II Série, vol. 24, Tomo II (1977): 86.

³⁴⁰ Veja-se Ginzburg, *História Noturna...*, 75.

³⁴¹ Consulte-se Paiva, *Bruxaria e Superstição num país sem "caça às bruxas"*, 18.

³⁴² Confira-se Mainka, "A Bruxaria nos tempos modernos – Sintomas de crise na transição para a modernidade", 117.

³⁴³ Leia-se Pereira, "Processos de Feitiçaria e de Bruxaria na Inquisição de Portugal", 86.

Maleficarum em Portugal justifica a consonância das ideias presentes na obra com o panorama nacional de então.

O *Malleus Maleficarum* foi uma obra motivada por uma dupla obsessão: a difusão da ideia de que as bruxas (mulheres) eram reais e atuavam como agentes do Diabo e a pretensão de Heinrich Kramer em refutar os argumentos dos outros teólogos que, por vezes, viam as suas ideias como perturbadoras, já que teriam uma posição mais branda em relação à bruxaria. Na época em que a obra estava a ser escrita, as ideias de Kramer nem sempre estavam de acordo com a ortodoxia católica e, por isso, havia tentado obter o apoio dos teólogos de uma das mais conceituadas instituições religiosas de então: a Universidade de Colónia. Essa aprovação³⁴⁴ ajudou a obra a tornar-se um fenómeno pelo que, com a recente invenção da imprensa de Gutenberg (cerca de 1454) o *Malleus Maleficarum* pôde ser promovido e vendido a autoridades seculares e religiosas, universidades, bibliotecas, etc.

Nesta obra encontra-se definida a crença na bruxaria como um pacto real existente entre a bruxa e o Diabo, realizado por meio de ato sexual. O autor recorre constantemente às Sagradas Escrituras e outros textos para consolidar e justificar os seus argumentos. Além disso não esconde o seu sentimento misógino: para Kramer, a mulher dispunha de uma natureza e fraqueza congénita, que herdara da primeira mulher, Eva. Por esse motivo, era mais permeável às superstições bem como à tentação demoníaca e ao malefício. Além disso, e como é frisado ao longo da obra, as mulheres tinham maior credulidade do que os homens e eram naturalmente mais impressionáveis. Por serem muito faladoras, estas podiam transmitir os conhecimentos da arte da magia a outras mulheres. Isto levaria ao acréscimo de mais agentes à seita satânica.

Relativamente à sua implantação em solo ibérico, os chefes da Inquisição em Espanha proclamaram que este não era fidedigno já que “(...) os seus autores, como todos os mortais, não eram infalíveis”.³⁴⁵ Apesar disso, o *Malleus* teve uma grande influência no facto da bruxaria ser considerada como um objeto da justiça.³⁴⁶

³⁴⁴ Os estudiosos da obra revelam que a sua validade ainda permanece dúbia, pelo que ainda se mantém em estudo para averiguar se realmente teria sido aprovada ou não pelos seus congéneres. Sobre este assunto assista-se ao documentário National Geographic, *Witch Hunters Bible*, Suporte digital, Robert Michaels: Dee Watt, 2010.

³⁴⁵ Julio Caro Baroja, *Inquisición, Brujería y Criptojudaismo* (Barcelona: Ariel, 1970), 194 mencionado em González-Quevedo, *Feiticeiros, bruxos e possessos*, 247.

³⁴⁶ Consulte-se Mainka, “A Bruxaria nos tempos modernos – Sintomas de crise na transição para a modernidade”, 118.

“Escrita tendo como motivação a vingança de um homem, esta obra viria a transformá-la numa causa.”³⁴⁷ As pretensões de Kramer afiguraram-se bem sucedidas: revelou-se uma diferente visão do mundo em relação à heresia da bruxaria e das mulheres antes e depois da publicação desta obra. O nome sugestivo pelo qual este manual ficara conhecido não deixa espaço para grandes dúvidas relativamente ao meio de difusão de como as perseguições teriam de ser conduzidas: *A Bíblia dos Caçadores de Bruxas*³⁴⁸ teve um grande impacto na forma como se identificava, perseguia e condenava os hereges por bruxaria.

Não obstante o facto de não ter sido logo despoletada a “caça às bruxas” na Europa Moderna, o *Malleus Maleficarum* acabou por servir como catalisador à propagação de fogueiras por todo o continente. A sua divulgação contribuiu, por isso, amplamente para o início das perseguições que vão sendo lentamente instaladas na Europa para mais tarde se alastrar numa autêntica febre de “caça às bruxas”.³⁴⁹

É ainda de salientar o facto destes manuais mencionados terem em comum o foco da sua génese, que correspondia a zonas integradas ao então Sacro Império Romano-Germânico, região onde vigorava uma forte tradição anti-bruxaria, a qual se viria a repercutir em perseguições em massa e inúmeras condenações à fogueira.

Perante estes manuais que continham informações como proceder em relação às heresias, o procedimento na Europa não diversificou muito. Um novo inquisidor, ao julgar uma causa, usaria a informação constante nos manuais para formular as questões a serem dirigidas às testemunhas e ao acusado, contudo poderia também usar algumas acusações específicas contra o acusado ou a criação de novas acusações, usando a sua imaginação.³⁵⁰ Assim, de acordo com Levack, as perguntas formuladas acabavam por seguir uma espécie de guião, o que pode justificar o facto de muitos testemunhos relatarem elementos e práticas similares, o que permitiu a criação deste mito estereotipado que mais tarde se alastrou por todo o continente. Este processo de transmissão era estimulado pelas universidades, que colocavam os futuros juizes em contacto com a literatura demonológica e inquisitorial. Assim, os juizes e inquisidores, adquiriam um vasto conhecimento sobre a bruxaria através da educação e de leituras de manuais e tratados, pelo que a literatura se tornou o principal veículo de transmissão de

³⁴⁷ Veja-se o documentário National Geographic, *Witch Hunters Bible*, Robert Michaels, 2010.

³⁴⁸ Confira-se o documentário National Geographic, *Witch Hunters Bible*, Robert Michaels, 2010

³⁴⁹ Confira-se Barrachina, *Bruxos, reis e inquisidores*, 91.

³⁵⁰ Leia-se Levack, *A caça às bruxas na Europa Moderna*, 49.

informações sobre o crime de bruxaria, à medida que o estereótipo das suas praticantes se ia consolidando.³⁵¹

Ao longo dos séculos XVI e XVII continuaram a sair das prensas inúmeros tratados relativos ao tema. Não obstante, houve uma fração de céticos em relação aos poderes e práticas daqueles que seriam agentes do Diabo, bem como dos métodos que se utilizavam para os condenar.³⁵²

No panorama dos céticos, Reginald Scott propôs-se a demonstrar na sua obra *The Discovery of Witchcraft* (1584), que as crenças na bruxaria seriam pura superstição e que denotavam a imperfeição da fé em Deus, já que atribuir a desgraça à feitiçaria seria negar a existência do plano de Deus.³⁵³ Scott descartou as descrições sobre o *sabbat*, a transfiguração e o pacto com o Diabo. Esta obra teve grande influência como fonte erudita da magia, dando descrições de rituais, encantamentos e conjuros, e referências literárias.³⁵⁴ O autor menciona ainda que as feiticeiras, normalmente, são “(...) velhas, estropiadas, remelosas, pálidas, imundas e cheias de rugas; pobres, mal-humoradas, supersticiosas”³⁵⁵ e que estas mulheres miseráveis vão de porta em porta pedir produtos alimentares e são temidas pelos vizinhos que acreditam que elas poderiam fazer coisas malévolas.³⁵⁶ Esta ideia do autor relacionava-se com a crença muito presente, sobretudo na Inglaterra, de que a bruxaria estaria conectada com a mendicidade.³⁵⁷ Estas pessoas eram bastante temidas pois acreditava-se que na falta de auxílio dos transeuntes às solicitações destes pedintes, estes poderiam vingarse através de poderes maléficos. Além disso, como a qualquer altura podiam proferir palavras injuriosas, sobretudo quando não recebiam esmolas, não admira que esse receio passasse para outras pessoas.

Também o rei Jaime VI da Escócia, em 1597, publica um tratado contra as feiticeiras, chamado *Daemonologie*. Este tratado consistia num diálogo travado entre Philomathus e Epistemon sobre temas alusivos à feitiçaria, preocupando-se em estabelecer a ilegalidade da magia natural como da feitiçaria.³⁵⁸ Este trabalho era a resposta do monarca a uma conspiração efetuada contra si, alegadamente por feiticeiras, tendo levado a julgamentos em massa e

³⁵¹ Consulte-se Levack, *A caça às bruxas na Europa Moderna*, 49.

³⁵² Veja-se Paiva, *Bruxaria e Superstição num país sem “caça às bruxas”*, 18.

³⁵³ Relativamente a mais detalhes sobre esta obra veja-se Greenwood, *Manual enciclopédico de magia...*, 118.

³⁵⁴ Veja-se Greenwood, *Manual enciclopédico de magia...*, 118.

³⁵⁵ Greenwood, *Manual enciclopédico de magia...*, 119.

³⁵⁶ Greenwood, *Manual enciclopédico de magia...*, 119.

³⁵⁷ Veja-se para este assunto Greenwood, *Manual enciclopédico de magia...*, 119.

³⁵⁸ Confira-se Greenwood, *Manual enciclopédico de magia...*, 117.

execuções, de 1590 a 1591, ficando Jaime VI conhecido por muitos como um “fanático caçador de feiticeiras”, considerando-as hereges anticatólicas e uma ameaça natural ao direito divino dos monarcas.³⁵⁹

Apesar do surgimento na Europa da inovadora imprensa no século XV, em Portugal esta não anulou a importância do manuscrito³⁶⁰, o qual persistiu devido a vários fatores e o seu papel no panorama nacional era indubitável.³⁶¹ Assim, se a imprensa contribuiu para a ampla difusão dos tratados demonológicos por todo o continente europeu, em Portugal este fenómeno não se verificou com tanta veemência. Deste modo, denota-se uma escassez no número de obras deste âmbito editadas em Portugal, o que revela que não houve uma tradição deste tipo de literatura a nível nacional como na restante Europa, e que os autores que debateram a questão foram escassamente citados nas obras que se reportavam ao problema.³⁶² Ainda assim, e como José Pedro Paiva salienta, havia presente na cultura portuguesa uma crença real na existência de bruxas e dos seus malefícios que foram transmitidas por textos, pregações e outras vias.

Uma das obras referentes ao mundo da bruxaria em Portugal que se debruça sobre as práticas supersticiosas, é o *Memorial e antidoto contra os pos venenosos que o Demonio inventou, & per seus confederados espalhou, em odio da Christandade*, de 1631, de Manuel do Vale de Moura, o qual afirma que todos os ensalmos são de suspeitar à partida, pois as cerimónias poderão ter interferência demoníaca, mesmo recorrendo a palavras e elementos do sagrado cristão.³⁶³ Salienta-se que, ainda que grande parte dos ritos consagrados pela Igreja tivessem reminiscências pagãs, quando eram os leigos a praticar esses mesmos cerimoniais, estes eram considerados ilícitos.³⁶⁴ José Pedro Paiva remete esta matéria para os códigos legislativos, tratados de teologia moral, manuais de confessores, catecismos, manuais de párocos, literatura parenética, tratados de medicina, processos da Inquisição contra os mágicos e as missões³⁶⁵, ou seja, um leque variado de meios onde é possível encontrar esta matéria.

³⁵⁹ Consulte-se Greenwood, *Manual enciclopédico de magia...*, 117.

³⁶⁰ Para este assunto leia-se Maria Luisa López-Vidriero, “La imprenta y los libros”, em *Arte y cultura en la época de Isabel la Católica*, coord. Julio Valdeón Baroque (Valladolid: Instituto Universitario de Simancas, 2003), 117.

³⁶¹ Fatores essencialmente de cariz económico, social e cultural. Consulte-se para este assunto Ana Isabel Buescu, “A persistência da cultura manuscrita em Portugal nos séculos XVI e XVII”, em *Ler História*, nº 45 (2003): 21-22.

³⁶² Relativamente a este assunto consultar Paiva, *Bruxaria e Superstição num país sem “caça às bruxas”*, 19-21.

³⁶³ Confira-se Giebels, “Magia e Sociedade no Algarve da 4ª década do século XVII”, 121.

³⁶⁴ Veja-se Giebels, “Magia e Sociedade no Algarve da 4ª década do século XVII”, 129.

³⁶⁵ Em relação a este assunto leia-se Paiva, *Bruxaria e Superstição num país sem “caça às bruxas”*, 20-21.

Nos tratados de medicina eram comuns referências a doenças de origem oculta, que se acreditava serem provocadas por ação mágica.³⁶⁶ Algumas destas obras eram exclusivamente dedicadas à cura de doenças supostamente provocadas por malefícios ou qualidades ocultas de origem demoníaca, constando indicações sobre a visão “médica” do fenómeno.³⁶⁷

Os manuais de confessores, para além de muitos outros aspetos, desenvolveram a caracterização das práticas mágicas, sobretudo no quadro dos pecados contra o primeiro mandamento³⁶⁸, e nestes eram encontradas com frequência as perguntas que os sacerdotes deveriam colocar aos acusados de praticar atos mágicos ilícitos, bem como aos penitentes que denunciavam essas práticas.³⁶⁹ Através da análise dos mesmos é possível detetar preocupações, comportamentos e formas de representação do fenómeno ao nível do pensamento clerical.³⁷⁰

Francisco Bethencourt evoca o contributo de Martin de Azpilcueta Navarro, autor de um dos manuais de confessores mais difundidos na Europa na segunda metade do século XVI ao início do século XVII havendo, pelo menos, três edições em português. Na sua abordagem, Azpilcueta foca-se sobretudo na feitiçaria responsável pelos pecados contra o primeiro mandamento, começando por denunciar a falsa religião, a superstição, a apostasia e a heresia.³⁷¹ A feitiçaria era colocada sob a adoração, a invocação e conjuração do demónio e as artes mágicas, nomeadamente a necromancia e outras formas de adivinhação, eram incluídas na noção de pacto diabólico. Além disso, a curandeira supersticiosa, os amuletos, os sinais e as palavras escritas em pergaminhos para trazer boa sorte são também para si comportamentos condenáveis. Entre as numerosas práticas e crenças mencionadas no manual encontram-se os sortilégios, feitiços, a crença crédula nos sonhos, a atribuição de significados aos cantos dos pássaros, a escolha de certos dias do ano para colher as ervas.³⁷² Ao mesmo tempo, Azpilcueta condena a crença no poder das feiticeiras e a credulidade sobre a virtude de certas ervas ou da música contra os demónios (isto limitava as operações contra os feitiços malignos a exorcismos, a invocações dos santos e penitências).³⁷³

³⁶⁶ Consulte-se Paiva, *Bruxaria e Superstição num país sem “caça às bruxas”*, 21.

³⁶⁷ Para este assunto analisar Paiva, *Bruxaria e Superstição num país sem “caça às bruxas”*, 21.

³⁶⁸ Confira-se Bethencourt, “Un univers saturé de magie l’Europe méridionale”, 180.

³⁶⁹ Veja-se para esta matéria Paiva, *Bruxaria e Superstição num país sem “caça às bruxas”*, 21.

³⁷⁰ Consulte-se para este assunto Paiva, *Bruxaria e Superstição num país sem “caça às bruxas”*, 21.

³⁷¹ Em relação a este assunto leia-se Bethencourt, “Un univers saturé de magie l’Europe méridionale”, 180.

³⁷² Confira-se Bethencourt, “Un univers saturé de magie l’Europe méridionale”, 180.

³⁷³ Relativamente ao contributo de Martin Azpicuelta Navarro e do seu Manual de Confessores leia-se Bethencourt, “Un univers saturé de magie l’Europe méridionale”, 180.

Bethencourt afirma que as constituições sinodais e os manuais de confessores constituem fontes importantes para analisar os posicionamentos relativos à feitiçaria.³⁷⁴

Uma outra forma de transmitir à população as noções cultas de bruxaria era através da leitura pública das acusações contra as bruxas quando eram executadas ou a instrução do povo relativamente à bruxaria quando ocorriam grandes surtos de pânico.³⁷⁵ Segundo Levack, a finalidade era impedir que a população aderisse à “seita” das bruxas, assegurar as confissões dos que já teriam prevaricado e obter o apoio da população na erradicação do crime. Praticamente por toda a Europa, durante a “caças às bruxas” eram lidos sermões anti-bruxaria, sobretudo antes das execuções.³⁷⁶ Este exercício procurava incutir ideias contrárias na população, ao mesmo tempo que demonstrava o caminho tomado dos que seguiam com tais procedimentos. José Pedro Paiva destaca os sermões proferidos nos autos-de-fé inquisitoriais, chamando a atenção para a repressão das heresias e a condenação dos cristãos-novos.³⁷⁷

Não se pode excluir ainda a importância dos processos da Inquisição contra os mágicos e dos questionários a que os acusados eram sujeitos por parte dos inquisidores para conseguir desvendar as crenças dos juizes do tribunal.³⁷⁸ Estas análises permitiram revelar as ideias que circulavam a nível nacional, concedendo uma abordagem comparativa relativamente ao restante continente europeu, nomeadamente as crenças das elites intelectuais em relação ao mito demonológico, os crimes cometidos pelas bruxas, entre outros.

É assim que a partir do século XV se inicia a “caça às bruxas” na Europa ainda que inicialmente os clérigos, juizes e governantes estivessem “mais empenhados em criá-las do que combatê-las.”³⁷⁹ A esta “vaga de horrendas epidemias de Feitiçaria”³⁸⁰, de acordo com Jean Palou, conjugaram-se vários fatores: a pouca sensibilidade dos juizes, a crueldade do homem, a miséria, ansiedade, receio, medo, ódio, a revolta. Ainda segundo o autor, a feitiçaria era o “recetáculo de todos os pecados.”³⁸¹ Nesta linha de pensamento, o inquisidor Alonso de Salazar

³⁷⁴ Consulte-se Bethencourt, “Un univers saturé de magie l’Europe méridionale”, 180.

³⁷⁵ Este caso verifica-se no continente europeu em geral, pois estes surtos de pânico não tiveram grande eco em Portugal. Leia-se Levack, *A caça às bruxas na Europa Moderna*, 54.

³⁷⁶ Veja-se Levack, *A caça às bruxas na Europa Moderna*, 54.

³⁷⁷ Confira-se Paiva, *Bruxaria e Superstição num país sem “caça às bruxas”*, 21.

