



PPGH
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM
HISTÓRIA

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

LETÍCIA MARIANO DE REZENDE SILVA

**DIANTE DO INQUISIDOR: O SANTO OFÍCIO PORTUGUÊS E A CONDENAÇÃO
ÀS PRÁTICAS DE BRUXARIA (1521-1562)**

GOIÂNIA

2025



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE HISTÓRIA

TERMO DE CIÊNCIA E DE AUTORIZAÇÃO (TECA) PARA DISPONIBILIZAR VERSÕES ELETRÔNICAS DE TESES

E DISSERTAÇÕES NA BIBLIOTECA DIGITAL DA UFG

Na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Federal de Goiás (UFG) a disponibilizar, gratuitamente, por meio da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD/UFG), regulamentada pela Resolução CEPEC nº 832/2007, sem ressarcimento dos direitos autorais, de acordo com a [Lei 9.610/98](#), o documento conforme permissões assinaladas abaixo, para fins de leitura, impressão e/ou download, a título de divulgação da produção científica brasileira, a partir desta data.

O conteúdo das Teses e Dissertações disponibilizado na BDTD/UFG é de responsabilidade exclusiva do autor. Ao encaminhar o produto final, o autor(a) e o(a) orientador(a) firmam o compromisso de que o trabalho não contém nenhuma violação de quaisquer direitos autorais ou outro direito de terceiros.

1. Identificação do material bibliográfico

Dissertação Tese Outro*: _____

*No caso de mestrado/doutorado profissional, indique o formato do Trabalho de Conclusão de Curso, permitido no documento de área, correspondente ao programa de pós-graduação, orientado pela legislação vigente da CAPES.

Exemplos: Estudo de caso ou Revisão sistemática ou outros formatos.

2. Nome completo do autor

Letícia Mariano de Rezende Silva

3. Título do trabalho

DIANTE DO INQUISIDOR: O SANTO OFÍCIO PORTUGUÊS E A CONDENAÇÃO ÀS PRÁTICAS DE BRUXARIA (1521-1562)

4. Informações de acesso ao documento (este campo deve ser preenchido pelo orientador)

Concorda com a liberação total do documento SIM NÃO¹

[1] Neste caso o documento será embargado por até um ano a partir da data de defesa. Após esse período, a possível disponibilização ocorrerá apenas mediante:

a) consulta ao(à) autor(a) e ao(à) orientador(a);

b) novo Termo de Ciência e de Autorização (TECA) assinado e inserido no arquivo da tese ou dissertação. O documento não será disponibilizado durante o período de embargo.

Casos de embargo:

- Solicitação de registro de patente;
- Submissão de artigo em revista científica;
- Publicação como capítulo de livro;
- Publicação da dissertação/tese em livro.

Obs. Este termo deverá ser assinado no SEI pelo orientador e pelo autor.



Documento assinado eletronicamente por **Leticia Mariano De Rezende Silva, Discente**, em 19/02/2025, às 22:48, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Armenia Maria De Souza, Professora do Magistério Superior**, em 26/02/2025, às 16:56, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **5181062** e o código CRC **EF07EC66**.

LETÍCIA MARIANO DE REZENDE SILVA

**DIANTE DO INQUISIDOR: O SANTO OFÍCIO PORTUGUÊS E A CONDENÇÃO
ÀS PRÁTICAS DE BRUXARIA (1521-1562)**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História, da Faculdade de História da Universidade Federal De Goiás, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestra em História.

Área de Concentração: Culturas, Fronteiras e Identidades.

Linha de Pesquisa: História, Memória e Imaginários Sociais.

Orientadora: Profa. Dra. Armênia Maria de Souza.

GOIÂNIA

2025

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UFG.

SILVA, Letícia Mariano de Rezende

Diante do Inquisidor: O Santo Ofício Português e a condenação às práticas de bruxaria (1521-1562).

[manuscrito]/ Letícia Mariano de Rezende Silva - 2025.

128 f.

Orientador: Profa. Dra. Armênia Maria de Souza.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Goiás,
Faculdade de História (FH), Programa de Pós-Graduação em História,
Goiânia, 2025.

Bibliografia.

Inclui tabelas, lista de figuras, lista de tabelas.

1. Santo Ofício. 2. Feitiçaria. 3. Heresia. 4. Portugal. I. Souza,
Armênia Maria de , orient. II. Título.



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE HISTÓRIA
ATA DE DEFESA DE DISSERTAÇÃO

Ata nº 003/2025 da sessão de Defesa da **Dissertação** de **LETÍCIA MARIANO DE REZENDE SILVA**, que confere o título de **Mestrado(a) em História**, na área de concentração em **Culturas, Fronteiras e Identidades**.

Ao/s **dezesete dias do mês de fevereiro do ano de dois mil e vinte e cinco**, a partir da(s) **14h00min**, via **Videoconferência**, realizou-se a sessão pública de **Defesa de Dissertação** intitulada **“DIANTE DO INQUISIDOR: O SANTO OFÍCIO PORTUGUÊS E A CONDENAÇÃO ÀS PRÁTICAS DE BRUXARIA (1521-1562)”**. Os trabalhos foram instalados pelo(a) Orientador(a), Professor(a) Doutor(a) **Armênia Maria de Souza (PPGH/UFG)** com a participação dos demais membros da Banca Examinadora: Professor(a) Doutor(a) **Lucas Augusto Tavares da Silva (UFPR)**, membro titular externo; Professor(a) Doutor(a) **Adriana Vidotte (PPGH/UFG)**, membro titular interno. Durante a arguição os membros da banca **não fizeram** sugestão de alteração do título do trabalho. A Banca Examinadora reuniu-se em sessão secreta, a fim de concluir o Julgamento da **Dissertação**, tendo sido(a) o(a) candidato(a) **aprovado(a)** pelos seus membros. Proclamados os resultados pelo(a) Professor(a) Doutor(a) **Armênia Maria de Souza**, Presidente da Banca Examinadora, foram encerrados os trabalhos e, para constar, lavrou-se a presente ata que é assinada pelos Membros da Banca Examinadora, ao(s) **dezesete dias do mês de fevereiro do ano de dois mil e vinte e cinco**.

TÍTULO SUGERIDO PELA BANCA



Documento assinado eletronicamente por **Armenia Maria De Souza, Professora do Magistério Superior**, em 17/02/2025, às 16:09, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Cristiano Pereira Alencar Arrais, Coordenador de Pós-Graduação**, em 17/02/2025, às 16:59, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Adriana Vidotte, Professora do Magistério Superior**, em 17/02/2025, às 19:12, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **5139484** e o código CRC **4EC994CB**.

**DIANTE DO INQUISIDOR: O SANTO OFÍCIO PORTUGUÊS E A CONDENAÇÃO
ÀS PRÁTICAS DE BRUXARIA (1521-1562)**

Dissertação apresentada à banca examinadora do Programa de Pós-Graduação em História, da Faculdade de História da Universidade Federal De Goiás, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em História.

BANCA EXAMINADORA

Profa. Dra. Armênia Maria de Souza (PPGH/UFG)
Presidente da Banca

Prof. Dr. Lucas Augusto Tavares da Silva (UFPR)
Membro Titular Externo

Profa. Dra. Adriana Vidotte (PPGH/UFG)
Membro Titular Interno

Prof. Dr. Hugo Rincon Azevedo (PUC-GO)
Membro Suplente Externo

Profa. Dra. Luciane Munhoz Omena (UFG)
Membro Suplente Interno

À minha mãe Gláucia, pelo apoio aos estudos.
À minha irmã Larissa, umas das maiores apoiadoras desse trabalho.
À Beatriz Caldas que me mostrou que as coisas dão certo no final.

AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar, expresso minha mais profunda gratidão a Deus e à espiritualidade, que me concederam forças e a oportunidade de chegar até aqui. Sem minha fé e sem a presença constante dessa força divina que me amparou em cada passo da jornada, nada disso teria sido possível. Foi essa conexão espiritual que me guiou nos momentos de incerteza, trazendo conforto e clareza mesmo diante dos desafios mais árduos. O caminho, por mais difícil e repleto de obstáculos que tenha sido, tornou-se mais leve e suportável graças às mãos invisíveis que sempre estiveram ao meu lado, amparando-me com sabedoria e proteção silenciosa. Cada conquista alcançada reflete não apenas o esforço humano, mas também a força superior que me sustentou nos momentos de fraqueza e dúvida.

Quero expressar minha mais profunda gratidão à minha família, que sempre esteve ao meu lado em cada etapa dessa jornada. Em especial, à minha mãe, Glaucia Mariano, cuja dedicação, amor incondicional e apoio constante foram fundamentais para que eu chegasse até aqui. Desde que me entendo por gente, ela esteve presente, incentivando meus estudos, acreditando no meu potencial e me mostrando a importância do conhecimento como ferramenta de transformação. Seu olhar cheio de orgulho e sua crença firme nas minhas capacidades foram forças que me impulsionaram nos momentos de dúvida e cansaço. O amor pelos estudos e pela leitura, cultivado desde a infância sob sua orientação e estímulo, tornou-se uma parte essencial de quem sou hoje. Mãe, cada conquista que alcanço é também sua, pois sem o seu apoio incondicional e sua inspiração, esse sonho jamais teria se concretizado. Obrigada por ser minha maior incentivadora, minha guia e minha eterna fonte de força.

Agradeço, do fundo do coração, à minha querida e amada irmã Larissa, com quem tenho a imensa dívida de compartilhar não apenas os laços de sangue, mas também uma amizade verdadeira e profunda. Ter você ao meu lado foi um presente inestimável ao longo dessa jornada, pois sua presença constante e seu apoio incondicional fizeram toda a diferença nos momentos mais desafiadores. Sua insistência carinhosa e seu incentivo inabalável foram fundamentais para que eu jamais cogitasse desistir. Em cada revisão minuciosa, em cada abraço acolhedor e, sobretudo, no seu constante e firme ‘você vai conseguir’, encontrei a motivação necessária para seguir em frente, mesmo quando a exaustão e as incertezas pareciam me dominar. Seu bom humor, sua leveza e sua capacidade de transformar as dificuldades em aprendizados tornaram esse percurso mais suportável e menos solitário. Nos momentos de angústia e incerteza, encontrar em você um porto seguro, uma voz de

tranquilidade e incentivo, foi o que me deu forças para continuar. Minha gratidão a você vai muito além das palavras. Saiba que cada vitória alcançada também é sua, pois sem seu suporte e sua fé incondicional em mim, esse caminho teria sido ainda mais árduo. Obrigada por ser minha irmã, minha amiga e uma das pessoas mais especiais da minha vida.

A Beatriz Caldas, minha companheira de vida e um dos pilares fundamentais que me sustentaram ao longo dessa jornada. Desde 2019, seu amor incondicional, seu apoio constante e seu colo acolhedor foram essenciais para que eu pudesse seguir em frente, enfrentando os desafios que surgiram pelo caminho. Sem ela, sem sua presença firme e cuidadosa, nada disso teria acontecido da maneira que aconteceu. Sou profundamente grata por cada gesto de carinho, pela paciência nos momentos de incerteza e por sua força silenciosa, que tantas vezes me guiou quando eu mesma vacilava. Seu acolhimento nos momentos mais difíceis foi um refúgio seguro, uma fonte de energia que me permitiu continuar. A jornada que percorremos juntas não foi fácil, exigiu esforço, renúncias e resiliência, mas em cada obstáculo superado, sua presença foi uma certeza inabalável. Agradeço por cada conselho, cada palavra de incentivo e, acima de tudo, por acreditar em mim, mesmo quando eu mesma duvidei. Essa conquista não é apenas minha, ela é nossa. Você faz parte dessa vitória, e é impossível expressar em palavras o quanto sua presença foi essencial.

Expresso também minha gratidão aos professores e colegas do Programa de Pós-Graduação em História, que desempenharam papel fundamental no amadurecimento das minhas ideias e na consolidação do conhecimento acadêmico.

Aos professores que me orientaram e compartilharam suas experiências e saberes, minha mais profunda gratidão pela dedicação e paciência em me guiar por caminhos muitas vezes desafiadores, mas sempre enriquecedores.

Um agradecimento especial à minha orientadora, Prof.^a Dr.^a Armênia Maria de Souza, que desempenhou um papel fundamental em minha trajetória como historiadora. Desde o início da minha formação, sua presença foi uma bússola segura, guiando-me com paciência, sabedoria e uma generosidade incomparável. Seu compromisso em compartilhar conhecimento, aliando rigor acadêmico com empatia, foi essencial para que eu pudesse enfrentar os desafios desse percurso com mais confiança e determinação. Segurando minha mão nos momentos de incerteza e oferecendo sempre palavras de incentivo e orientação precisa, a Prof.^a Armênia esteve ao meu lado em cada etapa desse caminho. Sua dedicação incansável não apenas ampliou minha compreensão da História, mas também me inspirou a buscar a excelência, a questionar com profundidade e a perseverar diante das dificuldades inerentes à pesquisa acadêmica.

Não poderia deixar de agradecer à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), cujo apoio financeiro e institucional foi essencial para que esta pesquisa se desenvolvesse e alcançasse seus objetivos. O suporte oferecido pela CAPES permitiu que eu me dedicasse integralmente às investigações, aos debates e às reflexões que culminaram nesta dissertação.

Agradeço àqueles que sempre estiveram prontos para ouvir minhas ideias, compartilhar leituras e oferecer conselhos preciosos, em especial minha querida amiga Julia Carneiro, embora nossa amizade tenha se iniciado há pouco tempo, sua presença tem sido inestimável nesta fase desafiadora da finalização da minha dissertação. Seu apoio, sua capacidade de me acolher nos momentos mais difíceis e sua motivação fizeram toda a diferença, proporcionando-me força e segurança para seguir adiante. Cada palavra de incentivo, cada gesto de carinho e sua disposição em estar ao meu lado, oferecendo suporte emocional, foram importantes para que eu conseguisse enfrentar os desafios desse percurso. Sua amizade se tornou um alicerce valioso, e sou imensamente grata por poder contar com alguém tão especial neste momento tão significativo da minha vida. Saiba que esse trabalho também carrega um pedacinho seu, amiga.

Manifesto minha profunda gratidão à minha psicóloga, Isabela Santos, que esteve comigo desde o início desta jornada, oferecendo apoio, escuta atenta e orientação sensível. Sua presença foi essencial para que eu enfrentasse os desafios com mais confiança, ajudando-me a acreditar que era possível chegar até aqui. Suas palavras de incentivo e seu acolhimento me fortaleceram nos momentos de incerteza, tornando o caminho mais leve e claro. O apoio que me deu ao longo desse processo jamais será esquecido, e sou imensamente grata por sua dedicação e por ter sido um pilar fundamental nessa conquista.

Por fim, expresso minha gratidão a mim mesma, por toda a determinação, resiliência e força que me trouxeram até aqui. O caminho, embora repleto de desafios e momentos de incerteza, foi trilhado com coragem e sustentado pela minha incansável vontade de vencer e me superar a cada etapa. Focam incontáveis dias de esforço, renúncias e superação, nos quais aprendi a confiar no meu potencial e a seguir em frente, mesmo quando as circunstâncias pareciam desafiadoras demais. Agradeço por não ter desistido, por ter acreditado nos meus sonhos e por ter me mantido firme, mesmo diante das dificuldades. Este trabalho é, acima de tudo, resultado da minha garra, do meu empenho e da certeza de que cada esforço valeu a pena.

RESUMO

A pesquisa aborda a fundação do Tribunal do Santo Ofício em 1536, investigando a repressão das heresias e, especificamente, as práticas de feitiçaria e bruxaria associadas às mulheres no Reino Português na Baixa Idade Média. Essa investigação destaca a importância do imaginário religioso e escatológico que permeava a sociedade, e como as normas criadas pelo Santo Ofício, se estabeleceram a partir do medo generalizado de ameaças à fé católica. Propomos uma análise da legislação portuguesa, como as Ordenações Afonsinas e Manuelinas, que refletiam a preocupação da coroa com a ordem religiosa e o combate a práticas consideradas desviantes, como a feitiçaria, anteriores ao período inquisitorial e também como funcionou a dinâmica das repressões, após a criação do Santo Ofício. Durante o reinado de D. João III e D. Catarina de Áustria, a monarquia portuguesa consolidou o tribunal como uma ferramenta para centralizar o poder e reprimir manifestações religiosas alternativas à ortodoxia católica. Dessa forma, analisaremos o contexto político e religioso do reino, destacando a influência da Igreja e a perseguição aos desviantes da fé, como os cristãos-novos e as mulheres acusadas de feitiçaria. Portanto, o impacto da Inquisição reflete como a repressão às práticas religiosas não oficiais, reforçou o controle da monarquia e da Igreja sobre a população.

PALAVRAS-CHAVE: Santo Ofício. Feitiçaria. Heresia. Portugal.

ABSTRACT

The research explores the establishment of the Tribunal of the Holy Office in 1536, examining the repression of heresies and, specifically, the practices of witchcraft and sorcery associated with women in the Portuguese Kingdom. In the Late Middle Ages, emphasis is placed on the significance of the religious and eschatological imagination that permeated society and how the norms created by the Holy Office were built upon widespread fear of threats to the Catholic faith. This study analyzes Portuguese legislation, such as the Afonsine and Manueline Ordinances, which reflected the Crown's concern with religious order and combating practices considered deviant, such as witchcraft, even before the inquisitorial period. It also examines the dynamics of repression after the establishment of the Holy Office. During the reign of King João III and Queen Catarina of Austria, the Portuguese monarchy consolidated the tribunal as a tool to centralize power and suppress religious expressions alternative to Catholic orthodoxy. The analysis highlights the political and religious context of the kingdom, emphasizing the Church's influence and the persecution of faith deviants, such as New Christians and women accused of witchcraft. Thus, the impact of the Inquisition illustrates how the repression of unofficial religious practices reinforced the monarchy's and Church's control over the population.

KEYWORDS: Holy Office. Witchcraft. Heresy. Portugal.

LISTA DE FIGURAS

FIGURA 1	Sucessão ao trono dos reis de Portugal	19
FIGURA 2	Organograma da linhagem real dos filhos de D. Catarina de Áustria e D. João III	41
FIGURA 3	Tribunais distritais da inquisição (1565-1821)	60

LISTA DE QUADROS

QUADRO 1 Processos movidos contra mulheres pela inquisição

89

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	10
2	O REINO PORTUGUÊS NO SÉCULO XVI	17
2.1	A consolidação do reinado de D. João III	19
2.1.1	D. Manuel I	19
2.1.2	D. João III	27
2.2	D. Catarina de Áustria (1557–1562): de Infanta do reino espanhol à Rainha de Portugal	33
2.3	O Matrimônio de D. João III e D. Catarina de Áustria	38
2.4	D. Catarina de Áustria e seu papel na consolidação da Inquisição Portuguesa	41
3	HERESIAS E PODER: A CONSTRUÇÃO DO PODER DA INQUISIÇÃO NO REINO PORTUGUÊS	44
3.1	A instauração do Santo Ofício em Portugal e a repressão à Cultura Popular	45
3.2	A Reforma Protestante	50
3.3	O Santo Ofício em Portugal	55
3.4	A ação do Santo Ofício perante as heresias no território português	61
3.5	A perseguição aos judeus e muçulmanos convertidos	62
3.6	A bruxaria e o pacto diabólico	68
4	AS MULHERES CONDENADAS POR FEITIÇARIA PELO SANTO OFÍCIO PORTUGUÊS	79
4.1	A mulher como agente da feitiçaria	80
4.2	O culto do sabá em Portugal	96
4.3	A figura do diabo e a feitiçaria	109
4.3.1	O culto ao demônio nos documentos inquisitoriais	115
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS	124
	REFERÊNCIAS	130

1 INTRODUÇÃO

Este trabalho é fruto de uma inquietação e de uma curiosidade que me acompanham desde muito antes do meu ingresso no curso de Graduação em História. A história da bruxaria, em particular, sempre exerceu sobre mim um profundo fascínio, despertando o desejo de estudar mais profundamente o tema. Foi em 2020 que, pela primeira vez, busquei dar voz a essa curiosidade, tentando explorar e narrar a história da bruxaria, que, além de me instigar intelectualmente, impulsionou-me a mergulhar em um universo repleto de complexidade, mistério e transformações. Desde então, essa busca se tornou uma motivação constante, moldando minha trajetória acadêmica e fortalecendo meu desejo de investigar com mais profundidade as nuances desse fenômeno histórico e cultural.

A presente dissertação se insere na linha de pesquisa *História, Memória e Imaginários Sociais* do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Goiás (PPGH-UFG). Essa linha de pesquisa tem por objetivo problematizar a elaboração da história como forma de conhecimento e narrativa. A memória, como ordenadora da consciência e matéria-prima da história, permite refletir sobre as relações entre memória e história, abordando como as representações influenciam a definição das identidades sociais. Nesse sentido, a análise dos repertórios de imagens e discursos presentes nas práticas de bruxaria e feitiçaria ao longo da história oferece uma compreensão das representações simbólicas e das relações de poder, gênero e etnia que moldaram essas práticas.

Esta dissertação investiga a atuação do Tribunal do Santo Ofício em Portugal, com especial ênfase nos reinados de D. João III (1521–1557) e D. Catarina de Áustria (1557–1562). O objeto central de estudo consiste em compreender como o Santo Ofício foi consolidado como um instrumento de controle político, social e religioso, destacando as formas pelas quais o tribunal atuou na repressão de práticas consideradas desviantes, em particular a feitiçaria e a bruxaria. Analisa-se também o contexto anterior à sua instituição formal, durante o reinado de D. Manuel I (1495–1521), com o intuito de analisar as condições históricas, sociais e culturais que possibilitaram a criação desse aparato inquisitorial.

O problema central desta pesquisa reside na análise do papel desempenhado pelo Tribunal do Santo Ofício na consolidação do poder monárquico e no controle das práticas religiosas e culturais, com especial atenção aos processos por feitiçaria. A Inquisição portuguesa, inserida em um contexto de intensas transformações – como a expansão ultramarina, as reformas religiosas e o fortalecimento da monarquia absolutista – consolidou-se como uma ferramenta de reafirmação da ortodoxia católica.

Por meio da vigilância e da repressão, o tribunal atuava não apenas contra heresias doutrinárias, mas também contra práticas mágico-religiosas populares, como evidenciado nos processos de mulheres como Ana Álvares, Ângela Brava e Brites Frazão, cujas atividades de cura e adivinhação foram reinterpretadas como atos de pacto demoníaco. Documentos inquisitoriais, como as bulas papais e as Ordenações Afonsinas e Manuelinas, demonstram como a feitiçaria foi juridicamente enquadrada como um delito de ordem religiosa e social.

Além disso, sermões e autos de fé reforçaram o estigma em torno das mulheres acusadas, projetando-as como ameaças à moralidade e à estabilidade do reino. A análise dessas fontes revela que a Inquisição funcionava não apenas como um aparato repressivo, mas também como um mecanismo simbólico de reafirmação de valores e hierarquias sociais, especialmente no que tange ao papel das mulheres e à delimitação dos saberes considerados legítimos como um mecanismo de disciplinamento e controle, consolidando a visão patriarcal da sociedade portuguesa e contribuindo para a exclusão sistemática de práticas culturais divergentes.

Questiona-se como essa instituição foi estruturada para reprimir heresias e de que maneira o imaginário social acerca da feitiçaria foi mobilizado para justificar as perseguições, com especial atenção às mulheres acusadas de bruxaria. As dinâmicas de gênero constituem uma questão central nesta análise, na medida em que se busca compreender de que forma as representações femininas influenciaram os processos inquisitoriais e como essas narrativas contribuíram para a consolidação e reprodução das estruturas de poder da época.

Dentre os teóricos fundamentais para essa discussão, destaca-se Jean Delumeau (2009), cuja abordagem se centra no papel do medo como ferramenta de controle social. Em sua obra *História do Medo no Ocidente*, o autor analisa como o medo foi sistematicamente instrumentalizado para garantir a conformidade religiosa, evidenciando o impacto das representações demoníacas e das campanhas de perseguição. Essa perspectiva contribui para a compreensão do modo como a Inquisição construiu um ambiente de constante vigilância e repressão, no qual o medo operava como elemento estruturante da ordem social e religiosa.

Carlo Ginzburg (2012), por sua vez, oferece subsídios fundamentais para a análise do imaginário em torno do sabá e do pacto demoníaco, elementos centrais na elaboração das acusações de feitiçaria. Em *História Noturna: Decifrando o Sabá*, Ginzburg demonstra como tais construções simbólicas foram utilizadas para legitimar a perseguição de grupos marginalizados, estabelecendo conexões entre práticas culturais populares e a ortodoxia imposta pela Igreja. Sua análise revela a complexidade do entrelaçamento entre crença, repressão e identidade cultural.

Outro autor de destaque é Hilário Franco Júnior (1996), que introduz o conceito de “cultura intermediária” em sua obra *A Idade Média: Nascimento do Ocidente*. Esse conceito possibilita investigar como as práticas culturais populares interagem com a religiosidade oficial, desafiando, por vezes, as estruturas instituídas de poder e promovendo formas sutis de resistência cultural. Trata-se de um aporte relevante para entender os espaços de negociação simbólica entre a tradição popular e os dispositivos de controle clerical e estatal.

Por fim, Pierre Bourdieu (1989), em *O Poder Simbólico*, contribui significativamente para a compreensão dos mecanismos simbólicos por meio dos quais o poder monárquico e a Igreja moldaram a ordem social. A aplicação do conceito de *habitus* permite analisar como as estruturas inquisitoriais influenciaram os comportamentos, crenças e disposições dos indivíduos, reforçando a dominação por meio da interiorização de normas e hierarquias. Através dessa ótica, a Inquisição é compreendida não apenas como uma instituição repressiva, mas também como um agente de produção e reprodução simbólica da desigualdade e do controle social.

Do mesmo modo, Jeffrey B. Russell e Brooks Alexander (2019) apresentam uma abordagem abrangente da evolução histórica da bruxaria, destacando sua relação com ansiedades coletivas e crises sociais. Em *História da Bruxaria*, os autores enfatizam que a bruxaria europeia constituiu uma construção complexa, integrando elementos da feitiçaria primitiva, do paganismo, do folclore e da heresia cristã. A crença em bruxas e em seus pactos demoníacos emergiu como uma forma de lidar com o desconhecido e de reforçar estruturas de poder. A visão de Russell e Alexander contribui para a compreensão da bruxaria como um fenômeno social utilizado para justificar perseguições e legitimar a autoridade tanto da Igreja quanto do Estado.