³⁷⁸ Consulte-se Paiva, *Bruxaria e Superstição num país sem “caça às bruxas”*, 21.

³⁷⁹ Barrachina, *Bruxos, reis e inquisidores*, 15.

³⁸⁰ Palou, *A Feitiçaria*, 117.

³⁸¹ Palou, *A Feitiçaria*, 117.

y Frias havia comprovado que não houve bruxas nem embruxados “(...) até se ter começado a tratar e escrever sobre eles.”³⁸²

2. Estereótipo da bruxa

A construção do estereótipo da bruxa perdurou até aos dias de hoje. A bruxa era uma mulher velha e aterrorizadora, com uma verruga no rosto, que vivia isolada numa cabana na floresta, a preparar as suas poções maléficas num caldeirão. Ao seu redor podiam encontrar-se animais também eles associados ao mundo do oculto ou considerados na época como “peçonhentos”. Podiam ser gatos pretos, salamandras, cobras, bodes, morcegos e corujas. Estes animais ainda hoje são, geralmente, associados a estas figuras. Em muitos países da Europa havia a crença destes serem os seus familiares mais recorrentes: os familiares ou espíritos de animais prestariam serviços às feiticeiras e, em troca, exigiam leite ou sugar o seu sangue.³⁸³ Em Portugal, ainda que estes animais fossem associados às bruxas e feiticeiras, esta ideia de familiares não era muito recorrente.

Ainda que não se possa efetivar certezas e obter conclusões definitivas, os dados obtidos através do estudo dos processos de feitiçaria por vários autores permitem traçar um perfil genérico daquela que seria a imagem da típica bruxa europeia. Este estereótipo, surgido por volta de 1400, de que a prática da feitiçaria maléfica e demoníaca estava intimamente conotada à natureza feminina, manteve-se no Ocidente até, sensivelmente, aos finais do século XVII.³⁸⁴ A imagem da feiticeira em Portugal assemelhava-se à construída pelo restante continente europeu, pautando-se pelas informações que os dados documentais – não obstante a sua escassez – fornecem.

Kramer e Sprenger, no *Malleus Maleficarum*, categorizaram a bruxaria em três graus: algumas bruxas que curam e injuriam; outras que injuriam, mas não curam; e ainda outras que são capazes de remover injúrias físicas provocadas.³⁸⁵

³⁸² “Argumentos del inquisidor Salazar para probar que son ilusiones y sueños lo que confiesan las brujas”, Logroño, 24 de Março de 1612, art.4º, Arquivo Histórico Nacional de Madrid: Secção de Inquisição, Caderno nº 1679-2, Doc. Nº 21, Citado em González-Quevedo, *Feiticeiros, bruxos e possessos*, 239.

³⁸³ Acreditava-se que bruxas teriam mamilos escondidos no corpo, por onde alimentavam estes animais. Em certos países, estes eram procurados como sendo uma das “marcas do Diabo”. Para maior esclarecimentos sobre os familiares na Europa e eventuais origens conferir Greenwood, *Manual enciclopédico de magia...*, 102.

³⁸⁴ Consulte-se Sallmann, “Feiticeira”, 517.

³⁸⁵ Confira-se Kramer e Sprenger, *Malleus Maleficarum...*, 145.

As práticas mágicas, sobretudo as maléficas, eram atribuídas às mulheres que, segundo as crenças da época, seriam mais propensas à superstição e a serem tentadas pelas falácias do Demónio a utilizar a feitiçaria como instrumento de proteção e vingança.

Embora as práticas mágicas não se restringissem a um determinado grupo social, já que as crenças supersticiosas atingiam todas as camadas da população, é de salientar o seu destaque nos meios sociais mais humildes e populares. Certos grupos de pessoas eram mais comumente processados como bruxas, já que esses grupos seriam mais vulneráveis que outros a tais acusações.³⁸⁶

Como afirma Jean Michel Sallmann, as mulheres encontravam-se em primeiro plano nas condenações, sobretudo as mais velhas, mais pobres, mais “feias”, mais agressivas.³⁸⁷ Estas inseriam-se num grupo marginal, mais desprotegido, o que as tornava num elo mais fraco, acrescentando o facto de, na época, as mulheres terem mais dificuldades do que os homens para se defenderem nos tribunais contra as acusações de bruxaria.³⁸⁸ Para além das mulheres conhecidas pelas suas capacidades de “curandeiras”, algumas atividades tornavam-nas ainda mais suspeitas de bruxaria, nomeadamente como parteiras e cozinheiras. Na Idade Moderna estas atividades eram delegadas à mulher, pelo que era bastante improvável encontrar um homem a exercer esse tipo de ofícios.

O ofício de parteira deixava-as numa posição ainda mais delicada e propensa à sua conexão com este tipo de práticas³⁸⁹, já que ocupavam uma posição privilegiada no ato de nascer. Segundo os autores do *Malleus Maleficarum*, as bruxas parteiras são as que trazem maiores males, já que “(...) quando não matam as crianças, para atenderem a outros propósitos tiram-as do recinto em que se encontram, elevam-nas nos braços e oferecem-nas aos demónios.”³⁹⁰ O motivo para cometerem este crime, presumem os autores, era por serem compelidas a cometê-lo a comando de espíritos do mal, por vezes contra a sua vontade. Isto porque o demónio sabe que, devido ao sofrimento da perda, ou do pecado original, essas crianças são privadas de entrar no Reino dos Céus.³⁹¹ Acreditava-se que quando as bruxas parteiras não matavam o recém-nascido, ofereciam-no ao diabo num ritual, pelo que, segundo os autores, elas pegavam na criança e, sob pretexto de a aquecer, levam-na junto do fogo da

³⁸⁶ Veja-se Levack, *A caça às bruxas na Europa Moderna*, 127.

³⁸⁷ Para este assunto leia-se Sallmann, “Feiticeira”, 524.

³⁸⁸ Confira-se Levack, *A caça às bruxas na Europa Moderna*, 133.

³⁸⁹ Leia-se Araújo, A.P. e Araújo D, “Curadores e Medicina Popular no Minho Rural do Século XVIII”, 92.

³⁹⁰ Kramer e Sprenger, *Malleus Maleficarum...*, 156.

³⁹¹ Consulte-se Kramer e Sprenger, *Malleus Maleficarum...*, 285.

cozinha e, erguendo-a nos braços, ofereciam-na a Lúcifer, o Príncipe dos Demónios, e a todos os outros demónios.³⁹² Esta oferenda teria como finalidade três propósitos em benefício dos demónios: aumentar o seu orgulho; é-lhes mais fácil enganar os homens, “sob a máscara de uma ação aparentemente piedosa”³⁹³; e porque assim fazem crescer a perfídia das bruxas, passando a contar com bruxas que lhes são dedicadas desde o berço. Além disso, as bruxas teriam grande interesse em crianças sem o batismo para as sacrificar ao Diabo, banquetear-se com a sua carne e usar os seus restos na produção de unguentos mágicos.³⁹⁴

A tudo isto agravava ao contexto da época a elevada mortalidade infantil, sobretudo no nascimento, e o infanticídio, que não era raro.³⁹⁵ As altíssimas taxas de mortalidade infantil existentes na Europa Moderna contribuíam para alimentar estas crenças. Os autores do *Malleus Maleficarum* ainda salientam que, por vezes, as próprias mães também podiam ser bruxas.³⁹⁶

Como cozinheiras, as mulheres tinham igualmente uma posição mais propensa às acusações de bruxaria, já que era a mulher que geralmente se encontrava na cozinha a preparar as refeições. Assim, seria-lhe particularmente fácil a preparação de ervas para fins mágicos, mas também de transformar em poções e unguentos.³⁹⁷ Este seria um dos motivos que levou à construção do estereótipo frequente da bruxa junto de caldeirões, pois era nesses recipientes que muitos dos produtos de feitiçaria eram preparados.³⁹⁸ Era, por conseguinte, a mulher que tinha capacidades de transformar, de manipular, pelo que as crenças de então as dotavam de uma posição relativamente privilegiada quanto à preparação deste tipo de substâncias.

Outro dos elementos que compunham o estereótipo da bruxa, e que perdurou até aos dias de hoje no imaginário comum, era a vassoura. Segundo Levack, a vassoura é um símbolo do sexo feminino e, por isso, a sua persistência nos relatos do mito sabático poderia refletir a preponderância de bruxas mulheres; mas também a sua utilização em ritos de fertilidade, sugerindo associações com antigas divindades pagãs; por outro lado, a sua alusão como símbolo fálico estaria carregada de sexualidade e, por isso, associada à mulher.³⁹⁹

³⁹² Veja-se para este assunto Kramer e Sprenger, *Malleus Maleficarum...*, 286.

³⁹³ Kramer e Sprenger, *Malleus Maleficarum...*, 287.

³⁹⁴ Os autores do *Martelo das Feiticeiras* designam estes unguentos por “pomadas”, cujas receitas teriam sido ensinadas às bruxas pelos demónios. Veja-se Kramer e Sprenger, *Malleus Maleficarum...*, 285

³⁹⁵ Levack, *A caça às bruxas na Europa Moderna*, 132.

³⁹⁶ Kramer e Sprenger, *Malleus Maleficarum...*, 285.

³⁹⁷ Confira-se Levack, *A caça às bruxas na Europa Moderna*, 45.

³⁹⁸ Ainda nos dias de hoje é usual referir o caldeirão como um utensílio pertencente a uma bruxa. Veja-se para este assunto Levack, *A caça às bruxas na Europa Moderna*, 45.

³⁹⁹ Veja-se Levack, *A caça às bruxas na Europa Moderna*, 45.

A mulher era tida como perigosa devido à sua sexualidade; crença essa corroborada nas ideias presentes no *Malleus Maleficarum*: “Em conclusão. Toda a bruxaria tem origem na cobiça carnal, insaciável nas mulheres. (...) Poderíamos ainda adiantar outras razões, mas já nos parece suficientemente claro que não admira ser maior o número de mulheres contaminadas pela heresia da bruxaria. (...) E abençoado seja o Altíssimo, Que até agora tem preservado o sexo masculino de crime tão hediondo: como Ele veio ao mundo e sofreu por nós, deu-nos, a nós homens, esse privilégio.”⁴⁰⁰ Desta forma os autores concluem os argumentos do porquê de os homens ficarem imunes a esta perfídia, uma vez que essa bênção lhes foi concedida pelo “Altíssimo”, sendo privilegiados em relação às mulheres.

Assim, dificilmente a bruxa era uma aldeã “típica”: mais velha e mais pobre do que a maioria, frequentemente não era casada e não era comum aderir aos comportamentos tradicionais da sua comunidade ou do seu sexo.⁴⁰¹ O facto de muitas vezes não ser casada, tornava-a mais vulnerável a ataques, pois estava mais desprotegida.

González-Quevedo menciona algumas características que distinguiam determinadas pessoas conferindo-lhes um aspeto peculiar e, eventualmente, mais propensas a levantar suspeição de serem bruxas: o facto de certas pessoas serem “corcundas” ou “zarolhos”; o exercício de uma profissão também ela considerada “misteriosa” relacionada com a doença e a morte (como já se viu os curandeiros, mas também os coveiros, por exemplo); e por outro lado, indivíduos que seriam respeitados e temidos, marginalizados.⁴⁰² Marcell Mauss corrobora esta linha de pensamento, afirmando que os feiticeiros eram vistos como pessoas agitadas, com uma inteligência anormal, gestos bruscos, dons oratórios ou poéticos.⁴⁰³

Por outro lado crescem algumas questões inerentes aos poderes das bruxas, como o facto de não ficarem ricas ou não serem capazes de fazer mal aos Inquisidores e outros oficiais de justiça. Perante estas dúvidas, os autores do *Malleus Maleficarum* procuraram esclarecer as mentes dos seus leitores: “As bruxas não ficam ricas porque os demónios gostam de mostrar o seu desprezo pelo Criador comprando as bruxas pelo preço mais baixo possível. E também para que não se exponham pelas suas riquezas.”⁴⁰⁴ Em relação aos inquisidores e outros oficiais de

⁴⁰⁰ Kramer e Sprenger, *Malleus Maleficarum...*, 121.

⁴⁰¹ Consulte-se Levack, *A caça às bruxas na Europa Moderna*, 145.

⁴⁰² Veja-se González-Quevedo, *Feiticeiros, bruxos e possessos*, 31-32.

⁴⁰³ Confira-se Mauss, *Esboço de uma teoria geral da magia*, 28-35.

⁴⁰⁴ Kramer e Sprenger, *Malleus Maleficarum...*, 193.

justiça os autores justificam com a capacidade destes fazerem a justiça pública⁴⁰⁵, ou seja dos poderes de que estavam investidos.

Relativamente ao panorama português, os dados obtidos por Francisco Bethencourt e José Pedro Paiva permitem deduzir que a imagem da bruxa em Portugal não diferia muito da verificada nos restantes países europeus.

Para o século XVI, a percentagem de casados nos dados fornecidos por Bethencourt⁴⁰⁶ demonstram que a maioria dos casos refere-se às mulheres cujos maridos se encontram ausentes. A condição social dos processados, por sua vez, incide maioritariamente na “média-baixa” e relaciona-se com as camadas laboriosas urbanas. Grande parte dos processados tinha uma vida ativa e eram minoritários os casos de pedintes ou marginais.

Em relação ao período que decorre de 1600 a 1744, José Pedro Paiva⁴⁰⁷ demonstra que se verifica uma preponderância do sexo feminino, sobretudo no que concerne a acusações de práticas exclusivamente maléficas, onde o número de mulheres era acentuadamente maior do que de homens. Permanece ainda a tendência para pessoas com idade avançada, isto é, com mais de quarenta anos⁴⁰⁸, bem como de não-casados. Confirma-se ainda a origem humilde da maioria dos acusados, bem como a sua situação precária e sem qualquer formação literária.

Uma outra questão relevante neste âmbito relaciona-se com a já mencionada alusão do *sabbat* (demonológico) ao dia do descanso judaico, cuja crença já não era nova, e incutiu na população a associação de cristãos-novos a práticas supersticiosas de cariz maléfico.⁴⁰⁹ Assim, deve ter-se em conta que nos processos referentes a este delito o maior volume de mulheres processadas por praticarem feitiçarias eram identificadas pelo estatuto-social de “cristãs-velhas”. Na análise de processos referentes ao século XVI, Francisco Bethencourt denotou a existência de duas cristãs-novas processadas por este delito, contrastando com sessenta e sete processos de cristãs-velhas na mesma situação⁴¹⁰, o que denota que, neste âmbito, o fenómeno da bruxaria e das práticas supersticiosas era, de facto, um problema de foro cristão. A perseguição aos

⁴⁰⁵ Leia-se Kramer e Sprenger, *Malleus Maleficarum...*, 193.

⁴⁰⁶ Relativamente a este assunto conferir Bethencourt, *O imaginário da magia: Feiticeiras, saladores e nigromantes no século XVI*, 179.

⁴⁰⁷ Relativamente a estes dados obtidos por José Pedro Paiva confira-se Paiva, *Bruxaria e Superstição num país sem “caça às bruxas”*, 163.

⁴⁰⁸ Será de frisar que uma pessoa com 40 anos, perante a conjuntura da época e a elevada mortalidade de então era considerada de idade avançada.

⁴⁰⁹ Veja-se Angelo Assis e Marcus Reis, “Mulher, judia, feiticeira: cristãs-novas e práticas mágico-religiosas na documentação do Santo Ofício português”, em *Cadernos de Estudos Sefarditas*, vol. 14 (2014): 10.

⁴¹⁰ Para mais detalhes referentes a estes processos leia-se Bethencourt, “O imaginário da magia: feiticeiros, adivinhos....”, 364-368.

cristãos-novos continuou como monopólio do Santo Ofício, já que as práticas judaicas ou a suspeição desse tipo de práticas, eram, por si só, desde logo condenadas.

Por outro lado, as práticas mágicas em Portugal, como já se demonstrou, encontravam-se sobretudo conotadas a questões do foro amoroso e sentimental, com base no erotismo, sendo estas mulheres tidas simultaneamente como alcoviteiras, prostitutas e feiticeiras.⁴¹¹ Relativamente a este facto, os autores do *Malleus Maleficarum* procuram atribuir-lhe igualmente uma justificação: “O facto de as meretrizes e as prostitutas mais se entregarem à bruxaria é consubstanciado pelas fórmulas mágicas professadas pelas bruxas contra o ato da procriação.”⁴¹² Assim, como se acreditava que as mulheres teriam mais aptidões para a prática de feitiçarias do foro amoroso, e estando nesse ramo de atividade, estas seriam mais propensas à suspeição de bruxaria. Além disso, todas as práticas sexuais que não tivessem única e exclusivamente a finalidade da procriação eram completamente desaprovadas pela religião cristã, o que foi reforçado no Concílio de Trento. Isto justifica a atribuição de um papel limitado e submisso à mulher. Aliás, era esta a sua situação na sociedade em todos os campos. Esta, pretendia-se recatada e de honra imaculada, restringindo-se, essencialmente, ao papel de filha, mulher e mãe, posto que a figura masculina exercia sempre um papel de autoridade perante ela. A limitação do papel da mulher juntamente com a crença da sua predisposição para práticas supersticiosas e a sua suposta relação com o Diabo, por se acreditar ser mais propensa a cair em tentação, completou este quadro misógino que se desenvolveu ao longo da Modernidade.

Perante os dados obtidos pelos dois historiadores portugueses, José Pedro Paiva e Francisco Bethencourt, pode interpretar-se que as crenças que imperavam na sociedade de Antigo Regime se regiam por uma imagem da “bruxa” semelhante à existente no restante continente europeu. Verifica-se uma tendência para a preponderância do sexo feminino nas acusações analisadas, bem como a sua proveniência das camadas mais humildes da sociedade e baixa ou nenhuma literacia. Acresce a este estereótipo o maior número de não-casadas ou, no caso de o serem, os maridos estariam ausentes.⁴¹³ Ainda assim, será relevante salientar que havia sempre algumas exceções: muitas feiticeiras eram mulheres casadas ou em idade para tal, e a própria condição social elevada de algumas delas não as poupou de acusações e

⁴¹¹ Confira-se Humberto Baquero Moreno, “A feitiçaria em Portugal no século XV (comunicação apresentada em Assembleia Geral Ordinária, Lisboa, Academia Portuguesa da História, 1984), 5.

⁴¹² Kramer e Sprenger, *Malleus Maleficarum...*, 134.