Laura de Mello e Souza, em sua obra *O Diabo e a Terra de Santa Cruz* (1986), oferece uma análise detalhada das práticas de feitiçaria e da religiosidade popular no contexto colonial, destacando como essas manifestações foram reinterpretadas e perseguidas pela Inquisição. A autora argumenta que as práticas mágico-religiosas faziam parte integrante da vida cotidiana, sendo ressignificadas à luz da repressão inquisitorial, o que gerou um complexo sistema de crenças e resistências culturais. A feitiçaria, enquanto prática cultural e religiosa alternativa, ocupa um lugar central na análise deste trabalho, especialmente em sua relação com o imaginário popular e com os mecanismos de repressão implementados pela Igreja e pela monarquia.

Durante o século XVI, a bruxaria foi progressivamente associada ao pacto demoníaco, uma narrativa que a posicionava como uma ameaça direta à ordem divina e social. Essa

construção simbólica, em grande parte promovida pelos inquisidores, fomentou o medo coletivo e legitimou as práticas de perseguição. Ademais, a feitiçaria foi amplamente explorada em discursos religiosos e jurídicos, tornando-se um instrumento de reforço das estruturas de poder vigentes. Os processos inquisitoriais frequentemente retratavam as mulheres acusadas como figuras transgressoras, cuja conduta era percebida como uma afronta à moralidade cristã e aos papéis sociais esperados. A associação entre feitiçaria e práticas de cura popular também contribuiu para o aumento das perseguições, uma vez que as mulheres detentoras de conhecimentos sobre ervas e rituais eram vistas como uma ameaça à autoridade médica e religiosa.

Marcus Vinícius Reis (2016) destaca que a Inquisição portuguesa consolidou a feitiçaria como delito de natureza religiosa, integrando-a ao rol das heresias combatidas pelos inquisidores. A análise dos processos inquisitoriais revela que a maioria das pessoas acusadas era composta por mulheres, refletindo as dinâmicas de gênero em uma sociedade profundamente patriarcal. A construção da identidade feminina no contexto inquisitorial era permeada por uma dupla ressignificação: enquanto algumas mulheres eram vistas como curandeiras, outras eram associadas ao pacto demoníaco e perseguidas como hereges.

Do ponto de vista metodológico, esta pesquisa apoia-se em uma leitura crítica e das fontes históricas, com especial atenção àquelas de caráter jurídico e inquisitorial. Dentre as fontes normativas, destacam-se as *Ordenações Afonsinas* e *Manuelinas*, que fornecem o arcabouço jurídico anterior à institucionalização do Santo Ofício, estabelecendo os fundamentos legais para a definição e punição das heresias. A investigação abrange, ainda, documentos eclesiásticos de natureza oficial, como a bula *Cum ad nihil magis* (1536), que formalizou a instalação da Inquisição em território português. Complementam esse corpus os processos inquisitoriais de figuras como Ana Álvares, Ângela Brava e Brites Frazão, cujos casos exemplificam as dinâmicas de acusação e revelam aspectos fundamentais das práticas culturais atribuídas às mulheres processadas. Tais fontes permitem compreender os mecanismos de repressão e a construção de um imaginário sobre a feitiçaria no contexto luso-moderno.

Os processos inquisitoriais analisados fornecem, ainda, um panorama detalhado das acusações, depoimentos e penas aplicadas às mulheres julgadas pelo Santo Ofício. Tais registros revelam a complexidade das práticas mágicas atribuídas às rés, frequentemente relacionadas à cura, proteção e rituais amorosos, que eram reinterpretadas pelos inquisidores como manifestações de pactos demoníacos e subversão da ordem cristã. Esses documentos incluem relatos de testemunhas, confissões obtidas sob tortura e descrições minuciosas das

práticas mágico-religiosas supostamente realizadas, evidenciando o imaginário social da época em relação à feitiçaria e a vulnerabilidade das acusadas diante da estrutura inquisitorial.

A devassa ordenada por D. Catarina de Áustria, em 1559, também constitui uma fonte de grande relevância, notável pela riqueza de detalhes sobre as práticas atribuídas às mulheres acusadas de participação no sabá. O documento menciona rituais de submissão ao demônio, banquetes profanos e o uso de unguentos mágicos, oferecendo uma visão aprofundada da forma como as autoridades inquisitoriais enquadravam as crenças populares dentro de uma narrativa demonológica. Essa narrativa era utilizada para instrumentalizar o medo coletivo e justificar a repressão. As confissões extraídas dessas mulheres revelam não apenas a severidade dos métodos inquisitoriais, mas também a influência do imaginário europeu sobre a feitiçaria, adaptado às especificidades do contexto cultural português.

Além das fontes primárias, esta pesquisa se apoia em obras historiográficas de autores como Francisco Bethencourt (1987), cuja análise dos registros inquisitoriais demonstra a interseção entre religiosidade popular e as estratégias repressivas da Igreja. Sua obra oferece uma leitura crítica dos discursos e práticas que legitimaram as perseguições às mulheres acusadas de feitiçaria em Portugal, destacando o papel das denúncias populares e o impacto social da ação inquisitorial.

A análise documental empreendida busca evidenciar que a repressão inquisitorial não se limitava à punição de práticas heréticas, mas operava, também, como um mecanismo de controle cultural e social, disciplinando corpos e comportamentos que divergiam das normas estabelecidas pela Igreja e pela monarquia. Ao examinar os processos e registros da época, esta pesquisa propõe uma leitura crítica da forma como as fontes inquisitoriais moldaram o imaginário coletivo acerca da feitiçaria e perpetuaram estereótipos de gênero que contribuíram para a marginalização das mulheres acusadas.

A análise desenvolvida ao longo da dissertação busca compreender como o Santo Ofício foi integrado às estruturas de poder monárquico para consolidar uma ordem política e religiosa, moldando o comportamento da população portuguesa no século XVI. Para isso, a dissertação está estruturada em três eixos principais, que abordam o contexto histórico, a dinâmica do tribunal e a perseguição específica a mulheres acusadas de bruxaria.

O primeiro capítulo analisa o contexto político, social e religioso que precedeu e acompanhou a criação do Tribunal do Santo Ofício em Portugal, em 1536. A pesquisa explora as reformas legais presentes nas Ordenações Afonsinas e Manuelinas, que consolidaram a ordem religiosa e prepararam o terreno para a implantação do tribunal inquisitorial. Sob o reinado de D. João III, a Inquisição tornou-se um instrumento essencial para a centralização

do poder monárquico e para a repressão de manifestações consideradas heréticas, como a feitiçaria. A narrativa destaca as transformações decorrentes da expansão marítima e os conflitos de poder, examinando como a Igreja Católica atuava tanto na vida pública quanto na privada, bem como o impacto dessas políticas na marginalização de práticas culturais populares.

O segundo capítulo aprofunda-se na estruturação e nas ações do Tribunal do Santo Ofício, analisando como a Inquisição foi consolidada por D. João III e reforçada por D. Catarina de Áustria, tanto como ferramenta de controle político quanto de controle religioso. O texto enfatiza as conexões entre os tribunais ibéricos e os esforços para combater heresias, incluindo o protestantismo e a feitiçaria. O capítulo também examina o papel do imaginário religioso e das dinâmicas de repressão à diversidade cultural, especialmente no combate aos cristãos-novos e às práticas consideradas "desviantes" da ortodoxia católica, evidenciando as tensões entre poder e religião.

O terceiro capítulo concentra-se na análise das mulheres acusadas de feitiçaria pelo Santo Ofício, abordando os processos inquisitoriais e as narrativas que lhes foram atribuídas. Destaca-se como as dinâmicas de gênero influenciaram as acusações, relacionando práticas femininas ao imaginário do pacto demoníaco e ao sabá. O texto explora a interação entre o sincretismo religioso e as práticas populares, e analisa como essas mulheres, detentoras de saberes tradicionais, tornaram-se alvo de um sistema que reforçava a autoridade monárquica e eclesiástica. O capítulo também examina as formas de resistência cultural que emergiram em meio à repressão inquisitorial.

Os rituais condenados como feitiçaria, nesse sentido, são analisados não apenas como desvios das normas cristãs, mas também como expressões de resistências culturais que emergiam em contextos de repressão extrema. Práticas como a veneração de elementos naturais, os rituais noturnos e o uso de ervas medicinais são exemplos de como as atividades acusadas de feitiçaria estavam profundamente enraizadas na vida cotidiana de muitas comunidades — especialmente entre as mulheres, que desempenhavam papéis centrais nesses contextos.

Portanto, esta dissertação busca demonstrar que o Tribunal do Santo Ofício foi mais do que um mecanismo de repressão religiosa: tratou-se de um instrumento central de controle social e político, que moldou profundamente o imaginário coletivo e a cultura lusitana. Ao longo dos três capítulos, a pesquisa propõe uma abordagem que contribui para uma compreensão mais ampla das relações entre religião, poder e cultura no contexto do Portugal moderno.

Um destaque especial recai sobre as mulheres acusadas de feitiçaria, alvos recorrentes das ações inquisitoriais em razão da intersecção entre fatores de gênero e práticas culturais. Frequentemente retratadas como agentes do mal, essas mulheres eram associadas a narrativas demonológicas que legitimavam a violência simbólica e física perpetrada contra elas. Para além da condição de vítimas de um sistema patriarcal repressivo, essas mulheres exerciam papéis centrais em suas comunidades, atuando como guardiãs de saberes tradicionais que desafiavam as normas impostas pela ortodoxia religiosa.

A dissertação explora as múltiplas dimensões da atuação do Tribunal do Santo Ofício em Portugal, analisando suas estratégias de repressão e de controle social sob diferentes perspectivas históricas, culturais e jurídicas. O estudo busca revelar como práticas de feitiçaria — antes compreendidas como parte integrante do cotidiano e da cultura popular — foram progressivamente ressignificadas e criminalizadas, resultando em uma perseguição sistemática que refletia não apenas a ortodoxia religiosa, mas também interesses políticos e sociais.

A abordagem adotada permite examinar o papel das fontes inquisitoriais na construção do imaginário em torno da bruxaria, evidenciando as tensões entre as crenças populares e a estrutura repressiva da Inquisição. Ademais, a dissertação traça um panorama da inserção da mulher nesse contexto, demonstrando como as acusações de feitiçaria se entrelaçaram com as dinâmicas de gênero e reforçaram a marginalização feminina. Por meio da análise detalhada de documentos legais, bulas papais e processos inquisitoriais específicos, o estudo oferece uma leitura crítica sobre a instrumentalização do medo, a consolidação do poder monárquico e a perpetuação de estereótipos sociais que contribuíram para a manutenção da ordem estabelecida.

Assim, este trabalho espera contribuir para a historiografia sobre a Inquisição Portuguesa, ao oferecer uma perspectiva que integre aspectos culturais, sociais e políticos, bem como ao lançar luz sobre as experiências das vítimas desse sistema repressivo — em especial, as mulheres acusadas de feitiçaria.

2 O REINO PORTUGUÊS NO SÉCULO XVI

O Tribunal do Santo Ofício representou uma profunda interferência na vida privada dos indivíduos, moldando comportamentos e reforçando os valores morais e religiosos.

Giuseppe Marcocci e José Pedro Paiva

O início da atuação do Tribunal do Santo Ofício em Portugal, em 1536¹, marcou uma mudança profunda na estrutura de controle religioso, político e social do reino. A partir desse momento, a fé católica — elemento central da identidade portuguesa — tornou-se não apenas uma prática espiritual, mas também uma poderosa ferramenta de exercício do poder, moldando o comportamento da sociedade e estabelecendo os limites do que era considerado aceitável. Esse período é caracterizado por uma severa repressão às práticas tidas como heréticas, incluindo feitiçarias e superstições, que já vinham sendo combatidas desde as Ordenações Afonsinas e Manuelinas. Com a implantação da Inquisição, a Coroa portuguesa consolidava uma política de centralização e uniformidade religiosa, legitimando sua autoridade sob a égide da proteção divina.

Este capítulo concentra-se nos processos históricos que antecederam e acompanharam o estabelecimento do Santo Ofício, buscando compreender os fatores que conduziram à criação desse tribunal. Analisa-se o impacto das reformas legais iniciadas sob o reinado de D. Afonso V e aprofundadas por D. Manuel I, que contribuíram para a configuração do sistema jurídico português. Destaca-se, nesse contexto, a promulgação das Ordenações Manuelinas, que ampliaram o escopo das sanções contra heresias² e práticas mágicas, consolidando ainda mais a centralidade da Igreja Católica na vida pública e privada. No entanto, a implementação do tribunal sob o reinado de D. João III assinala uma nova fase, na qual o combate às heresias torna-se uma prioridade da Coroa, revelando não apenas o desejo de controle religioso, mas também a instrumentalização desse combate como estratégia política de afirmação do poder régio.

Uma parte significativa da narrativa volta-se para a análise das mulheres acusadas de feitiçaria, frequentemente colocadas no centro das ações inquisitoriais. Em uma sociedade

¹ Cabe diferenciar os demais Tribunais da Inquisição da criação do Tribunal do Santo Ofício, que foi o nome dado um órgão que legislou em nome da fé dentro do reino de Portugal a partir do século XVI.

² A palavra heresia (do grego *hairesis*, *hairein*, que significa escolher) acompanhou a vida da Igreja desde os inícios, e para os escritores eclesiásticos o termo designava uma doutrina contrária aos princípios da fé oficialmente declarada (Falbel 2007. p. 10).

profundamente patriarcal e marcada pela religiosidade, essas mulheres eram percebidas como ameaças à ordem estabelecida, sobretudo quando detinham saberes populares ou transgrediam os padrões comportamentais impostos. Os processos inquisitoriais revelam histórias de perseguição que transcendem o âmbito estritamente religioso, destacando questões de gênero, poder e resistência. Paralelamente, o estudo examina como o imaginário coletivo do período — impregnado pelo temor ao Diabo e às heresias — foi moldado por séculos de doutrinação religiosa e política.

Dentre as práticas de repressão analisadas, o texto enfatiza o papel dos principais atores políticos do período, incluindo D. Manuel I, D. João III e D. Catarina de Áustria. Esses monarcas desempenharam papéis fundamentais na estruturação da política religiosa e jurídica do reino, cada qual contribuindo de forma singular para a consolidação da ortodoxia católica. D. Catarina, em especial, é destacada como uma figura central, com atuação ativa nas devassas e no acompanhamento das ações do Santo Ofício, refletindo uma devoção intransigente e uma visão política pautada na centralização do poder. O reinado de D. João III, responsável pela criação oficial do tribunal, também é abordado em sua complexidade, revelando as tensões entre o desejo do monarca de consolidar sua autoridade e as resistências encontradas, tanto no âmbito interno quanto externo ao reino.

A narrativa contextualiza, ainda, os eventos históricos que moldaram esse período, como a expansão marítima, os desafios enfrentados pelas monarquias ibéricas e o impacto das reformas religiosas em curso na Europa. A análise busca oferecer um panorama abrangente da sociedade portuguesa do século XVI, em que religião, política e cultura se interconectavam em um cenário de rápidas transformações e intensas disputas pelo poder.

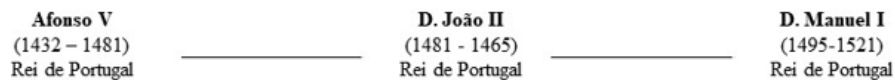
Por fim, o capítulo dedica-se ao estudo dos impactos sociais e culturais da Inquisição, evidenciando como o tribunal se consolidou como um instrumento de controle que extrapolava o domínio religioso, influenciando também as esferas política, social e econômica. A atuação inquisitorial transformou práticas populares, reconfigurou a relação entre o sagrado e o profano e inaugurou um período de perseguições que deixou marcas profundas na história portuguesa. Entre as histórias de repressão, também emergem narrativas de resistência, nas quais a busca por formas alternativas de expressão cultural e espiritual encontrou maneiras de persistir, mesmo sob intensa vigilância e repressão institucional.

2.1 A consolidação do reinado de D. João III

2.1.1 D. Manuel I

Antes do período de coroação de D. João III, o reinado de D. João II — que sucedeu D. Afonso V em 1481 — foi marcado por avanços significativos na navegação e na expansão marítima portuguesa. Destacam-se, nesse contexto, a intensificação da exploração de ouro, o comércio de escravizados na região da Costa da Malagueta e o desenvolvimento da produção açucareira na ilha da Madeira. Esse período também foi caracterizado pela ampliação das rotas comerciais no Atlântico e pelo marco da chegada de Cristóvão Colombo às Índias Ocidentais, evento que transformaria profundamente as relações entre Europa, África e América (Magalhães, 1997). A seguir, apresenta-se um panorama da sucessão ao trono português, desde D. Afonso V até D. Manuel I:

FIGURA 1: Sucessão ao trono dos reis de Portugal



FONTE: Autorial própria

Todos esses avanços conduziram a uma nova fase da história, marcada também pela modificação do pensamento e pelos novos desafios que a monarquia enfrentaria posteriormente, com o advento da colonização da América. As conquistas alcançadas pelo Reino de Portugal exigiram que a monarquia se ajustasse às transformações ocorridas nos

âmbitos político, econômico e religioso, especialmente no que se refere às suas relações coloniais. Dessa forma, a administração de um reino em expansão e o controle dessas novas posses tornaram-se desafios a serem enfrentados pela monarquia.

A dinastia de Avis prosseguiu com o coroamento de D. Manuel I, após a morte de D. João II, em 1495. Como adjetivado por José Magalhães (1997), o rei era prudente e seguramente simpático. Diante de uma coroa enriquecida, D. Manuel promoveu uma reestruturação na administração do reino. Exemplo disso foi a criação de uma nova compilação jurídica, que substituiu as "Ordenações Afonsinas", estabelecendo as "Ordenações Manuelinas"³. Esse novo corpo legislativo abarcava questões de grande relevância, como as Ordenações da Fazenda (1516), das Sisas (1519) e da Índia (1520), entre outras. No entanto, também tratava de temas de menor peso, como as entradas e cerimônias de aclamação, incluindo a quebra de escudos pela morte do rei⁴ (Magalhães, 1997).

Durante o reinado de D. Manuel I, iniciado com a morte de seu primo D. João II, em 1495, abriram-se caminhos para que as inovações e os acontecimentos ligados à descoberta das Américas influenciassem os feitos do Reino de Portugal. D. Manuel era bisneto de D. João I, fundador da dinastia de Avis, neto de D. Duarte e sobrinho de D. Afonso V, sendo o décimo quarto rei de Portugal e conhecido pelo cognome "Venturoso".

Casou-se três vezes. A primeira união foi com a rainha D. Isabel de Aragão e Castela, com quem teve seu primogênito, D. Miguel. Após um parto complicado, a rainha não conseguiu se recuperar e faleceu em 1498. O segundo casamento ocorreu em 1500, com D. Maria de Aragão, com quem teve vários filhos, entre eles D. João III, que o sucederia anos mais tarde. Após a morte de D. Maria, em 1517, D. Manuel casou-se pela terceira vez, com D. Leonor, irmã de Carlos V, que inicialmente estava prometida ao herdeiro do trono.

As navegações e o comércio foram setores amplamente estimulados durante o reinado de D. Manuel, o que possibilitou uma liquidez de capital inédita até então. Isso contribuiu para uma expansão portuguesa sem precedentes além-mar, inaugurando um período de intensas negociações internacionais.

³ As Ordenações Afonsinas (1446) e as Ordenações Manuelinas (1512-1521) foram dois marcos fundamentais no ordenamento jurídico português, desempenhando um papel central na consolidação da autoridade régia e na organização administrativa do reino durante os períodos medievais e modernos. Foram fundamentais para a construção jurídica de Portugal, refletindo as mudanças políticas e econômicas de suas épocas.

⁴ As "entradas e cerimônias de aclamação" são cerimônias públicas que marcaram a transição de poder e a homenagem ao monarca falecido. Um gesto simbólico feito durante esses eventos era a "quebra de escudos", que simbolizava a perda da autoridade real após a morte do rei.

Diante da organização monárquica e aristocrática, cabe destacar a restauração das honras e privilégios aos parentes da Casa de Bragança. Houve também uma centralização da aristocracia em torno da corte manuelina. Dessa articulação com a sociedade aristocrática portuguesa, resultou o aumento do número de cortesãos e de membros do conselho régio. Esses nobres⁵ exerciam grande influência e estavam divididos em diferentes grupos dentro da corte: os mais próximos da Casa Real, os militares que haviam participado de guerras, os letrados e cientistas, e os que estavam ali em virtude de sua riqueza. Estes últimos, em especial, acabavam por financiar as expedições marítimas que impulsionaram uma expansão territorial sem precedentes até então.

Um dos grandes desafios enfrentados durante o reinado de D. Manuel I foi a chamada "questão judaica" em Portugal, especialmente durante as negociações para seu casamento com D. Isabel de Aragão e Castela⁶. A infanta, filha mais velha dos Reis Católicos, D. Isabel e D. Fernando, era também viúva de D. Afonso, herdeiro do trono português. Ao negociar a união com D. Isabel, D. Manuel teve como condição para o casamento a expulsão dos judeus que haviam encontrado refúgio em Portugal, após serem banidos dos reinos de Aragão e Castela e acolhidos por D. João II, antecessor de D. Manuel.

Após a expulsão dos judeus da Espanha, em 1492, muitos procuraram abrigo em território português. O monarca português atendeu às demandas humanitárias, mas impôs condições para a estadia dos judeus: cada um que ingressasse em Portugal deveria pagar uma taxa de oito escudos de ouro à Coroa, o que lhes garantia o direito de permanecer por um período limitado. Ao fim desse prazo, deveriam deixar o território, sob o risco de perderem a liberdade. Além disso, D. João II comprometeu-se a auxiliar sua relocação para outros destinos (Sousa, 2018).

Durante as negociações do casamento de D. Manuel com a infanta Isabel, o rei, para concretizar a união, teve de alinhar-se aos ideais católicos e estreitar laços com os reinos de Aragão e Castela. Assim, deliberou que, em 5 de dezembro de 1496, judeus e muçulmanos deveriam deixar as terras portuguesas no prazo de dez meses. Caso contrário, seriam condenados à morte, e todos os seus bens seriam confiscados. Esse episódio marca o início de

⁵ A corte Manuelina possuía um corpo social complexo e diversificado, em uma época que os moradores da casa real cresceram. Os lucros ultramarinos fizeram com que o rei dispusesse de uma riqueza abundante que possibilitava uma enorme corte. Entre cortesãos estavam o navegante Vasco da Gama, Afonso Albuquerque, o poeta Gil Vicente, D. Francisco Coutinho (4º conde de Marialva), Frei Brás de Barros, D. Diogo de Meneses (Conde de Portalegre), e etc.

⁶ Os reinos de Castela, Leão e Aragão unificaram-se com o casamento de Fernando (de Aragão) e Isabel (de Castela e Leão) em 1479. Território da atual Espanha.

um período de instabilidade que ocorreriam dali em diante, como esclarece o Édito⁷ de expulsão dos judeus em Portugal:

[...] Determinamos, e Mandamos, que da publicaçam desta Nossa Ley, e Determinaçam até per todo o mez d'Outubro do anno do Nascimento de Nosso Senhor de mil e quatrocentos e nouenta e sete, todos os judeus, e Mouros forros, que em Nossos Reynos ouuer, se saiam fóra delles, sob pena de morte natural, e perder as fazendas, pera quem os acusar. [...] E qualquer pessoa que passado o dito tempo teuer escondido alguu Judeu, ou Mouro forro, per este mesmo feito Queremos que perca toda sua fazenda, e bens, pera quem o acusar. Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT). Édito de Expulsão dos Judeus (1496-1497).

Após o Édito de expulsão dos judeus, D. Manuel escreve uma carta ao rei de Castela e Aragão, no ano de 1507, em que fala sobre a saída dos judeus-castelhanos do território português, reafirmando a atitude que tomara:

Muyto alto muyto eixellemte principe e muyto poderosso padre. Nos dom Manuel per graça de deus Rey de portugall e dos algarues d aaquem e d aleem maar em africa Senhor de guinee e da conquista Nauegaçam e comercio de etiopia arabia persia e da India vos emuyamos muyto saudar Como aquelle que muyto amamos e preçamos e pera quem queriamos que deus desse tamta vida e saude como vos deixaes., por parte de certos christãos Nouos castelhanos que foram tomados em Niça Nos ffoy pedido por merçee que vos scpreuesemos como elles sayram de nossos Reynos omde estauam Com nosa liçemça . porquanto por ha Nam mostrarem eram Retyudos e mal trautados E porquanto Nos ha muytos dias que teemos dado Liçença geeral aos ditos christãos Nouos castelhanos pera sse poderem hyr de nossos Reynos e Seniorios pera omde lhe aprouuesse nam seemdo pera terra de mouro[s] Nos vo llo fazeemos asy saber por esta presseemte E Muyto vos Rogamos que pois estes por vertude da dita Nosa liçemça sse foram os Mandes ouuyr de sua Iustiça . e açerqua de Suas pessoas e fazendas lhe mandes gardar e fazer Imteiramemte e em muy symgullar prazer o Receberemos de vos. (Carta de D. Manuel I a Isabel, a Católica, sobre a expulsão dos hereges. 28 de agosto de 1498.).

A legitimação religiosa que D. Manuel buscou conferir ao seu reinado traduziu-se em práticas que acabaram por se estender por todo o reino, manifestando-se nas normalizações administrativas dos forais, nas instituições concelhias, nas instituições pias e na "marcação" de todos os edifícios notáveis do território com o símbolo régio da esfera armilar, em torno do qual se desenvolveu uma notável mística religiosa (Costa, 2005).

⁷ Um édito é uma ordem ou decreto formal emitido por uma autoridade governamental ou religiosa, com força de lei. Geralmente, os éditos são utilizados para comunicar decisões importantes, estabelecer normas, proibir ou regulamentar práticas e assegurar a aplicação de políticas públicas ou religiosas.

No âmbito da vida religiosa, o país instituiu comemorações como a do Anjo Custódio e a do Corpus Christi. A invocação do anjo protetor reforçava a ideia de que o reino estava sob especial proteção divina. O fortalecimento da celebração do Corpo de Deus, por sua vez, representava uma festividade com forte tradição na Ordem de Cristo, associada ao culto do Espírito Santo, para o qual o monarca promovia uma cerimônia especial no dia dessa solenidade religiosa.⁸

As Ordenações⁹, fundamentais para o controle das heresias no período, refletiam a vontade do monarca e delimitavam os direitos e deveres tanto do rei quanto de seus súditos. Sob a regência de um monarca legitimado pela “Graça de Deus”¹⁰, cuja autoridade buscava se tornar cada vez mais sólida, o direito português consolidou-se por meio da reformulação das leis régias.

A reorganização das Ordenações Afonsinas, em 1446, representou um esforço significativo para fortalecer a autoridade real. Como observa Le Goff (2018), à medida que a monarquia assumia maiores responsabilidades pela segurança e arbitragem dos conflitos sociais, surgia a necessidade de textos de referência que refletissem o conhecimento sobre os costumes específicos de cada região, cidade e aldeia. Assim, esses documentos tornaram-se instrumentos de padronização da justiça, respondendo às demandas sociais e visando proteger o reino contra o pecado.

No capítulo sobre as heresias, presente no Livro V, capítulo I, intitulado “Dos Ereges”, são abordadas questões relacionadas às práticas de feitiçaria e heresia¹¹. Conforme consta no documento, as Ordenações previam sanções severas para os culpados dessas práticas, que variavam de multas a penas corporais. Essa forma punitiva de lidar com os delitos refletia uma visão rígida da doutrina católica, evidenciando também a colaboração entre o poder civil e a Igreja na identificação e punição das heresias. O título demonstra como a moralidade, associada ao catolicismo, era considerada essencial para manter a comunidade religiosa dentro da pureza e afastada das heresias.

⁸ Dom Manuel promoveu a reforma de várias ordens religiosas no reino, com destaque para os Franciscanos. Em 1501, impulsionou uma ampla renovação das ordens monásticas, visando fortalecer a disciplina e o funcionamento dessas instituições. (Costa, 2005)

⁹ As Ordenações eram compilações das leis régias em vigor no País. Tinham objetivos de seleção e de sistematização dos diplomas jurídicos de reinados sucessivos.

¹⁰ “[...] *A principal virtude, e que mais convem ao Rey, ou ao Princepy, айfy he a Juílica, polo que dito he, e ainda por feer coufa celeil:ial, e enviada per DEOS dos feus altos Ceeos aos Reix e Princepes em efte mundo*” (Ordenações Afonsinas, livro V, capítulo I).

¹¹ O Livro V das Ordenações Afonsinas tem início elegendo a heresia como crime imperdoável, condição que da mesma forma vai corresponder a outras três ilicitudes: sodomia, lesa-majestade e contrafação.

PoR quanto des alguús tempos a ca por feus peccados alguúas peífoas cairom , e caaem em mui grave peccado de herefia , dizendo , e creendo, e affirmando coufas , que fom contra o Noffo Senhor DEOS, e a Santa Madre Igreja, nom temendo as grandes penas eternaes, e temporaaes, que pollos Direitos Comuús, e noffas leyx fom poftas: porem hordenamos , e eftabelecemos que taaes como, aalem das penas, que em direito Cumuum , e noffas Leyx lhe fom pofias , de feus beés fe faça como mandarmos, e noífa mercee for. [...] E vista per nós a dita ley, declarando acerca della dizemos, que pero o conhecimento de taaes feitos pertença principalmente aos Juizes Ecclefiálicos, os quaees os devem julgar fegundo acharem per direito, quando elles alguús Ereges condapnarem per fuas fentenças , porque a elles nom cabe fazerem taaes eixecuooés , por feerem de fangue , devem remeter a nós os ditos condapnados com os proceffos , que contra elles forem hordenados (Ordenações Afonsinas, Livro V, p.4).

No capítulo intitulado “Dos Feiticeiros”, presente no mesmo livro, trata-se especificamente da repressão às práticas de feitiçaria no reino, com o objetivo de combater atos considerados sobrenaturais e heréticos, frequentemente associados à bruxaria e aos desvios da ortodoxia religiosa. O capítulo define os feiticeiros e feiticeiras como pessoas que realizavam atos mágicos e sobrenaturais, muitas vezes considerados prejudiciais à ordem social e à fé católica.

Essas práticas podiam envolver encantamentos ou quaisquer ações que invocassem forças tidas como provenientes do Diabo. As punições variavam desde multas até penas mais severas, uma vez que a feitiçaria era vista como uma afronta direta à autoridade divina e à ordem estabelecida. Isso é evidenciado na seguinte passagem das Ordenações: “Mandamos, que por a primeira vez que esto fizer, se for pessoa vil, seja preso, e açoitado publicamente pela vila onde acontecer.” (Ordenações Afonsinas, Livro V, p. 154). O capítulo também menciona o processo judicial a ser seguido para a acusação e condenação dos feiticeiros, estabelecendo normas para a apuração dos fatos e aplicação das penalidades cabíveis:

[...] Feitiçaria; porque nom pode nenhuú de tal peccado ufar, que nom participe da arte, e converfaçom diabollica; a qual he tam contraira, e odiofa ao Noffo Senhor DEOS, e aos feus Santos Mandamentos, que per nenhuã guifa nom pode com elles convir. [...] **dita arte de feitiçaria**, e todos aquelles, que della ufarem, o que ante DEOS ferá contado por grande louvor: e porem querendo nós confeguir os Mandamentos do Noffo Senhor DEOS, conformando-nos com a fua Sanca Ley, eftabellecemos e poemas por Ley em todos noffos Regnos e Senhorio, que nom feja nenhuú tam oufado, de qualquer lado e condiçom que feja, que daqui em diante ufe de feitiçaria; e o que for achado que della ufou, trautando por ella morte, ou deshonra , ou alguú outro dampno d'alguã peffoa, ou feu prelado e fazenda, mandamos que moira porem. (Ordenações Afonsinas, Livro V, p.152).

Após a coroação de D. Manuel I, a promulgação das Ordenações Manuelinas tornou-se um dos marcos de seu governo. Esse conjunto legal reavaliou as Ordenações anteriormente realizadas por Afonso V e consolidou um vasto compêndio de leis que regiam as terras portuguesas. Foram introduzidas inovações em diversas áreas, como o direito civil, penal e comercial. O objetivo principal era aumentar a eficiência administrativa e criar um ordenamento jurídico que refletisse as novas realidades do império ultramarino português.

No contexto das inovações relativas às heresias, o Livro V apresenta o segundo capítulo, intitulado "Dos Hereges e dos Apóstatas", que reforça a aliança religiosa que o monarca procurou estabelecer ao longo de seu reinado, fortalecendo as questões de natureza doutrinária. O título define o herege como aquele que adota crenças ou práticas contrárias aos ensinamentos da Igreja Católica, enquanto o apóstata é a pessoa que renega a fé cristã. As penas previstas para hereges e apóstatas eram severas, incluindo o confisco de bens. Em casos mais graves, como os de reincidência ou resistência, estavam previstas sanções ainda mais rigorosas:

O conhecimento do crime de heresia pertence principalmente aos Juizes Ecclesiasticos, os quaes deuem veer e julgar os feitos dos hereges segundo acharem por Dere'ito. Nós os condenados, com os procelTos que contra elles forem ordenados, ou as fencenças que contra élles derem, pera os Noifos Defembarguadores verem os ditos proceífos, ou fentenças, aos quaes Manda mos, que as cumpram, punindo os ditos hereges condenados como por dereito deuem; e aalem das penas corporaes, que aos culpados no dito maleficio forem dadas, feram feus bens conficados, pera fe delles fazer o que Noffa merce for, póflo que filhos tenham. (Ordenações Manuelinas, Livro V p.14).

No que se refere à feitiçaria, observa-se a criação de um novo capítulo nas Ordenações Manuelinas, intitulado "Dos feiticeiros, e das vigílias que se fazem nas igrejas". Trata-se de uma continuidade das preocupações já presentes nas Ordenações Afonsinas, refletindo a postura da monarquia quanto ao controle das práticas populares consideradas desviantes. Nesse título, condenam-se as práticas de feitiçaria, entendidas como atos que violavam a fé cristã, com argumentações bastante semelhantes às das leis afonsinas:

Qualquer peífoa, que em circulo, ou fóra delle, ou em encruzilhada, efpritos diabolicos inuocar, ou a algüa peífoa der a comer, ou beber qualquer coufa pera querer bem, ou mal a outrem, ou outrem a elle, por ello morte natural. Però em elles dous cafos fobreditos nom fe fará execuçam, atee No-lo primeiro fazerem faber, pera Vermos a qualidade da peífoa, e o modo em que fe taees coufas fezeram e fobre ello Mandarmos o que fe aja de fazer. (Ordenações Manuelinas, Livro V, p.92).

Em relação as penas, acrescenta-se a punição exemplar, o pagamento das custas do processo e também o degredo para África, como maneira de dissuadir a população de se envolver em práticas mágicas ou rituais proibidos:

Mandamos, e Defendemos, que peffoa algüa nom faça as ditas coufas, nem cada híia dellas; e qualquer que o contraio fazer, fe for piam, ou di pera baixo, feja publicamente açoucado com baraço e preguam pola Villa, e mais pague dous mil reaes pera quem o acufar. E fe for Vaflàlo, ou Efcudeiro, ou di pera cima, ou molher de cada huü deíles , seja degradado pera cada huü dos Noffos Lugares d' Alem em Africa por dous annos, e mais pague quatro mil reaes pera quem o acufar (Ordenações Manuelinas, livro V, p.94).

As vigílias e outros tipos de rituais realizados nas igrejas sem a devida autorização eclesiástica eram frequentemente associados a superstições e crenças populares — práticas que escapavam ao controle da Igreja e, por isso, eram consideradas perigosas. Quanto às penalidades, tais condutas estavam sujeitas à aplicação de multas, com o objetivo de desestimular esses comportamentos e reforçar a autoridade da instituição eclesiástica:

Mandamos, que peffoa algüa nom faça vodos, nem vigílias de dormir, e comer, e beber em Igrejas, nem fe ajuntem a comer, e beber por raiam das Milfas, que mandam dizer, que chamam Miffas dos Sabados, nem guardem por deuoçam o Sabado, ou quarta feira, nom fendo cada huü dos ditos dias mandado guardar por ordenança da Igreja, ou por confituiçam do Prelado: e qualquer peffoa que cada hüa defias coufas nefie capitolo contheudas fazer, feja prefa, e da cadea pague quinhentos reaes pera quem o acufar (Ordenações Manuelinas, Livro V).

Ao examinar o período que antecede a formação do Santo Ofício, identifica-se uma estratégia jurídica voltada à restrição de práticas que ameaçavam a fé católica. Essa política monárquica foi intensificada durante o reinado de D. Manuel I, que desempenhou um papel fundamental na criação de um ambiente favorável ao estabelecimento do tribunal em Portugal — o qual, posteriormente, enfrentaria ameaças como o luteranismo, por exemplo. Assim, o monarca contribuiu significativamente para o fortalecimento do controle social e da repressão às heresias. As Ordenações, sob sua influência, instituíram uma política de regulação religiosa que, a partir desse período, tornar-se-ia progressivamente mais rigorosa.

Após a criação e o pleno estabelecimento do Tribunal do Santo Ofício, as punições e perseguições contra aqueles que se desviavam das normas estabelecidas pelas leis inquisitoriais tornaram-se mais severas. O tratamento dado pelos inquisidores às denúncias e

aos acusados passou a ser significativamente mais repressivo, superando a forma como as sanções eram impostas durante o período em que vigoraram as ordenações monárquicas.

Em 1521, chegou ao fim o reinado do monarca D. Manuel. A epidemia de peste que se alastrou pelo reino acabou ceifando-lhe a vida. Segundo José Magalhães (1997), a causa de sua morte foi "modorra". À época, D. Manuel era senhor de um vasto império atlântico e, anteriormente conhecido como duque de Beja, deixou o reino sob o comando de D. João III.

2.1.2 D. João III

D. João III nasceu no dia 6 de junho de 1502, no Paço de Alcáçova, em Lisboa. Como evidenciado nas crônicas de sua vida, registradas pelo Frei Luís de Sousa, percebemos que seus princípios fundamentais giravam em torno do amor e da devoção às questões eclesiais, como fica evidente na obra *Anais de D. João III*, a qual narra desde o nascimento até a coroação de D. João III, apresentando o príncipe como uma pessoa religiosa e que simbolizava o reino de Portugal. Posteriormente, sua criação influenciaria a tomada de decisões em sua governança, bem como a forma como lidaria com os assuntos relacionados às heresias e ao luteranismo no território, por exemplo:

Juntou-se toda com o Clero, e Religiões e Prelados que avia, em huma devota e comprida procissão [...]. Este mesmo grupo, na convivência com a criança até sua coroação, decerto influenciou na formação religiosa de D. João III. Religião arraigada, provavelmente, até mesmo entre os mais intelectuais do reino (Sousa, 2005).

Durante sua vida, teve como mestres os mais renomados homens da cultura de seu tempo. Assim que demonstrou capacidade para a alfabetização, houve, segundo Frei Luís de Sousa (1884), a preocupação de D. Manuel I em também combinar sua educação, criando uma mistura entre letras, fé e crença: “Para começar a ler, não esperando que cumprisse quatro annos, encomendou o cuidado a hum Sacerdote velho e sizudo [...] lhe hia dando outra do leyte [...] e receber das cousas da fé, e cristhandade” (Sousa, 1884, p. 6).

Como parte de sua formação intelectual, contou com estudiosos como Álvaro Rodrigues para o aperfeiçoamento da escrita; Martim Afonso como médico; Tomás Torres, como astrólogo; e, no campo das humanidades, teve mestres como o Bispo de Viseu, D. Diogo Ortiz de Villegas (Valentin, 2002).

Com a morte de seu pai, D. Manuel, D. João III ascendeu ao trono em 19 de dezembro de 1521. Durante a cerimônia fúnebre e as homenagens ao antecessor do reino, Frei Luís descreve um juramento que simboliza a relação que veremos posteriormente entre os representantes da Igreja Católica em Portugal e o rei (Ferreira, 2019). Esse ato reafirma os laços que representaram a convergência entre os poderes religioso e político, os quais moldariam o reinado joanino e estabeleceriam, posteriormente, a Inquisição:

[...] Levantou-se o Cardeal, e subiu ao estrado do Príncipe, que se levantou também, e ambos juntos se chegaram a huma cadeira pequena, em que estava sobre almofada de brocado hum Missal aberto, e em meo d'elle uma cruz d'ouro: e postos ambos de juelhos, jurou o Príncipe que cumpriria tudo o que em seu nome offerecera o Doutor, e com todas as particularidades que apontava, que o Cardeal hia lembrando, como era o que lhe tomava o juramento, e o Príncipe repetindo. Tornou-se o Príncipe a assentar: e o Cardeal deceo também para o seu lugar (Sousa, 1844, p. 23).

D. João herdou de seu pai um extenso império, racionalmente organizado e impulsionado pela expansão marítima e comercial, tendo como base os preceitos da evangelização. Essa orientação religiosa visava garantir uma boa relação com a Igreja e promover a unificação do catolicismo nos territórios sob domínio português. Diante de um poder monárquico significativamente fortalecido, D. João ficou conhecido como o rei que tudo pôde e tudo teve.

Apesar disso, suas primeiras ações como soberano seguiram, em grande parte, o modelo deixado por seu pai. Tomava decisões com um grupo restrito de conselheiros herdado do governo anterior e raramente aceitava sugestões externas. Essa postura marcaria profundamente seu reinado: D. João oferecia pouca abertura à orientação alheia.

Como observa Magalhães (1997), as controvérsias de seu governo também são bastante significativas, já que o monarca demonstrava dificuldade em tomar decisões e enfrentava limitações justamente por contar com um número reduzido de conselheiros.

Seu governo foi marcado pelas relações com seus homens de confiança, com quem governava e ajustava suas decisões, como Antônio Carneiro e Pêro de Alcáçova¹², pai e filho, e seus secretários, aliados e conselheiros. Portanto, em vez de magistrados, os altos cargos eram ocupados por senhores e eclesiásticos dedicados ao serviço régio, como a própria família Carneiro.

¹² Pero d'Alcaçova Carneiro era o penúltimo filho de António Carneiro (1460-1545)²⁵⁸, Secretário e Notário de D. Manuel I e de D. João III, e membro do Conselho, e de D. Beatriz de Alcaçova. Cabe ressaltar que o Pero possuía uma fraca bagagem escolar, pois pouco latim aprendera até os 13 anos, idade que começou a exercitar o ofício de secretário. Fazendo também a função de escrivão da puridade, foi o lugar de confiança junto ao rei que ocupou durante muitos anos. (Magalhães, 1993).

A rainha D. Catarina, esposa de D. João III, foi uma grande aliada nas decisões do Reino, sendo conhecida por ser quem realmente tomava a frente nas deliberações reais. Como em muitas de suas atitudes, Catarina ajudou seu marido com sua vocação nos empreendimentos relacionados à fé e à expansão da cristandade. Assim, sobrava pouco espaço para a tolerância em relação aos desviantes da ortodoxia cristã, o que gerou, posteriormente, uma perseguição a esses indivíduos.

Quer D. João III, quer Carlos V confiavam nas mulheres da sua família para os auxiliarem no governo dos dois reinos: Isabel, por exemplo, servia de lugar-tenente e governador de Castela durante as muitas ausências do imperador da Península Ibérica. A base do poder político de D. Catarina e a sua capacidade de manobra na corte de Lisboa eram também únicas. (Jordan, 2017, p.12)

No campo político, destacou-se a disputa pelas Ilhas Molucas, que representou um grande embate entre o rei D. João III e Carlos V¹³. A importância estratégica e econômica dessas ilhas residia no controle da produção de cravo, um recurso altamente valioso para a coroa portuguesa. Além desse conflito, a política externa enfrentou outros desafios, como as tensões com a França, que mantinha relações estreitas com o imperador Carlos V. Para resolver esses impasses e fortalecer os laços diplomáticos entre os dois governantes, foi negociado o casamento de D. João III com D. Catarina de Áustria.

Em abril de 1524, a Conferência de Badajoz foi realizada para tratar do conflito pelas Ilhas Molucas e, nesse mesmo mês, iniciou-se a negociação matrimonial. O rei português concedeu plenos poderes a Pero Correia e João Faria para concluir o consórcio, que foi formalizado em julho de 1524, na cidade de Burgos. O reinado de D. João III, contudo, não se limitou a problemas políticos, mas também ficou marcado por suas contribuições em outros campos.

Não foi apenas de dificuldades políticas que se compôs o reinado de D. João III. Seu governo teve um impacto significativo na vida lusitana, especialmente no campo intelectual e nas conquistas além-mar. Entre os feitos positivos de seu reinado, destaca-se a consolidação da expansão marítima, que proporcionou um maior estímulo à política monárquica nas colônias lusitanas, resultando, posteriormente, na ocupação das capitânicas na América. Como é descrito por Annemarie Jordan:

As explorações ultramarinas e o estabelecer das rotas comerciais, via África, Índia e Extremo Oriente, alteraram para sempre o modo de vida diário em Lisboa. Em 1500

¹³ Segundo a parte portuguesa, as ricas ilhas das drogas ficavam dentro do hemisfério português fixado em Tordesilhas. Por isso os súbditos de Carlos V estariam impedidos de navegar e comerciar aquelas partes.

nenhuma outra corte contemporânea do Renascimento, nem sequer a dos Reis Católicos em Espanha depois de 1492, poderia sonhar em competir com a opulência com que os reis e as rainhas portuguesas viviam depois de 1500. O estranho, o fantástico, o maravilhoso e o exótico tornaram-se não só um lugar-comum, mas também inevitáveis na vida quotidiana portuguesa (Jordan, 2017, p. 40)

O monarca construiu uma representação política e religiosa nas terras além-mar, por meio da política de incentivo à cristianização e à conquista das almas com a Companhia de Jesus, que surgiu em seu reinado. A Companhia rapidamente ganhou espaço em Portugal devido ao apoio inseparável do rei e da corte, além de estar ligada a Inácio de Loyola, que se tornaria um exemplo de santidade no início da Época Moderna. Em 1540, a Companhia de Jesus entrou em Portugal e, logo após, partiu de Lisboa para a evangelização no Oriente (Buescu, 2013). Portanto, D. João foi o primeiro monarca europeu a apadrinhar e acolher formalmente o projeto jesuíta¹⁴.

A prosperidade da Companhia em Portugal foi rápida e se consolidou principalmente em zonas urbanas. Ao longo de 215 anos, foram construídos mais de 30 colégios. No campo das artes e dos estudos, houve grande incentivo por parte do monarca, como a criação do Colégio Real das Artes e Humanidades de Coimbra, a reforma da Universidade de Coimbra, além do auxílio para a progressiva expansão dos Colégios da Companhia de Jesus.

Durante seu reinado, D. João III teve contato com uma notável cultura. A política de renovação cultural, por exemplo, trouxe bolsas de estudo para aqueles que desejavam aprimorar seus conhecimentos e também promoveu a adoção de professores estrangeiros na Universidade, com sede em Coimbra. Como destacado na crônica de Frei Luís, essa atitude de investimento na educação e nas artes, baseada no humanismo crescente em Portugal, tornava D. João III um rei distinto:

Davão-se em aquelle tempo todos os nobres tanto ás armas, e tão pouco ás letras, como se fora verdade que a pena embotasse a lança-. Vicio e culpa que neste Reyno durou muytos annos, e cujo remedio devemos só a este Principe, polla honra que depois que reynou, soube fazer ás letras, e a todas as boas artes” (Sousa, 1844, p.07).

Essa posição do rei em relação aos estudos deve-se a um fator de grande importância quando falamos dos povos letrados. O monarca, o clero, a nobreza e o povo compartilhavam a

¹⁴ O soberano tinha conhecimento, por carta de Diogo de Gouveia, o Velho (c. 1471-1557), doutor em teologia pela Universidade de Paris, antierasmista e reitor do Colégio de Santa Bárbara, em Paris, onde se haviam formado os primeiros jesuítas, de que um dos desígnios da recém-criada ordem religiosa era o da conversão dos infiéis.

mesma linguagem religiosa, em consonância com a realidade, alicerçada na interpretação do mundo por meio da relação com o sagrado, onde Deus ocupa o centro de toda a realidade, sendo o rei Seu representante (Paiva, 2012).

O reflexo do peso que o catolicismo tinha na vivência do povo lusitano é demonstrado tanto na forma da linguagem intelectual quanto em todas as esferas sociais. Percebemos que D. João III, assim como a rainha D. Catarina, utilizava suas estratégias políticas e a fé católica para governar as decisões no reino português. Em seus primeiros anos de reinado, havia um grande número de cortesãos letrados e humanistas, historiadores e artistas, reflexos da sociedade portuguesa e das características presentes na segunda metade do século XVI¹⁵.

Apesar de, na teoria, suas ações serem pautadas na vontade divina, esse tipo de pensamento começou a enfrentar desafios com o passar dos anos, especialmente com o enfraquecimento da unidade religiosa, provocado pelo surgimento de casos de apostasias por cristãos novos, além da crescente ameaça luterana. As ameaças alemãs à ordem religiosa católica geraram a impossibilidade de se chegar a um entendimento entre seus membros. De um lado, estavam aqueles que iam contra o papado e sua tradição; de outro, aqueles que prestavam obediência à tradição católica e que, mais tarde, seriam responsáveis por encaminhar o movimento de Reforma Católica, atribuindo à Inquisição a responsabilidade de apagar e mutilar as obras luteranas.

Na história da religião católica, diversos estudos abordam a tentativa de consolidar a vivência da religiosidade em uma unidade sólida e sem rachaduras dentro de seus dogmas. Como afirma Hilário Franco Junior (1996), devemos analisar as práticas religiosas, incluindo o processo de análise da cultura intermediária, o que torna impossível afirmar que um tipo de vivência religiosa — seja cristã ou pagã — se tratava de experiências religiosas isoladas que não se mesclavam.

O modo de professar a fé e de estudar a cultura dentro desse contexto tem como objetivo adentrar não somente os conceitos de cultura, mas também as sensibilidades que carregam em seus ritos. O local privilegiado em que ela se encontra é o complexo das tradições folclóricas. Essas tradições englobam tanto as de origem céltica, judaica ou islâmica, quanto os componentes míticos cristãos, perpetuados por meio do sincretismo. Tais expressões estão conjugadas nos códigos escritos e visuais do período, nas manifestações comuns aos clérigos e leigos, definidas como "cultura intermediária" (Franco Júnior, 1996).

¹⁵ Entre os integrantes da corte durante o reinado de D. João III, destacavam-se figuras próximas ao monarca, como o Capelão-mor D. Fernando Meneses, Frei Diogo da Silva, Frei Baltasar Limpo, o cardeal D. Afonso, o cardeal D. Henrique (irmão de D. João III), D. Diogo de Gouveia e D. João de Lencastre, conhecido como Duque de Aveiro, além de outros nomes de destaque que exerciam funções importantes na corte real.

Não seria possível afirmar que os ritos da Igreja Católica eram professados da mesma forma em todos os lugares do reino português. Quando falamos de unidade na religião cristã, não podemos deixar de considerar que a vivência do sagrado pode ser subjetiva e interseccionada no contexto da sociedade portuguesa do século XVI. Ao admitir o conceito de cultura intermediária em nosso trabalho, percebemos que, apesar de haver um grande movimento para combater os desvios do pensamento cristão católico, seria impossível erradicar todos os modos de vivenciar essa fé.

Por esse motivo, ao adentrarmos o período inquisitorial instituído pela vontade de D. João III, devemos considerar que a motivação do monarca era centralizar seu poder, utilizando a religião como instrumento de controle. Apesar da criação do Santo Ofício em Portugal, o monarca desejava moldar o processo de instauração de acordo com suas vontades, o que gerou preocupações em Roma, pelo temor de perder a autoridade ao delegar ao monarca o controle de um tribunal eclesiástico. Essa situação revela que as motivações para a criação do Tribunal do Santo Ofício iam além da defesa da religião católica e da perseguição aos hereges. Assim, o órgão funcionaria também como um instrumento de controle político e social, centralizando o poder e as decisões na monarquia.