⁴¹³ Será relevante salientar para a contextualização do panorama português e europeu para a Idade Moderna, que frequentemente, os homens ausentavam-se quando havia guerras ou no âmbito das expansões marítimas verificadas a partir do século XVI. As mulheres acabavam por ficar sozinhas, o que as colocava numa posição deveras delicada.

condenações.⁴¹⁴ Daqui se pode inferir que a prática da magia era transversal às várias camadas sociais e não atingia apenas as mulheres solteiras ou viúvas e isoladas.⁴¹⁵



Figura 3 - *Bruxas a voar em vassouras* (pormenor). Em *Le Champion des Dammes*, de Martin Le Franc, 1451.
Fonte: Bibliothèque Nationale de France

⁴¹⁴ Consulte-se Sallmann, “Feiticeira”, 525.

⁴¹⁵ Veja-se Bethencourt, *O imaginário da magia: Feiticeiras, saladores e nigromantes no século XVI*, 179.

Capítulo 4

“A Cruz nos peitos, & o Diabo nos feitos”⁴¹⁶

1. A bruxaria enquanto delito: perseguições na Europa e relativa brandura em Portugal

Na Europa de então, os teólogos passaram a considerar a bruxaria uma heresia diferente das demais devido à existência de um pacto com o diabo. Esta crença instalou-se sobretudo após a disseminação do *Malleus Maleficarum*, no qual esse pacto era definido como “(...) perfeitamente definido e explícito que ultraja o Criador e que tem por meta profaná-lo ao extremo e atingir as Suas criaturas”.⁴¹⁷ Tendo em conta estas considerações, de acordo com os clérigos, era necessário erradicar as ameaças dessa seita diabólica que ameaçava o futuro da Cristandade. Esta crença ia de encontro à bula papal *Summis desiderantes affectibus*, contemporânea da publicação do *Martelo das Feiticeiras*, promulgada pelo papa Inocêncio VIII em 1484. Através desta, todos os fiéis eram incitados a combater qualquer indício da presença diabólica.

A bruxaria era então considerada, de todas as superstições, a mais vil, a mais maléfica e hedionda, sendo que o seu nome latino, *maleficium*, significaria “praticar o mal e blasfemar contra a fé verdadeira”.⁴¹⁸ Para a sua prática seriam necessários quatro elementos principais: renunciar à fé católica ou negar certos dogmas da fé, dedicar-se inteiramente à prática do mal; oferecer crianças não-batizadas a Satanás, e envolver-se carnalmente com demónios íncubos e súcubos e “toda a sorte de prazeres obscenos”.⁴¹⁹ Perante estes elementos, ficava completa a conceção de então no mito diabólico criado em torno do *sabbat*, no qual se acreditava que as bruxas participavam e procediam a um conjunto de práticas hediondas.

⁴¹⁶ Bluteau, *Vocabulario portuguez e latino...*, Tomo II, 200.

⁴¹⁷ Leia-se Kramer e Sprenger, *Malleus Maleficarum...*,77.

⁴¹⁸ Kramer e Sprenger, *Malleus Maleficarum...*,77.

⁴¹⁹ Kramer e Sprenger, *Malleus Maleficarum...*,77

O crime da bruxa consistia, assim, na apostasia, na recusa da fé cristã e no culto do Diabo.⁴²⁰ Em termos gerais, a existência de heresia nas práticas mágicas implicava que a Inquisição fosse o único tribunal com competências nesse âmbito. Assim, só o tribunal do Santo Ofício podia punir casos que a envolviam, estando os confessores impossibilitados de absolver penitentes que confessassem delitos desta natureza.⁴²¹ Acreditava-se que nem todas as práticas continham heresia, mas era sempre esta quando se convocava o demónio para que ele fizesse o que a sua natureza não permitia, como a revelação de futuros contingentes ou que obrasse milagres, por exemplo.⁴²² Porém, encontrava-se subjacente a ideia de que quando o Diabo era invocado para realizar obras da sua “natureza” podia não ser heresia, pelo que estas ações não eram aceites e mereciam ser punidas, mas não como forma herética.⁴²³

Desta forma, a prática de magia passou a ser reprimida por todos os tipos de poder: o civil, eclesiástico e a Inquisição. Em vários países europeus isto já se verificava desde a publicação da bula, *Super Illius Specula*, pelo papa João XXII, em 1326. A partir de então a bruxaria passou a ser associada a heresia, através do pacto demoníaco que lhe estava implícito, e então os tribunais inquisitoriais e eclesiásticos passaram a ter jurisdição sobre este tipo de delitos.⁴²⁴

Nos trabalhos de José Pedro Paiva demonstra-se como a legislação portuguesa não leva a crer que as práticas mágicas teriam um tratamento diferente da generalidade dos delitos julgados nas mesmas instâncias. Isto diverge da situação verificada em muitos países europeus onde o delito em causa se considerou *crime exceptum*, originando uma verdadeira “caça às bruxas”.⁴²⁵ Outra consideração é o facto de qualquer uma das três instituições perseguir delitos idênticos e, mesmo que as várias “legislações” incidissem particularmente em aspetos específicos do delito, todas tinham competência para os julgar.⁴²⁶ As penalidades propostas pelos códigos episcopais eram menos severas do que as apresentadas pela lei secular e inquisitorial.⁴²⁷

⁴²⁰ Veja-se Levack, “A Bruxa”, 224.

⁴²¹ Consulte-se Francisco Gil, *Estudo curioso. Livro de theologia moral*, 94-95, Citado em Paiva, *Bruxaria e Superstição num país sem “caça às bruxas”*, 57.

⁴²² Leia-se Francisco Gil, *Estudo curioso. Livro de theologia moral*, 94-95, Citado em Paiva, *Bruxaria e Superstição num país sem “caça às bruxas”*, 57.

⁴²³ Confira-se Paiva, *Bruxaria e Superstição num país sem “caça às bruxas”*, 57.

⁴²⁴ Consulte-se Paiva, *Práticas e crenças mágicas...*, 51.

⁴²⁵ Veja-se Paiva, *Práticas e crenças mágicas...*, 56.

⁴²⁶ No caso dos “Regimentos da Inquisição”, por exemplo, estes atribuíam particular atenção para as práticas que supunham heresia. Relativamente a este assunto conferir Paiva, *Práticas e crenças mágicas...*, 50.

⁴²⁷ Confira-se Paiva, *Práticas e crenças mágicas...*, 56.

Assim, o autor conclui que na mesma se encontra subjacente a ideia da figura do diabo associada às práticas mágicas, o que se verifica em vários países europeus de então.⁴²⁸

No início da Idade Moderna, a Península Ibérica revelou-se um caso *suís generis* relativamente à restante Europa: no âmbito da perseguição aos agentes de práticas mágicas, a sociedade era regida por uma legislação baseada na então “limpeza de sangue” relativamente aos cristãos-novos, levada a cabo pela Inquisição.⁴²⁹

1.1. Legislação régia

As *Ordenações Afonsinas* (1446), *Manuelinas* (1514) e *Filipinas* (1595) referem as superstições existentes em Portugal e as penas a que estas estavam sujeitas. Não obstante as determinações legais, as autoridades acabavam por ser relativamente tolerantes a muitas práticas supersticiosas.⁴³⁰ Para Luís Miguel Duarte, a feitiçaria, fazendo a ponte entre o sagrado e o profano, pode considerar-se como um atentado contra a majestade divina.⁴³¹ Este crime era já considerado no *Malleus Maleficarum*, designado como “crime de lesa-majestade”, já que a bruxaria era considerada alta traição contra a Majestade de Deus.⁴³²

Nas *Ordenações Afonsinas* a feitiçaria é, acima de tudo, um pecado:

“E vista per nós a dita Ley, declarando em ella dizemos, que todollos Direitos, assy Civis como Canonicos, estranhaarom sempre muito o peccado da feitiçaria; porque nom pode nenhuu de tal peccado usar, que nom participe da arte, e conversaçom diabólica; a qual he tam contraira, e odiosa ao Nosso Senhor DEOS, e aos seus Santos Mandamentos que per nenhuma guisa nom pode com elles convir”.⁴³³

Contudo, não considerava que, no quotidiano, fosse sentida como uma ameaça desse tipo. Nas fontes de que Luís Miguel Duarte se socorreu, indica-se que nunca é um clérigo a acusar uma feiticeira, mas sim o “marido enfeitiçado” ou o inimigo “tolheito de paraliza”.⁴³⁴

⁴²⁸ Consulte-se Paiva, *Práticas e crenças mágicas...*, 57.

⁴²⁹ Veja-se Toby Green, *A Inquisição: O reino do medo* (Barcarena: Presença, 2010), 228.

⁴³⁰ Consulte-se Cunha, António Cardoso. “S. Cipriano, Padroeiro de Bruxos e Feiticeiros”. *Humanística e Teologia*, IV, Fasc. 3 (1983): 266.

⁴³¹ Leia-se Luís Miguel Duarte, “Justiça e criminalidade no Portugal medievo: 1459-1481” (tese de doutoramento, Porto, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 1993), 322.

⁴³² Para este assunto ver Kramer e Spenger, *Malleus Maleficarum...*, 54.

⁴³³ *Ordenações Afonsinas* (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1984), 152-153.

⁴³⁴ Veja-se Duarte, “Justiça e criminalidade no Portugal medievo:1459-1481”, 322.

Segundo o mesmo historiador “a cadeia quase nunca é uma pena”, mas sim “[...] um modo de ter um acusado ou um condenado à disposição da justiça (para garantir que vai a julgamento, ou que cumpre a sentença, respetivamente)]”.⁴³⁵ Ao pretender proteger a sociedade do indivíduo em causa, o mesmo era remetido para o Norte de África ou ilhas⁴³⁶, o que é corroborado pelo quarto ponto do capítulo dedicado aos *Feiticeiros (Título XXXII)* das *Ordenações Afonsinas*. Assim, a feitiçaria podia ser punível com açoites e o desterro:

“E lançando alguém varas, ou sortes pera buscar ouro, ou prata, ou algum outro aver, tal como este mandamos, que por a primeira vez que esto fazer, se for pessoa vil, seja preso, e açoutado publicamente polla Villa, onde esto acontecer, segundo em a dita Ley d’ElRey Dom Joham meu Avoo he contheudo; e se for vassalo, ou de maior condiçom, polla primeira vez seja degradado por tres annos pera Cepta”.⁴³⁷

As *Ordenações Afonsinas* incorporavam, então, leis contra os feiticeiros, em que os acusados destas práticas, conforme a gravidade do crime praticado, ou conheciam a morte ou eram degradados para fora do reino. Este compêndio de leis foi complementado por uma nova lei extravagante, de 22 de Março de 1499, integrada nas *Ordenações Manuelinas* – compilação de 1512/13 – e ainda acrescida na segunda compilação, pelo alvará de 9 de Agosto de 1516⁴³⁸, que determinava que os condenados fossem marcados nas duas faces com a letra *F*, de maneira a que constasse o crime por eles cometido. Esta pena foi suspensa por determinação de D. João III, a 27 de Fevereiro de 1523, não tendo sido incorporada nas *Ordenações Filipinas*.⁴³⁹

“Estabelecemos, que toda pessoa de qualquer qualidade e condição que seja, que de lugar sagrado, ou não sagrado, pedra de ara, ou corporais, ou parte de cada uma delas tomar, ou qualquer outra coisa sagrada, morra por ello morte natural.

E isso mesmo qualquer pessoa, que em circulo, ou fora dele, ou em encruzilhada, espíritos diabólicos invocar, ou a alguma pessoa der a comer ou beber qualquer coisa para querer bem ou mal a outrem, ou outrem a ele morra por ello morte natural. [...]

Outro si não seja alguma pessoa tão ousada, que para adivinhar lance sortes, nem varas, para achar haver; nem veja em água: ou em cristal, ou em espelho, ou em espada, ou em outra qualquer coisa luzente, nem em

⁴³⁵ Duarte, “Justiça e Criminalidade...”, 481.

⁴³⁶ Veja-se para este assunto Duarte, “Justiça e Criminalidade...”, 482 em consonância com o excerto da lei presente nas *Ordenações Afonsinas* exposto.

⁴³⁷ *Ordenações Afonsinas*, 153-154.

⁴³⁸ Para este assunto leia-se Braga et al., “A Vida Quotidiana”, 681.

⁴³⁹ Confira-se Braga et al., “A Vida Quotidiana”, 681.

espáduas de carneiro, nem façam para adivinhar figuras ou imagens algumas de metal nem de qualquer outra coisa; nem se trabalhe de adivinhar em cabeça de homem morto, ou de qualquer animal; nem traga consigo dente, nem barão de enforcado, nem qualquer outro membro de homem morto; nem façam com as ditas coisas, ou cada uma delas, nem com outra alguma (posto que aqui não seja nomeada) espécie alguma de feitiçaria, ou para adivinhar, ou para fazer dano a alguma pessoa, ou fazenda, nem faça coisa alguma porque uma pessoa queira bem, ou mal, a outra, nem para ligar homem, ou mulher para não poderem haver ajuntamento carnal. E qualquer que as ditas cousas, ou cada hua dellas fizer, Mandamos que seja publicamente açoutado com barão e preguam pola Villa, ou Lugar, onde tal crime acontecer, e seja ferrado em ambas as faces com o ferro que pera isso Mandamos fazer de huu .ff., porque seja sabido polo dito ferro, que foram julgados, e condenados por o dito maleficio, e mais seja degradado pera sempre pera a Ilha de Sam Thome, ou pera cada hua das outras Ilhas a ella comarcaãs; e além da dita pena corporal paguará tres mil reaes pera quem o acusar”.⁴⁴⁰

Através desta citação extraída das *Ordenações Manuelinas* é possível identificar um vasto rol de práticas consideradas ilícitas praticadas por estes indivíduos, o que permite igualmente inferir que a magia seria um recurso usual nas vivências quotidianas. É possível ainda depreender que estas práticas começavam a alcançar outro patamar na desconfiança dos homens de leis, com o acréscimo da sentença de marcação do rosto dos condenados um *F* de feitiçaria.

As penas segundo as *Ordenações Filipinas* variavam de acordo com a condição social da pessoa: os peões eram publicamente açoutados e deveriam pagar dois mil réis aos que os acusassem; os escudeiros e pessoas de condição superior seriam degradados por dois anos para África se fossem homens; se fossem mulheres o degredo era de três anos para Castro Marim. Acrescia à pena o pagamento de quatro mil réis ao acusador. Verifica-se nestas punições o quão hierarquizada era a sociedade de Antigo Regime, salvaguardando-se a honra daqueles de condição superior ao vexame público dos açoutes; em contrapartida teriam que cumprir o degredo. Estas penas também se aplicavam aos que diziam saber “alguma cousa do que stá por vir” (ou seja adivinhar ou predizer o futuro), por revelações de Deus ou de santos, ou por visões ou sonhos. Isto não se applicava às pessoas que se dedicavam à “sciencia” da Astronomia. Proibia-se ainda que se benzessem animais pelo que, no caso de incorrerem neste delito, se decretava, para um peão, a pena de açoutes públicos e mil réis para o acusador; relativamente a um escudeiro ou pessoa socialmente superior a pena consistia num ano de degredo para África e dois mil réis para o seu acusador.

⁴⁴⁰ *Ordenações Manuelinas* (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1984), 92-93.

“E porque taes abusões não devemos consentir, defendemos, que pessoa alguma não faça as ditas cousas, nem cada huma dellas; e qualqueru, que a fizer, se for peão seja publicamente açontado com barço e pregão pela Villa, e mais pague dous mil réis para quem o accusar. E se for Scudeiro, e dahi para cima, seja degradado para Africa per dous annos; e sendo mulher da mesma qualidade, seja segradada trez annos para Castro-Marim, e mais paguem quatro mil réis para quem os accusar. E estas mesmas penas haverá qualquer pessoa, que disser alguma cousa do que stá por vir, dando a entender, que se lhe foi revelado per Deus ou per algum Santo, ou em visão, ou em sonho, ou per qualquer outra maneira. Porém, isto não haverá lugar nas pessoas, quer per Astronomia, vendo primeiro as nascenças das pessoas, disserem alguma cousa segundo seo juizo e regra da dita sciencia”.⁴⁴¹

No código legislativo português verifica-se, assim, uma descrição pormenorizada e exaustiva das práticas mágicas mais comuns ao tempo e as respectivas penas para os prevaricadores, que variavam a severidade consoante a condição social dos acusados que iam da pena de morte ao degredo, açoitamento público e pagamento de quantias monetárias.⁴⁴²

Esta breve incursão pelo código legislativo referente às práticas de feitiçaria⁴⁴³ em Portugal permite inferir que a legislação régia atuava já no sentido de punir aqueles que praticavam magia ilicitamente, mesmo antes da implantação do Santo Ofício em Portugal. Isto denota que já havia alguma preocupação e desconfiança nos poderes sobrenaturais que alguns indivíduos afirmavam deter e os quais era necessário punir. Além disso, prova ainda o incómodo sentido pela sociedade e igualmente a intolerância relativamente a tais práticas.

1.2. A repressão eclesiástica

Para além da legislação secular, também a Igreja condenava as práticas mágicas, sendo a bruxaria considerada nos Manuais de Confessores como um pecado que ia contra os mandamentos da Lei de Deus. O texto das Ordenações civis passou mesmo para diferentes Constituições de dioceses.⁴⁴⁴

José Pedro Paiva realça algumas práticas da justiça contra o crime de feitiçaria. Na época, as devassas eram correntes para diversos fins. No caso em análise, procurava-se apurar a

⁴⁴¹ *Ordenações Filipinas* (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1985), 1150-1152.

⁴⁴² Confira-se para este assunto Paiva, *Práticas e crenças mágicas...*, 41.

⁴⁴³ Atente-se que nas menções a práticas mágicas nestes conjuntos de leis analisados, consta a designação “feitiçeiro/a” mas não “bruxa/o”, pelo que em Portugal, neste âmbito, seria mais usual o primeiro vocábulo.

⁴⁴⁴ Veja-se Braga et al., “A Vida Quotidiana”, 681.

existência desse tipo de crimes que deveriam posteriormente ser julgados no tribunal superior – a Casa da Suplicação, em Lisboa. Por outro lado, o ênfase conferido à natureza do delito que, por ser grave, merecia igualmente um castigo severo.⁴⁴⁵ Para o caso de Coimbra, estudado por José Pedro Paiva⁴⁴⁶, era da competência dos juizes do crime dos lugares do termo da cidade, saberem se havia “feiticeiros feiticeiras, benzedeiros benzedeadas” nas áreas da sua jurisdição para posteriormente informarem, em segredo, o juiz da cidade para que este provesse sobre o assunto.⁴⁴⁷ Tratando-se de um assunto sensível, deveria ser tido em resguardo para não causar distúrbio social: apesar de se procurar corrigir o que era considerado um desvio social, a ação devia ser efetuada de forma cautelosa para não causar perturbação.