Portanto, o rei pretendia estabelecer um tribunal que fosse guiado a seu modo e, assim, igualar-se ao reino espanhol, onde a Inquisição já funcionava como um importante instrumento de poder. Como afirma Magalhães (1997), o rei queria criar um tribunal especial de natureza religiosa, conforme seus interesses e negócios.

Foram necessárias diversas tentativas para convencer Roma da necessidade de um tribunal inquisitorial, à semelhança do reino de Castela, que já o possuía desde meados de 1478. Apesar disso, a Inquisição permitiria, dentro de seus poderes, controlar a verdadeira crença que a coroa desejava consolidar, reduzindo a população a uma mesma fé. Essa postura do rei pode ser entendida dentro da lógica de que o poder monárquico, antes mesmo de D. João III, era legitimado por documentos como as Ordenações. Nota-se que a vontade que prevaleceria seria a do rei. A ligação com o catolicismo é inegável e, a partir daí, percebe-se o interesse pela unidade da fé religiosa e pela criminalização de atos considerados heréticos, assim como os diversos ritos que fugissem dos dogmas católicos, como o exemplo da bruxaria.

Quando o Tribunal Inquisitorial foi finalmente estabelecido, em 1556, iniciou-se um período difícil para aqueles que fugiam da unidade que a Igreja procurava propagar, alterando a realidade da pluralidade de manifestações religiosas que existiam no território português, como a sociedade cristã nova — herança da política de integração de D. Manuel em 1497 —

que se tornou o alvo principal da perseguição inquisitorial. Após a conversão forçada imposta pelo antigo rei aos judeus, e com as perseguições aos desvios religiosos, esse grupo seria o mais atingido pelas represálias dos inquisidores.

Como consequência da criação de uma legislação específica para a perseguição dos desviantes da fé, os impactos sociais foram imediatos. Com essa redefinição jurídica religiosa, não apenas o pecado foi penalizado, mas qualquer forma considerada crime ou desvio, conforme as novas leis. Iniciou-se, então, um processo de combate às heresias e de defesa da fé. Muitos crimes passaram a ser condenáveis pelo Santo Ofício, entre eles: tudo o que fosse contra a Santa Igreja, a bigamia, práticas ligadas à feitiçaria, qualquer rito diferente do católico, a leitura e retenção de livros proibidos¹⁶, proteger hereges acusados pela Inquisição, entre outros.

Essas penas afetaram principalmente as camadas mais marginalizadas da sociedade, que praticavam sua fé de maneira singular, muitas vezes vista como completamente contrária aos dogmas da Igreja Católica. Esses ritos eram considerados superstições e, como tal, passíveis de punição e longos processos inquisitoriais, inaugurando um tribunal que perseguiria os desviantes da fé por séculos, resultando em julgamentos e prisões de grupos marginalizados. Esse processo reforçou a autoridade do rei sobre essas camadas sociais, impondo uma visão de mundo que naturalizava sua supremacia por meio da religião. Assim, o poder simbólico do rei se fortalecia, pois toda a sociedade, incluindo os dominados, deveria aceitar e internalizar a ordem imposta como legítima, uma vez que o monarca era o soberano.

Ademais, ao nos aprofundarmos no universo dos processos inquisitoriais que analisaremos neste trabalho, perceberemos que as formas de vivência do catolicismo podiam variar consideravelmente em relação aos cultos e às maneiras de se conectar com o divino. Com o advento da Inquisição, encontramos os resquícios de diferentes práticas católicas, que contrastavam com os desejos dos poderes que guiavam o mundo lusitano e que buscavam moldá-lo de acordo com suas próprias representações.

2.2 D. Catarina de Áustria (1557–1562): de infanta do reino espanhol à rainha de Portugal

D. Catarina de Áustria é uma figura de grande importância para compreender o período do estabelecimento inquisitorial, especialmente no que diz respeito à criação do Santo

¹⁶ Durante esse período, a inquisição se mostrou sempre muito rígida quanto à execução do processo e às causas dos crimes. Nesse sentido, possuir um livro com ideias luteranas, mesmo que a pessoa fosse iletrada, por exemplo, seria motivo para o processo ser instaurado

Ofício em terras portuguesas. Sua postura, fundamentada no catolicismo, fortaleceu a exaltação da Igreja Católica e de seus dogmas. Durante o tempo em que reinou ao lado de D. João III, demonstrou ser uma figura de grande relevância nas decisões régias, tornando-se um objeto de debate sobre o papel feminino na monarquia portuguesa.

Em um século marcado por profundas mudanças em vários âmbitos da esfera social, os monarcas D. João III e D. Catarina de Áustria viveram transformações, principalmente relacionadas à religião, que eram vistas como transgressões da fé. Diante da devoção ao catolicismo e das estreitas associações entre a Igreja e a monarquia, seria difícil imaginar que qualquer outro tipo de conduta ou posicionamento contrário fosse aceito pelos monarcas. Buscando a unificação da vivência da fé católica, o estabelecimento da Inquisição foi um elemento central para propagar a mensagem de intolerância àqueles que não seguissem as normas estabelecidas pelo rei e, posteriormente, pelo tribunal inquisitorial.

D. Catarina desempenhou um papel importante na história inquisitorial, sendo uma figura ativa nas decisões tomadas durante seu reinado. Em um período de intensa caça aos desviantes da fé, há documentos inquisitoriais que evidenciam suas ações, como a Devassa realizada em 1559 na Vila de Aveyros e o estabelecimento de um tribunal da Inquisição em Goa. A rainha deu ordens ao tribunal inquisitorial, o que evidenciou sua postura católica inflexível frente às diferenças. Contudo, essa atitude não pode ser vista de maneira positiva, pois, com a chegada do século XVI e início do XVII, surgiram correntes de pensamento que abalariam a unidade católica. A imagem que a consolidou como rainha pode ser explicada pela criação que teve e também pela família a qual pertencia.

Antes de sua aliança matrimonial com D. João III, Catarina era infanta do reino de Castela. Nascida em Torquemada, em 14 de janeiro de 1507, filha de Joana, rainha de Castela, Leão e Aragão, e de Filipe I, rei consorte de Castela e Leão, Catarina tinha cinco irmãos, entre os quais se destaca o imperador Carlos V. Com a morte de seu pai, no ano anterior ao seu nascimento, e o encarceramento de sua mãe, Joana, conhecida como "A Louca", em 1509, por ordem de seu avô, o rei Fernando, o Católico, Catarina passou toda sua infância reclusa. Confinada no Paço de Tordesilhas, onde viveu isolada, ela estava distante das cortes da Espanha e de Flandres. No entanto, há evidências de que Joana se encarregou de supervisionar a educação da filha, preparando-a para o papel de princesa habsburguesa. Assim, Catarina estava destinada a ser rainha, e sua educação foi orientada para esse propósito (Jordan, 2017).

Observa-se que Catarina recebeu uma criação conservadora por parte de sua mãe, que a manteve enclausurada em seu quarto durante sua infância e juventude, saindo apenas de seu

confinamento após seu casamento com D. João III, aos 18 anos. Pouco se sabe sobre sua educação até então, como demonstra a historiadora Luísa Silva (2013). Catarina, provavelmente, teve uma formação primorosa, se considerarmos a intelectualidade de Isabel de Castela, bem como a existência da vasta biblioteca que ela possuía (Silva, 2013, p. 18). Todos esses aspectos de sua criação contribuíram, posteriormente, para que ela desempenhasse um papel tão notório no reino português e se destacasse em seu governo.

Sabemos também que a rainha obteve sua formação religiosa sob a orientação de seu mestre, o franciscano Juan de Ávila, que era confessor de sua mãe. A relação com o saber católico pode ser evidenciada pela prática das esmolas¹⁷, que não apenas revelavam sua preocupação com o caráter espiritual, mas também com o aspecto político. O reforço da identidade católica foi algo que ela buscou ativamente durante todo o período em que esteve à frente da monarquia portuguesa. Isso pode ser observado nos estudos de Santos, com relação à doação de esmolas para o mosteiro de Santo Tomás de Tordesilhas:

[...] Santo Tomás de Tordesilhas, localizado na região onde ela cresceu e com o qual, provavelmente, desenvolveu laços afetivos desde a infância. A instituição foi favorecida em 22 de abril de 1525 com uma esmola de 8 mil maravedis, feita ao Frei de Cristóvão de Salamanca. Nova doação foi feita em 13 de abril de 1529 no valor de 17.600 réis, dos quais 8 mil deveriam ser destinados para as missas e o restante para esmolas ao convento. Não há registros de outras doações ao longo das décadas de 1530 e 1540 para esse convento. No entanto, o alvará de 1552, novamente no valor de 17.600 réis, pontuava a frequência da esmola, repassada anualmente. É possível, portanto, que a esmola ao convento de Santo Tomás de Tordesilhas tenha sido dada por mais de uma década, ao considerarmos a correspondência entre os valores repassados nos alvarás de 1529 e de 1552 (Santos, 2019, p.99).

A chegada da rainha Catarina de Áustria ao reino português foi fruto de uma negociação entre D. João III e seu irmão Carlos V. No entanto, Catarina não era a primeira escolha do então recém-coroadado rei de Portugal. A infanta originalmente prometida ao filho de D. Manuel I era D. Leonor, filha de Joana de Castela e Filipe de Castela. No entanto, quem acabou se casando com Leonor foi D. Manuel I, pai de D. João III. Assim, como não poderia se casar com ela, D. João, após a morte de seu pai em 1495, tratou de organizar seu próprio casamento, aproveitando as relações que precisavam ser ajustadas com o reino de Castela:

¹⁷ Acerca da prática da virtude teologal da caridade cfr. TORRES JIMÉNEZ, Maria Raquel. Reflexiones sobre religiosidad medieval: el concepto de caridad en la espiritualidad laica, del amor a Dios al amor a los pobres, del mundo rural al humanismo. Cuadernos de Estudios Manchegos, n. 36, p. 153-184, 2011. Universidad de Castilla-la-Mancha, Repositorio RUIdeRA. Disponível em: <https://ruidera.uclm.es/xmlui/handle/10578/3504>

Nesta medida, era para uma aproximação entre Portugal e Castela, reafirmando laços previamente estabelecidos, mas também como modo de apaziguar as tensões entre os dois reinos no que tocava às questões do ultramar, que se desenhava a ideia de casar a infanta D. Isabel de Portugal, irmã de D. João III, com o imperador Carlos V, e que também surgira nesse âmbito, a ideia de um duplo consórcio, que implicaria igualmente o casamento do próprio D. João III, neste caso com D. Catarina de Áustria, irmã mais nova do imperador (Macedo, p. 5, 2016).

Cabe ressaltar que a infanta só experimentaria uma situação diferente da clausura quando conheceu seu irmão, Carlos V, em 1517. O imperador utilizou um jogo diplomático, fazendo de suas irmãs parte de sua estratégia política. Como defende Macedo, a estratégia consistia em colocar familiares com quem mantinha contato em posições estratégicas, favorecendo a manutenção do Império Habsburgo. Carlos V, assim, apostou na formação de uma rede familiar que lhe permitiu sustentar o Império por meio de uma política matrimonial de união dinástica (Macedo, 2016).

Como afirma Magalhães, D. Catarina, durante os anos de seu reinado, que se estenderam de 1521 a 1557, foi a governante responsável por lidar com situações variadas e difíceis no reino português (Magalhães, 1993, p. 450). Durante o período em que esteve no trono, adquiriu grande experiência nos negócios e na administração do governo ao lado de D. João III, e demonstrou grande apreço por governar e tomar decisões que considerava importantes. Como exemplo, podemos observar sua atuação no contexto inquisitorial, quando ordenou devassas e se envolveu diretamente nas ações do Santo Ofício. Destaca-se também que foi uma das mais fortes aliadas de seu irmão Carlos V, como aponta Jordan (2017), especialmente quando ele contestou a soberania de Portugal nas Ilhas Molucas em 1527. Catarina atuou como diplomata no conflito entre seu marido e seu irmão, como comprovam documentos da época:

Oferecendo mesmo ao imperador as «suas joias e a sua vida» para resolver por fim aquele impasse diplomático. D. Catarina viu-se muitas vezes forçada à delicada posição de equilibrar os interesses e a política da Casa Real de Avis com a de Carlos V. Apesar de reverenciar o irmão e de promover na corte de Lisboa o culto do imperador, D. Catarina nunca sacrificaria os interesses do trono português aos esquemas políticos daquele. (Jordan, 2017, p. 3)

Nesse sentido, Catarina se mostrou uma rainha capaz de se impor diante dos desafios de seu reinado, construindo notoriedade com sua postura de governança frente ao reino português. Apesar das controvérsias que envolviam o reinado dela e de D. João III, as atitudes dos monarcas, por vezes, contrariavam as expectativas em relação ao papel dos reis. Isso ocorreu porque seu governo era mais centralizado, composto por um grupo restrito de

conselheiros régios, em sua maioria escolhidos pelos próprios monarcas e que compartilhavam das suas posições. Assim, as decisões tomadas por Catarina e D. João III refletiam diretamente na condução do governo, sem deixar muito espaço para divergências ou aconselhamentos contrários:

A condenação ao centralismo da rainha na tomada de decisões era clara: perante um número de conselheiros restrito e ainda formado na maioria pelos seus apoiadores, o autor aludia à existência de fidalgos presentes no Conselho Régio e experientes em assuntos diversos que deveriam contribuir para a governança da rainha. Assim, assentar sem o Conselho e compô-lo apenas de um seletivo grupo de fidalgos eram atitudes vistas como suspeitas, tendo em vista o acúmulo de poder que significaria para a regente a adoção desse tipo de postura, além da possibilidade de ser influenciada por interesses escusos (Carvalho e Tarso, p. 64, 2015).

Durante o período em que D. Catarina esteve à frente da monarquia, integrando o Conselho Real e participando ativamente das decisões do reino, sua influência perdurou mesmo após a morte de D. João III, em 1557. No entanto, sua regência enfrentou resistência, tanto política quanto social, principalmente por ser uma mulher de origem castelhana, o que não correspondia ao ideal tradicional de governante para o reino de Portugal.

Apesar disso, D. Catarina se mostrou uma rainha capaz, que, mesmo diante dos desafios que a cercavam, conseguiu governar com firmeza. Entre os atos de sua governança, destaca-se sua preocupação com a legislação, evidenciada pelas diversas leis que promulgou durante seu reinado:

Um olhar mais próximo ao conjunto dessas normas permite identificar que as preocupações centrais de D. Catarina para a justiça incluíram a busca por maior celeridade e revisão processual; a reiteração do direito régio e a execução da sentença, questões que foram objeto de preocupação de vários monarcas, inclusive de D. João III. Essas diretrizes se revestiam de forte carga simbólica: a diligência nos trâmites jurídicos era de fundamental importância, pois garantia que as demandas e contendas que os diferentes grupos sociais traziam aos tribunais fossem atendidas em tempo considerável. Em relação aos direitos e prerrogativas régios, sua reafirmação fazia parte dos processos de estratégia cultural e política de convencimento do poder, que deveriam ser reforçados sobretudo durante os períodos regenciais (Santos, 2019, p. 217).

A rainha D. Catarina está documentada em processos inquisitoriais, nos quais ordenava investigações por diversas razões, muitas vezes relacionadas à preservação da fé católica. A ofensiva contra práticas consideradas heréticas só teve início de forma mais intensificada em 1550, quando houve um aumento significativo no número de processos por feitiçaria. Durante esse período, deve ter havido um grande temor em relação à disseminação dessas práticas e aos poderes atribuídos às feiticeiras (Maccoci e Paiva, 2013).

É relevante destacar sua participação ativa nos processos inquisitoriais, com relatos de sua intervenção na própria estrutura da instituição. D. Catarina desempenhava um papel importante na nomeação e destituição de cargos, bem como na definição das funções na hierarquia inquisitorial. Essas ações não só evidenciam sua devoção à fé católica, mas também seu envolvimento direto nas questões administrativas da época. Assim, suas instruções e decisões contribuíram para garantir seu período de regência e, posteriormente, o curto reinado de seu neto, D. Sebastião, em 1569.

2.3 O matrimônio de D. João III e D. Catarina de Áustria

O casamento surgiu como uma forma de salvaguardar os interesses políticos de Portugal e também como maneira de reforçar as relações entre os reinos peninsulares, que até aquele momento travavam um embate acerca das Ilhas Molucas. Cabe ressaltar que D. Leonor, viúva de D. Manuel I, por um momento, foi cotada como pretendente à rainha, ao lado de D. João III, que seria também uma opção para resolver a questão das Ilhas Molucas. Ao não se casar com seu enteado, evitava-se a perda das rendas a que ela tinha direito, que seriam direcionadas para fora do reino português. Além disso, preservou-se a permanência de sua filha, D. Maria, em território luso, evitando sua transferência para Castela.

A aliança matrimonial e política estabelecida com o contrato de casamento entre D. João III e D. Catarina de Áustria marca um período de relaxamento das tensões entre os reinos ibéricos. Assim, com a conferência ocorrida em Badajoz, em abril de 1524, chegou-se ao fim da questão das ilhas e, junto a isso, o contrato de casamento foi firmado por carta no dia 14 do mesmo mês. Em 17 de julho de 1524, foi assinado em Burgos o contrato de casamento entre D. João III, rei de Portugal, e D. Catarina de Áustria, irmã mais nova de Carlos V. O contrato possuía 14 cláusulas.¹⁸

Nesse contexto, Portugal surgia como uma das melhores opções do imperador para selar a paz entre os reinos ibéricos, já que essa tensão proporcionava estabilidade na manutenção do império. O entrave se somava a outros problemas que o imperador enfrentava, como as ideias de Lutero, que se espalhavam por toda a Europa. Diante desse cenário, foi realizado o casamento de D. João III e Catarina de Áustria, conforme consta nos relatos sobre

¹⁸ O contrato de casamento de D. Catarina e D. João, que continha catorze cláusulas, foi elaborado no dia 24 de julho de 1524 e é o primeiro documento que clarifica os proventos de D. Catarina nos primeiros tempos de casada. Como noiva, D. Catarina receberia de Carlos um dote de 200 000 dobras castelhanas, incluindo joias, prata e vestuário, quase tudo retirado do tesouro de sua mãe. Sendo ela sua rainha, D. João III concordou em atribuir a D. Catarina uma renda anual de 2 000 000 reais para a manutenção da sua casa, bem como uma pensão anual suplementar de 66 666 reais proveniente do tesouro real na forma de cartas gerais. (Jordan, 2017)

a chegada da notícia em Tordesilhas. No dia 10 de agosto de 1524, após a chegada dos procuradores de D. João III a Tordesilhas, foi realizado o casamento por palavras de futuro entre D. Catarina e os representantes de Portugal. O evento contou com a presença do irmão da rainha, Carlos V, sua irmã D. Leonor e outros membros da corte. Nesse momento, todos prestaram juramento ao arcebispo de Toledo, D. Alonso de Azevedo, de que o casamento seria consumado assim que fosse concedida a dispensa papal necessária devido à consanguinidade entre os noivos (Macedo, 2016).

A formalização do contrato de casamento foi comemorada em Portugal. Em Évora, no dia 11 de agosto de 1524, foi apresentada uma tragicomédia de Gil Vicente¹⁹, intitulada *Frágua de Amor*²⁰, em celebração ao casamento real, que aconteceria em breve. Esse enlace matrimonial também motivou o autor a apresentar sua obra *Nau de Amores*²¹, em comemoração à união, dando início ao período oficial dos longos festejos. No entanto, devido a surtos elevados de peste, a rainha só chegou à capital do reino em 1527, o que demonstra as dificuldades enfrentadas pelo poder monárquico recém consolidado.

Durante os primeiros anos de governo, Portugal ainda enfrentava as sequelas de anos agrícolas pouco produtivos, como em 1522, o que provocou a proliferação da fome por todo o reino. A esses problemas, somavam-se grandes despesas com a manutenção do reino, o pagamento de dotes, arras, além da compra oficial da posse das Ilhas Molucas do imperador Carlos V, após a resolução do conflito. Todas essas despesas acabaram por acentuar a crise econômica que assolava o reino português.

Nesse contexto, o reino de Portugal atravessava períodos de grande instabilidade, com as crises que surgiram nos primeiros anos do reinado de D. João III e D. Catarina de Áustria, como a peste que devastou Lisboa, impedindo que seus súditos comemorassem sua chegada.

¹⁹ Este não só escrevia as peças como as realizava e nelas atuava. Representada diante de D. Catarina quando da sua chegada, contava como um príncipe português, com a ajuda de Cupido, conquista um castelo encantado. Apesar do número de guarda-costas, ou Virtudes que protegiam D. Catarina, o coração da infanta não consegue resistir ao ataque. Vénus, alarmada pela ausência do filho, vai procurá-lo e sente-se aliviada ao saber dos seus triunfos amorosos em Espanha. Brincando com a palavra castillo em espanhol, Gil Vicente refere-se metaforicamente à triunfante captura de uma noiva castelhana feita por D. João III.

²⁰ Foi representada em público para a corte e para os habitantes da cidade. Um dos principais protagonistas deste auto, encenado com uma série de esboços, muitos com referências exóticas a África, é o escravo negro que implora a Mercúrio que o transforme num homem branco, mas cuja miraculosa metamorfose não consegue disfarçar o seu calão africano. (Jordan, 2017)

²¹ Em do ano 1527, depois de uma prolongada ausência motivada pela peste, D. João e Dona Catarina, acompanhados pela corte, entram solenemente na cidade de Lisboa; e é com o intuito de celebrar o seu regresso que Gil Vicente produz a tragicomédia chamada *Nau d' Amores*, que com uma personagem alegórica que representa a cidade de Lisboa inicia expressando sua felicidade por receber os soberanos. Em seguida, surge em cena um navio, que se torna o foco central da trama. Esse navio simbólico, comandado pela própria personificação do Amor, tem como destino a Ventura. Diversas personagens desfilam diante do público e vão embarcando no navio uma após a outra. (Teyssier, 1982).

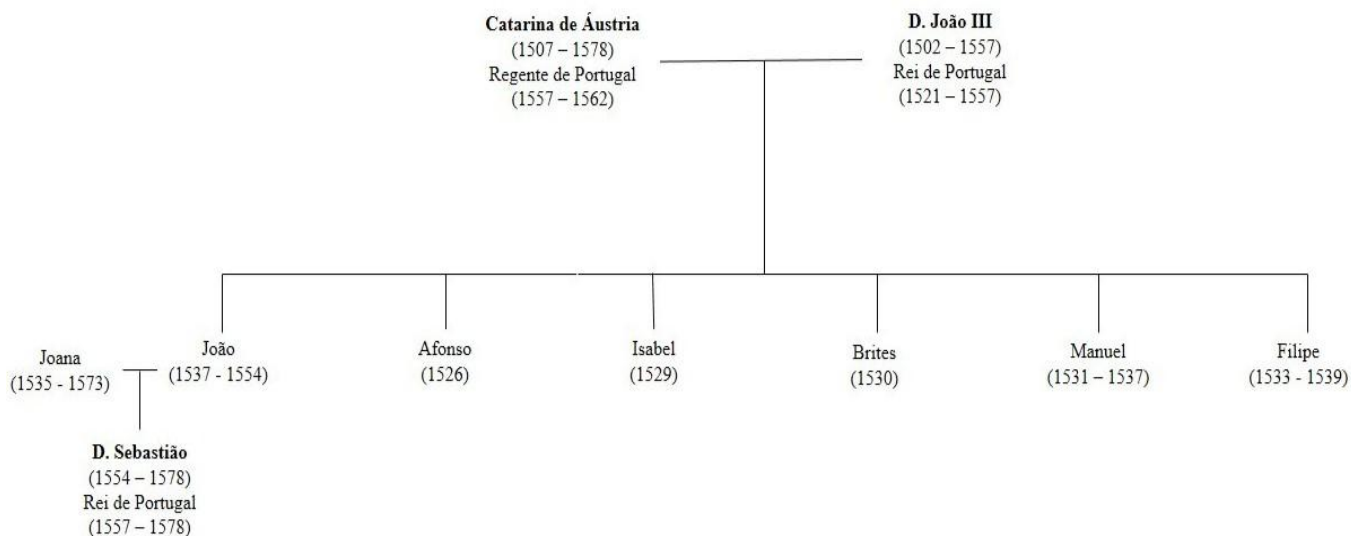
Em virtude disso, o casal real permaneceu no Alentejo até 1527, quando finalmente puderam chegar à capital, sendo Catarina recebida oficialmente com toda pompa e seguindo os códigos de etiqueta. A cerimônia de casamento, na monarquia portuguesa, era um ato de extrema importância para a imagem que o casal desejava transmitir ao reino, conforme descrito em uma carta régia endereçada a D. João III:

A rainha “trazia vestida huma faldilha de ouro de martelo, em cima hum tabardo de cetim avellutado forrado de branco; e trazia um colar de pedraria, e na cabeça huma gorra de duas voltas em crenchas, e trazia hum sainho framengo, com humas mangas curtas, a largas trançadas todas agolpeados tomadas com muitas robins.” D. Catarina vinha então, e como seria de esperar sendo ela o centro de toda atenção, trajada de maneira esplêndida, como só uma rainha o faria. Destaca-se o facto de o sainho ser no estilo flamengo, numa clara alusão à Casa de Habsburgo à qual D. Catarina pertencia e que continuava a representar mesmo como rainha de um novo reino (Carta que foy escrita a Raynha D. Leonor sobre a vinda e recebimento da Raynha Dona Catharina, p.3000).

D. Catarina, desde o início de seu reinado, buscou legitimar seu status no novo reino, utilizando sua riqueza, poder, patrocínio cultural e o colecionismo de objetos materiais para expressar seu poder e prestígio. Como rainha, adquiriu grande entendimento da política interna e externa, desempenhando um papel de união entre as coroas ibéricas. Como mãe, sempre teve o desejo de fortalecer a dinastia de Avis com herdeiros, no entanto, viu seus filhos falecerem antes dela. Não se sabe ao certo qual foi a causa das mortes de seus filhos com D. João III, mas alguns, como o príncipe Afonso e as princesas Isabel e Brites, faleceram logo após o nascimento. Já os príncipes Manuel e Felipe viveram apenas até os seis anos de idade.

Além disso, algo que podemos observar é que a rainha procurou, por anos, soluções para suas gravidezes malsucedidas, o que se torna evidente pelo curto intervalo entre uma gravidez e outra, como demonstra o organograma abaixo:

FIGURA 2: Organograma da linhagem real dos filhos de D. Catarina de Áustria e D. João III



FONTE: autoria própria.