O citado historiador menciona igualmente os manuais de visitação que contêm disposições sobre os delitos. Um deles estipula que o visitador deve perguntar na devassa:

“Se há alguma pessoa que faça feitiços, encantamentos, agoiros ou lance sortes pera adivinhar ou invoque os demonios ou use de outras quaisquer feitezarias, ou superstiçõis para legar ou deslegar, pera querer bem ou mal, ou pera outro qualquer effeito ou tenha algum livro destas cousas, ou de outras reprovadas pella sancta Igreja.”⁴⁴⁸

Um outro pede para que se saiba:

“Se há alguma pessoa que tenha pacto com o demonio, ou uze de invocação delle, ou de arte de nigromancia, ou de qualquer superstição, ou seja pera adivinhar, ou pera querer bem ou mal, ou para ligar ou desligar, ou para qualquer effeitos, ou for feiticeira, ou bruxa, ou para as sobreditas cousas der favor ou ajuda”.⁴⁴⁹

Como já mencionado várias vezes ao longo deste estudo, em comparação ao violento fenómeno verificado no resto da Europa, a repressão aos praticantes de artes mágicas em Portugal foi relativamente branda. Por serem consideradas práticas de foro misto, a sua perseguição e punição era efetuada por três instâncias distintas: os tribunais seculares do rei, a justiça episcopal e o tribunal inquisitorial. Estes últimos ocupavam-se exclusivamente de

⁴⁴⁵ Confira-se Paiva, *Práticas e crenças mágicas...*, 42.

⁴⁴⁶ Leia-se Paiva, *Práticas e crenças mágicas...*, 43.

⁴⁴⁷ Disposição aparentemente anterior a 1515, segundo António de Oliveira, presente no *Título do regimento dos juizes do crime dos lugares do termo desta cidade em que esta cidade tem a jurisdição crime e em alguns entende e manda algumas coisas civeis segundo se de antigamente costumou*, mencionado em Paiva, *Práticas e crenças mágicas...*, 43.

⁴⁴⁸ Mateus Soares, *Pratica e ordem pera os visitadores dos bispados...* (Lisboa: Jorge Rodrigues, 1602) citado em Paiva, *Práticas e crenças mágicas...*, 50.

⁴⁴⁹ Lucas de Andrade, *Visita geral que deve fazer hum prelado no seu bispado...* (Lisboa: João da Costa, 1623) citado em Paiva, *Práticas e crenças mágicas...*, 50.

implicações heréticas da feitiçaria. No entanto, na primeira metade do século XVIII, os tribunais eclesiásticos (episcopais e a Inquisição) tiveram como alvo principal os curadores e as feiticeiras, não os agentes de malquerenças, mas as que se dedicavam à adivinhação e magia amorosa.⁴⁵⁰

Apesar de se constatar a cooperação entre as várias instâncias perseguidoras, verificaram-se igualmente conflitos existentes entre si: os processos instaurados contra os acusados de práticas mágicas podiam não se circunscrever às instituições onde foram iniciados; ou os casos podiam circular entre as três instituições que tinham competências nesta matéria.⁴⁵¹ A cooperação entre as várias instâncias verificou-se no facto de os tribunais inquisitoriais e episcopais solicitarem auxílio ao braço secular para prender os culpados ou executar certas sentenças e a passagem para o Santo Ofício dos casos onde se suspeitasse da existência de heresia.⁴⁵² José Pedro Paiva menciona ainda o facto de até hoje não ter conhecimento de um processo completo conduzido em tribunais seculares, ainda que alguns dados evidenciem que realmente ocorreram mas, provavelmente, em escassa quantidade.⁴⁵³

1.2.1. Os tribunais episcopais

Era nas Constituições Sinodais que se encontravam estipuladas as diretrizes por onde os tribunais dos bispos se regiam. Nestas, existiam referências aos delitos designados por “superstições, feitiçarias, adivinhações, agouros e benzeduras”.⁴⁵⁴ Em determinadas Constituições Sinodais eram estipuladas penalidades também para todos os que procuravam os mágicos. E todos recorriam a eles, como já anteriormente referimos. À elite letrada interessava, sobretudo, conhecer a proveniência dos poderes dos acusados de práticas mágicas: esta preocupação é visível através dos questionários feitos aos réus ou os “exames” que realizavam aos acusados, durante ou após as visitas pastorais oficiais da justiça episcopal.⁴⁵⁵ Os mais esclarecidos estavam convencidos da origem diabólica dessas ações mágicas, contudo, as respostas obtidas não confirmavam essa suposição.⁴⁵⁶

⁴⁵⁰ Maior desenvolvimento do assunto encontra-se em Paiva, “A magia e a bruxaria”, 45-373.

⁴⁵¹ Veja-se Paiva, *Práticas e crenças mágicas...*, 74.

⁴⁵² Leia-se Paiva, *Práticas e crenças mágicas...*, 75-76.

⁴⁵³ Consulte-se Paiva, *Práticas e crenças mágicas...*, 57.

⁴⁵⁴ Para maior detalhe relativamente à contribuição das Constituições Sinodais para o fenómeno dos delitos mágicos ver Paiva, *Práticas e crenças mágicas...*, 45-50.

⁴⁵⁵ Veja-se para este assunto Paiva, *Bruxaria e Superstição num país sem “caça às bruxas”*, 164-165.

⁴⁵⁶ Confira-se Paiva, *Bruxaria e Superstição num país sem “caça às bruxas”*, 164-165.

Os casos de práticas mágicas e supersticiosas julgadas no âmbito episcopal podiam ter a sua origem em denúncias ocorridas durante as devassas das visitas episcopais ou fora delas, ou em querelas feitas juntas do vigário geral do bispado.⁴⁵⁷ O processo estava regulamentado. Nos delitos de maior gravidade, como os casos de acusações de práticas mágicas, eram ditados pela Mesa Episcopal e o visitador no final da visita devia entregar o Livro de Devassas ao provisor do bispado para que a Mesa decidisse sobre a pronúncia.⁴⁵⁸ Quando se considerava que as culpas do acusado não eram suficientemente graves, este assinava um “termo de admoestação” onde reconhecia as culpas que lhe eram imputadas e prometia não voltar a incorrer nas mesmas falhas, acabando por funcionar como prova de que as havia cometido.⁴⁵⁹ Para que lhe pudesse ser aplicada qualquer pena, o acusado tinha que ser sujeito a um processo no tribunal episcopal mas, em certas situações, podia-se considerar desde logo como heresia a acusação e remeter o acusado de imediato sob prisão para o Santo Ofício, onde seria julgado.⁴⁶⁰

1.2.2. A Inquisição

Os crimes por feitiçaria e bruxaria podiam ser julgados no tribunal do Santo Ofício, que após intensas negociações entre a Coroa portuguesa e o Papado, viu a sua implantação em solo nacional em 1536, pela *Bula Cum ad nil magis* de 23 de Maio, tendo sido criado especificamente para combater as heresias⁴⁶¹, como a comprovação de um pacto com o demónio ou a utilização de objetos sagrados para práticas mágicas.⁴⁶² Esta instituição, bem inserida no poder religioso português, incitava por isso os fiéis a denunciarem os crimes não só de heresia e feitiçaria, como também de bigamia, sodomia, solitação, e sobretudo, o judaísmo⁴⁶³, o seu principal alvo. A Inquisição controlava e perseguia em matéria de heresia, mantendo todos sob uma enorme pressão devido à permanente vigilância feita pelos seus agentes.⁴⁶⁴ Ainda assim, os delitos de feitiçaria e superstição passaram a estar também sob sua alçada.

⁴⁵⁷ Leia-se Paiva, *Práticas e crenças mágicas...*, 67.

⁴⁵⁸ Veja-se Paiva, *Práticas e crenças mágicas...*, 67.

⁴⁵⁹ Por vezes, junto com estas admoestações seguia o pagamento de uma multa pecuniária. Leia-se Paiva, *Práticas e crenças mágicas...*, 69.

⁴⁶⁰ Atente-se em Paiva, *Práticas e crenças mágicas...*, 70.

⁴⁶¹ Conferir Isabel Drumond Braga, *Viver e Morrer nos Cárceres do Santo Ofício* (Lisboa: A Esfera dos Livros, 2015), 17.

⁴⁶² Veja-se Braga, “Igreja, Igrejas e Culto”, 128.

⁴⁶³ Confira-se Braga et al., “A Vida Quotidiana”, 455.

⁴⁶⁴ Sobre este assunto leia-se a obra de Federico Palomo, *A Contra-Reforma em Portugal 1540-1700* (Lisboa: Livros Horizonte, 2006), 44-55.

A Inquisição portuguesa, como a castelhana, apresentava estatuto misto, já que a legitimidade de funcionamento era assegurada pela Santa Sé, mas o monarca propunha o inquisidor-geral e controlava o Conselho Geral, o órgão máximo da instituição.⁴⁶⁵ Francisco Bethencourt reconheceu similitudes entre os casos de Portugal, Espanha e Itália nos quais se verificou uma fraca perseguição a que os mágicos foram sujeitos. A Europa meridional conheceu uma ação muito forte da Igreja Católica e teve na Inquisição um dos seus braços, insistindo no domínio que teria nas políticas de repressão do delito, bem como salientando a prudência com que atuou e o lugar “secundário” atribuído ao delito na classificação das heresias perseguidas pela instituição⁴⁶⁶, através dos seus vários agentes.

Na década de 1550 acentuou-se o volume de processos por feitiçaria, conhecendo-se cerca de meia centena, pelo que José Pedro Paiva constata que esta subida esteja relacionada com o receio da proliferação dos poderes de bruxas e feiticeiros, o que motivou a ordenação pela Inquisição e o arcebispo de Évora de investigações em 1552-1554.⁴⁶⁷ Esta onda estendeu-se por vários pontos do país, culminando em cinco bruxas queimadas em 1559, julgadas pela justiça secular.⁴⁶⁸ Após a morte de D. João III, ficou regente a sua esposa D. Catarina, que ordenou uma devassa nesse mesmo ano, a qual resultou em que “(...) em poucos dias, foram presas vinte e sete mulheres, em que também entrou um homem, nas quais e muitas delas se fez nesta cidade pública justiça, de degredos e açoites e uma delas foi queimada no Rossio desta cidade (...)”.⁴⁶⁹ O processo teve um enorme impacto, tendo acabado por se tornar, ao longo de toda a história do Santo Ofício, no segundo delito com mais causas sentenciadas no reino. Até 1774 várias centenas de processos foram levantados nos tribunais de Coimbra, Lisboa e Évora.⁴⁷⁰

O processo contra os mágicos no tribunal do Santo Ofício iniciava quando surgia a notícia de que alguém teria cometido um delito que estaria sob alçada inquisitorial: essa notícia podia provir de denúncias por pessoas comuns ou por agentes do Santo Ofício: comissários e familiares; a chegada ao Santo Ofício de um processo iniciado num tribunal eclesiástico ou

⁴⁶⁵ Para este assunto consulte-se Braga, *Viver e Morrer nos Cárceres do Santo Ofício*, 17.

⁴⁶⁶ Atente-se Paiva, *Bruçaria e Superstição num país sem “caça às bruxas”*, 335.

⁴⁶⁷ Consulte-se Paiva e Marcocci, *História da Inquisição portuguesa: 1536-1821*, 101.

⁴⁶⁸ Veja-se Paiva e Marcocci, Paiva e Marcocci, *História da Inquisição portuguesa: 1536-1821*, 101.

⁴⁶⁹ Veja-se este caso em Yvonne Cunha Rego (Seleção), *Feiticeiros, Profetas e Visionários: textos antigos portugueses* (Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1981), 13-21.

⁴⁷⁰ Relativamente a estes dados leia-se Paiva e Marcocci, *História da Inquisição portuguesa: 1536-1821*, 101.

secular; uma auto-acusação; uma delação ocorrida durante uma visita da Inquisição.⁴⁷¹ Após a reunião de informação considerada suficiente, era emitido um mandato de captura, seguindo-se a prisão do acusado. E era na condição de detido que o réu aguardava o desenrolar do processo até à publicação da sentença final.⁴⁷²

Ao ser preso, em casa ou qualquer espaço público, o réu era acompanhado ao Tribunal, podendo levar consigo alguns bens de uso pessoal se o entendesse: iria ficar no cárcere, juntamente com outros desconhecidos, comparecendo à Mesa do Santo Ofício quando fosse chamado ou quando pedia para ser ouvido, onde eram realizadas as perguntas, denúncias, confissões, etc.⁴⁷³

Ser preso e sentenciado pelo Santo Ofício era motivo de desonra e exclusão social. Por vezes, os réus obrigados a usar o sambenito optavam por camuflar a pena, não o envergando, mas ao serem denunciados e descobertos voltavam a ter problemas com o Santo Ofício.⁴⁷⁴

Iniciava-se uma fase de audiências entre o réu e os inquisidores, cujo objetivo era possibilitar uma confissão total das suas culpas, de modo a poder salvar-se, ou assim era entendido. Depois de confessar o que achava pertinente seguiam-se as sessões *in genere*, onde se procurava sobretudo saber se o acusado não tinha feito algum pacto com o demónio ou outras práticas sob virtudes demoníacas, e as sessões *in specie*, a partir dos depoimentos das testemunhas, os inquisidores faziam perguntas ao réu sobre atos que tivesse cometido envolvendo as pessoas, tempo e lugar envolvidos.⁴⁷⁵ Quando não confessavam o que os inquisidores pretendiam, estes advertiam os réus de que iriam proceder judicialmente contra eles, mostrando-lhes que seria mais conveniente se confessassem – a chamada “admoestação antes do libelo” – pelo que, em certos casos, os acusados acabavam por pedir mais uma audiência onde confessavam mais alguma coisa.⁴⁷⁶ Posteriormente, era então elaborado o “libelo acusatório” onde constavam os delitos de que era acusado e a sua relutância em confessar as culpas na totalidade.⁴⁷⁷ Após esta fase, a Inquisição iria apresentar as suas provas contra o réu – as “provas da justiça”: se os inquisidores considerassem que os acusados continuavam a

⁴⁷¹ Consulte-se Paiva, *Práticas e crenças mágicas...*, 58.

⁴⁷² Leia-se Braga et al., “A Vida Quotidiana”, 455.

⁴⁷³ Confira-se Braga, *Viver e Morrer nos Cárceres do Santo Ofício*, 234.

⁴⁷⁴ Para maior detalhe sobre como era a vida dos réus nas prisões do Santo Ofício conferir Braga, *Viver e Morrer nos Cárceres do Santo Ofício*, 229.

⁴⁷⁵ Em relação a maiores detalhes quanto ao desenrolar dos processos na Inquisição leia-se Paiva, *Práticas e crenças mágicas...*, 60-61.

⁴⁷⁶ Confira-se Paiva, *Práticas e crenças mágicas...*, 62.

⁴⁷⁷ Atente-se em Paiva, *Práticas e crenças mágicas...*, 62.

esconder muitas das suas culpas e a intenção com que o haviam feito, o pacto com o demónio, estes eram levados a “tormento” para que pudessem confessar todas as culpas perante a ameaça de coerção física.⁴⁷⁸ Como afirma Toby Green, “o que foi novo não foi a violência, mas a institucionalização da violência.”⁴⁷⁹ Esta era uma “(...) arma essencial no vasto arsenal da Inquisição, pelo menos até à primeira metade do século XVII”⁴⁸⁰, considerada como uma parte útil do processo judicial para apurar a “verdade” e muitas vezes não era considerada sequer um ato abominável.

Relativamente a este aspeto, como evidencia José Pedro Paiva, nos casos estudados pelo autor na diocese de Coimbra, existiam situações em que os presos eram torturados. Também contrariamente a muitas regiões europeias onde as formas de tortura eram extremamente cruéis e diversificadas, em Portugal estas eram praticamente sempre as mesmas e nem sempre os réus eram sujeitos a tormento: essas formas de tormento que constam nos processos eram os chamados “potro” e “polé”.⁴⁸¹ Durante os processos de tortura, poucos réus confessavam mais qualquer coisa ao seu depoimento, mas as confissões obtidas na sala de tormentos tinham que ser posteriormente confirmadas pelos presos.⁴⁸²

Os inquisidores analisavam então a documentação produzida ao longo do processo e, para votar a sentença final, além destes, participava também o bispo da diocese ou um seu delegado.⁴⁸³

No que concerne às confissões, era usual primeiro confessar-se o pacto, depois contavam-se algumas histórias que envolviam a relação com o Diabo, como e quando aparecia; eventuais atos sexuais que com ele se mantinham, e mais raramente a ida aos *sabbats* e réus que revelavam crer no Diabo como seu deus, que o adoravam, tendo nesse tempo renegado Deus e a Igreja.⁴⁸⁴ Os questionários que o Santo Ofício fazia aos réus era uma das vias de fazer com que a ideologia do pacto diabólico chegasse às populações. Contudo, outras formas de fazer chegar a mensagem dos atos mágicos diabólicos era através dos púlpitos por alguns párocos e

⁴⁷⁸ Leia-se Paiva, *Práticas e crenças mágicas...*, 62.

⁴⁷⁹ Green, *Inquisição: O Reino do Medo*, 387

⁴⁸⁰ Green, *Inquisição: O Reino do Medo*, 99, 100

⁴⁸¹ Relativamente a maiores detalhes sobre estes procedimentos de tortura confira-se Paiva, *Práticas e crenças mágicas...*, 66.

⁴⁸² Consulte-se Paiva, *Práticas e crenças mágicas...*, 63-64.

⁴⁸³ Veja-se Paiva, *Práticas e crenças mágicas...*, 64.