Dessa forma, embora o casamento dos monarcas seja considerado um marco na consolidação dos Reinos Ibéricos, a vida pessoal do casal foi marcada por períodos prolongados de luto. Vale destacar que apenas Maria de Portugal e o príncipe D. João chegaram à adolescência. D. Catarina ficou profundamente triste após a morte, em 1545, de D. João, seu filho. Logo após o falecimento, D. João III e D. Catarina receberam uma carta escrita em espanhol por um monge desconhecido, chamado Frei Miguel, que enviou palavras de conforto à rainha:

Finalmente represento A VV AA [Catarina e João] que nunca pjntor con tanto studio y artificio procuro de saquar del original una pjntura en cantidad, proportion, colores, lñeas conforme como Dios antes de todos los siglos procuro de tjrar por la imagen de su hijo que quisso que la muerte con sus tristes colores borasse en la cruz y manchase el spojo y hermosura del cielo y unjco ojo de su madre. (Portugal, maço 4, doc. 344, apud Jordan, 2017).

2.4 D. Catarina de Áustria e seu papel na consolidação da inquisição portuguesa

A historiografia sobre a criação e consolidação do Santo Ofício português debate amplamente os feitos e esforços do rei D. João III para obter o aval do Papa e estabelecer o Tribunal em território português. No entanto, é importante também dar ênfase à figura da rainha, o que nos permite uma visão mais ampla da implantação do Santo Ofício, não apenas pela perspectiva do rei, mas também através da atuação de uma mulher de grande renome. A participação de D. Catarina, durante o governo de seu marido, foi fundamental no período inicial da construção do tribunal português, mas também na sua consolidação.

D. Catarina de Áustria (1557-1562) surge dentro desse contexto como uma participante de grande peso e atuação em seu reinado, demonstrando a união dos reinos Ibéricos na história da Inquisição. Era irmã de Carlos V e filha de Joana de Castela (1504-1555) e Felipe I de Castela (1504-1506), uma família também conhecida por sua firme tradição cristã, uma vez que seu irmão, durante seu reinado, também impôs sua fé diante dos problemas relacionados aos grupos divergentes ao catolicismo.

Outra característica marcante que destaca a rainha está ligada à sua caridade e ao grande apreço que tinha pela imagem de seu marido, D. João III. Ela utilizou a caridade como expressão de seu poder político, beneficiando instituições religiosas com doações e esmolas (Santos, 2019, p. 43). No mundo em que estava inserida, tal ato era concebido como uma das características de um bom governante. A articulação de D. Catarina pode ser vista por meio dessas ações, mas também pela imagem que tentava transmitir aos seus súditos e ao poder régio, sempre buscando demonstrar uma conduta impecável.

Ao falarmos sobre sua participação na Inquisição, vemos ainda mais como seus ideais católicos eram sólidos. D. Catarina esteve presente nos processos inquisitoriais, ordenou a realização de devassas por diversos motivos, a maioria deles relacionados à fé católica, principalmente quando se tratava do judaísmo, que fazia parte da maioria dos processos organizados pelo Santo Ofício português.

A rainha deu continuidade à política de construção de um aparato burocrático mais eficiente, promovendo a divisão em novas correições e estabelecendo novas dioceses e tribunais, incluindo o do Santo Ofício. Ela também redefiniu as funções do chanceler-mor, do chanceler da Casa da Suplicação e do juiz de Chancelaria. O núncio papal chegou a afirmar que era D. Catarina quem governava, uma declaração influenciada pela sua opinião na condução da política internacional.

Quando D. Catarina assumiu a regência, que se estendeu de 1557 a 1562, ela obteve do papa a elevação da igreja de Santa Catarina de Goa, na Índia, a arcebispado, e transformou as igrejas de Santa Cruz, em Cochim, de Assunção e de Malaca, no Oriente, em bispados. Foi também a rainha quem contribuiu para a implantação do tribunal inquisitorial em Goa, motivada por sua firme convicção sobre a necessidade de combater as divergências religiosas (Santos, 2019). Cabe ressaltar que, sobre os processos, há relatos de ordens relacionadas à própria instituição inquisitorial, nas quais a rainha organizava a disposição de cargos, demitia ou estabelecia funções, demonstrando seu papel ativo na monarquia.

A atuação da rainha, além do próprio casamento com D. João III, foi decisiva, pois, mesmo após sua morte, ela continuou governando e manteve o processo de governo dentro

dos mesmos padrões estabelecidos enquanto o rei ainda vivia. Catarina se destaca na história como uma mulher de grande poder na monarquia portuguesa; seus feitos, por mais que possam parecer modestos em comparação com os de um rei, se tornam grandiosos se considerarmos a notoriedade dos monarcas masculinos em Portugal. Durante o período inquisitorial e seu estabelecimento, é impossível falar sobre a criação do Tribunal do Santo Ofício sem mencionar D. Catarina de Áustria e sua postura católica ortodoxa frente aos processos inquisitoriais e aos primeiros anos de sua implementação.

Ao analisarmos as bases jurídicas e políticas que moldaram o cenário religioso e social no qual o Tribunal do Santo Ofício foi estabelecido, destacamos a relevância das Ordenações Afonsinas e Manuelinas na consolidação de um ordenamento jurídico que reforçava tanto a centralização do poder régio quanto a ortodoxia católica. Também é importante ressaltar o papel central dos monarcas D. João III e D. Catarina de Áustria na criação e no fortalecimento desse aparato. Estudaremos como as heresias e práticas religiosas dissidentes foram interpretadas e perseguidas, o que levou à repressão sistemática de práticas mágico-religiosas e à construção de um imaginário demonológico que não apenas legitimava, mas também orientava a atuação inquisitorial em sua missão de controle espiritual e social.

3 HERESIAS E PODER: A CONSTRUÇÃO DO PODER DA INQUISIÇÃO NO REINO PORTUGUÊS

A heresia era percebida pela população como um mal invisível, capaz de corromper corpos e almas, justificando as punições do tribunal inquisitorial.

Jean Delumeau

O presente capítulo examina as origens, o desenvolvimento e as consequências das perseguições às heresias no contexto da atuação do Tribunal do Santo Ofício em Portugal, com ênfase no século XVI. A história da repressão às práticas religiosas divergentes demonstra como essas iniciativas foram moldadas tanto por pressões externas, como a Reforma Protestante, quanto por fatores internos, incluindo as tensões entre grupos sociais e os interesses econômicos e políticos da monarquia.

Este capítulo busca contextualizar os mecanismos de repressão religiosa em Portugal, discutindo o impacto da Inquisição não apenas sobre os grupos perseguidos, mas também sobre a formação do Estado e da sociedade portuguesa da época. Desde o século XIII, Portugal testemunhou os primeiros indícios de repressão organizada às heresias, ainda sob a influência da Igreja medieval. Contudo, foi no período que antecedeu a instalação formal do Santo Ofício, no século XVI, que essas ações ganharam maior intensidade. Ações pontuais contra práticas consideradas desviantes, como o criptojudaísmo, e a negociação entre a Coroa e a Cúria Romana para o estabelecimento da Inquisição em terras lusitanas refletem a crescente preocupação com a unidade religiosa do reino.

A resistência inicial do papado à criação de um tribunal inquisitorial em Portugal, motivada pelos excessos observados no modelo espanhol, atrasou o processo por quase uma década, mas não conteve a determinação de D. João III, que finalmente obteve a aprovação papal em 1536. Entre os grupos mais atingidos pela perseguição religiosa, destacam-se os judeus que, após a conversão forçada decretada por D. Manuel I, passaram a ser tratados como cristãos-novos. Essa nova categorização não eliminou o estigma que recaía sobre eles; pelo contrário, tornou-os alvos preferenciais do Santo Ofício.

Além disso, a atuação inquisitorial em Portugal não se limitou ao criptojudaísmo, alcançando também outros grupos e práticas, como os adeptos do protestantismo, do

criptoislamismo e das chamadas “superstições populares”, que frequentemente envolviam acusações de feitiçaria.

Neste capítulo, abordamos também o impacto do Santo Ofício sobre as estruturas sociais e culturais. A hierarquia inquisitorial, composta por inquisidores, familiares e outros agentes, desempenhou papel central na institucionalização do controle religioso, com repercussões duradouras sobre a vida cotidiana e a organização política do reino. A utilização de confissões obtidas sob tortura e os rituais públicos dos autos de fé não apenas reforçavam o poder da Inquisição, mas também consolidavam o medo como instrumento de controle social.

Ao explorar a história da perseguição às heresias em Portugal, este capítulo revela as complexas dinâmicas entre religião, política e economia que moldaram o período. Mais do que um simples episódio de repressão religiosa, o Santo Ofício representou uma ferramenta de centralização do poder e de legitimação da autoridade monárquica, ao mesmo tempo em que reforçava a hegemonia católica.

As consequências dessas práticas não se limitaram ao período em questão, mas deixaram marcas profundas na memória histórica e na identidade cultural do país, que, ainda hoje, continuam a ser objeto de debate e reflexão. Assim, este capítulo não apenas examina os fatos históricos, mas também propõe uma análise crítica das implicações e dos legados das perseguições às heresias, oferecendo uma contribuição valiosa para a compreensão do período e de seus desdobramentos na história portuguesa e europeia.

3.1 A instauração do Santo Ofício em Portugal e a repressão a cultura popular

As perseguições às heresias remontam a períodos anteriores à atuação do Tribunal do Santo Ofício em Portugal, com registros desde o século XIII. Essas ações repressivas eram frequentemente direcionadas a comunidades localizadas em regiões distantes dos centros de poder, como áreas rurais, onde as práticas religiosas podiam diferir das normas estabelecidas pela Igreja. A punição aos desvios dos valores católicos tornou-se uma das motivações centrais do tribunal inquisitorial, destacando-se a perseguição aos judeus, que figuraram como um dos grupos mais impactados pelas repressões ao longo do período abordado por esta pesquisa.

No contexto em que se insere o processo de obtenção do aceite do papa, temos o período da Reforma Luterana, que provoca, gradualmente, um estremecimento por parte do grupo católico, diante do crescente número de adeptos que o movimento vinha conquistando na Europa ao longo do tempo. A fixação da Inquisição era mais do que uma vontade do rei:

tratava-se da necessidade de solidificação da Igreja, bem como da expansão do catolicismo pelo reino português²², com o objetivo de preservar os dogmas católicos diante do luteranismo, que ganhava força à época. Mesmo com as ideias bem delineadas pela monarquia ao solicitar a criação do primeiro tribunal em terras lusitanas, esse processo demorou cerca de 14 anos para ser aprovado. Contudo, em ações vinculadas a esses julgamentos de cunho inquisitorial, muitos judeus já haviam sido julgados pelo antecessor de D. João III, D. Manuel I (1495–1521), demonstrando a continuidade da perseguição aos grupos contrários à fé cristã²³.

No entanto, a dinâmica entre a Coroa e esse grupo antecede as repressões em nome da fé católica. Desde o reinado de D. João II, houve uma entrada maciça de judeus castelhanos em terras lusas, onde conviviam com a população portuguesa, majoritariamente cristã, sem grandes conflitos. Porém, com o casamento de D. Manuel I com D. Isabel de Aragão, ocorreu uma negociação que resultou na expulsão de judeus e muçulmanos, em 5 de novembro de 1496. Com as expansões ultramarinas em pleno auge, essa minoria tornou-se necessária para que a política manuelina alcançasse seu objetivo de ampliar o território para além-mar. Isso levou o rei, dentro desse contexto, a optar pela conversão forçada dos judeus, que passaram a ser considerados cristãos-novos²⁴.

Essas atitudes, entre outras que foram adotadas a partir do reinado de D. Manuel I, demonstram que as relações com os judeus e a repressão ao seu culto não se limitavam apenas à esfera religiosa. Havia vínculos mais profundos entre judeus e monarcas, sobretudo quando se investiga o aporte financeiro que a comunidade judaica injetava nas ações expansionistas portuguesas. O interesse na comunidade judaica, nesse sentido, partia do princípio do que ela podia oferecer para a manutenção e expansão da Coroa e do poder do rei. Entretanto, é a partir do século XVI que a ligação entre os judeus e a Coroa portuguesa sofre uma mudança significativa e, com isso, o grupo passa a ser perseguido pela Inquisição que se instala.

Ao examinar as relações entre a monarquia e o grupo que foi intensamente perseguido pelo poder secular, observamos que, ao longo do tempo e sob crescente pressão — principalmente da Inquisição em Castela — os indivíduos conhecidos como marranos,

²² Expansão para todos os lugares que eram pertencentes a Portugal nesse contexto, como as colônias na África e no Brasil que receberam visitas do Santo Ofício, por exemplo.

²³ D. Manuel I (1469–1521), em seu reinado, por muitas vezes reprimiu os grupos de judeus e muçulmanos no território português. Em 1496, houve a conversão forçada da comunidade judaica e a expulsão de grupos muçulmanos, visando cessar a coexistência judaico-cristã-muçulmana. (Soyer, 2013).

²⁴ Houve judeus, no entanto, que conseguiram se livrar da conversão forçada, por ter uma relação mais próxima com D. Manuel. Esse grupo, supostamente, era formado por senhores de grande riqueza e conhecimento científico, aos quais o rei devia empréstimos.

buscando escapar dos tribunais inquisitoriais onde eram julgados, encontravam refúgio em terras portuguesas, onde recebiam asilo. Isso ocorria porque o monarca reconhecia a relevância desse grupo como aliado nos projetos que desejava implementar, bem como na atuação e ampliação do comércio, proporcionando uma ligação rentável para o reino.

Alguns episódios sucessivos, no entanto, marcaram uma virada de chave na vida dos judeus em território lusitano. A partir do século XVI, mais precisamente em 1506, em Santarém, ocorreu um massacre de cristãos-novos por frades católicos dominicanos, que expressaram sua contrariedade à política da monarquia e da Igreja, especialmente no que dizia respeito à proteção ao grupo judaico. A Inquisição em Castela demonstrava, cada vez mais, sua insatisfação com o abrigo que D. Manuel oferecia aos condenados por seus tribunais. Novos episódios de intimidação popular, impulsionados pela insatisfação com a presença dos cristãos-novos, acabaram por levar o rei a adotar medidas ainda mais rigorosas. Diante desse cenário de tensão crescente, torna-se pertinente destacar a análise de Giuseppe Marcocci (2011, p. 7), que resume com clareza os desdobramentos desse contexto:

No final do verão de 1515, D. Manuel I escreveu ao seu embaixador em Roma, D. Miguel da Silva, para que o papa Leão X autorizasse a fundação em Portugal de um tribunal da Inquisição, o qual, seguindo o modelo do Santo Ofício espanhol, actuasse não somente contra os «que asy sam vynmdos de Castella a nosos reynos e senhorios», mas também contra os christãos novos naturais nelles que nelles se converteram os tenpos pasados a nosa fee.

Percebe-se um primeiro movimento para a criação de um tribunal inquisitorial em terras lusitanas, o qual foi negado por Roma. A justificativa para a negação do pedido baseava-se na preocupação com o modelo de tribunal inquisitorial existente em Castela. Desse modo, a Cúria Romana demonstrava insatisfação com o funcionamento do Tribunal de Castela, uma vez que este cometia excessos que exigiam intervenções nas ações tomadas. Da mesma forma, quando a instituição da Inquisição na Espanha levou a excessos de violência, em 1482, o papa Sisto IV tentou arduamente limitar os poderes do novo órgão e queixou-se aos monarcas Fernando e Isabel.

Com D. João III, houve a inauguração de uma política voltada aos cristãos-novos, renovando os privilégios que seu pai já havia concedido ao grupo, o que incomodou o bispo do Algarve, D. Coutinho, que acusou o monarca de ser influenciado pelos conselheiros que o cercavam. Essa atitude demonstrava que, para além do reforço da ortodoxia pautado na unificação da fé católica no reino lusitano, havia um conflito de interesses relacionado aos

benefícios que os grupos judaicos poderiam oferecer ao reino — sobretudo de ordem monetária.

Em meados de 1525, David Rubeni²⁵ visita Portugal. Nesse momento, houve uma grande pressão dos setores cortesãos para que D. João III negociasse com Roma a instalação definitiva da Inquisição no território lusitano. Ademais, o secretário régio do monarca, Diogo Pires, que era cristão-novo, com a chegada de Rubeni, retornou à sua antiga religião e fugiu do reino. Tal episódio deixou uma marca negativa associada à vinda do judeu, uma vez que um membro de grande importância da corte cometera apostasia e passou a adotar seu nome de nascimento, Solomon Molco. Com isso, Rubeni acabou sendo expulso de Portugal, o que intensificou ainda mais os argumentos favoráveis ao estabelecimento do tribunal, diante da ameaça representada por um possível messianismo entre os conversos.

O terremoto que ocorreu em Lisboa, em 1531²⁶, somado à crise financeira decorrente das enormes despesas feitas para armar a grande frota do novo governador da Índia, na década de 1520, e à crescente preocupação com o zelo pela ortodoxia católica²⁷, contribuíram para que a Inquisição portuguesa fosse negociada com Roma. A determinação de estabelecer o tribunal inquisitorial partia, também, da intenção de reparar a fazenda real por meio da apropriação de bens dos cristãos-novos, muitos dos quais eram banqueiros e mercadores.

Desse modo, em dezembro de 1531, o papa promulgou a bula de fundação da Inquisição em Portugal, mas esta não concedia os plenos poderes que o rei almejava. Esse momento foi marcado por diversas controvérsias entre a monarquia portuguesa e Roma. Exemplo disso é a desconfiança que a Cúria papal mantinha em relação ao batismo forçado dos judeus residentes em terras lusas, à falta de cooperação de D. João III com a Inquisição de

²⁵ Ficou conhecido como um messias para os cristãos-novos do território. Em 1525, tinha chegado a Portugal o judeu David Rubeni, vindo de uma conferência com o Papa Clemente VII. David Rubeni apresentava-se como irmão de Joseph, que governava na Arábia um reino de 300 000 judeus. Viera pedir ajuda à Cristandade na luta contra o turco e trazia igualmente como objetivo a unificação dos judeus da Diáspora. Recebido por D. João III, que lhe prometera auxílio, nunca concretizado, a presença de David Rubeni em Portugal fez efervescer a mente dos cristãos-novos que anteviam na sua visita e no seu périplo pela Europa uma espécie de mensagem do Messias, já que a existência de um reino judeu na Palestina pressupunha a existência de um Messias que o governasse. (Real, 2008, p. 15)

²⁶ Foi no fim de março daquele ano, na sequência de um violento terremoto que atingiu Portugal, que o atento embaixador castelhano pôde informar com satisfação Carlos V de como «el rey ha venido a entender en dar orden como aya Ynquisiçion». A calamidade natural fora atribuída ao criptojudaísmo dos cristãos-novos, como se sabe também por um episódio tornado célebre por Herculano, a dura repreensão dirigida publicamente por Gil Vicente aos frades que, em Santarém, pregavam aquela verdade ao povo. (Marcocci, 2011, p.14)

²⁷ Em 1528, há a profanação de Nossa Senhora do Porto, em Gouveia, por cristãos-novos, reforçando os problemas que causavam no território luso e que demandavam de um tribunal especializado para a conformidade religiosa conseguir seguir seus princípios.

Castela, bem como à oposição de parte da corte portuguesa ao estabelecimento do Santo Ofício em Portugal.

Foi somente com uma autorização expedida pela monarquia, que permitiu levar os judeus conversos para as terras da Índia, e com as pressões diplomáticas de Carlos V em Roma, que se romperam as últimas resistências, possibilitando, enfim, a instalação da Inquisição em Portugal.

Dessa forma, no ano de 1536, por autorização do papa Paulo III (1534–1549), por meio da bula *Cum ad nihil magis*²⁸, datada de 23 de maio de 1536, Portugal recebeu o direito de instaurar definitivamente o Santo Ofício e, assim, começar a julgar os casos considerados contrários à ortodoxia. O documento de 5 de outubro de 1536, intitulado “*Auto que se fez à aceitação da Bulla da Sancta Inquisição concedida aos reinos e senhorias de Portugal*²⁹”, e aceito pelo reverendo senhor Dom Diogo da Silva, bispo de Ceuta, primeiro inquisidor-mor, declara o início do trabalho inquisitorial em Portugal, além de nomear oficialmente D. Diogo inquisidor-mor.

Anno do Nascimento de nosso senhor Iesus Christo, de mil e quinhentos e trinta e seis annos. Ao cinco dias do mês de Outubro do dito anno, na Cidade de Evora, nas pousadas do mutio Reverendo Senhor, o Senhor Dom Diogo da Silva, per mercê de Deos, e da Sancta Madre Igreja, Bispo de Septa, confessor del Rei nosso Senhor, do Seu conselho, e estando presente o dito senhor bispo, logo em presença de meu notário apostólico, e das testemunhas ao diante nomeadas, pareceo o doutor João Monteiro do Desembargo do rei nosso Senhor, y logo pelo dito Doutor foi dito ao Bispo, coo El rey Nosso senhor lhe mandara ora, que em seu nome lhe quissse presentar a Bulla da Sancta Inquisição que ora era concedida pelo Santissimo Paulo Papa III, nosso Senhor, ora na Igreja de Deos Presidente, á indacia de S.A em Seys Reynos ee senhorios, a e ele dito senhor Bispo por ser um dos principais inquisidores na dita Bulla nomeados. E logo pelo dito Doutor, se for presentada uma Bulla do Senhor Sancto Padre, escrita em pergaminho, com suas assinaturas (BNP, Bulla da Sancta Inquisição. 5 de outubro de 1556, fl. 1-2).

Para promulgar a fé católica por todo território e caçar todos os que fossem contrários ao ideal cristão, estabeleceu-se a primeira inquisição na cidade de Évora, no mesmo ano de sua criação, abrindo uma longa trajetória de processos que se estenderiam por décadas.

²⁸ *Collectorio das bullas e breves apostolicos, cartas, alvaras e provisões reaes que contem a instituição e progresso do Sancto Officio em Portugal, varios indultos e privilegios que os Summos Pontifices e Reys destes Reynos lhe concederão (...)*. Lisboa: Lourenço Craesbeeck, 1634, fl. 148-148v. Disponível em: <https://purl.pt/17458>

²⁹ *Colectorio das Bullas, & Breves Apostolicos, Cartas, Alvarás & Provisões Reais que contem : varios Indultos & Privilegios que os Sumos Pontifices & Reis destes Reinos lhe concederam. Impresso por mandado do Bispo Dom Francisco de Castro Inquisidor Geral do Conselho de Estado de Sua Majestade. (...)*. Lisboa: Lourenço Craesbeeck, 1634, fl. 1-2.

O decreto fundacional concedeu ao Tribunal da Fé o direito de julgar e punir quem tivesse cometido, favorecido ou ocultado actos de criptojudáismo, protestantismo (luteranismo), criptoislamismo e feitiçarias que presumissem heresia, mesmo quando os prevaricadores fossem clérigos regulares ou seculares, o que tinha consequências ao nível do privilégio de foro eclesiástico. (Paiva, 2011, p.16).

Tudo isso significou uma nova era para a história da Inquisição a partir do século XVI, que, em seu cerne, trazia a motivação principal de manter o catolicismo por todo o território, além do ideal de obtenção de domínio da Inquisição por onde passava, deixando rastros, muitas vezes, de uma insaciável ambição. Fica evidente a relação entre a religião cristã e um órgão oficial que atuou não apenas em Portugal, mas também nas diversas colônias. Com uma estrutura de cargos bem distribuídos, o Santo Ofício contou, inicialmente, com um grupo designado tanto pelo rei D. João III quanto pela Cúria Romana, sendo que os últimos possuíam maior peso nas decisões relacionadas ao Santo Ofício³⁰.

Dessa maneira, percebe-se uma hierarquia de servidores que respondiam diretamente ao Sumo Pontífice, figura de maior autoridade tanto na Igreja quanto no tribunal do Santo Ofício, além da já mencionada Cúria Romana. Havia também um Conselho Geral, comandado pelo inquisidor-geral, com sede em Lisboa, ao qual respondiam todas as inquisições do reino. Existiam ainda os familiares do Santo Ofício, um exército avulso de espões que atuavam em favor da instituição, composto por duques, condes e marqueses, por exemplo (Mendonça e Moreira, 1980).

Ademais, toda essa estrutura se subdividia, inicialmente, em três distritos, sendo que em cada um havia um presidente responsável, nas cidades de Évora, Lisboa, Coimbra e em Goa, abrangendo as respectivas cidades portuguesas que ajudavam a controlar essa gigantesca estrutura que o Santo Ofício se tornara.

3.2 A Reforma Protestante

A partir do século XVI, houve um afloramento das modificações sociais, que surgiram na segunda metade desse século. Entre as mudanças que marcaram o período, destaca-se a

³⁰ Os primeiros integrantes pertencentes eram: “[...] O desembargador Luís Afonso; D. Martinho de Portugal, arcebispo do Funchal, primaz do Oriente, legado do papa e depois bispo de Silves; D. João de Meneses, camareiro-mor de el-rei; Álvaro Mendes de Vasconcelos, senhor do morgado do Esporão; D. Henrique de Meneses, governador da Índia; Dr. Baltasar de Faria, almotacé e coudel-mor do Reino; Simão da Veiga, cavaleiro da Casa Real; Gaspar Barreiros, cónego da sé de Évora; D. Frei Jorge de Santiago, dominico, bispo de Angra; D. Frei Baltasar Limpo, carmelita, bispo do Porto e arcebispo de Braga; D. Pedro Mascarenhas, vice-rei da Índia, general das galés, estribeiro-mor de el-rei e introdutor dos Jesuítas neste reino, o primeiro que os recebeu e que também os expulsou; e D. Cristóvão de Sousa, capitão de Chaul. (Mendonça e Moreira, 1980, p.120)

expansão ultramarina, que propiciou a conquista de terras na América, Ásia e África, além de um período de instabilidade, que emergiu durante o regime absolutista sob a dinastia de Avis, especialmente durante os reinados de D. Manuel I (1495–1521) e D. João III (1521–1557). Todo esse período também se insere nas mudanças culturais que começaram a surgir, com artistas e escritores que revolucionaram o mundo intelectual por meio de suas obras.