⁴⁸⁴ Confira-se Paiva, *Bruxaria e Superstição num país sem “caça às bruxas”*, 150.

missionários, através dos confessorários, nas igrejas onde os exorcistas atuavam, das sentenças lidas nos autos-de-fé...⁴⁸⁵

A nível das denúncias, as alusões aos poderes diabólicos dos agentes mágicos eram muito raras, ainda que houvesse uma grande preocupação em averiguar tais poderes pelos elementos dos aparelhos repressores.⁴⁸⁶ Contudo, na prática, muitas acusações foram provocadas por alegados atos de prejudicar outras pessoas e raramente se baseavam em alegações de devoção ao Diabo.⁴⁸⁷

Por vezes, as acusações, surgidas muitas vezes durante as visitas, eram praticadas por pessoas que tinham sido molestadas de alguma forma pelos acusados. Esta constatação assemelha-se aos grandes surtos de “caça às bruxas” na restante Europa ao longo dos séculos XVI e XVII que tinham nas acusações das populações um “fundamento imprescindível”⁴⁸⁸. Regra geral, não havia intenções dos juizes da Inquisição portuguesa em encontrar a “marca do Diabo”, contrariamente ao ocorrido em vários países europeus, onde este procedimento era um dos mais frequentes para provar a culpabilidade dos réus.⁴⁸⁹ Ainda que houvesse em Portugal a mesma crença que existia na restante Europa, de que as bruxas atuavam em conjunto e procediam a reuniões, a preocupação em obter nomes de eventuais cúmplices estava praticamente ausente nos processos estudados por José Pedro Paiva.⁴⁹⁰

Quando o Santo Ofício decidia aplicar a pena máxima, isto é, quando condenava à morte os réus, “relaxava-os” (no dizer de então) à justiça secular já que, segundo o direito canónico, um sacerdote não podia condenar à morte. Quando se decidia esta pena nas sentenças, pedia-se que a justiça secular fosse branda para com os sentenciados.⁴⁹¹

Os escassos processos de mágicos que foram condenados à morte pela Inquisição não foram motivados pelas práticas em si de que eram acusados, “(...) mas antes o hediondo crime de renegação da fé e submissão ao Diabo”.⁴⁹²

As condenações em relação aos agentes de práticas mágicas eram relativamente brandas em comparação a outros países europeus onde a “caça às bruxas” atingiu proporções

⁴⁸⁵ Veja-se Paiva, *Bruxaria e Superstição num país sem “caça às bruxas”*, 150.

⁴⁸⁶ Leia-se Paiva, *Práticas e crenças mágicas...*, 29.

⁴⁸⁷ Thomas, *Religion and the decline of magic...*, 527.

⁴⁸⁸ Leia-se Paiva, *Práticas e crenças mágicas...*, 65.

⁴⁸⁹ Para este assunto ver Paiva, *Práticas e crenças mágicas...*, 65.

⁴⁹⁰ Atente-se em Paiva, *Práticas e crenças mágicas...*, 65.

⁴⁹¹ Veja-se Paiva, *Práticas e crenças mágicas...*, 74.

⁴⁹² Paiva, *Bruxaria e Superstição num país sem “caça às bruxas”*, 356.

desmedidas de absoluta repressão. Estas resultavam sobretudo em termos de admoestação ou coimas e só em casos muito graves originava uma grande pena pecuniária e no desterro. Contudo, para estas ocorrerem era necessário haver um grande número de pessoas a denunciar e todos deveriam estar em conformidade, o que não era fácil de acontecer, como afirma Franquelim Neiva Soares.⁴⁹³ Os trabalhos forçados nas galés também raramente foram aplicados.⁴⁹⁴ A pena mais frequente consistiu na prisão associada a degredo a qual, normalmente não excedia um período superior a três anos; além disso, era usual a concessão de amnistias. A alguns condenados foi-lhes determinado o açoitamento e eram-lhes impostos ainda castigos infamantes como a exposição na porta de uma Igreja com uma vela na mão, o uso do hábito penitencial e da “carocha”, uma espécie de chapéu de feiticeira.⁴⁹⁵ Relativamente ao relaxamento ao braço secular, esta medida foi tomada quatro vezes e nunca no século XVI: os réus condenados a perecer no fogo foram-no por práticas de feitiçaria e curas mágicas e nenhum deles por bruxaria ou participação em *sabbats*.⁴⁹⁶

Para os que confessassem terem sido feiticeiros e, desde que com arrependimento prometessem que quebrariam o pacto que supostamente tinham realizado com o Diabo, chegaram a aconselhar-se penas espirituais.⁴⁹⁷

Assim, o quadro pautado pelas condenações de feiticeiras em Portugal divergia bastante do resto da Europa, a qual se viu assolada por perseguições massivas, culminando numa mancha de fogo por praticamente todo o continente.

1.3. O tempo e o espaço da “caça às bruxas”

Acreditava-se que a bruxaria era um fenómeno em crescimento, pelo que era necessário combatê-la. Segundo os autores do *Malleus Maleficarum*, “a causa mais poderosa a contribuir para o crescimento da bruxaria reside na rivalidade deplorável entre pessoas casadas e solteiras,

⁴⁹³ Leia-se Soares, “Medicina popular e feitiçaria...”, 91.

⁴⁹⁴ Veja-se Paiva e Marcocci, *História da Inquisição portuguesa:1536-1821*, 101.

⁴⁹⁵ Confira-se Paiva e Marcocci, *História da Inquisição portuguesa:1536-1821*, 101.

⁴⁹⁶ Veja-se Paiva e Marcocci, *História da Inquisição portuguesa:1536-1821*, 101.

⁴⁹⁷ Note-se Manuel de Faria, *Promptuario moral de questoes práticas e casos repentinos em a theologia moral, para o exame de curas e confessores e util a todo o sacerdote e secular*, 51, Citado em Paiva, *Bruxaria e Superstição num país sem “caça às bruxas”*, 67.

homens e mulheres. Se isso já ocorre entre as mulheres devotas e santas, que dizer entre as demais?”⁴⁹⁸

As ideias presentes neste manual de inquisidores mencionam que os crimes das bruxas superam os pecados de todas as outras pessoas e, por isso, declaram a punição que mereciam, seja como hereges, seja como apóstatas. Na sua apostasia, as bruxas negavam a fé por qualquer prazer da carne e por qualquer receio dos homens; mas, independentemente da sua abnegação chegam a homenagear os demónios oferecendo-lhes o seu corpo e a sua alma. Ainda acrescentam: “fica claro portanto que, não importa o quanto sejam penitentes e que retornem ao caminho da fé, não se lhes pode punir como aos outros hereges com a prisão perpétua: é preciso que sofram a penalidade extrema.”⁴⁹⁹ Esta penalidade justifica-se pelas injúrias temporais que causam aos homens e aos animais, sendo por isso que a lei lhes impõe tal pena.⁵⁰⁰

Os autores afirmam que se um herege reincide constantemente no seu crime, tanto quanto se arrepende, deveria ser condenado à morte segundo a Lei Canónica, recorrendo às ideias de S. Tomás. Se os hereges reincidirem repetidamente e voltarem ao tribunal,

“(…) ao escaparem sem punição estariam a mitigar o medo das pessoas de se contaminarem pelo crime da heresia. Além do mais, exatamente a sua reincidência denuncia a sua inconstância na Fé, e, portanto, devem merecidamente ser condenados à morte. E cumpre declararmos aqui: se a mera suspeita de inconstância é justificativa suficiente para um juiz eclesiástico entregar o reincidente à corte secular – para condenação à morte -, muito mais há-de fazer no caso do que se recusa a provar sua penitência e a demonstrar seu arrependimento: deverá entregá-lo à corte secular para que investigue a sua culpabilidade nos crimes perpetrados contra vítimas em seus bens temporais e para que o condene à morte. Contudo, se o bruxo é penitente, o juiz eclesiástico deve primeiro absolvê-lo, livrando-o da pena de excomunhão em que incorreu pelo crime herético de bruxaria. Além disso, quando o herege é penitente, lhe é permitido retornar ao recesso da Igreja para a salvação da sua alma”⁵⁰¹

Perante tais argumentos destes teólogos, começa a deflagrar na Europa um sentimento de terror. Se as ideias constantes no *Malleus Maleficarum* não foram, por si só, a causa do movimento repressivo que incidiu sobre os indivíduos, sobretudo sobre mulheres, acusados de exercer práticas maléficas, estas acabaram, no entanto, por insuflar o despoletar deste fenómeno.

⁴⁹⁸ Kramer e Sprenger, *Malleus Maleficarum...*, 117.

⁴⁹⁹ Kramer e Sprenger, *Malleus Maleficarum...*, 174.

⁵⁰⁰ Confira-se Kramer e Sprenger, *Malleus Maleficarum...*, 175.

⁵⁰¹ Kramer e Sprenger, *Malleus Maleficarum...*, 306.

Vários outros fatores foram determinantes no papel do incentivo às acusações de bruxaria: a inflação, o aumento da pobreza, o aumento da população em paralelo com uma limitada oferta de recursos, o crescimento da população feminina independente, as mudanças na estrutura familiar...⁵⁰² No entanto, algumas perseguições individuais poderiam ter tido o seu estímulo em crises económicas específicas, como a fome, surtos epidémicos e migrações causadas pelas guerras, entre outros.⁵⁰³ Segundo Brian Levack, as evoluções legais também permitem explicar o porquê da “caça às bruxas” ter ocorrido na época em que ocorreu, já que este fenómeno começou após muitos tribunais europeus terem adotado o processo por inquérito e terem começado a usar a tortura. Por outro lado, a Reforma Protestante do século XVI e a resposta da Igreja católica também ajudaram a intensificar a repressão às bruxas na Europa.⁵⁰⁴

O autor ainda salienta um aspeto determinante: “sem a crença no *sabbat*, a caça às bruxas na Europa teria sido uma operação judicial bem mais reduzida”⁵⁰⁵, o que se verifica nos contrastes europeus relativamente a este fenómeno: no sul da Europa, as acusações e confissões respeitantes a este mito não foram tão difundidas quanto no norte do continente.

São várias as causas que se vêm atribuindo à “caça às bruxas” pelas investigações realizadas, mencionadas por Brian Levack: a Reforma, Contrarreforma, a Inquisição, o uso de tortura judicial, as guerras religiosas, o fanatismo religioso do clero, a ascensão do estado moderno, o desenvolvimento do capitalismo, o uso generalizado de narcóticos, mudanças no pensamento médico, conflitos sociais e culturais, a tentativa de erradicar o paganismo, a necessidade das massas dominantes distraírem a massa popular, e também a misoginia.⁵⁰⁶ Perante tal quadro de uma Europa em mudança e marcada por um clima de instabilidade, não admira que as iniciativas de perseguição tivessem um terreno fértil ao seu alastramento.

Como afirma Jean Delumeau “(...) os pânicos e as epidemias de feitiçaria não teriam eclodido sem a existência de um fundo endémico de medo dos malefícios”.⁵⁰⁷ Se esta atmosfera de temor não se tivesse implantado no seio das populações, por meio dos membros letrados e do clero, dificilmente teriam ocorrido todas estas perseguições e da forma tão coersiva, como fora seu apanágio. Além disso, de certo modo, a população contribuiu para que tal fenómeno se alastrasse, pois o seu medo nos malefícios levava-os a denunciar os seus vizinhos por infortúnios

⁵⁰² Veja-se para este assunto Levack, *A caça às bruxas na Europa Moderna*, 145.

⁵⁰³ Confirma-se Levack, *A caça às bruxas na Europa Moderna*, 145.

⁵⁰⁴ Consulte-se Levack, *A caça às bruxas na Europa Moderna*, 66.

⁵⁰⁵ Levack, *A caça às bruxas na Europa Moderna*, 36.

⁵⁰⁶ Em relação a este assunto leia-se Levack, *A caça às bruxas na Europa Moderna*, 3.

⁵⁰⁷ Jean Delumeau, *História do medo no Ocidente 1300 – 1800: uma cidade sitiada* (São Paulo: Companhia das Letras, 2009), 547.

quotidianos que ocorressem. E isto levava a uma série de denúncias em catadupa, o que gerou um clima de denúncia e amedrontamento.

Muitas pessoas foram também formalmente acusadas de bruxaria, mas nunca foram processadas; na sua maioria eram acusadas pelos seus cúmplices, normalmente sob tortura, mas acabavam por não ser julgadas.⁵⁰⁸ Segundo Levack, a falta de julgamentos pode ser justificada por, em alguns casos, as autoridades judiciais decidirem encerrar a “caça” antes de todos os suspeitos terem sido processados; ou, noutros casos, pelo tempo e custo do aprisionamento e julgamento de centenas de suspeitos poderem ter terminado com a obstinação dos “caçadores” de bruxas ou exaurido os recursos financeiros da comunidade.⁵⁰⁹

Por outro lado, Seligmann indica que a inveja, o ódio e a avareza poderiam ter contribuído para o alastramento das perseguições, ainda que não constituíssem uma explicação adequada para as perseguições que assolaram a Europa durante séculos.⁵¹⁰ Assim, geralmente, os juízes que levavam a cabo as condenações acreditavam, verdadeiramente, que se tratavam de bruxas e bruxos. Havia um enorme receio de uma catástrofe social e moral que ameaçava as próprias tradições cujo passado fora edificado. Isto explicaria também o motivo pelo qual até crianças inocentes teriam sido levadas à fogueira.⁵¹¹

A “caça às bruxas” teve na Europa uma intensidade variável: as perseguições tiveram início, atingiram o auge e declinaram em diferentes épocas e lugares dos vários países do Velho Continente. Também as formas e métodos de perseguição, condenação e execução das feiticeiras, bem como o número de julgamentos, variaram consoante as regiões.⁵¹² Além disso, as fontes, processos e outros dados obtidos pelos investigadores do tema apresentam discrepâncias. Porém, é possível estabelecer-se alguns dos padrões geográficos e cronológicos mais abrangentes no continente europeu.⁵¹³ Relativamente a esta conjuntura revela-se necessário ter em conta a disposição política, religiosa, linguística e contextual das várias regiões à época que serão importantes para uma melhor compreensão do fenómeno.

A maioria das perseguições ocorreu nas atuais Alemanha, França, Suíça e Holanda.⁵¹⁴ Outras grandes concentrações de julgamentos na Europa foram em terras vizinhas à Alemanha:

⁵⁰⁸ Relativamente a este assunto leia-se Levack, *A caça às bruxas na Europa Moderna*, 22.

⁵⁰⁹ Confira-se Levack, *A caça às bruxas na Europa Moderna*, 22.

⁵¹⁰ Veja-se Seligmann, *História da Magia: Magia, Sobrenatural, Religião*, 249-251.

⁵¹¹ Para este assunto veja-se Seligmann, *História da Magia: Magia, Sobrenatural, Religião*, 249-251.

⁵¹² Atente-se no trabalho de Greenwood, *Manual enciclopédico de magia...*, 142.

⁵¹³ Leia-se Levack, *A caça às bruxas na Europa Moderna*, 190.

⁵¹⁴ Consulte-se sobre esta matéria Greenwood, *Manual enciclopédico de magia...*, 142.

a Polónia, possivelmente fora palco de 15.000 processos, ainda que os registos tenham sido pouco pesquisados; a Suíça, reconhecida há muito tempo como um dos centros da “caça às bruxas”, processou aproximadamente 9.000 bruxas, enquanto que um conjunto de estados autónomos do Sacro Império (incluindo a Lorena e o Franco-Condado), junto do Reino de França, assistiram a outros 10.000 processos.⁵¹⁵ Para Levack, a França foi “o berço da grande caça às bruxas”⁵¹⁶ de várias maneiras: mesmo quando a Alemanha a superou, os tribunais franceses continuaram a julgar bruxas em grande escala. De acordo com Selligmann, Luís XIV proibiu as perseguições às bruxas, mas viu-se compelido a promulgar novas leis contra os crimes de magia, ordenando que a palavra “mágico” fosse substituída por “pessoas que se intitulam mágicos”.⁵¹⁷ O castigo eram os trabalhos forçados, não a morte, e o assassinio era julgado como tal e não como feitiçaria.⁵¹⁸

A “caça às bruxas” foi mais intensa em territórios onde viviam grandes núcleos de minorias religiosas ou o povo de um estado ou região aderira a uma religião e a população de um estado vizinho a outra. Levack menciona a grande diversidade de estados que compunham a Europa Central: a região da atual Alemanha era composta por unidades políticas abrangidas pelo então Sacro Império e a religião oficial de uma área específica, na maior parte das vezes, era determinada pela religião do príncipe local; assim, algumas áreas, sobretudo a Norte, tornaram-se luteranas, enquanto que no Sul permaneceram católicas ou se tornaram calvinistas.⁵¹⁹ Além desta, o autor menciona os casos da Polónia, da Suíça (que compreendia treze cantões, dos quais seis se tornaram protestantes e os outros sete permaneceram católicos), da França e Escócia que eram todos países religiosamente heterogéneos; a Irlanda permaneceu essencialmente católica.⁵²⁰

Ainda assim, de acordo com Susan Greenwood, nos Estados católicos as perseguições contra a feitiçaria foram duas vezes mais numerosas do que nos Estados protestantes, e as execuções quatro vezes mais elevadas.⁵²¹ Contudo, o caso português não se insere nestas conclusões, já que as perseguições contra as práticas mágicas não tiveram grande relevância

⁵¹⁵ Veja-se Levack, *A caça às bruxas na Europa Moderna*, 20.

⁵¹⁶ Confira-se Levack, *A caça às bruxas na Europa Moderna*, 21.

⁵¹⁷ Consulte-se Seligmann, Seligmann, *História da Magia: Magia, Sobrenatural, Religião*, 403.

⁵¹⁸ Leia-se Seligmann, Seligmann, *História da Magia: Magia, Sobrenatural, Religião*, 403.

⁵¹⁹ Relativamente a este assunto leia-se Levack, *A caça às bruxas na Europa Moderna*, 108-109.

⁵²⁰ Confira-se para esta matéria Levack, *A caça às bruxas na Europa Moderna*, 108-109.

⁵²¹ Veja-se Greenwood, *Manual enciclopédico de magia...*, 142.

quando equiparadas às ocorridas no restante continente ou com a obsessão com a “limpeza de sangue”, no dizer de então.