Desse modo, começaram a surgir, não apenas em terras lusas, mas em toda a Europa, indivíduos que questionavam o poder unilateral exercido pela Igreja Católica sobre as sociedades. A instituição religiosa influenciava profundamente a vida privada de diversas nações, incluindo a Península Ibérica, onde muitas decisões eram frequentemente negociadas com o poder em Roma. No entanto, em algumas regiões europeias, onde o catolicismo exercia menor influência, começaram a emergir espaços para o desenvolvimento de novas ideias, que se expandiram com o amadurecimento do pensamento pautado no humanismo cristão e aproveitaram a disseminação da cultura letrada para alcançar maior visibilidade e difusão de seus ideais.

A sociedade do fim da Idade Média, como descreve Jean Delumeau (2009), era marcada por diversos medos, entre eles, o profundo temor da morte. Esse sentimento de angústia levava a sociedade a um cenário apocalíptico, em que o aumento da crença no fim do mundo e a incerteza sobre o destino eterno faziam os indivíduos refletirem sobre seus pecados. Muitos acreditavam que as desgraças que os assolavam, como a peste, as guerras e a escassez de alimentos, eram consequências diretas de suas ações. Essa atmosfera estava relacionada à noção de punição divina, e a busca pela salvação ocupava um papel ainda mais importante na vida dos fiéis.

Como resposta a esse temor, o culto aos santos, à Virgem Maria e a Cristo atingiu um auge inédito. As relíquias sagradas eram altamente reverenciadas, pois acreditava-se que possuíam o poder de livrar as pessoas das chamas do inferno, o que levou a uma ampla comercialização de imagens de santos, como São Roque, visto como protetor da temida peste. As indulgências, que começaram a ser mais valorizadas pelos crentes, impulsionaram numerosas falsificações em sua comercialização (Delumeau, 1973). Os religiosos, de quem se esperava uma resposta eficaz, não pareciam oferecer muito auxílio, como observa José Pedro Paiva em sua análise sobre o episcopado português durante os séculos XV e início do XVI:

O tempo dedicado ao recolhimento espiritual e aperfeiçoamento da vida era quase nulo e as tarefas de governo e administração das dioceses a que estavam obrigados ficava, habitualmente, confiada a coadjutores. Raramente cumpriam as obrigações sacerdotais [...], não administrando os sacramentos nem celebrando as liturgias

consagratórias que lhe estavam reservadas por direito canônico, como a crisma e as ordenações diaconais e presbiteriais (Paiva, 2006, p. 114)

O movimento da Reforma surgiu em um contexto de críticas à riqueza acumulada pela Igreja e às práticas consideradas inadequadas de seus membros. No Sacro Império Romano-Germânico, o monge agostiniano Martinho Lutero destacou-se como uma figura central, expressando sua discordância em relação a algumas decisões da Igreja, como a venda de indulgências promovida sob o papado de Leão X (1475–1521). Lutero apresentou propostas para uma reforma religiosa, buscando fortalecer a relação direta entre os fiéis e Deus, além de valorizar a Sagrada Escritura como base fundamental da fé cristã. Com suas 95 teses, ele dirigiu críticas às indulgências, sem, inicialmente, propor uma ruptura com Roma.

Em 1521, como represália contra as ideias luteranas no Império Germânico, Carlos V instituiu o Édito de Worms, banindo Lutero e seus escritos do território, tornando-os proibidos. Entretanto, os príncipes alemães, interessados em se libertar do domínio romano, acabaram por aceitar as ideias de Lutero. Com o apoio que recebeu, no ano de 1555, ocorreu na Alemanha a Dieta de Augsburg, pela qual o território foi dividido entre luteranos e católicos. Esse evento provocou a difusão do luteranismo no centro e no norte da Europa, tendo como um dos maiores difusores da palavra de Lutero João Calvino, líder da Reforma na França e na Suíça, por exemplo.

Em Portugal, o luteranismo não obteve tantos adeptos quanto em outras partes da Europa e foi severamente punido pela Inquisição assim que se estabeleceu nas terras portuguesas. Apesar da grande crise que a Igreja enfrentou, posteriormente, toda essa situação gerou a Reforma Católica, que buscava um movimento de defesa da fé pelo Concílio de Trento (1545–1563). Esse concílio representou a defesa do catolicismo diante do avanço protestante, reafirmando dogmas e sacramentos. Movimentos protestantes se misturavam sem distinção, o que representava uma grande oportunidade para os inquisidores (Britto, 2012, p. 6). O movimento da Igreja contra as ideias de Lutero considerava suas concepções como “seitas” que criticavam a autoridade apostólica do papado, os sacramentos e os santos.

Diante das ameaças crescentes à manutenção do poder da Igreja Católica, o Concílio de Trento³¹ foi instaurado pelo Papa Paulo III em 1545. Um dos principais objetivos do poder eclesiástico, com esse concílio, era a defesa católica frente ao avanço protestante, reafirmando

³¹ No âmbito da teologia dogmática, observou-se uma reforma disciplinar que afetou significativamente o funcionamento institucional da Igreja, a formação e disciplina do clero e a vida cotidiana dos fiéis. Esse processo envolveu um esforço em reconfigurar a espiritualidade dos fiéis, promovendo um disciplinamento das almas. Para isso, foram utilizadas a catequese, as pregações e as missões como ferramentas para difundir a palavra divina de maneira mais abrangente. (Paiva, 2014).

os dogmas e sacramentos da Santa Igreja, funcionando como um poderoso instrumento de disciplinamento social. Como exposto nos estudos de José Pedro Paiva, percebemos que, com a Reforma Católica, Paulo III focou em quatro pilares principais, que reformariam os ideais católicos:

A reorganização da doutrina católica e da Igreja a partir do centro Romano; A interação profunda entre política e religião — uma das dimensões da noção de confessionalização; O disciplinamento e vigilância da experiência religiosa e do comportamento dos fiéis; O encontro entre o catolicismo europeu e o resto do mundo. Pese embora, em Trento não se ter tido em consideração realidades extra-europeias, as decisões ali tomadas vieram a ter enorme impacto também em África, na Ásia e na América (Paiva, 2014, p. 16).

A reforma disciplinar que ocorreu diante desse concílio mudou a forma como a Igreja passou a lidar com os fiéis, tornando a vida daqueles que iam contra os dogmas católicos ainda mais complicada e cheia de incertezas. O confessionário funcionava como uma ferramenta de vigilância sobre o que se passava na vida do povo católico, levando muitos aos tribunais da Inquisição posteriormente. Com a criação dos tribunais da Inquisição, juntamente com a Companhia de Jesus, observamos a atuação tanto dos inquisidores quanto dos jesuítas nas camadas populares, onde se fazia valer a ortodoxia preestabelecida pelo alto clero.

Na Península Ibérica, a repressão generalizada ao protestantismo ocorreu sistematicamente nas décadas de 1540 e 1550. Em Portugal, a Bula de Clemente VII, dirigida ao frei Diogo da Silva, o nomeava comissário apostólico e inquisidor do Reino de Portugal, motivada pela preocupação de como as ideias reformistas atingiriam a sociedade católica lusa.

As ideias defendidas pelo grupo protestante, que consideravam o catolicismo como a degeneração social, moral e espiritual da sociedade, eram, na maior parte das vezes, direcionadas à população letrada. Isso porque a maioria da população era analfabeta, e os livros que continham qualquer ideia contrária ao que a Igreja pregava eram terminantemente proibidos³². Essa pequena parcela de pessoas que possuía a oportunidade de escrever suas ideias e repassá-las a outros era composta por juristas, médicos e professores que, ao

³² A censura literária foi pouco ativa antes de 1540. Até então, por disposição papal, estava confiada aos bispos, que eram quase inoperantes. Em 1539, saiu dos prelos de Luís Rodrigues um livro intitulado *Insino Christão*. No frontispício exibia a expressão «aprovado pela Santa Inquisição, com privilégio real». No mesmo ano e com idêntica autorização, João de Barros publicava a *Grammatica da Lingua Portugues* Foram estes os primeiros livros revistos e aprovados pela Inquisição. Um ano volvido, a 2 de novembro, o inquisidor-geral encarregou três dominicanos, Francisco Bobadilla, Aleixo de Salier e Cristobal Valbuena, de examinarem os recheios das livrarias de Lisboa e de conferirem licenças de impressão para se editarem novos livros. Nascia a censura inquisitorial, desde logo com a colaboração da ordem de São Domingos que, a partir desta altura, foi ampliando o seu compromisso com o Santo Ofício, em especial neste âmbito. (Paiva, 2014)

conseguirem escapar do poder repressor que enfrentavam, acabavam por compartilhar e divulgar seus pensamentos devido à sua opção religiosa (Bethencourt, 2000).

As narrativas desse seletivo grupo, inicialmente, fundamentavam-se em críticas à tirania exercida pela Inquisição, que consideravam uma postura ilegítima e contrária às Escrituras Sagradas. Em sua visão, os textos bíblicos eram distorcidos pelos clérigos para justificar práticas autoritárias. Esse posicionamento deu origem a um intenso debate religioso, que gerou grande desconforto na comunidade eclesial, culminando na apreensão de escritos que eram produtos dessa insatisfação, o que resultou em severas punições para os membros do grupo e seus simpatizantes. A Inquisição, portanto, atuava também em resposta ao desafio imposto pelo luteranismo, que começava a ganhar espaço em Portugal. Embora houvesse adeptos portugueses aos preceitos luteranos, a maioria dos que seguiram essa vertente eram estrangeiros.

Essa postura rígida que o catolicismo impunha diante das ideias de Lutero era, principalmente, pautada na aversão a certas visões, como a descrença em relação à vida após a morte, a inexistência do paraíso e do inferno, a dúvida sobre a presença de Cristo na Eucaristia, a incerteza quanto aos efeitos de sacrifícios, orações e missas pelas almas. Também havia a rejeição de qualquer autoridade religiosa, como o Papa e os bispos, a negação da confissão dos pecados, a dúvida sobre a divindade de Jesus e a posse de livros heréticos (Kapp, 2015).

Apesar da ameaça que essas propostas e ideais carregavam, por se tratar de um reino católico com representantes do poder monárquico que dialogavam diretamente com a ortodoxia, o luteranismo significou pouco para uma perseguição tão intensa e numerosa como a que ocorreu com os judeus, por exemplo. Nesse aspecto, os adeptos das ideias de Lutero não encontrariam terreno fértil nem liberdade para professar sua fé. Portugal, definitivamente, era um reino com pouca propensão a novas experiências religiosas.

A Inquisição representou a supremacia do cristianismo católico sobre qualquer outra forma de fé praticada em território português. O Santo Ofício atuou como um instrumento de repressão direta, sobretudo contra as ideias luteranas e outras expressões religiosas divergentes da ortodoxia e hegemonia católica. No entanto, a história revela que, em certas circunstâncias, o culto católico se entrelaçava com a cultura popular não letrada, resultando em uma prática religiosa heterogênea. Nesse contexto, o catolicismo era interpretado de diferentes maneiras, dependendo do acesso às Escrituras e da capacidade de leitura, o que gerava uma distinção entre os mais instruídos e a população em geral.

O reino de Portugal, por muitos séculos, abrigou diversos grupos religiosos distintos da fé católica defendida por Roma e pela monarquia, com destaque para os judeus e muçulmanos. Esses grupos desempenharam um papel significativo na história portuguesa, mas também foram alvos das perseguições promovidas pela Inquisição. A comunidade judaica, que foi forçada à conversão, enfrentou os tribunais inquisitoriais, o confisco de bens, o encarceramento e múltiplas formas de tortura. Perseguida como herege e marginalizada da sociedade católica, essa comunidade viveu, após o estabelecimento da Inquisição, períodos sombrios sob um tribunal que agia em nome de Jesus, movido pela sede de confiscar tudo o que seus prisioneiros possuíam.

Neste trabalho, também discutiremos como as heresias passaram a ser percebidas no contexto da Reforma Católica e o conseqüente fortalecimento do Santo Ofício Português, nos moldes dos tribunais inquisitoriais.

3.3 O Santo Ofício em Portugal

As primeiras experiências de Portugal com o Santo Ofício ocorreram por meio de expedições para capturar cristãos-novos que tentavam fugir da Inquisição espanhola, como já foi exemplificado. Esta, por sua vez, é considerada uma das maiores e mais consolidadas inquisições, que, durante os anos de sua existência, perseguiu incessantemente todos os acusados de desviar-se da fé cristã, resultando em um modo opressor de conduzir os processos inquisitoriais. A Inquisição espanhola serviu como modelo para que Portugal estabelecesse seu próprio tribunal (Mendonça e Moreira, 1980). A instituição espanhola possuía muito mais experiência e tempo de existência do que a portuguesa. Essa vivência processual nas perseguições aos hereges, por exemplo, serviu de base para que, posteriormente, Portugal conseguisse implementar o seu próprio tribunal.

Com base em princípios que foram amplamente compartilhados com Portugal, podemos perceber uma cooperação entre os reinos ibéricos na Inquisição de forma particular, caracterizada por uma troca de informações e uma colaboração mútua, por meio de cartas, por exemplo, o que permitiu que o Santo Ofício ampliasse ainda mais sua abrangência. Monteiro (2019, p. 30) enfatiza que:

Esta colaboração permitiu aos tribunais ibéricos ampliar o seu espaço de atuação, uma vez que um mandado de prisão emitido em um reino poderia ser cumprido no reino vizinho. As culpas mantidas no secreto eram enviadas até o tribunal que efetuou a prisão e, ao longo do processo, não foram raras as ocasiões em que tribunais portugueses e espanhóis atuaram em conjunto para averiguar provas e

realizar diligências que o processo de fé pudesse demandar. Isso permitiu, inclusive, que membros de uma mesma família fossem processados pelo mesmo delito, mas em tribunais presentes nos dois lados da fronteira.

Tanto a Inquisição portuguesa quanto a espanhola concentraram-se na repressão das heresias, consideradas infrações contra a fé católica. Essas práticas eram punidas nos tribunais de ambos os reinos, podendo resultar na pena de morte. A heresia era entendida como uma contestação à autoridade da Igreja e aos fundamentos do catolicismo, representando uma ameaça à ordem estabelecida pelas monarquias. Observa-se que, assim como o reino português, a Espanha possuía manuais bem definidos, que especificavam como seriam conduzidos os processos, assim como todos os preceitos que regiam o funcionamento do Santo Ofício. Um exemplo disso é o manual inquisitorial de Nicolau Eymerich³³, inquisidor espanhol, amplamente difundido na época.

No contexto da caça às heresias na Espanha, um dos grupos mais perseguidos pelo Santo Ofício foi o dos acusados de bruxaria. Como exemplo desses processos, podemos citar o caso ocorrido em Viscaya³⁴. Assim, a bruxaria, segundo os manuais do Santo Ofício espanhol, era tratada como:

En la versión comentada que Francisco Peña publicó en 1578 del manual de Eymeric, se habla bastante sobre la conjuración al demonio y la relación que con este tienen los magos; pero la mención del aquelarre sigue brillando por su ausencia. En todos esos manuales es notorio que el sortilegio ocupe el último lugar en la jerarquía de las herejías: después de los cátaros, los valdenses, las beatas, y los judaizantes (Bethencourt, 1994, apud Henningsen, 2014, p.134).

Essa visão sobre a bruxaria também era compartilhada pelo Tribunal do Santo Ofício português, que a considerava uma heresia específica. A bruxaria, portanto, era vista como ateísmo, superstição, idolatria e uma ruptura total dos preceitos católicos, pois tal culto implicava a oferta das feiticeiras ao Diabo. A bruxa deveria ser punida com toda severidade, pois era considerada irre recuperável e, mesmo se abjurasse, não poderia voltar a fazer parte da sociedade (Barros, 2004).

A punição aos hereges em Portugal, incluindo os luteranos, muitas vezes seguia métodos extremos, como a execução pelo fogo. Essa prática era justificada pela crença de que

³³ Nicolau Eymerich (1320–1399), foi considerado o escritor do manual inquisitorial mais importante da história da inquisição. Servindo posteriormente de referência para muitos outros que lidavam com os processos tanto da era medieval como moderna. Cf. EYMERICH, Nicolau. *Directorium Inquisitorum: Manual dos Inquisidores*. Escrito por Nicolau Eymerich em 1376, revisto e ampliado por Francisco de La Peña em 1578. Rio de Janeiro: Rosa dos Ventos, Brasília: Fundação Universidade Brasília, 1993.

³⁴ Trabalho que lida com a Inquisição em Vizcaya intitulado “A queima de bruxas em 1507 [...]”, o qual fala sobre um processo em que 30 mulheres são acusadas de bruxaria pelo Tribunal espanhol. (Silva, 2022, p.4)

o fogo atuava como meio de purificação para aqueles condenados por desafiar a fé católica com suas crenças e cultos (Paiva, 2011).

Em Portugal, o episcopado já estava sob o controle da monarquia, uma vez que o rei tinha grande influência sobre a nomeação e atuação dos bispos, o que lhe permitia exercer maior poder sobre os assuntos eclesiásticos do reino. A implantação dos tribunais portugueses também encontrou pouca resistência em seu território, ao contrário do que ocorreu na Espanha, onde houve forte oposição à sua instalação. Isso demonstra uma diferença na atuação dos tribunais, especialmente quando comparados à Península Itálica e à própria Espanha, conforme analisado por Paiva (2011, p. 321).

O caso italiano também foi distinto do português. Ali, a inexistência de um poder central forte e hegemônico que controlasse em simultâneo as duas instâncias (inquisitorial e episcopal) contrasta com o padrão lusitano, onde a monarquia já alcançara esse estatuto ao tempo da fundação da Inquisição.

Percebemos que o Santo Ofício português, inicialmente, recebeu grande influência da Espanha para dar os primeiros passos rumo ao seu estabelecimento. As primeiras experiências de Portugal com o Santo Ofício ocorreram por meio de expedições destinadas à captura de cristãos-novos que tentavam escapar da Inquisição espanhola, como já foi exemplificado. Baseados em princípios que foram amplamente compartilhados com Portugal, podemos observar uma cooperação entre os Ibéricos no processo inquisitorial. De forma particular, existia uma relação de troca de informações e colaboração mútua, frequentemente estabelecida por meio de cartas, por exemplo. Isso permitiu que o Santo Ofício tivesse uma abrangência ainda maior, como demonstra Monteiro (2021, p. 3):

Esta colaboração permitiu aos tribunais ibéricos ampliar o seu espaço de atuação, uma vez que um mandado de prisão emitido em um reino poderia ser cumprido no reino vizinho. As culpas mantidas no secreto eram enviadas até o tribunal que efetuou a prisão e, ao longo do processo, não foram raras as ocasiões em que tribunais portugueses e espanhóis atuaram em conjunto para averiguar provas e realizar diligências que o processo de fé pudesse demandar. Isso permitiu, inclusive, que membros de uma mesma família fossem processados pelo mesmo delito, mas em tribunais presentes nos dois lados da fronteira.

Tanto o rei quanto a rainha atuaram diretamente na Inquisição na Espanha, sendo responsáveis pela conversão forçada de diversos judeus que estavam no território, e buscavam estabelecer a imagem de soberanos justos, que zelavam pela fé católica. No entanto, outra força motriz que impulsionava essas conversões e perseguições aos judeus era também a obtenção do confisco de bens e o grande enriquecimento que os monarcas alcançaram durante

o período da Inquisição. Sabendo disso, em 1º de novembro de 1478, foi instituída a Inquisição espanhola pelo papa Sisto IV (1471-1484), por meio da Bula *Exigit Sincerae Devotionis Affectus*³⁵, marcando a luta pela uniformidade da fé nas crenças que regiam o reino espanhol (Gomes, 2009).

O *Monitorio do Inquisidor Geral*, publicado em 18 de novembro de 1536, exemplifica a postura do Santo Ofício no combate às heresias e à apostasia, consolidando seu papel na sociedade portuguesa. No documento, Dom Diogo da Silva, então Bispo de Sepya e confessor do rei, exerce sua autoridade apostólica como inquisidor-mor, ordenando que todas as pessoas, independentemente de sua posição ou estado, denunciasses aqueles que fossem suspeitos de heresia ou apostasia no prazo de trinta dias:

Dom diogo da Silva, pela mercê de Deos e da Sancta Igreja de Roma, Bispo de Sepya e confessor de el Rey Nosso Senhor e do seu Conselho, inquisidor mor, pela autoridade apostólica em estes reynos e senhorios de Portugal, sobre os crimes de heresia e a todas as pessoas afuns, homens e mulheres, esclesia'ísticos, clérigos seculares, religiosos de qualquer estado, dignidade pela eminencia e condição, que sejam isentos e não insentos, vizinhos e morados, nesta cidade de Evora, a todos em geral, e casa um em especial, saúde em nosso Senhor Jesus Christo, que de todos he verdadeira adoração. Fazemos saber, aos que esta nossa carta menitoria e mandados apostólicos virem ou ouvirem e lerem, em qualquer modo e seja ou dela certa notícia ouvirem. Que nos fomos informados, por informação de pessoas fidedignas e pela fama publica que nos ditos reynos e senhoris de Portugal, há algumas pessoas assim homens, como molheres que não temendo o Senhor Deos, nem o grande perogo de suas almas, apartados de nossa Santa fé Catholica, tem dito, deito, cometido e perpetuado delitos e crimes de heresia e apostia contra a dita nossa santa fé catholica. Tendo, crendo, aguardando e seguindo a ley de Moyses e seus ritos, preceitos e cerimonias. E tendo outras opiniões e erros heréticos, querendo nos coo nosso officio de Inquisidor Mor, fomos obrigados, pela honra e glória de Nosso Senhor, e Salvador Christo, para o exaltamento da fé catholica, reprimir as ditas heresias e arrancalas do povo Christão, pela ditta autoridade Apostólica a nos nesta parte cometida. Mandamos a vós sobre ditas pessoas e casa uma, em virtude de obediência e sob pena de excomunhão. Requeremos que dentro de trintas dias primeiro seguintes [...] cada hum venha pessoalmente nos dizer e notificar qualquer pessoa que viste, ouvistes ou foram herejes, diffamos ou difamadas, suspeitos ou suspeitas de heresia. (BNP, Bulla da Sancta Inquisição. 8 de novembro de 1536.).

O documento estabelece como o Santo Ofício conduziria as questões de heresia, feitiçaria, criptojudaísmo e apostasia, com foco nas práticas associadas aos cristãos-novos. Ele reflete a obediência esperada da sociedade portuguesa ao tribunal e à Santa Igreja, destacando a ameaça explícita de excomunhão como uma das maiores penas aplicáveis a um fiel. O texto ressalta o papel do tribunal em moldar a sociedade, exigindo denúncias de quaisquer práticas consideradas desviantes, reforçando assim o poder do Santo Ofício na manutenção da unidade religiosa e na repressão às dissidências.

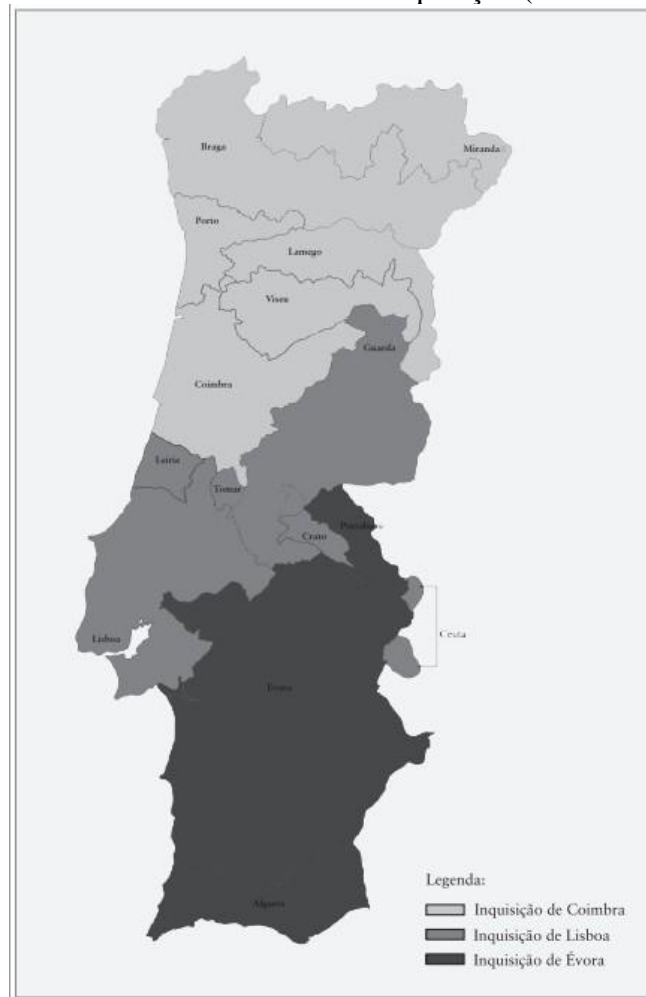
³⁵ Reis Católicos a prerrogativa de designar dois ou três bispos ou sacerdotes seculares ou regulares, desde que maiores de quarenta anos, de conduta irrepreensível e detentores de títulos acadêmicos pertinentes – para desempenhar o papel de inquisidores nas cidades e nas dioceses de seus reinos.

Em 22 de junho de 1539, seu irmão e então rei de Portugal, D. João III, nomeou-o como inquisidor-geral. Assim, o oitavo filho de D. Manuel e o segundo a ocupar o cargo de inquisidor-geral, após D. Diogo da Silva, promoveu uma organização institucional que reafirmou o poder da Igreja na sociedade (Marcocci e Paiva, 2013). Sob sua liderança, o Tribunal começou a realizar execuções capitais e a dar início a uma campanha repressiva que, nos anos seguintes, atingiria principalmente os grupos messiânicos entre os cristãos-novos.

Além disso, o cardeal desempenhou um papel relevante dentro da estratégia planejada por seu irmão desde o início do estabelecimento do tribunal, assegurando a autonomia do Santo Ofício em relação a Roma. Ele conferiu ao Tribunal normas, funcionalidades e independência financeira, proporcionando-lhe mais liberdade para tomar decisões.

Vale ressaltar que o infante-cardeal também atuou brevemente como regente do reino entre os anos de 1562 e 1563, tomando decisões tanto frente à Coroa quanto à Inquisição. Durante esse período, aproveitou para expandir o poder do Santo Ofício, consolidando e completando seu desenho institucional. Assim, em 1565, a distribuição dos tribunais distritais que vigorou ao longo da história da Inquisição foi também definida, como mostra a Figura:

FIGURA 3: Tribunais distritais da inquisição (1565-1821)



FONTE: Marcocci e Paiva. Tribunais Distritais da Inquisição (1565-1821), 2013.