Carlos Nogueira sublinha o papel das rivalidades em zonas de fronteira que contribuíram para determinar e reprimir as bruxas, enquanto que nas regiões desprovidas de problemas políticos e sociais “(...) inexistem as denúncias de bruxedos (...)”.⁵²² Os estados considerados religiosamente homogêneos conheceram “caças” ocasionais a bruxas e índices relativamente baixos de execuções. Espanha conheceu grandes ondas repressivas no País Basco entre 1520 a 1610 e 1614, e no Norte de Itália, onde decorreram inúmeros processos no século XV e primeira metade do século XVI.⁵²³

A partir de 1575 a onda repressiva torna-se imparável, atingindo o seu auge repressivo entre 1580 e 1650⁵²⁴, sendo variável ao longo das várias regiões europeias: na atual Suíça e nos Países Baixos a década de 1580 foi particularmente opressiva; em França foi em 1590; 1610, em Espanha; 1620 e 1630 na Alemanha; a década de 1640 em Inglaterra; 1660 na Escócia e 1670 na Suécia e Finlândia.⁵²⁵

No final do século XVI, o processo da “caça às bruxas” atingiu a Dinamarca e a Transilvânia.⁵²⁶ A Inglaterra, no geral, foi prudente no que concerne à “caça” aos feiticeiros e feiticeiras, mas no ano de 1645, no Essex, ocorreu um pânico que resultou numa repressão mais violenta. Ainda assim, a tortura parece ter sido pouco utilizada e é de salientar o facto de, na Inglaterra, os condenados nesta matéria serem enforcados e não queimados, uma vez que o crime de feitiçaria se inseria no domínio penal, não no direito religioso.⁵²⁷ A Escócia, por sua vez, assistiu a uma dura repressão aos feiticeiros, sobretudo após o triunfo da Reforma, em 1560.⁵²⁸

⁵²² Confira-se Nogueira, “A migração do Sabbat: A presença ‘estrangeira’ das bruxas europeias no imaginário ibérico”, 25.

⁵²³ Para este assunto atente-se em Prudence Jones e Nigel Pennick, *História da Europa Pagã* (Mem Martins: Europa-América, 1999), 297. Portugal também se insere neste contexto mas, mais uma vez, se denota na maioria dos autores europeus a omissão do caso português, mesmo no caso de menções ao âmbito meridional europeu.

⁵²⁴ Leia-se Muchembled, *Uma História do Diabo: séculos XIII a XX*, 76-77.

⁵²⁵ Consulte-se Greenwood, *Manual enciclopédico de magia...*, 142.

⁵²⁶ Atente-se em Mainka, “A Bruxaria nos tempos modernos – Sintomas de crise na transição para a modernidade”, 128-129.

⁵²⁷ Leia-se Sallmann, “Feiticeira”, 528 e Jean Delumeau, *História do medo no Ocidente 1300 – 1800: uma cidade sitiada*, 538.

⁵²⁸ Veja-se Sallmann, “Feiticeira”, 528.



Figura 4 - *Dezito hereges queimados em Salzburgo*. Autoria de Jan Luyken, c. 1685. Fonte: Rijksmuseum.

A obsessão da feitiçaria acabou por culminar em fenómenos históricos classificados como “possessões diabólicas”, sendo os casos mais mediáticos na França⁵²⁹, na Alemanha e posteriormente em Nova Inglaterra.⁵³⁰ Estes distúrbios nas comunidades atingidas por este fenómeno são geralmente atribuídos a uma “histeria de massas” e não propriamente a poderes diabólicos de possessão.⁵³¹

Para averiguar se alguém era uma bruxa os tribunais civis e inquisitoriais europeus procediam a um conjunto de provas, em que além da prova das agulhas, para comprovar se o acusado manifestava dor ou se não sangrava, e do “banho da bruxa”, havia uma terceira que consistia na pesagem da suposta bruxa numa balança pública para demonstrar a sua falta de gravidade, o que provava a sua capacidade em voar pelos ares.⁵³² Em Portugal, contudo, não é mencionada a existência destas práticas desumanas e condenáveis.

⁵²⁹ Foram mediáticos os casos que originaram execuções em 1611 em Aix, em 1634 em Loudun e em 1647 em Louviers.

⁵³⁰ Um dos mais, senão o mais célebre caso de “caça às bruxas” na América colonial, ocorreu em Massachusetts, na terra puritana de Salem, onde em 1642 duas jovens acusaram várias pessoas de serem as responsáveis pelas suas crises de convulsões, culminando em várias execuções por enforcamento. Aconselha-se para maior aprofundamento deste caso a obra de Stacy Schiff, *As Bruxas: Intriga, traição e histeria em Salem*. Barcarena: Marcador, 2017.

⁵³¹ Consulte-se Mainka, Peter J. “A Bruxaria nos tempos modernos – Sintomas de crise na transição para a modernidade”, 126.

⁵³² Veja-se Barrachina, *Bruxos, reis e inquisidores*, 141-142.

Quando a repressão começou a perder força no Ocidente, durante a segunda metade do século XVII e no século XVIII, atingiu a Polónia, numa altura em que o país foi assolado por pestes e invasões.⁵³³ Se as perseguições começaram mais tardiamente na Europa Oriental, em contrapartida, também duraram mais tempo, e em certos lugares até final do século XVIII.⁵³⁴ Contudo, Gábor Klaniczay afirma que ainda que os dados revelassem menos perseguições massivas, os mecanismos de acusação, a criação de bodes expiatórios e acertos de contas foram essencialmente os mesmos que na Europa ocidental. Geralmente o carácter “moderado” da caça às feiticeiras na Europa Oriental, particularmente nas suas populações ortodoxas, é explicado pela ausência, nestas regiões, da variante erudita das crenças demonológicas, elaboradas pelos homens letrados, tão vincada na Europa Central.⁵³⁵

O mundo ortodoxo, que compreendia a região dos Balcãs, não condenou os feiticeiros à morte e, por isso não sofreram com a grande “caça às bruxas”. Além disso, as vítimas da repressão foram, geralmente, camponeses.⁵³⁶

Nas regiões escandinavas, solidamente luteranas, houve relativamente poucos julgamentos e execuções por bruxaria.⁵³⁷ Contudo, é de salientar um aspeto peculiar e característico destas zonas: durante todo o período, milhares de crianças tiveram que comparecer diante do tribunal, pois desempenhavam um papel decisivo no estabelecimento de provas. Sobretudo no Norte, eles diziam ser transportados por duas ou mais bruxas, consoante os casos, para as reuniões maléficas.⁵³⁸ Estes depoimentos eram associados à sua natureza vingativa que demonstrava uma forte conformidade com as acusações que dirigiam frequentemente contra grupos de famílias locais.⁵³⁹

Na Finlândia e Islândia foram sobretudo os homens, durante muito tempo, as vítimas da perseguição de bruxaria, contrariamente ao fenómeno alastrado por toda a Europa⁵⁴⁰, o que

⁵³³ Ainda assim, no século XVIII, o Ocidente ainda testemunhou alguns casos raros de execuções de feiticeiros/as. Leia-se Delumeau, *História do medo no Ocidente 1300 – 1800: uma cidade sitiada*, 530-531.

⁵³⁴ Leia-se para este assunto Gábor Klaniczay, “Bûchers tardies en Europe Centrale et Orientale”, em *Magie e Sorcellerie en Europe du Moyen Age à nos jours*, dir. Robert Muchembled (Paris: Armand Colin Éditeur, 1994), 239.

⁵³⁵ Consulte-se Klaniczay, “Bûchers tardies en Europe Centrale et Orientale”, 216.

⁵³⁶ Consulte-se Delumeau, *História do medo no Ocidente 1300 – 1800: uma cidade sitiada*, 540.

⁵³⁷ Leia-se Levack, *A caça às bruxas na Europa Moderna*, 110.

⁵³⁸ A própria designação para o equivalente ao *sabbat*, nas regiões que compreendem, de grosso modo, a atual Suécia e Noruega era de *Blakulla* (colina azul ou negra). Relativamente a uma análise pormenorizada a este fenómeno nas regiões escandinavas aconselha-se a leitura de Bengt Ankarloo, “Magies Scandinaves et sorciers du Nord”, em *Magie e Sorcellerie en Europe du Moyen Age à nos jours*, dir. Robert Muchembled, (Paris: Armand Colin Éditeur, 1994), 199.

⁵³⁹ Confira-se Ankarloo, “Magies Scandinaves et sorciers du Nord”, 210.

⁵⁴⁰ Para este assunto conferir Jones e Pennick, *História da Europa Pagã*, 303.

permanece uma característica marcante. Contudo, esta proporção reverteu-se com o aparecimento do diabolismo por volta de metade do século XVII.⁵⁴¹ Além disso, nestas regiões, a magia maléfica, tanto quanto a benéfica, era essencialmente uma preocupação masculina.

Nos países mediterrânicos da Europa, de acordo com Levack houve cerca de 10.000 julgamentos.⁵⁴² Muitos desses processos foram relativos a formas brandas de magia e superstição, e em que algumas jurisdições nem foram consideradas como bruxaria, pelo que muito pouco desses julgamentos resultaram em execuções.⁵⁴³

Embora não se conheçam com exatidão os dados sobre os que passaram pela acusação em Portugal, sabe-se que teriam sido milhares os que estiveram nas mãos da justiça, mas foram muito poucos os que foram condenados à pena capital, contrariamente ao restante continente europeu. São conhecidos apenas dez casos no total, seis ocorridos em 1559, determinados por tribunais seculares, e quanto aos outros quatro foram sentenças proferidas pelos inquisidores do Santo Ofício nos séculos XVII e XVIII.⁵⁴⁴

Assim, pensa-se que o nosso país, comparativamente a outros contextos europeus, não sofreu qualquer surto de “caça às bruxas” perpetrado pelas autoridades competentes. Foi justamente nos países onde funcionaram inquisições modernas, como aconteceu em Portugal, Espanha e Península Itálica, onde a repressão sobre a bruxaria foi menos dilacerante.⁵⁴⁵ Carlos Nogueira sublinha, para a região ibérica, que “(...) conforme nos afastamos da fronteira francesa, é de total inexistência de bruxas, e portanto, do *sabbat*.”⁵⁴⁶ A feitiçaria foi, portanto, um fenómeno bastante residual no que concerne ao volume de casos e à qualidade das penas: o número de feiticeiras executadas por decisão inquisitorial em Portugal durante os três séculos em que vigorou foi ínfimo.⁵⁴⁷

Praticamente por toda a Europa as vítimas da repressão eram maioritariamente mulheres. Aproximadamente metade das quais em que recaiam suspeitas de bruxaria eram executadas, a maioria nas fogueiras⁵⁴⁸. Outras, eram libertas com uma advertência.⁵⁴⁹

⁵⁴¹ Atente-se em Ankarloo, “Magies Scandinaves et sorciers du Nord”, 211.

⁵⁴² Consulte-se Levack, *A caça às bruxas na Europa Moderna*, 22. O autor destaca os reinos espanhóis e os estados italianos, mas não menciona o caso de Portugal.

⁵⁴³ Leia-se Levack, *A caça às bruxas na Europa Moderna*, 22.

⁵⁴⁴ Veja-se Paiva, “A magia e a bruxaria”, 374.

⁵⁴⁵ Confira-se Paiva e Marocci, *História da Inquisição portuguesa (1536-1821)*, 101.

⁵⁴⁶ Nogueira, “A migração do Sabbat...”, 25.

⁵⁴⁷ Para este assunto leia-se Bethencourt, “Un univers saturé de magie l'Europe méridionale”, 189.

⁵⁴⁸ Atente-se em Cunha, “S. Cipriano, Padroeiro de Bruxos e Feiticeiros”, 265.

⁵⁴⁹ Greenwood, *Manual enciclopédico de magia...*, 123.

É, por isso, relevante conferir importância aos países em que, nos séculos XVI e XVII se “ignorou completamente a caça às feiticeiras”⁵⁵⁰, como o caso de Itália, Espanha e Portugal, bem como as suas antigas colónias. Nestes países, as regiões afetadas seriam as zonas fronteiriças e periféricas – em que estariam em contacto com países onde a “caça às bruxas” era mais violenta: no final do século XVI, os vales alpinos da Lombardia; em 1610 o País Basco e o Trentino, cerca de 1625.⁵⁵¹ Para além da melhor compreensão e interpretação deste fenómeno, citando Sallmann, “são os países que escaparam à caça às bruxas que permitem compreender a grande complexidade das crenças que o mito demonológico contribui para esbater e os papéis respetivos consignados aos homens e às mulheres na atribuição e manipulação dos poderes sobrenaturais.”⁵⁵²

Assim, como afirma Levack em jeito de abreviação destas incursões pela “caça às bruxas”, “(...) houve uma grande caça ou campanha, que começou no século XV, tornou-se muito mais intensa na segunda metade do século XVI, atingiu o auge em torno de 1620 e depois, lentamente, foi declinando no final do século XVII e no século XVIII”.⁵⁵³ Houve, portanto, variações nacionais e regionais relativamente a este fenómeno, havendo igualmente uma amálgama de “caças” isoladas ocorridas em diferentes locais e épocas, cada uma dotada de uma história própria. Um aspeto ainda a ter em conta no panorama geográfico do fenómeno, é que as primeiras áreas a iniciar as perseguições às bruxas foram também as que acabaram primeiro com tais julgamentos, o que se atribui à “emergência do ceticismo relativamente a tais crenças”.⁵⁵⁴

Torna-se inverosímil, contudo, determinar com precisão o número total de julgamentos e execuções por bruxaria, já que vários registos judiciais foram destruídos ou perdidos, e também porque os processos de muitas bruxas nunca foram oficialmente registados. Muitas estimativas que se acercam dos nove milhões de execuções são, de acordo com Levack, exageradas: muitos resultados foram exacerbados pelas pretensões dos próprios “caçadores” de bruxas que frequentemente se vangloriavam do número dos que haviam queimado e também pelos que, mais tarde, escreveram sobre o assunto queriam enfatizar a gravidade do que estavam a discutir⁵⁵⁵. Assim, segundo o autor, o número total de pessoas processadas por bruxaria em toda

⁵⁵⁰ Sallmann, “Feiticeira”, 531.

⁵⁵¹ Confira-se Sallmann, “Feiticeira”, 528.

⁵⁵² Sallmann, “Feiticeira”, 531.

⁵⁵³ Levack, *A caça às bruxas na Europa Moderna*, 160.

⁵⁵⁴ Consulte-se Greenwood, *Manual enciclopédico de magia...*, 142.

⁵⁵⁵ Leia-se Levack, *A caça às bruxas na Europa Moderna*, 19.

a Europa, não teria sido muito superior a 100.000, sendo que cerca de metade habitaria em terras pertencentes, na época, ao Sacro Império Romano-Germânico.⁵⁵⁶

Segundo os dados de Behringer, citado por Peter Mainka, estima-se que tenha havido os seguintes números de execuções na Europa: Inglaterra e Noruega com 300; Holanda, 150; Islândia, 22; Escócia calvinista, 1.000; Dinamarca luterana, 1.000; Itália, 1.000; França, 2.500 e Suíça 4.000.⁵⁵⁷ Vários outros autores contribuíram com estudos sobre as estimativas das vítimas da “caça às bruxas”: o número de oito ou nove milhões foi sugerido por Cecil Williamson nos anos 1950; 100.000 execuções por Hutton e ainda outras mais baixas, como Scarre.⁵⁵⁸

Assim, os processos e condenações à morte não teriam sido possíveis sem o estímulo das autoridades religiosas e civis: o poder civil colocou-se ao lado da Igreja, apoiando-a na luta contra a crescente seita satânica.⁵⁵⁹ A esta conjunção de poderes acrescenta-se o papel das populações que tão grandemente contribuíram – não intencionalmente – para este acontecimento tão nefasto que marcou para sempre a História da Europa, e que ainda deixou vestígios.

1.4. As razões de um procedimento mais brando no panorama nacional

A conjuntura de Portugal ao longo da Idade Moderna contribuiu fortemente para a relativa brandura verificada na perseguição aos agentes mágicos.

De acordo com a perspectiva de Bethencourt, esse comportamento da repressão inquisitorial relaciona-se com dois fatores: o lugar ocupado pela feitiçaria – e a magia ilícita no geral – na hierarquia dos delitos sob a alçada do Santo Ofício e “a especificidade do modelo de cristianização ensaiado no nosso país”⁵⁶⁰. A obsessão antijudaica presente em Portugal foi um fator determinante na relativa brandura em relação aos agentes mágicos. Desde os primórdios do século XVI, a Igreja determinou como principal alvo de ataque as religiões hebraica e islâmica, sendo pregados sermões que reprovavam as práticas judaicas, e pretendiam a conversão dos dissidentes e louvavam o combate inquisitorial na luta contra este tipo de

⁵⁵⁶ Veja-se Levack, *A caça às bruxas na Europa Moderna*, 20.

⁵⁵⁷ Wolfgang Behringer, *Witches and Witch-Hunts* (Oxford: Polity Press, 2000) 180-195 citado em Mainka, “A Bruxaria nos tempos modernos – Sintomas de crise na transição para a modernidade”, 117.

⁵⁵⁸ Confira-se Jones e Pennick, *História da Europa Pagã*, 297.

⁵⁵⁹ Leia-se Delumeau, *História do medo no Ocidente 1300 – 1800: uma cidade sitiada*, 531.

⁵⁶⁰ Consulte-se Bethencourt, *O imaginário da magia: Feiticeiras, saladores e nigromantes no século XVI*, 243.

heresia.⁵⁶¹ Sendo assim, aqueles que estariam encarregues de levar a cabo uma política de ações repressivas contra certos crimes, como o caso da feitiçaria e bruxaria, estavam ocupados com o combate aos cristãos-novos, canalizando a sua atenção para esta questão.⁵⁶² Se o fenómeno repressivo contra as bruxas se acabou por converter em histerismo por várias regiões da Europa, em países como Espanha e Portugal, segundo Barrachina, “o histerismo era o mesmo, mas contra outros.”⁵⁶³

O historiador destaca ainda a forte consolidação da Igreja, que se fazia presente em todos os aspetos da sociedade e acompanhava o homem desde o nascimento à sua morte, sempre sob os preceitos das normas católicas. Em quase toda a Europa de Antigo Regime, as Igrejas atravessaram profundas crises, enquanto que em Portugal isso não se verificou, conseguindo a Igreja manter a sua solidez.⁵⁶⁴

A Igreja portuguesa oferecia uma panóplia de serviços “oficiais” aos seus fiéis para que estes, ao lhes serem respondidas as suas necessidades, não recorressem ao mercado concorrente dos mágicos, podendo ir desde os exorcismos, orações da Igreja, sacramentos, culto de santos, de relíquias, bênçãos, etc.⁵⁶⁵ Como afirma José Pedro Paiva, o exorcista poderia ser equiparado a um concorrente do feiticeiro e havia, por parte da Igreja, a necessidade de impedir os fiéis de consultar os feiticeiros e os seus remédios diabólicos – porque estes agiriam pela arte do Demónio – e estimular o seu recurso aos exorcismos da Igreja.⁵⁶⁶ Assim, os próprios letrados e os fiéis não sentiam a Igreja e o domínio do sagrado ameaçados por tais ideias diabólicas, já que possuíam uma vigorosa convicção e confiança na Igreja e nos meios que esta dispunha para derrotar esses poderes.⁵⁶⁷

Em Portugal, a maioria dos intelectuais tinha adquirido formação em instituições tuteladas pela Igreja, pelo que se consolidou e triunfou uma visão relativamente cética, moderada e algo desdenhosa das capacidades dos mágicos por parte das elites portuguesas⁵⁶⁸. Assim, segundo a convicção de José Pedro Paiva, a formação intelectual ibérica em geral influenciada em larga escala pelo pensamento Tomista, teria condicionado as concepções dos letrados nas questões de

⁵⁶¹ Para este assunto leia-se Paiva, *Bruxaria e Superstição num país sem “caça às bruxas”*, 348.

⁵⁶² Confira-se Paiva, *Bruxaria e Superstição num país sem “caça às bruxas”*, 348.

⁵⁶³ Leia-se Barrachina, *Bruxos, reis e inquisidores*, 145.

⁵⁶⁴ Relativamente a este assunto veja-se Paiva, *Bruxaria e Superstição num país sem “caça às bruxas”*, 340.

⁵⁶⁵ Consulte-se Paiva, *Bruxaria e Superstição num país sem “caça às bruxas”*, 346.

⁵⁶⁶ Veja-se Paiva, *Bruxaria e Superstição num país sem “caça às bruxas”*, 64.

⁵⁶⁷ Em relação a este assunto ver Paiva, *Bruxaria e Superstição num país sem “caça às bruxas”*, 336.

⁵⁶⁸ Atente-se Paiva, *Bruxaria e Superstição num país sem “caça às bruxas”*, 346.

bruxaria, nomeadamente no seu relativo ceticismo, moderação e até a um certo desdém que atribuíram a questões deste âmbito.⁵⁶⁹ Tendo como referências teológicas S. Agostinho e S. Tomás, os homens letrados do Antigo Regime, regiam-se pelos seus ensinamentos, pelo que as epidemias persecutórias às bruxas que se alastraram pela Europa não encontraram terreno fértil à sua proliferação em Portugal.⁵⁷⁰

A presença da Igreja portuguesa era muito forte em todos os domínios da sociedade e também no ensino, formando as elites. Ainda que acreditassem nas ameaças do Diabo, os intelectuais e autoridades religiosas mostravam ter um sentimento de algum descrédito perante os elementos que compunham o mito demonológico que então se difundiu pelo continente europeu. Assim, estas questões permitem compreender o panorama verificado em Portugal que, apoiado num certo distanciamento relativamente ao fenómeno da bruxaria, determinou a relativa brandura na perseguição aos agentes mágicos.

⁵⁶⁹ Consulte-se Paiva, *Bruxaria e Superstição num país sem "caça às bruxas"*, 339.

⁵⁷⁰ Confira-se Paiva, *Bruxaria e Superstição num país sem "caça às bruxas"*, 339.

Capítulo 5

“Eu não acredito em bruxas, mas que as há, há...”

1. O declínio

A crença numa visão mágica do mundo não desapareceu subitamente, nem completamente. Ao invés, essas crenças e filosofias voltariam a emergir noutras épocas e contextos, como ocorre atualmente, em movimentos que procuram reviver um passado pagão, como a Feitiçaria Moderna. Esta, no entanto, não procura dar continuidade ao estereótipo do Diabo criado pelo demonismo da Igreja Cristã, mas procura uma alternativa pré-cristã, modelada através das crenças e práticas da curandeira da aldeia e dos entendidos.⁵⁷¹

Os primeiros vislumbres do declínio da “caça às bruxas” na Europa coincidiram com a publicação da *Cautio criminalis*, do jesuíta Frederico de Spee (1591-1635), na qual questionou com veemência a prática e a realização dos processos.⁵⁷² Além disso, com a eclosão do Iluminismo na Europa a partir do século XVII, e com a disseminação do pensamento esclarecido ao longo do século seguinte, o fenómeno da bruxaria nos Tempos Modernos começa a perder força.⁵⁷³ Alguns autores afirmam que “(...) nesse processo de transformação do antigo para o novo, a bruxaria foi o preço a ser pago pela construção da modernidade.”⁵⁷⁴

Segundo Levack, a partir da segunda metade do século XVI, sobretudo médicos, já haviam começado a argumentar que muitas das doenças supostamente causadas por *maleficium* tinham causas naturais, que os indivíduos que faziam confissões espontâneas de bruxaria estariam sob efeito de drogas, alguma depressão ou desordem mental e que as pessoas possuídas pelo Diabo teriam sucumbido a alguma doença. Inicialmente estas mudanças de foro mental ocorreram nos níveis superiores da sociedade europeia.⁵⁷⁵ Contudo, a persistência das crenças supersticiosas entre o campesinato pode ter contribuído para o triunfo do ceticismo

⁵⁷¹ Leia-se para os novos movimentos inseridos no âmbito da Feitiçaria/ Bruxaria Moderna (Wicca, Nova Era...), Greenwood, *Manual enciclopédico de magia...*, 157.

⁵⁷² Confira-se Mainka, “A Bruxaria nos tempos modernos – Sintomas de crise na transição para a modernidade”, 129-130.

⁵⁷³ Veja-se Mainka, “A Bruxaria nos tempos modernos – Sintomas de crise na transição para a modernidade”, 129-130.

⁵⁷⁴ Reinhard citado por Mainka “A Bruxaria nos tempos modernos – Sintomas de crise na transição para a modernidade”, 130.

⁵⁷⁵ Para este assunto veja-se Levack, *A caça às bruxas na Europa Moderna*, 236-237.

entre as elites. O ceticismo, como afirma Levack, acabou por se tornar um sinal de distinção.⁵⁷⁶ Assim, entre as elites o declínio das crenças na bruxaria poderia estar relacionado quer com uma certa pretensão social quer com o desenvolvimento de novas ideias científicas e filosóficas.⁵⁷⁷

Por outro lado, se a Reforma ajudou a intensificar a repressão às bruxas na Europa, também contribuiu para plantar as sementes do seu declínio: a mudança no clima religioso verificada na segunda metade do século XVII foi o fator religioso mais importante para o declínio dos julgamentos por bruxaria.⁵⁷⁸ Após sensivelmente 1650, verificou-se um declínio no zelo e entusiasmo religiosos, como foi possível notar no enfraquecimento da guerra religiosa após 1648 com a Paz de Vestfália, já que após essa época os conflitos internacionais passaram a refletir mais os interesses nacionais e a grandeza das dinastias do que a ideologia religiosa.⁵⁷⁹ Além disso, após essa data poucas guerras religiosas houve na Europa.⁵⁸⁰

A legislação que declarava que a feitiçaria não era um crime passou por diferentes fases.⁵⁸¹ Ainda assim, depois de terminados os julgamentos, as pessoas continuavam a acreditar na feitiçaria, pois esta constituía um meio de lidar com problemas e explicar qualquer desgraça. A feitiçaria era também uma forma de poder, sendo possível causar dano à posição de outra pessoa, através de acusações e ameaças mútuas de enfeitiçamento.⁵⁸²

Por toda a Europa, na segunda metade do século XVII e no século XVIII, foram implementadas medidas deliberativas para reduzir ou eliminar os julgamentos por bruxaria. À semelhança do quadro mencionado para os parâmetros cronológicos e geográficos das perseguições, a redução e o fim do fenómeno ocorreu em épocas divergentes, e em diferentes regiões da Europa. Além disso, o declínio dos julgamentos por bruxaria foi um processo gradual.⁵⁸³ Na Holanda o declínio verificou-se no início do século XVII, mas na Polónia só começaram a ter menos influência a partir de 1725.⁵⁸⁴ Na França, o Édito de 1682 por Luís XVI prescrevia castigos corporais para atos de adivinhação e classificava a prática de magia como

⁵⁷⁶ Consulte-se Levack, *A caça às bruxas na Europa Moderna*, 238.

⁵⁷⁷ Veja-se Levack, *A caça às bruxas na Europa Moderna*, 239.

⁵⁷⁸ Consulte-se para este assunto Levack, *A caça às bruxas na Europa Moderna*, 239.

⁵⁷⁹ Confira-se Levack, *A caça às bruxas na Europa Moderna*, 239.

⁵⁸⁰ Atente-se em Levack, *A caça às bruxas na Europa Moderna*, 239.

⁵⁸¹ Para este assunto leia-se Greenwood, *Manual enciclopédico de magia...*, 156.

⁵⁸² Veja-se Greenwood, *Manual enciclopédico de magia...*, 156.

⁵⁸³ Leia-se Levack, *A caça às bruxas na Europa Moderna*, 243.

⁵⁸⁴ Confira-se Levack, *A caça às bruxas na Europa Moderna*, 228.

“superstição”, o que motivou o final das campanhas neste país.⁵⁸⁵ Em alguns casos, príncipes, conselhos centrais e assembleias representativas usaram o seu poder para manter sob controlo o julgamento de bruxas, pelo que em certas ocasiões acabaram mesmo por colocar um ponto final à “caça às bruxas” nos seus países.⁵⁸⁶

Relativamente ao desmantelamento do modelo demonológico na Península Ibérica pode-se falar de uma mudança de sensibilidades, traduzida pelas limitações crescentes do modelo demonológico e a atividade inquisitorial, seguidas de uma destituição real de toda a prática repressiva, sobretudo na segunda metade do século XVIII.⁵⁸⁷

Essa mudança não foi explicitamente afirmada, com a exceção do Regimento da Inquisição portuguesa publicado em 1774, onde era declarado que o pacto com o demónio não podia ser provado e que as crenças perseguidas outrora eram apenas superstições, invenções e imposturas.⁵⁸⁸ Este documento evidenciava a incompatibilidade entre o procedimento judiciário contra a magia e o espírito do século, já que esses eram crimes “ilusórios e fantásticos”.⁵⁸⁹ Até 1774 as práticas mágicas – apesar de continuarem a ser delatadas e praticadas – encontravam-se entre as condenações do Santo Ofício, data a partir da qual se verificou um declínio acentuado.⁵⁹⁰ Esse Regimento foi publicado numa conjuntura especial, durante o governo do Marquês de Pombal, que não suprimiu a Inquisição, antes a colocou ao seu serviço, impondo-lhe limitações para depois a reformar.⁵⁹¹

Assim, a partir de determinada altura, a Inquisição portuguesa deixou de prestar atenção às histórias dos “ajuntamentos”, para depois da década de 20 do século XVIII a crença na existência de malefícios ser diminuta, o que se verificou também na atuação de alguns tribunais episcopais.⁵⁹²

Se a conjuntura em Portugal era já marcada por algum ceticismo em relação ao tema da bruxaria, no início do século XVIII os inquisidores portugueses já não acreditavam que as bruxas se reunissem em concílios ou que lançassem feitiços para causar maldições sobre outras

⁵⁸⁵ Consulte-se Levack, *A caça às bruxas na Europa Moderna*, 232.

⁵⁸⁶ Leia-se Levack, *A caça às bruxas na Europa Moderna*, 233.

⁵⁸⁷ Confira-se Bethencourt, “Un univers saturé de magie l'Europe méridionale”, 194.

⁵⁸⁸ Consulte-se Bethencourt, “Un univers saturé de magie l'Europe méridionale”, 194.

⁵⁸⁹ Bethencourt, “Un univers saturé de magie l'Europe méridionale”, 194.

⁵⁹⁰ Veja-se para este assunto os contributos de Green, *Inquisição: O Reino do Medo*, 258 e Paiva, *Bruxaria e Superstição num país sem “caça às bruxas”*, 171.

⁵⁹¹ Confira-se os contributos de Bethencourt, “Un univers saturé de magie l'Europe méridionale”, 194 e Araújo, A.P. e Araújo D, “Curadores e Medicina Popular no Minho Rural do Século XVIII”, 93.

⁵⁹² Leia-se Paiva, *Bruxaria e Superstição num país sem “caça às bruxas”*, 91.

peças e a repressão contra estes agentes mágicos começou a demonstrar uma certa ineficácia.⁵⁹³ Além disso, a Igreja tinha cada vez mais tendência para considerar os feiticeiros como doentes, por vezes, até possessos.⁵⁹⁴ Na década de 60 do século XVIII o total de casos já havia decaído e as penas aplicadas eram relativamente suaves, como a abjuração de leve e penitências espirituais.⁵⁹⁵

De acordo com Jean Palou, as novas ideias filosóficas, a preocupação dos camponeses para com as terras e não com promessas diabólicas, a ausência de grandes fomes e a esperança em dias melhores contribuíram para a decadência da crença nos pactos diabólicos.⁵⁹⁶ Com o progresso social a feitiçaria e as perseguições a ela inerentes diminuíram. Assim, a relação da Igreja para com a feitiçaria, no fundo, era um reflexo da ótica e conjuntura das épocas.⁵⁹⁷ Segundo Susan Greenwood, acredita-se que a motivação para o declínio e término da “caça às bruxas” tenha sido o progresso da Humanidade, com a emergência do racionalismo moderno, durante o Iluminismo.

O Iluminismo, movimento intelectual do século XVIII, afastou os mistérios obscuros da religião com a busca pela pesquisa científica baseada na razão, e com isso mudou a forma de pensar das pessoas. Este processo foi ainda pautado pelo desenvolvimento do racionalismo, uma corrente filosófica que considera que todo o conhecimento do mundo está baseado na lógica e na razão. Deste modo, para Susan Greenwood, o iluminismo e o racionalismo contribuíram para que as crenças na magia acabassem por ser consideradas superstições baseadas na ignorância.⁵⁹⁸

Levack também sugere uma série de fatores para o término da “caça às bruxas” na Europa. Geralmente, as “caças” terminavam quando algumas pessoas chegavam à conclusão de que estariam a ser acusadas e executadas pessoas inocentes ou de que os efeitos sociais das perseguições eram mais prejudiciais do que benéficos.⁵⁹⁹ A maioria dos acusados de bruxaria eram mulheres velhas e pobres, pelo que a frequência com que eram julgadas levou à criação de um estereótipo de bruxa, aceite pelos membros das elites como pelas populações. Esse estereótipo, no entanto, acabou por colapsar quando, por exemplo, na Alemanha e no

⁵⁹³ Atente-se em Green, *Inquisição: O Reino do Medo*, 258 e Paiva, *Bruxaria e Superstição num país sem “caça às bruxas”*, 171.

⁵⁹⁴ Veja-se Palou, *A Feitiçaria*, 41.

⁵⁹⁵ Confira-se Paiva e Marocci, *História da Inquisição portuguesa: 1536-1821*, 367-369.

⁵⁹⁶ Leia-se Palou, *A Feitiçaria*, 26.

⁵⁹⁷ Consulte-se Palou, *A Feitiçaria*, 41.

⁵⁹⁸ Para este assunto veja-se Greenwood, *Manual enciclopédico de magia...*, 66.

⁵⁹⁹ Relativamente a este assunto veja-se Levack, *A caça às bruxas na Europa Moderna*, 177.

Massachusetts as acusações e implicações foram-se tornando mais indiscriminadas, e os interesses políticos e económicos passaram também a fazer parte do fenómeno.⁶⁰⁰ Nas fases iniciais, as vítimas coincidiam com o estereótipo, mas à medida que as campanhas iam progredindo, uma percentagem maior de indivíduos ricos e poderosos, de crianças e homens ia sendo também envolvida. Este esvanecimento do estereótipo despoletou a suspeita de que pessoas inocentes estariam a ser acusadas e que o processo de tortura para obter nomes de cúmplices não era confiável.⁶⁰¹ Quando as acusações atingiam indivíduos de altas posições sociais, o colapso do estereótipo induzia as autoridades implicadas a colocarem um término nos processos, contudo, em certas regiões da Escócia, França, Suíça e até da Alemanha ao longo dos séculos XVI e XVII a maioria das bruxas encaixava-se nesse estereótipo.⁶⁰² Eventualmente, segundo o autor, a diminuição de acusações entre vizinhos estaria relacionada com a parca esperança de que fossem realmente julgados e do gradual desaparecimento das condições que encorajavam as denúncias. O historiador ainda remata: “(...) os julgamentos por bruxaria morreram vítimas do seu próprio peso, ou por conterem as sementes do próprio declínio.”⁶⁰³ Foi nos escalões superiores da sociedade que o ceticismo primeiramente se estabeleceu e certamente os primeiros a dar os primeiros passos em termos políticos e legais para terminar com os julgamentos. O povo comum tinha o poder de encerrar as perseguições ao aperceber-se que os processos estavam a trazer mais malefícios do que benefícios.⁶⁰⁴ Pedro González-Quevedo cita Voltaire com uma frase bastante elucidativa: “Só a ação da Filosofia curou os homens desta abominável quimera, e ensinou aos juízes que se não devem queimar imbecis”.⁶⁰⁵

Além de se começar a assistir à emergência da ciência moderna, também se verificou a dispersão da ignorância e da superstição.⁶⁰⁶ Muchembled, relativamente ao término das fogueiras na Europa, afirmou que este coincidiu com o surto expansionista do comércio, sobre o qual o continente se iria basear durante o século XVIII.⁶⁰⁷

Outras motivações que facilitaram o término da “caça às bruxas” estariam relacionadas com a ocasional resistência à tortura bem como fatores de cariz financeiro.⁶⁰⁸ Estas perseguições

⁶⁰⁰ Relativamente a esta matéria leia-se Levack, *A caça às bruxas na Europa Moderna*, 177.

⁶⁰¹ Atente-se em Levack, *A caça às bruxas na Europa Moderna*, 177.

⁶⁰² Consulte-se Levack, *A caça às bruxas na Europa Moderna*, 177.

⁶⁰³ Levack, *A caça às bruxas na Europa Moderna*, 229.

⁶⁰⁴ Leia-se Levack, *A caça às bruxas na Europa Moderna*, 228.

⁶⁰⁵ González-Quevedo, *Feiticeiros, bruxos e possessos*, 260.

⁶⁰⁶ Confira-se Greenwood, *Manual enciclopédico de magia...*, 156.

⁶⁰⁷ Atente-se em Muchembled, *Uma História do Diabo: séculos XII a XX*, 223.