Os tribunais, nesse sentido, passaram a ter três sedes no reino: Coimbra (com jurisdição sobre as dioceses de Coimbra, Viseu, Lamego, Porto, Braga e Miranda); Lisboa (responsável por Leiria, Tomar, Guarda e todos os territórios do império); e Évora (com jurisdição sobre Portalegre, Algarve e o arcebispado de Évora) (Marcocci e Paiva, 2013). O mérito do cardeal frente ao governo de D. João III e D. Catarina, e posteriormente durante a regência, demonstra a importância da figura do cardeal para o futuro do Tribunal do Santo Ofício. Sua liderança consolidou a instituição, tornando-a poderosa, o que garantiu sua autonomia e teve um impacto significativo nas esferas política, religiosa e cultural. Com os processos do Santo Ofício, assegurou-se a manutenção da ortodoxia e a afirmação da autoridade régia no contexto do reino português do século XVI.

3.4 A Ação do Santo Ofício perante as heresias no território português

As heresias, especialmente aquelas relacionadas à liberdade de culto, já eram alvo de repressão antes mesmo da criação do Tribunal do Santo Ofício, mas ganharam maior sistematização e amplitude após sua consolidação. Embora a maioria dos processos inquisitoriais esteja relacionada à perseguição de práticas judaicas, é importante destacar que, dependendo do enfoque adotado pelo historiador na análise documental, também se encontram casos de bruxaria e superstição classificados como heresia pelos inquisidores. Esses registros revelam um período marcado por intensa intolerância, cujos impactos se refletiram em conflitos religiosos e sociais, que moldaram significativamente a história de Portugal.

É possível observar a dimensão política e social atribuída ao conceito de herege em diferentes contextos históricos. Durante o período de estabelecimento e atuação do Santo Ofício em Portugal, a principal heresia perseguida, e um dos motivos centrais para a criação do tribunal, estava relacionada à crença judaica. Após a proibição do culto judaico, surgiu o criptojudaísmo, prática que passou a ser severamente punida. Aos cristãos-novos, acusados de manterem secretamente sua antiga fé, era frequentemente atribuído o crime de apostasia, por rejeitarem a fé católica, o que ampliava as penalidades impostas pelo tribunal.

Ao compreender os primeiros focos de heresias perseguidas pelo Santo Ofício, obtemos o contexto essencial para analisar a atuação dos inquisidores diante das heresias e para identificar as diferentes abordagens adotadas em relação a acusações envolvendo cultos distintos. Embora o enfoque principal da Inquisição, por muitos anos, tenha sido a perseguição aos judeus conversos, nosso estudo busca investigar a perseguição das heresias, especialmente no que diz respeito às acusações contra as feiticeiras no tribunal do Santo Ofício português. No documento publicado pelo primeiro Inquisidor-mor do Santo Ofício, podemos perceber a dimensão da atuação do tribunal na sociedade em relação aos crimes desviantes da fé católica:

Se sabeis, vistes ou ouvisteis, que algumas pessoas, ou pessoa, fizeram ou fazem certas invocações dos diabos, andando como bruxas de noite em companhia dos demônios, como os malefícios feiticeiros, maleficas feiticeiras, costumão fazer, e fazem encommendandose a Belzebut, e a Sathanas. e renegando a nossa sancta Fé Catholica, offerecendo ao diabo a alma, ou algum membro, ou membros de seu corpo e crendo em elle; e adorandoo, e chamandoo, para que lhes diga cousas que estão por vir, cujo saber, a só Deos todo poderoso pertence (BNP, Portugal. Bulla da Sancta Inquisição).

Heresia, portanto, é definida como um fenômeno que não se limita apenas ao campo religioso, mas também é uma construção social, passível de ser influenciada por disputas políticas, religiosas e intelectuais. A compreensão de ser herege varia entre a Alta e a Baixa Idade Média (Zerner, 1998). Antes do período inquisitorial, ser herege estava relacionado a questões filosóficas e teológicas, envolvendo a especulação racional sobre os dogmas cristãos, especialmente aqueles ligados à Trindade e à natureza divina e humana de Cristo, frequentemente associadas ao desejo de retorno à pureza do cristianismo em contextos locais. Já no final do século XVI, a lógica da heresia refletia desafios mais interligados às mudanças sociais e políticas, com o florescimento de um caráter popular, visando a reconfiguração da Igreja e do cristianismo como a religião dominante (Falbel, 1976).

3.5 A perseguição aos judeus e muçulmanos convertidos

A presença dos chamados cristãos-mouriscos ou cristãos-mouros no território português, ao contrário do que ocorreu no reino espanhol, não representou uma grande parcela dos conversos. José Alberto Tavim analisa os registros inquisitoriais e revela que, em Portugal, os muçulmanos convertidos ao Cristianismo e identificados como mouriscos eram, principalmente, indivíduos que chegaram ao reino durante a Expansão Portuguesa do século XVI. Essa população era frequentemente composta por escravos que, por vezes, eram libertos, vindos principalmente do Norte da África, mas também da Índia e da Turquia, capturados no mar ou feitos prisioneiros em terra durante os conflitos envolvendo os portugueses (Tavim, 2013).

Durante o reinado de D. Manuel, os muçulmanos foram forçados a se converter ao catolicismo, sob ameaça de morte ou de perda de seus bens, da mesma forma que os judeus. No entanto, diante dessas medidas coercitivas, uma parte considerável da comunidade optou por deixar Portugal e buscar refúgio no reino espanhol, onde se integraram à comunidade mudéjar em 1497. Essa migração revela um movimento significativo de muçulmanos em direção ao reino espanhol, enquanto muitos judeus encontraram refúgio em Portugal. É importante destacar que, apesar das mudanças territoriais, a prática de conversões forçadas por parte dos reinos católicos persistiu.

Cabe ressaltar ainda que a “tolerância manuelina” em relação aos muçulmanos conversos no território do reino partia de interesses escravistas, uma vez que manter o contingente de cativos muçulmanos facilitava o tráfico de escravos para o norte da África, região que mantinha relações comerciais com Portugal. Com o desmantelamento da mouraria

pelas decisões monárquicas, a situação da comunidade convertida só tendia a piorar durante o reinado de D. João III, quando o mundo das sinagogas e das mesquitas foi condenado à clandestinidade e à perseguição, com o estabelecimento do tribunal inquisitorial.

Em relação à forma de crença dos cristãos-mouros, acreditavam que Jesus foi profeta de Alá e que Maria era virgem. Contudo, não reconheciam Jesus Cristo como uma divindade, como prega o catolicismo. Além disso, asseveravam que suas leis religiosas eram melhores do que as cristãs. Nos estudos de Tavim, podemos perceber alguns relatos de como os mouros convertidos conviviam diante da imposição da crença católica:

Algumas das práticas de irreverência assemelham-se até bastante àquelas de que eram acusados os judeus e os cristãos-novos: por exemplo, Antónia Guerra confessaria que indo ao mato cortar lenha, com outras mouriscas, vendo umas cruces que estavam no caminho, não deixaram de as meter nos seus feixes de lenha. Também Beatriz Fernandes consideraria que os santos católicos não passavam de figuras de papel. A mourisca forra Antónia Gonçalves, salgadeira de peixe na ribeira de Setúbal, diria que só se encomendava ao Deus dos Céus que criou todas as coisas, o que remete de imediato para o dogma islâmico da unicidade de Alá. Mais explicitamente, recusando o dogma da Santíssima Trindade cristão, os mouriscos Beatriz Fernandes e Diogo Fernandes tinham para si que Jesus Cristo não era Deus e que só havia um Deus nos céus (Tavim, 2013, p. 14)

Com esses relatos, percebemos que, mesmo com a repressão imposta pela Igreja na conversão dessas pessoas ao catolicismo, a aceitação dos dogmas impostos não era algo uniforme nem totalmente controlável. Diante de um tipo de culto que nada tinha em comum com o catolicismo, esse grupo acabava por perder sua identidade, mas não deixava de demonstrar, mesmo sendo condenado pelo tribunal da Inquisição, seu descontentamento com o regime a que estava submetido.

A população portuguesa buscava distinguir-se da comunidade mourisca, evidenciado por medidas que impunham a segregação desse grupo. Um exemplo disso é a ordenação de 1537, que obrigava os mouros a usar uma estrela de pano amarela, costurada no ombro direito, na capa ou no pelote. Essa prática reflete o início de uma política de segregação, reforçada pelas políticas inquisitoriais voltadas à perseguição dos hereges. Entre 1540 e 1660, o Santo Ofício Português condenou 214 homens e 136 mulheres por crimes de heresia e apostasia (Marrucci e Paiva, 2014). A maioria desses condenados era composta por cativos provenientes do Norte da África que, ao seguirem o islamismo, acabaram presos e cumprindo penas nos cárceres do tribunal.

Embora D. Manuel I tenha desenvolvido políticas que privilegiavam o protecionismo aos cristãos novos, durante o reinado de D. João III, essa medida tornou-se impraticável. O rei, após a criação do Santo Ofício, não pôde mais frear a perseguição sofrida pelos judeus

conversos. A Inquisição, por outro lado, demonstrava grande interesse em identificar e punir as práticas judaicas, justificando essas ações tanto pelo zelo religioso quanto pela necessidade de proteger a coesão social diante do que era percebido como uma ameaça à ortodoxia católica.

Essa perseguição estava alicerçada em concepções que moldavam a estrutura cultural da época, nas quais o catolicismo era entendido como a referência central de civilização, enquanto as práticas judaicas eram frequentemente classificadas como divergentes em relação aos padrões religiosos e sociais predominantes na sociedade cristã.

Esse entendimento encontra respaldo em exemplos como o *Breve Discurso contra a herética perfídia do Judaísmo*, de Vicente da Costa Matos, onde se lê, no fôlio 56, que “Os Iudeus nacam inimicíssimos dos Christãos” e, no fôlio 76, que “Os Portuguezes são naturalmente Christianissimos”. A obra ecoa a mentalidade que associava características intrínsecas à fé e ao pertencimento cultural. Frei Francisco de Torregonsilho também reforça essa visão ao afirmar que “os Judeus, aonde quer que estão, são huns para os outros como hum corpo mystico”, atribuindo-lhes uma identidade coletiva imutável que justificava a desconfiança e a repressão. No tribunal do Santo Ofício, esse pensamento era institucionalizado por práticas como a presunção de culpa baseada na ancestralidade, classificando réus como “meio cristão-novo” ou “quarto de cristão-novo”, um exemplo de como as estruturas inquisitoriais consolidavam preconceitos raciais e religiosos como fundamentos para sua atuação (Barros, 2008, p. 2).

Com o batismo forçado dos judeus nos tempos de D. Manuel I, o reino foi transformado em uma terra com dezenas de milhares de convertidos sem qualquer instrução na nova religião. Com a ordenação da proibição ao culto, observou-se a transformação das sinagogas e escolas judaicas presentes no reino em edifícios particulares. Também foi proibida a impressão de livros em língua hebraica como forma de extirpar o culto.

Com o impedimento de realizar seus cultos, essas pessoas passaram a adotar formas de vida nos preceitos judaicos, que se misturaram com as práticas do cotidiano cristão, havendo um apagamento da antiga religião à qual pertenciam. Além disso, persistiram em realizar ligações sociais entre si, além da prática do culto em sigilo.

Com a instalação do Santo Ofício e seu objetivo de promover a unificação da religião católica no reino português, houve um processo cada vez mais repressivo contra o grupo dos cristãos-novos. Como esses representavam uma ameaça ao plano de unificação que buscavam, os inquisidores se preocuparam, a partir de 1539, com a extirpação do messianismo e de suas

práticas, que, como foi dito, não passaram despercebidas pelos inquisidores, como afirmam Marcocci e Paiva:

A reinterpretação messiânica de trovas proféticas, imagens esotéricas e símbolos de origem bíblica, por vezes difundidos também entre a maioria cristã velha, inclusivamente em relação ao império ultramarino, era acompanhada pela prática de um judaísmo clandestino e altamente ritualizado, cujos sinais os inquisidores aprenderam a reconhecer e denunciar como indício de crenças secretas, fixando-as de forma esquemática. Isto já era perceptível no monitório de novembro de 1536, ao aludir-se à observância do repouso no sábado, vestindo roupa de festa, precedido pelo acendimento dos candeeiros na sexta-feira ao pôr do sol; aos preceitos alimentares, desde o modo de degolar animais à proibição de comer toucinho, lebre, coelho, aves, polvo ou pescado sem escama; aos jejuns do calendário judaico, pelo Yom Kippur e pela festa da Rainha Esther, ou aos das segundas e quintas-feiras; à celebração da Páscoa judaica; ao rezar as orações judaicas; à circuncisão de crianças dando-lhes nomes hebraicos; ao gesto de dar a bênção tradicional aos filhos; às práticas fúnebres judaicas, desde a forma de comer à de limpar e vestir os mortos, da sepultura em terra virgem aos cantos rituais (Marcocci e Paiva, 2014, p. 54).

Com a resistência em professar a religião e também com o maior amadurecimento do tribunal da Inquisição, o cenário das perseguições começa a se intensificar. Nos anos de 1541 e 1542, houve a construção das primeiras cadeias onde ficariam os cristãos-novos condenados, assim como a abertura de novas mesas inquisitoriais, visando aumentar o volume repressivo. Também, no ano de 1541, foi criado o livro *Espelho de cristãos novos convertidos*, escrito pelo teólogo Francisco Machado, e, em 1543, João de Barros escreveu um novo manual, chamado *Diálogo Evangélico sobre os Artigos da Fé contra o Talmud dos judeus*, obra de apologética antijudaica onde se propunha usar a via da controvérsia, persuasão e violência contra os judeus conversos nos autos-de-fé. Os manuais demonstram uma nova maneira de lidar com a questão antijudaica no território português, abrindo margem para um período de terror contra os praticantes do culto messiânico, como afirmam os estudos de Marcocci e Paiva:

A violência dos processos e do tratamento dos presos causou protestos e memoriais enviados para Roma, contendo narrativas dos «excessos» dos inquisidores, que ainda necessitam de confirmação nas fontes conservadas na Torre do Tombo. No entanto, a leitura dos processos mostra, no mínimo, o caráter instável e por vezes irregular do modo de atuar dos juízes, apesar de ser então muito raro o uso do tormento (Marcocci, 2014, p. 56).

Diante disso, a historiadora Cleusa Teixeira (2018) debate em sua tese os motivos que levavam os cristãos-novos aos tribunais da Inquisição, fazendo-nos perceber como os detalhes

do culto messiânico foram estudados e analisados pelos inquisidores. Assim, todas as práticas compostas por 12 disposições deveriam ser comunicadas ao tribunal do Santo Ofício por alguém que observasse algo semelhante ou pela própria confissão do réu:

1. Observância do sábado conforme a tradição judaica. Supressão do trabalho aos sábados, bem como o uso de roupa limpa; o uso de roupa festiva ou joias; limpeza da casa nas sextas-feiras à tarde; preparação da comida na sexta para ser consumida no sábado, acender velas novas as sextas-feiras, ascendê-las algumas horas antes do habitual nas noites de sexta-feira; queimar as velas até se findar durante a noite; a realização de todo e qualquer rito que configurasse honra ao sábado;
2. Matar animais e aves de acordo com a tradição judaica, por incisão na garganta destes animais; testar e experimentar o corte da faca na unha antes de matá-los; cobrir o sangue com terra;
3. Não comer carne de certos animais e peixes; porco-toucinho, lebres, coelhos, aves doentes, enguias, polípodas, congros, raias, qualquer peixe sem escamas, e outros alimentos proibidos aos judeus pela lei mosaica.
4. Observância dos dias de jejum judaicos. No mês de setembro, o mais importante dia, reservado ao jejum judaico, onde os judeus se abstêm de comer durante todo o dia, até que as estrelas apareçam no céu; parte da tradição judaica andar descalço nesse dia; comer carne nesta noite abundantemente; pedir perdão uns aos outros; observar o dia de jejum da Rainha Ester e, os demais dias de jejum judaicos; jejuar o dia inteiro todas as segundas e quintas;
5. Celebração dos dias de festa judaicos. A celebração da festa do pão ázimo; dos tabernáculos e do Shofar; a ingestão de pão ázimo e o uso de caçarolas e tigelas novas na Páscoa;
6. Recitação de preces judaicas. Voltar-se para uma parede durante a recitação das preces; baixar e levantar a cabeça durante a prece, de acordo com a tradição judaica; o uso do Tefillin (filatérios);
7. Recitação dos Salmos da penitência, omitindo o *Gloria Patri et Filio, et Spiritu Sancto* (Glória ao Pai, ao Filho e ao Espírito Santo);
8. O tratamento e sepultamento de cadáveres, e o luto segundo o costume judaico. Comer em mesas baixas durante o nojo; banhar e vestir os defuntos com roupa de linho; vesti-los com camisas (camisolas) de mangas compridas, os cobrindo de mortalhas dobradas à guisa de capas; o enterro do falecido em solo virgem e em sepultura bem funda; o canto de litanias de acordo com a tradição judaica (parte de ritual do luto); colocar uma pérola-semente ou uma moeda de prata ou ouro, na boca do defunto; destinados ao pagamento de sua primeira pousada, cortar as unhas do defunto, esvaziar as moringas, potes de barro e demais vasilhas de água, após a morte de uma pessoa, expressão da crença de que a alma do defunto viria banhar-se ali, ou que o Anjo da Morte ali estivesse lavando a espada com que golpearia;
9. Colocar ferro, ou pão, ou vinho, em jarros ou cântaros na véspera de S. João e na noite de Natal, para simbolizar a crença de que nessas ocasiões a água se transformava em vinho;
10. A bênção das crianças, de acordo com a tradição judaica. Imposição das mãos sobre suas cabeças, passando-as sobre suas faces, sem, entretanto, fazer o sinal da cruz;
11. Circuncidar os meninos e atribuir-lhes em segredo nomes judaicos;
12. Raspagem do óleo e do Crisma após o batismo da criança. (Sousa, 2018, p. 359).

A prática de qualquer um desses atos resultaria na prisão imediata daqueles que optassem pela fé judaica. Essa realidade marcava o dia a dia desse grupo, imerso em um

cotidiano de incertezas e medo. Em uma carta escrita por João de Melo e Castro³⁶ ao rei, analisada na obra de Marcocci e Paiva, é possível perceber a angústia vivida ao enfrentar tal situação, revelando as emoções intensas daqueles que lidavam com perseguições e repressões religiosas. O homem, após acompanhar um auto em Lisboa, a 14 de outubro de 1544, escreve:

De nenhuma outra cousa estou tam espantado como dar Nosso Senhor tanta paciencia e fraqueza humana que visem os filhos levar seus pais a queimar e as molheres seus maridos e huns irmãos aos outros e que nam ouvese pesoa que falase nem chorase nem fezese ninhuum outro movimento senam despidirem -se huuns dos outros com suas benções como que partissem pera tornar a outro dia (Marcocci e Paiva, 2014, p.57).

Os casos relacionados ao crime de heresia, ligados às práticas do judaísmo, levavam a reações muitas vezes violentas por parte dos inquisidores, por meio das quais se registravam relatos de processos em que as hostilidades conduziam os condenados à fogueira³⁷ — como ocorreu em 1539, quando o primeiro cristão-novo foi sentenciado à morte dessa forma. Essas impressões acabaram por reforçar o sentimento de medo vivido por essa comunidade diante de um tribunal que os caçava e se apoderava de seus bens, resultando em três séculos de repressão e de acúmulo de riquezas por parte da Inquisição.

Contudo, apesar de tanto os cristãos-novos quanto os cristãos-mouros viverem sob esse regime, como conceitua José Alberto Tavim, essa situação os levou a uma interligação, na qual se estabeleceu um contato de fraternidade frente à repressão que sofriam.

Nesse contexto de exílio de judeus e muçulmanos, existia a possibilidade de confraternização em um ambiente majoritariamente cristão. Ambos os grupos compartilhavam uma crítica ao cristianismo, interpretando-o como uma distorção dos princípios originais da adoração divina, com ênfase no monoteísmo estrito. Para judeus e muçulmanos, a divindade de Jesus era vista como uma divinização do ser humano, e práticas como a veneração de santos e imagens eram condenadas como formas de idolatria. Essa afinidade ideológica era frequentemente reconhecida e compartilhada nos encontros entre esses grupos (Tavim, 2013).

³⁶ Manuel da Costa, cristão-novo, foi preso e, provavelmente, sentenciado pelo cardeal D. Afonso, após ter afixado cartazes nas portas da Sé e das igrejas do Carmo e dos Mártires, em Lisboa, nos quais atacava o cristianismo e proclamava a iminente vinda do Messias. (Marcocci e Paiva, 2014, p. 34)

³⁷ Diogo de Montenegro, o primeiro cristão-novo queimado, na sequência de sentença da Inquisição no auto -da -fé de setembro de 1540 (Marcocci e Paiva, p.53)

3.6 A bruxaria e o pacto diabólico

No contexto da Baixa Idade Média, a busca por significado e compreensão do mundo moldava as decisões e os comportamentos cotidianos. Essa necessidade de interpretar a realidade era expressa de formas diversas ao longo das épocas. Na Antiguidade, por exemplo, a sociedade grega recorria aos mitos para explicar os fenômenos naturais e os mistérios da vida. De modo semelhante, em outros períodos, grupos utilizavam as escrituras bíblicas e suas interpretações pessoais para construir explicações fundamentadas em seus saberes e crenças, adaptando-as às suas experiências e à forma como enxergavam o mundo.

Para compreendermos a bruxaria, é fundamental, primeiramente, abordar o conceito de imaginário trabalhado pela historiografia. Em Jacques Le Goff (1994), percebemos que o imaginário é utilizado para explorar diversos aspectos da vida no medievo. As pessoas se voltavam para as crenças e conhecimentos disponíveis como forma de interpretar o mundo. Nesse sentido, o conceito reflete essas interpretações, moldadas tanto por imagens quanto por narrativas surgidas no cotidiano. O contexto de estudo em que as fontes se inserem entrelaça as influências religiosas — inseparáveis desse período — com as expressões culturais da sociedade, formando um cenário de complexa interação entre fé católica e tradição popular.

Inseridos nesse imaginário, discutiremos a figura da bruxa como alvo da Inquisição portuguesa e sua relação com o pacto diabólico. Muitas são as razões pelas quais essa imagem foi construída e enquadrada na sociedade do final do século XVI. Num contexto de interseção cultural, a figura da bruxa emerge como uma lenda/folclore, com raízes tanto na herança celta quanto nas mitologias e crenças populares. A representação da mulher — alvo de intenso debate histórico — também se entrelaça nesse cenário, remontando às discussões entre gregos e hebreus, que a retratavam como um ser dual, oscilando entre o bem e o mal. A bruxa surge sob a ótica da culpa feminina, em uma dicotomia entre a pureza, castidade e virgindade de Maria, e os pecados e culpas de Eva.

Durante esse período, existiam mulheres, principalmente no campo, com conhecimento sobre as propriedades curativas das ervas, utilizadas como medicamentos. Ao longo da história, as mulheres se destacaram pelo saber acerca das propriedades curativas, venenosas, afrodisíacas ou alucinógenas das plantas. Mesmo quando a agricultura passou a ser dominada pelos homens, o contato que as mulheres mantinham com a terra e o cultivo de plantas para a sobrevivência e a saúde nunca foi interrompido. Conheciam os segredos da natureza e sabiam tratar uma variedade de enfermidades, transmitindo esse conhecimento por meio da cultura oral. Contudo, essas práticas frequentemente acabavam associando-as à

feitizaria, que, antes de se tornar algo ligado ao mal, era bem vista por diversas partes da população (Barros, 2004).

Apesar desses conhecimentos, se, por acaso, o remédio ministrado a alguém causasse algum mal, todo o benefício que aquela mulher tivesse proporcionado era colocado em dúvida. Com a criação da Inquisição, que criminalizava todos os cultos e práticas tidas como milagrosas, essas mulheres passaram a ser consideradas feiticeiras, amantes do Diabo, e passaram a ser duramente perseguidas pelo poder do Santo Ofício. A bruxaria era entendida como uma heresia específica, sem qualquer margem de recuperação para aqueles que a praticavam, pois era associada ao ateísmo, à superstição e à idolatria (Barros, 2004). Assim, consolidava-se a imagem da bruxa europeia que aterrorizava o homem cristão de bem.

A figura feminina, por sua vez, não era considerada confiável. A atribuição de poderes sobrenaturais sempre esteve ligada às mulheres, mesmo antes da associação entre a mulher, a feitizaria e, posteriormente, o Diabo (Barros, 2004). Em meio às adversidades que marcaram o período — como a peste, as guerras e outras calamidades —, a busca pela reafirmação da fé e a rejeição ao sobrenatural tornaram-se ainda mais intensas. A mulher, em especial, foi frequentemente associada ao mal, sendo muitas vezes responsabilizada pelas desgraças que afligiam a sociedade. O temor espalhado entre a população fomentou a criação de estereótipos que ligavam as mulheres, especialmente aquelas que fugiam dos padrões sociais, à prática da bruxaria, consolidando uma visão repressiva em torno de sua figura.

Uma das preocupações centrais da Igreja, especialmente do clero, dizia respeito à bruxaria, vista como uma força capaz de afastar os fiéis do caminho da fé católica. Assim, qualquer culto diferente dos preceitos bíblicos e dos valores cristãos colocava a Igreja em estado de alerta, motivando a repressão de todas as ameaças aos bons costumes e à imagem de Maria — considerada a esperança para o restabelecimento do equilíbrio. Isso porque o catolicismo via uma ligação direta entre as mulheres e a figura de Eva, responsável pelo pecado original. A aproximação entre Maria e a ideia de purificação fazia com que a mulher fosse constantemente vista como o oposto do homem — o negativo, a contradição (Barros, 2004).