⁶⁰⁸ Para este assunto veja-se Levack, *A caça às bruxas na Europa Moderna*, 178.

provavelmente eram as menos lucrativas, já que o poder económico das bruxas geralmente era baixo. Contudo, em alguns casos, havia a possibilidade de lucrar com as mesmas, no caso dos acusados serem pessoas abastadas e poderosas.⁶⁰⁹ Outro motivo financeiro para o término da “caça às bruxas” teria sido o custo da manutenção dos suspeitos nas prisões.⁶¹⁰ Por vezes, a pressão popular também poderia funcionar como estímulo principal para o fim do fenómeno: as pessoas comuns tanto podiam recusar-se a denunciar vizinhos ou a testemunhar contra eles como podiam boicotar as execuções e protestar junto das autoridades competentes.⁶¹¹ Para além das autoridades que detinham poder judicial local e a população em geral, as autoridades judiciais e políticas também poderiam intervir.⁶¹²

No início do século XVIII surge ainda um novo inimigo e a maior preocupação dos inquisidores: o livro. “Num ambiente assim, tanto valia queimar livros como queimar pessoas; e os livros foram queimados, juntamente com os heréticos, nos autos-de-fé.”⁶¹³ A partir da segunda metade do século XVIII, começam a surgir títulos onde se afirma a impossibilidade de bruxaria e que as histórias de bruxas faziam parte de um mundo popular “ignorante e atrasado”.⁶¹⁴ Assim, a razão humana demonstrava que não haveria possibilidade de ocorrerem *sabbats*, pactos diabólicos, de pessoas que pudessem provocar malefícios com poderes sobrenaturais ou de certas curas que tivessem sucesso por intervenção diabólica.⁶¹⁵ Começa assim, a difundir-se uma ideia radical contra a magia diabólica, a superstição e a bruxaria presentes em alguns textos que começaram a ser propagados pelo meio letrado mas também a meios que já não se podia considerar como elite letrada.⁶¹⁶

No século XVIII os padres, a missa e o sagrado permaneceram os intermediários incontornáveis através dos quais trespassam as evocações diabólicas. A feiticeira acaba por desaparecer por trás do “charlatão”.⁶¹⁷ González – Quevedo ainda afirma: “só um cristão podia ser bruxo”⁶¹⁸, pelo menos nesta conceção que temos vindo a abordar do que era ser bruxo/a.

⁶⁰⁹ Leia-se Levack, *A caça às bruxas na Europa Moderna*, 177.

⁶¹⁰ Veja-se Levack, *A caça às bruxas na Europa Moderna*, 179.

⁶¹¹ Confira-se Levack, *A caça às bruxas na Europa Moderna*, 177.

⁶¹² Levack, *A caça às bruxas na Europa Moderna*, 180.

⁶¹³ Green, *Inquisição: O Reino do Medo*, 311

⁶¹⁴ Paiva, *Bruxaria e Superstição num país sem “caça às bruxas”*, 87.

⁶¹⁵ Confira-se Paiva, *Bruxaria e Superstição num país sem “caça às bruxas”*, 87.

⁶¹⁶ Contudo, não fora em textos de raiz eclesiástica que esta crença se difundiu, sendo a única exceção o Regimento da Inquisição. Conferir Paiva, *Bruxaria e Superstição num país sem “caça às bruxas”*, 90.

⁶¹⁷ Klaniczay, “*Bûchers tardies en Europe Centrale et Orientale*”, 239.

⁶¹⁸ González-Quevedo, *Feiticeiros, bruxos e possessos*, 230.

Assim, a imagem de pessoas dedicadas a artes maléficas com a conjunção de todo o mito demoníaco a elas inerentes, fora uma construção erigida num contexto muito próprio, pautado pelas diretrizes ortodoxas cristãs.

Conclusão

Na transição entre o final da época Medieval e a gênese do mundo Moderno, começa a despoletar uma nova visão do mundo mágico associada à figura da mulher como agente diabólico. Esta conceção da bruxa envolta no mito demonológico fez surgir vários surtos de “caça às bruxas” por todo o continente europeu a partir do século XV, conhecendo um desvanecimento a partir do final do século XVII que coincidiu com o advento do Iluminismo.

O fenómeno da bruxaria tratou-se, por isso, de um problema ocidental pautado por um discurso cristão da conceção do Mal através do Diabo e dos malefícios que dele podiam advir como ameaça para os filhos de Deus. Inicialmente manifestado no meio erudito, depressa estas crenças se imiscuiram nas populações. Este empreendimento envolveu, assim, a interação de fundamentos intelectuais, legais, sociais e psicológicos. Ao longo de todo o Velho Continente verificaram-se desigualdades na distribuição geográfica e cronológica dos julgamentos e, além disso, as repressões variavam em tamanho e dinâmica, podendo incidir nas perseguições individuais ou coletivas, pelo que não se pode falar numa campanha típica ou padronizada.

Em Portugal a conjuntura verificada constituiu um terreno agreste às investidas destas perseguições que se alastraram por toda a Europa. No panorama nacional a formação dos grupos intelectuais era baseada nas ideias de S. Agostinho e S. Tomás de Aquino, pautadas por um certo ceticismo em relação ao poder ilimitado de determinados agentes mágicos. A própria categorização da bruxaria não era entendida como preocupação principal a ser combatida, inserindo-se no seu lugar o combate às práticas judaizantes, levada a cabo pela obsessão da “limpeza de sangue” dos reinos ibéricos. Ainda assim, havia uma certa preocupação em punir aqueles que se dedicavam à prática de magia considerada ilícita já que a Igreja católica, com a sua forte consolidação em solo português, dispunha um vasto rol de mecanismos que procuravam responder às angústias e problemas quotidianos dos seus fiéis. Assim, a “caça às bruxas” não encontraria um ambiente propício a nível nacional para a sua implementação.

O estereótipo criado em torno da bruxa, mantido até aos dias de hoje, era de uma mulher velha, fraca, enferma, proveniente dos grupos sociais mais baixos e vivia em condições precárias. Também não tinha poder político ou relações influentes, pelo que se revelava incapaz de escapar ou opôr-se às perseguições que lhe eram acometidas. Contudo, também se verifica o contrário, e até houve casos bastante mediáticos no seio das cortes europeias a envolver este tipo de práticas.

A leitura e análise da bibliografia selecionada e de algumas fontes inerentes ao tema, permitiram uma perceção mais aprofundada de um fenómeno que ainda se encontra envolto em mistério. A importância das mesmas repercutiu-se numa amálgama de interpretações e conjunto de dados que permitiram a construção de um estudo que se pretendia abrangente mas, simultaneamente, concreto relativamente à inserção desta temática no contexto português em confronto com a restante Europa. Francisco Bethencourt e José Pedro Paiva destacam-se como autores de referência para os fenómenos da bruxaria e feitiçaria em Portugal, sendo que os seus trabalhos foram fulcrais para a perceção deste fenómeno no panorama nacional.

Apesar de o interesse inerente a esta temática conquistar cada vez mais adeptos, a realidade é que ainda é um tema que se reveste de lacunas que carecem de ser preenchidas. Isto verifica-se no facto da análise deste fenómeno ainda se inserir, por vezes, no mundo das conjeturas, pelo que não é possível determinar com precisão e certeza os vários aspetos que o compõem. Essa lacuna nas e das fontes repercutem-se na escassez de informação relativamente às vidas e atividades dos envolvidos, pelo que as interpretações dos historiadores baseiam-se na dinâmica social das acusações de bruxaria, tendo em conta a amostra de casos de que dispõem. Para além da documentação insuficiente, o que não se verifica em Portugal, os historiadores e outros estudiosos do tema deparam-se com outros obstáculos como a diversidade geográfica e temporal ou as circunstâncias sociais e económicas. Além disso, verificou-se uma variedade nas suas abordagens que deverão ser inseridas nos próprios contextos que, por sua vez, terão de ser, a todos os níveis, tidos em consideração ao debruçar sobre o estudo deste tema. Ainda assim, são estas que se revelam fundamentais para a construção de uma interpretação mais plausível deste fenómeno de que atualmente dispomos.

Tendo em conta estas considerações, o intuito desta incursão pelo mundo das práticas maravilhosas que se estendeu, sensivelmente, do século XVI ao século XVIII, pretendeu englobar um conjunto significativo de elementos que permitirão compreender, numa perspetiva mais ampla, a trajetória do fenómeno da feitiçaria e bruxaria estabelecendo um paralelismo entre Portugal e os restantes países do Velho Continente.

Não obstante, o estudo deste empreendimento em Portugal carece de ser aprofundado, sobretudo no âmbito da micro-história, até porque as margens da sociedade constituem também um elemento deveras proeminente à perceção das crenças e da própria cultura Moderna portuguesa.

Fontes e Bibliografia

Fontes Impressas

Bluteau, Rafael. *Vocabulario portuguez e latino, aulico, anatomico, architectonico, bellico, botanico, brasilico, comico, critico, chimico, dogmatico, dialectico, dendrologico, ecclesiastico, etymologico, economico, florifero, forense, fructifero... autorizado com exemplos dos melhores escritores portuguezes, e latinos... / pelo Padre D. Raphael Bluteau*. 10 vols. Coimbra: No Real Collegio das Artes da Companhia de Jesu, 1712-1728.

Delicado, António. *Adagios portuguezes reduzidos a lugares communs pello lecionado Antonio Delicado, Prior da Parrochial Igreja de Nossa Senhora da charidade, termo da cidade de Euora*. Lisboa: Officina de Domingos Lopes Rosa, 1651.

Eymerich, Nicolau. *Directorium Inquisitorum: Manual dos Inquisidores*. Revisto e Ampliado por Francisco de la Peña em 1578. Rio de Janeiro: Editora Rosa dos Tempos, 1993.

Kramer, Henrich e James Sprenger. *Malleus Maleficarum: O Martelo das Feiticeiras*. Rio de Janeiro: Editora Rosa dos Tempos, 1993.

Ordenações Afonsinas. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1984.

Ordenações Filipinas. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1985.

Ordenações Manuelinas. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1984.

Silva, Antonio Moraes. *Diccionario da Lingua Portugueza Composto pelo Padre D. Raphael Bluteau, Reformado, e Accrescentado por Antonio de Moraes Silva*. Lisboa: Na Officina de Simão Thaddeo Ferreira, 1789.

Bibliografia

Ankarloo, Bengt. “Magies Scandinaves et sorciers du Nord”. Em *Magie e Sorcellerie en Europe du Moyen Age à nos jours*, dir. Robert Muchembled, 195-213. Paris: Armand Colin Éditeur, 1994

Araújo, A.P. e Araújo D. “Curadores e Medicina Popular no Minho Rural do Século XVIII”. *Acta Farmacêutica Portuguesa* 5, nº 2 (2016): 91-104.

Assis, Angelo e Marcus Reis, “Mulher, judia, feiticeira: cristãs-novas e práticas mágico-religiosas na documentação do Santo Ofício português”. Em *Cadernos de Estudos Sefarditas*, vol. 14 (2014): 1-44

Barrachina, Emilio. *Bruxos, reis e inquisidores*. Lisboa: Verso da Kapa, 2006.

Baroja, Julio Caro. *As bruxas e o seu mundo*. Lisboa: Editorial Vega: 1988.

Bethencourt, Francisco. “Un univers saturé de magie l’Europe méridionale”. Em *Magie e Sorcellerie en Europe du Moyen Age à nos jours*, dir. Robert Muchembled, 159-194. Paris: Armand Colin Éditeur, 1994.

Bethencourt, Francisco. *O imaginário da magia: feiticeiras, saludadores e nigromantes no século XVI*. Lisboa: Projeto Universidade Aberta, 1987.

Bologne, Jean Claude. *Da chama à fogueira: magia e superstição na Idade Média*. Lisboa: Dom Quixote, 1998.

Burckhardt, Jacob. *A Civilização do Renascimento Italiano*. Lisboa: Editorial Presença, 1973.

Braga, Isabel Drumond. *Viver e morrer nos cárceres do Santo Ofício*. Lisboa: A Esfera dos Livros, 2015.

Braga, Isabel Drumond, João Carlos Oliveira e Maria João Pereira. "A Vida Quotidiana". Em *Nova História de Portugal: Portugal do Renascimento à Crise Dinástica*, coord. João José Alves Dias, 619-687. Lisboa: Editorial Presença, 1998.

Braga, Paulo Drumond. "Igreja, Igrejas e Culto". Em *Nova História de Portugal: Da paz da restauração ao ouro do Brasil*, coord. Avelino de Freitas de Meneses, 90-129. Lisboa: Editorial Presença, 2001.

Buescu, Ana Isabel, "A persistência da cultura manuscrita em Portugal nos séculos XVI e XVII", em *Ler História*, nº 45 (2003): 19-48.

Brau, Jean-Louis. *A Bruxaria*. Mem Martins: Europa-América, 1990.

Cunha, António Cardoso. "S. Cipriano, Padroeiro de Bruxos e Feiticeiros". *Humanística e Teologia*, IV, Fasc. 3 (1983): 251-279.

Delumeau, Jean. *História do medo no Ocidente 1300 – 1800: uma cidade sitiada*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

Duarte, Luís Miguel. "Justiça e criminalidade no Portugal medievo:1459-1481." Tese de doutoramento, Porto, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 1993.

Giebels, Daniel Norte. "Magia e Sociedade no Algarve da 4ª década do século XVII". *Revista do Arquivo Municipal de Loulé*, nº 14 (2013): 117-149.

Ginzburg, Carlo. *História Noturna: Decifrando o Sabá*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

González-Quevedo, Pedro José. *Feiticeiros, bruxos e possessos*. Braga: Editorial A.O., 1980.

Green, Toby. *A Inquisição: O reino do medo*. Barcarena: Presença, 2010.

Greenwood, Susan. *Manual enciclopédico de magia e feitiçaria*. Lisboa: Editorial Estampa, 2002.

Jones, Prudence, e Nigel Penick. *História da Europa Pagã*. Mem Martins: Europa-América, 1999.

Klaniczay, Gábor. “Bûchers tardies en Europe Centrale et Orientale”. Em *Magie e Sorcellerie en Europe du Moyen Age à nos jours*, dir. Robert Muchembled, 215-231. Paris: Armand Colin Éditeur, 1994.

Levack, Brian P. “A Bruxa”, Em *O Homem Barroco*, dir. Rosario Villari, 209-227. Lisboa: Editorial Presença, 1995.

Levack, Brian P. *A caça às bruxas na Europa Moderna*. Rio de Janeiro: Campus, 1988.

López-Vidriero, Maria Luisa. “La imprenta y los libros”. Em *Arte y cultura en la época de Isabel la Católica*, coord Julio Valdeón Baroque, 111-133. Valladolid: Instituto Universitario de Simancas, 2003.

Mainka, Peter J. “A Bruxaria nos tempos modernos – Sintomas de crise na transição para a modernidade”, *História: Questões & Debates*, nº. 37 (2002): 111- 142.

Maurício, Maria José. “A feitiçaria e o feminino nos séculos XV-XVII”. Em *Pensar no Feminino*, org. Maria Luísa Ribeiro, 121-133. Lisboa: Edições Colibri, 2001.

Mauss, Marcel. *Esboço de uma teoria geral da magia*. Lisboa: Edições 70, colof. 2000.

Mendes, Isabel Maria Ribeiro. “Elementos para o estudo da crença no demónio na época moderna” *Revista de Ciências Históricas*, vol. IV (1989): 273-279.

Michelet, Jules. *As Feiticeiras*. Lisboa: Pergaminho, 2003.

Moreno, Humberto Baquero. “A feitiçaria em Portugal no século XV. Comunicação apresentada em Assembleia Geral Ordinária. Lisboa, Academia Portuguesa da História, 1984.

Muchembled, Robert. *Uma História do Diabo: séculos XII a XX*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2003.

Nogueira, Carlos Roberto F. "A migração do Sabbat: A presença 'estrangeira' das bruxas europeias no imaginário ibérico". *Espacio, Tiempo y Forma*, Serie IV, Hª Moderna, t. V (1992): 9-30.

Paiva, José Pedro, e Giuseppe Marcocci. *História da Inquisição portuguesa: 1536-1821*. Lisboa: Esfera dos Livros, 2016.

Paiva, José Pedro. *Bruxaria e superstição num país sem "caça às bruxas": 1600-1774*. Lisboa : Notícias, 2002.

Paiva, José Pedro. "A magia e a bruxaria." Em *História Religiosa de Portugal*, coord. João Francisco Marques, António Camões Gouveia, 369-375. Rio de Mouro: Círculo de Leitores, 2000.

Paiva, José Pedro. *Práticas e Crenças Mágicas: O medo e a necessidade dos mágicos na diocese de Coimbra (1650-1740)*. Coimbra: Livraria Minerva, 1992.

Palomo, Federico. *A Contra-Reforma em Portugal 1540-1700*. Lisboa: Livros Horizonte, 2006.

Palou, Jean. *A feitiçaria*. Lisboa: Via Editora, 1978.

Pereira, Isaías da Rosa. "Processos de feitiçaria e de bruxaria na Inquisição de Portugal". *Academia Portuguesa da História*, II Série, vol. 24, Tomo II (1977): 83-178.

Rego, Yvonne Cunha (Seleção). *Feiticeiros, Profetas e Visionários: textos antigos portugueses*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1981.

Sallmann, Jean-Michel. "Feiticeira". In *História das mulheres no Ocidente*, dir. Georges Duby e Michelle Perrot. Porto: Edições Afrontamento, 1994.

Schiff, Stacy. *As Bruxas: Intriga, traição e histeria em Salem*. Barcarena: Marcador, 2017.

Seligmann, Kurt. *História da Magia: Magia, Sobrenatural, Religião*. Lisboa: Edições 70, 1979.

Silva, Maria Beatriz Nizza da. "A Vida Quotidiana". Em *Nova História de Portugal: Da paz da Restauração ao ouro do Brasil*, coord. Avelino de Freitas Meneses, 442-461. Lisboa Editorial Presença, 2001.

Silva, Ronaldo M. "Francisco Barbosa, o Tio de Massarelos: fez pacto com o Diabo e foi condenado à morte na fogueira (1729-1735)". *Revista Mediação*, vol. 13, n.º. 2 (2018): 30-45.

Soares, Fraquelim Neiva. "Medicina popular e feitiçaria nas visitas da Arquidiocese de Braga nos séculos XVI e XVII." *Revista de Guimarães*, n.º 13 (1993): 67-97.

Thomas, Keith. *Religion and the decline of magic: studies in popular beliefs in sixteenth and seventeenth-century England*. London: Penguin Books, 1991.

Vale, Andreia. *Cruz Credo Bate na Madeira, E outras 113 superstições do nosso dia-a-dia* Lisboa: Manuscrito, 2016.

Documentários

National Geographic. *Witch Hunters Bible*. Suporte digital. Robert Michaels. Dee Watt, 2010.