Com a repressão às manifestações da sexualidade por parte da sociedade, a mulher passou a ser, mais uma vez, representada como uma tentação à castidade. O sexo era permitido apenas dentro do matrimônio santificado pela Igreja, com fins exclusivamente

reprodutivos³⁸. Práticas como a sodomia, a homossexualidade, o incesto e quaisquer formas de sexualidade fora desse padrão eram condenadas. Todos os que desobedecessem a essas normas deveriam se confessar regularmente com o padre, num processo que reforçava o ideal de castidade. Para dar sentido aos infortúnios que minavam suas esperanças, a sociedade buscava identificar e punir os responsáveis por tais desgraças — e frequentemente os encontrava no Diabo, nos hereges e naqueles que se desviavam das leis de Deus.

Desse modo, surge o imaginário da bruxaria. Ao conceituarmos essa noção, percebemos que se trata de um conceito de difícil definição quando analisado isoladamente. Le Goff (1994) argumenta que o imaginário, em conjunto com a representação, serve para dar forma a imagens mentais e oníricas do universo simbólico. Em uma sociedade profundamente influenciada pela fé cristã e inserida em um contexto de grandes acontecimentos históricos, formaram-se imagens e narrativas que moldaram o pensamento coletivo, levando à incorporação de diversas superstições presentes no cotidiano.

Não apenas o grupo das bruxas foi responsabilizado por tais situações; também judeus, leprosos, muçulmanos e outros grupos considerados marginais à norma cristã passaram a ser alvo de acusações e perseguições. Todos, mais tarde, seriam julgados pela instituição criada para punir aqueles que supostamente tornavam a sociedade impura, marcada pelo pecado e pelos desvios morais. A bruxaria passou a ser concebida como uma espécie de enfermidade que castigava o homem, provocando desgraças como doenças, fome, desunião familiar e outros males. Tratava-se de uma das muitas respostas criadas pela sociedade, no âmbito de seu imaginário, para explicar aquilo que, num primeiro momento, não encontrava justificativas racionais satisfatórias. Assim, mais uma vez, uma minoria dentro da cultura popular era alvo de represálias e usada como justificativa para a prática de atos violentos.

A crença de que diabos e bruxas não apenas existiam, mas atuavam para além dos limites da natureza, configurava-se como uma narrativa poderosa, situada entre os limiares do natural e do sobrenatural. Em Portugal, entretanto, não se produziram manuais ou tratados sobre o tema de maneira sistemática. Como aponta Paiva (2002), poucos estudiosos se dedicaram à elaboração de manuais ou ao aprofundamento do tema, especialmente no final do século XVI:

Em Portugal não se conhece um só título publicado durante o século XVI, apesar de haver notícia que Bartolomeu dos Mártires, arcebispo de Braga, teria manuscrito

³⁸ Cabe ressaltar que havia até uma posição recomendada para que o ato se realizasse, sempre sem nenhuma conotação de desejo sexual, mas sim para a concepção de filhos em um casamento tipicamente católico.

uma peça intitulada *Tractatus de superstitionibus* e, para o século XVII, há apenas a assinalar a publicação de duas obras: o volumoso *De incantationibus seu ensalmis*, aparecido em Évora, no ano de 1620, pela pena de Manuel Vale de Moura e o *Memorial e antidoto contra os povos venenosos que o Demonio inventou (...)*, escrito por Manuel de Lacerda, no ano de 1631. Mais tarde, já no século XVIII, escreveram-se outros textos, de que se conhecem apenas versões manuscritas, pelo que a sua circulação e difusão foram seguramente bastante limitadas. Um desses manuscritos, intitulado *Arte de conhecer e confessar feitiças*, é um manual de confesores especificamente preocupados com a confissão de bruxas e teria sido escrito, em 1745, por Domingos Barroso Pereira (Paiva, 2002, p.19)

Os estudos sobre a bruxaria foram conduzidos predominantemente por homens letrados que, ao longo do período em questão, incorporaram os elementos centrais do mito da bruxaria europeia. As elites eclesiásticas, jurídicas e médicas portuguesas assimilaram e difundiram essas concepções, consolidando interpretações que passaram a moldar a compreensão e a abordagem da bruxaria em Portugal. Esse processo refletia a influência das ideias europeias na formação das narrativas e práticas relacionadas ao tema. Ideias como o pacto diabólico, o encontro das bruxas com o Diabo, o voo noturno, a metamorfose e a capacidade da bruxaria de causar diversos malefícios preenchiam a imaginação das pessoas ao lidar com esse assunto.

Como defende Paiva (2002), em seus estudos sobre a relação entre essas elites e as pessoas consideradas bruxas, esses elementos também estavam presentes tanto na literatura médica quanto nos procedimentos judiciais seculares. Um exemplo disso é Brás Luís de Abreu, médico e oficial do Santo Ofício no Porto, que, em um tratado de 1726, baseou-se em casos estrangeiros, mencionando as bruxas como seres que faziam pactos com o Diabo, adoravam-no e obtinham poderes; voavam com unguentos; chupavam crianças até a morte; causavam danos com o olhar; transformavam-se em animais; e praticavam malefícios com bonecos e feitiços (Paiva, 2002). Esse tipo de concepção sobre os comportamentos atribuídos ao culto da bruxaria aparece também nos documentos inquisitoriais que analisaremos, os quais revelam como esse culto era descrito, não apenas pelos médicos, mas também pelos inquisidores que lidavam com esses casos.

Dessa maneira, o pacto diabólico consistia em todas as operações mágicas realizadas por essas bruxas, podendo ser dividido em pacto expesso e pacto tácito. O primeiro consistia no uso de palavras formais, certos sinais e círculos, nos quais se dirigia diretamente ao demônio, pessoalmente, estabelecendo um contato que poderia ou não ser acompanhado de solenidade. Já o segundo ocorria quando se desejava algo em troca do pacto de forma mais espontânea ou indireta. Nesse tipo de descrição fornecida pelas elites eclesiásticas, são poucas as referências à metamorfose ou ao voo noturno.

Entretanto, apesar das concepções existentes sobre o culto da bruxaria e do entendimento que se tinha a respeito dele, as autoridades limitavam-se na descrição dos poderes diabólicos atribuídos aos rituais. Nota-se certa descrença, por parte dos inquisidores, ao lidar com elementos associados ao Sabá, restringindo sua interpretação das bruxas à influência exclusiva do demônio.

Segundo Paiva, esse tipo de pensamento deve-se à forma como as escolas portuguesas orientavam sua vertente de ensino, fundamentada nas lições de Santo Agostinho e São Tomás de Aquino:

Santo Agostinho e São Tomás, que, principalmente o segundo, foi seguido com fidelidade nas escolas portuguesas. Ao mesmo tempo, afastava-se dos tratados demonológicos que pulularam entre os finais do século XV e o século XVII, e onde a ideologia da repressão violenta da bruxaria era postulada. Segundo a doutrina de Agostinho, expressa na *De civitate Dei* e na *De Doctrina Christiana*, os demônios, devido ao conhecimento adquirido ao longo da sua vida imortal, eram criaturas com poder para produzir efeitos que pareciam ser milagres, mas as ações contadas pelos pagãos de metamorfoses humanas tinham um carácter ilusório, eram representações provenientes de sonhos ou então ilusões com que o Diabo tentava enganar os homens. As ações diabólicas influenciavam o espírito e não sobre o corpo. Agostinho deixou ainda aberta a possibilidade da existência de relações sexuais entre diabos e humanos e teria igualmente sido um dos primeiros a falar na possibilidade da existência de alianças entre humanos e o Diabo, naquilo que seria a raiz da noção de pacto diabólico, sem, contudo demonstrar expressamente como os malefícios tinham a sua origem no pacto diabólico e falando dessa aliança como algo que não acontecia de facto, isto é, o pacto não seria uma realidade objetiva, física, mas uma espécie de entendimento formal com o Diabo, um sinal (Paiva, 2002, p.43).

Esse ceticismo levava muitos relatos a serem reportados e, posteriormente, desacreditados, sendo tratados com desinteresse por parte dos inquisidores. Dessa forma, o culto podia ser julgado como superstição, idolatria, magia, adivinhação, vã observância ou malefício — sendo este último o que mais se relacionava com o pacto diabólico, já que era praticado com a ajuda do Diabo, por meio de um contrato estabelecido com ele. Como defende Paiva (2002, p. 55):

Para um malefício poder ocorrer, era imprescindível que se associassem três condições. Fazia lei a teoria clássica que sustentava que o malefício resultava da ação conjugada de dois agentes - o poder do Diabo e malícia humana - a que obrigatoriamente se teria que juntar a autorização divina. Veja-se como Manuel de Azevedo, na sua condição de experimentado médico o afirma: «...o Diabo pode (dando lhe Deus licença por seus justos e occultos juizos, porque sem ella nem o Diabo, nem seus ministros podem cousa alguma) dar comissão a huma velha, para que com certas palavras, ou ervas applicadas, e comidas possa fascinar e dar olho a crianças e aos de mayor idade, com que cayão em ardentissimas febres, vomitos, camaras, delirios e desmayos (...) e às vezes morrão.

Como podemos observar, o pacto diabólico e a bruxaria, quando associados, carregavam o estigma moldado pelo imaginário social, responsável por julgar os chamados criminosos ao interpretar seus cultos como formas de associação com o Diabo. As fontes que utilizamos para a construção do conhecimento historiográfico, em grande parte, são compostas por relatos extraídos de processos inquisitoriais, os quais apresentam a visão dos inquisidores sobre histórias que descrevem cultos complexos e que merecem uma análise mais qualificada e detalhada.

Diante de uma cultura que não se restringia exclusivamente ao catolicismo, nos deparamos com interpretações simplistas de rituais, as quais revelam que as crenças em Portugal não eram homogêneas nem integralmente católicas.

Nesse contexto, a bruxaria, no século XVI, passa a sofrer uma intensa repressão, que se intensificaria com o tempo e com a elaboração de manuais inquisitoriais, como o *Malleus Maleficarum*³⁹. Outros textos também foram utilizados, como o *Directorium Inquisitorum*, escrito por Nicolau Eymerich em 1376. Posteriormente, em 1552, foi criado o *Regimento da Santa Inquisição*, entre outros compêndios que serviram como instrumentos de apoio aos inquisidores para perseguir e julgar não apenas as bruxas, mas também os cristãos convertidos que analisamos.

De acordo com o *Malleus Maleficarum*, escrito por Heinrich Kramer e James Sprenger no final do século XV, as bruxas eram descritas como pessoas vis, diretamente associadas ao Diabo. O tratado as define como agentes do mal, dotadas de capacidades sobrenaturais adquiridas por meio do pacto demoníaco. O manual também justifica o uso da tortura para obter confissões e defende que nenhuma mulher acusada seria injustamente condenada, uma vez que Deus não permitiria tal equívoco. A pena imposta às mulheres condenadas era severa, incluindo a execução, dada a gravidade dos crimes que lhes eram atribuídos — considerados afrontas à fé cristã e ameaças à ordem social (Kramer; Sprenger, 2000).

Já no *Directorium Inquisitorum*, Nicolau Eymerich não aborda diretamente a feitiçaria, mas enquadra práticas mágicas e demoníacas como delitos passíveis de julgamento pela Inquisição. Embora os termos “bruxaria” ou “feitiçaria” não apareçam de maneira clara e delimitada, práticas comumente associadas a elas — como a necromancia e a invocação de demônios — eram condenadas (Altenhofen, 2017). Uma das inovações trazidas por esse manual foi o alargamento da jurisdição inquisitorial, visando legitimar a autoridade do

³⁹ Manual Inquisitorial feito por *Heinrich Kramer e James Sprenger*, em que vemos muitos detalhes das confissões e a forma do processo ligado a bruxaria. KRAMER, Heinrich e SPRENGER, James. *Malleus Maleficarum: O Marlelo das Feiticeiras [1486]. 2000.*

inquisidor na punição daqueles que desafiavam a ortodoxia católica por meio de práticas heréticas.

Com a criação do *Regimento da Santa Inquisição* de 1552, instituído por ordem do rei de Portugal, D. João III, e promulgado pelo cardeal-infante D. Henrique, a feitiçaria passou a ser tratada como um crime grave. O regimento reforçava o papel central da Igreja na manutenção da pureza da fé católica, incluindo entre seus principais alvos os atos de feitiçaria, equiparados a ofensas contra Deus e contra a própria fé.

Como afirma Elvira Mea (2001), o referido regimento deriva da legislação pontifícia relativa à Inquisição medieval, incorporando, em seu cerne, a jurisdição abordada por Nicolau Eymerich em seu *Directorium Inquisitorum*. Além disso, insere-se na tradição dos códigos civis portugueses, como as *Ordenações Afonsinas* e *Manuelinas*, mantendo uma continuidade legislativa tanto no vocabulário quanto nas práticas jurídicas.

No que se refere ao contexto social em que os julgamentos por bruxaria ocorriam, observa-se um crescimento urbano e o desenvolvimento comercial, além do renascimento de formas de culto, decorrentes das transformações em diversos âmbitos da vida social, como a cultura e a economia. Embora esse período marcasse uma expansão cultural e religiosa, isso não significava o enfraquecimento da presença do catolicismo, que continuava sendo a crença dominante da sociedade portuguesa em transformação.

Nesse cenário, as heresias passaram a ganhar maior proporção, gerando um impasse em um contexto onde o cristianismo era a fé hegemônica. De acordo com Jean-Claude Schmitt (2018), sob a ótica da razão teleológica, a Igreja apresentou forte resistência a outras práticas culturais, buscando invalidá-las. Essa relação ambivalente entre absorção e condenação das expressões populares resultou na hierarquização das narrativas tidas como falsas — ou seja, não cristãs —, que foram relegadas à condição de mitos, lendas ou contos. Nessa perspectiva, o sagrado no cristianismo medieval, conforme reforça o autor, foi moldado pela institucionalização promovida pela Igreja, que se encarregava de determinar o que deveria ser considerado sagrado, estabelecendo, assim, uma hierarquia nessa concepção.

Com a instalação da Inquisição no século XVI em Portugal, o combate às heresias passou a configurar-se como um crime processual, cujas penas poderiam incluir a morte. Dentro da concepção de que tais grupos formavam um complô contra a ordem social, justificava-se plenamente sua punição, uma vez que representavam tudo aquilo que o cristianismo pretendia expurgar da sociedade (Ginzburg, 2012). Esse culto expressa muito do imaginário construído nesse contexto, como bem observa Hutton, ao descrever a maneira como esse personagem — a bruxa — era visto:

[...] A figura da bruxa representava uma tentativa de imaginar como os seres humanos eram capazes de continuar a viver em comunidades ao mesmo tempo que secretamente rejeitavam e atacavam todas as suas restrições morais num investimento contra todas as autoridades que delimitam suas sociedades e as tornam funcionais (Hutton, 2021, p.66).

Nos processos inquisitoriais, as mulheres, denominadas como “esposas de Satã” (Pieroni; Martins, 2017), eram vistas como especialmente suscetíveis à atração pelo mal e pelo Diabo. Acreditava-se que possuíam a capacidade de ludibriar os homens, praticar atos diabólicos em nome de seu mestre, o demônio, e, por natureza, eram consideradas figuras não confiáveis.

Nesse contexto, a heresia representava, além de tudo, uma ameaça à hegemonia do catolicismo e ao fortalecimento do Tribunal da Inquisição. Enquanto isso, a prática da feitiçaria, desprovida de um texto central que orientasse suas intenções — como a Bíblia fazia para o cristianismo —, era associada à ligação com o Diabo, mas com um caráter ambíguo, podendo ser empregada tanto para o bem quanto para o mal. A bruxaria consistia, essencialmente, em uma forma de magia popular, enraizada no saber tradicional, frequentemente associada às "mulheres sábias" locais, conhecedoras de ervas medicinais, da arte do parto e de práticas relacionadas a poções amorosas, venenos e abortivos (Richards, 1993, p. 82).

Com o afloramento de novos pensamentos, o culto das bruxas e outras crenças fora do pensamento católico confrontavam diretamente os ensinamentos da Igreja. Frente a manifestações religiosas, crenças populares e representações variadas, o período que se estende do final da Idade Média ao início da Era Moderna se caracteriza por uma mescla complexa de crenças e ritos. Esses elementos, muitas vezes difundidos oralmente, incorporavam aspectos que coexistiam com os ensinamentos oficiais da Igreja. Assim, observa-se que o tribunal inquisitorial representava a não-tolerância às práticas consideradas heréticas, refletindo uma tentativa de controle social por meio da criação de uma autoridade central. Isso atribuía às mulheres acusadas de bruxaria características e poderes mágicos supersticiosos, enquanto evidenciava a crescente repressão às comunidades que não se alinhavam com os moldes da ortodoxia católica.

No presente trabalho, as acusações de bruxaria estão presentes nos processos de Ana Álvares (Ana do Frade), Ângela Brava, e também em um processo envolvendo 27 pessoas que foram incriminadas pelo crime de feitiçaria durante uma devassa ordenada por D. Catarina na Villa de Aveiro, além do processo de Brites Frazão. Todas essas mulheres foram

acusadas de envolvimento com a feitiçaria, e é a partir de seus processos que analisaremos as particularidades que as levaram a serem penalizadas sob o Tribunal do Santo Ofício em Portugal.

Dentre esses processos, o que envolve diretamente a rainha D. Catarina é o caso das feiticeiras da Vila de Aveiro, o único que analisaremos também. Nesse caso, houve a pena de morte deferida para cinco mulheres, que acabaram sendo sentenciadas à fogueira, sendo que uma delas foi executada. O início do documento demonstra isso, no qual o Licenciado Gomes Soares, ouvidor do Duque de Aveiro, as levou até o tribunal da Inquisição:

Depois que no anno de 1559 o Licenciado Gomes Soares Desembargador e Ouvidor do Duque de Aveyro na mesma villa de Aveyro trouxe a esta cidade de Lisboa certas bruxas presas com seus processos dos quais foram queimadas sinco no Rocio da mesma cidade. A mais catholica Raynha D. Catarina vendo e ouvindo o grande damno e perda para o povo Christão que o Demonio nosso inimigo por si e por meio de Bruxos e Bruxas, feiticeiros e feiticeiras fazia nesta terra como faz em todas as outras determinou de mandar tirar hua devaça geral sobre estes casos. A qual devaça por seu mandato e provisão se remeteo ao dito Licenciado Gomes Soares que comigo escrivão a tirasse em esta cidade de Lisboa, seu termo a qual devaça comessamos aos 14 dias de abril do dito anno e os processos de suas culpas juramentos forão mais bem vistos e examinados por Ministros muy doutos Dezembaradores do Paço e do Conselho de El Rey Nosso Senhor, Tribunal da Relação e a Casa de Suplicação e se tirarão ordinariamente por sua justiça dando lhes vista de suas culpas havendo se com ellas e com ele piedosamente guardando lhe em recto seu direito a justiça. (Biblioteca Nacional de Portugal (BNP), Confissão bruxas que queimaram na cidade de Lisboa [...], 1559.

Compreendemos que a imagem da bruxa era construída com base na superstição, uma construção simbólica que resultava na figura maléfica da bruxa, utilizada para causar medo na população. A figura da bruxa estava constantemente vinculada às artimanhas do demônio, o que justificava sua perseguição e demonização perante a sociedade. Em várias ocasiões, mencionava-se um ritual no qual os participantes abdicavam da fé católica para seguir o Demônio, o que também representava outro tipo de crime muito sério dentro das leis inquisitoriais: a apostasia. Durante todo o processo, os envolvidos no ritual prometiam, diversas vezes, renegar a figura de Deus, bem como a de Jesus e a fé católica, comprometendo-se a fazer tudo o que de mais maligno conseguissem, como demonstra a transcrição:

[...] Prometes e juras de nunca crer nem adorar outro Deus se não a nós ella diz juro e prometo.que não há outro Deus no ceo nem na terra se não a nós ella diz creo. Arenegas de Deus e do Batismo que recebestes ella diz renego. Prometes de não servir outro Deus se não a nós e de nunca deixares de fazer nosso mandado, diz prometo, prometes não nomear o nome de Jesus, por nenhum modo e de nunca confeçares verdade ainda que se confeses e diz prometo. Prometes de se apartares de

Deus e de nunca teres amizade com ele e de lhe fazeres quanto mal puderes diz prometo, outras muitas promessas e juramentos confesava esta mulher que lhe fazem nestes depoimento e confições destes bruxos presos [...]. (Biblioteca Nacional de Portugal (BNP), Confissão de duas bruxas que queimaram na cidade de Lisboa [...], 1559).

Depois de conhecer o demônio e com ele se deitar, como forma de iniciação, após todas as promessas que deveria fazer com as mãos sobre um livro muito negro, a pessoa estava pronta para obedecer às vontades de seu senhor e praticar todo o mal que fosse capaz. A relação com o demônio também está presente no processo de Ana Álvares, conhecida como Ana do Frade. Seu julgamento ocorreu entre os anos de 1566 e 1567, sob a condução do licenciado Pedro Álvares Paredes. Durante o processo, foi mencionada uma denúncia feita por um cônego da Sé de Braga, que a descrevia como "grande feiticeira que conversava com o demônio". Nas audiências, Ana confessou ao inquisidor que mantinha uma relação direta com o demônio, afirmando que ele obedecia às suas ordens sempre que era invocado por ela.

Estes autos e confissão de Ana Alvarez cristã velha do lugar de São Martinho de Balugães do Arcebispado de Braga. Ré. Presa que presente esta para que se mostra ha Ré dizer e confessar que haveria quinze anos que o demônio lhe apareceu hua noite a sua porta em figura de gato e lhe dissera que quando o mister chamasse por que elle iria logo e que queria della que lhe oferecesse hu bode un cabra e ella lho ofereceo por cinco vezes no dito templo e chamava ao demônio quando o havia Mister e elle vinha e fazia o que ella mandava. (DGA/TT. Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Coimbra. Processo no 929. Processo de Ana Álvares (Ana do Frade), fl 5.

O processo de Angela Brava⁴⁰, moradora da cidade de Braga, que foi presa nos cárceres da inquisição de Coimbra, cujos inquisidores Ambrósio Campelo e Jorge Gonçalves Ribeiro foram os responsáveis por esses processos, também confessa ao seu inquisidor que "*Descia pera fazer adenação ao demônio*". No documento, é descrito que descia "*na boca da noite*" de sua casa para um lugar secreto que tinha um "*Altar no muelo Com ho Vulto de nossa Sr.a*" e lá fazia uma cruz de pedra em seu ritual, para que pudesse invocar o demônio que apareceu para ela. "*So diabo aos pees e semolhar peraos nessa Santa Se e Os olhos na figura do demônio e se pos degioEllhos amte ele y disse Affigura do diabo y disse olheiyo anoso nos olhos*⁴¹".

Nessa dissertação, analisaremos as práticas denunciadas por Brites Frazão, que foi presa em Évora, no ano de 22 de outubro de 1553. Assim como as demais feiticeiras processadas pelo Santo Ofício que estão presentes nesse trabalho, a mesma construía uma

⁴⁰ DGA/TT. Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Évora, Processo 1055. Processo Angela Brava.

⁴¹ DGA/TT. Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Évora, Processo 1055. Processo Angela Brava. fl. 1-4

suposta relação do Diabo para suas demandas. A mulher era considerada pela fonte como “*muito grande feiticeira e que lançava sortes com invocações do demônio para saber coisas futuras*”⁴². Sua associação com o demônio foi julgada pelos inquisidores Frei Jerônimo da Azambuja e Francisco Álvares Silva. Em sua denúncia, a cristã-velha é descrita como “*Uma grande feiticeira que se chama Frazão*”, complementando, ainda, que a própria “*disse a ela Brites de Figueiredo que era feiticeira e que falava com os Diabos*”⁴³.

Os relatos e as fontes que trouxemos para a dissertação mostram, em análise, um interesse por parte dos inquisidores não de se entender as possíveis práticas mágico-religiosas e por que eram realizadas, mas de voltar seu olhar somente para a ligação diabólica que as mulheres mantinham. Essa visão, como veremos, vigorará no mundo português a respeito da feitiçaria.

No entanto, nosso objetivo em apresentar as fontes, mesmo sendo trazidas por estatutos jurídicos que buscavam penalizar as práticas culturais-religiosas dessas mulheres, por esse viés carregado da interpretação que se tinham em relação ao sobrenatural, é o de buscar indagar nas fontes os detalhes desses cultos. Questionando: quem buscava essas mulheres para realizar essas práticas? Quais eram os passos desses rituais? Quais destes se aproximam mais do sabá?

Durante o período em que nos concentramos, práticas religiosas que divergiam do catolicismo eram penalizadas e, posteriormente, perseguidas pelo Santo Ofício. Essa repressão levava, muitas vezes, os divergentes do catolicismo a serem acusados à pena de morte. O ponto central será compreender essas práticas para além da visão limitada dos inquisidores, que frequentemente associavam a feitiçaria somente ao pacto diabólico. Buscaremos, portanto, destacar suas particulares e nuances, muitas vezes, pouco enxergadas nos discursos oficiais da época.

⁴² DGA/TT. Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Évora, Processo no 8910. Processo de Brites Frazão. 1548. fl. 23.

⁴³ DGA/TT. Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Évora, Processo no 8910A. Processo de Brites Frazão. 1548. fl. 23-26.

4 AS MULHERES CONDENADAS POR FEITIÇARIA PELO SANTO OFÍCIO PORTUGUÊS

A perseguição às mulheres acusadas de bruxaria foi a tentativa de destruir não apenas práticas culturais, mas uma visão alternativa do mundo.

Silvia Federici

Durante os séculos XVI e XVII, o fenômeno da feitiçaria alcançou proporções significativas no contexto europeu, sendo amplamente moldado por questões de gênero, poder e religião. Este estudo foca na figura feminina como elemento central do imaginário, associada à feitiçaria em Portugal, destacando como as mulheres eram estigmatizadas e perseguidas pela Inquisição. Em um período marcado pela influência crescente da Igreja Católica e pelas transformações da Reforma e Contrarreforma, a demonização das práticas mágico-religiosas tornou-se uma ferramenta essencial de controle social e espiritual. As mulheres, frequentemente associadas à feitiçaria, eram vistas como mais vulneráveis às tentações demoníacas, o que as colocava em posição de alvo preferencial das autoridades religiosas.

No contexto da Inquisição portuguesa, houve a criação de uma vasta rede de vigilância e denúncia, que legitimava a repressão de práticas como bigamia, feitiçaria e posse de textos considerados proibidos. Essa atuação refletia a necessidade de reforçar a autoridade patriarcal e os valores cristãos na sociedade portuguesa. A análise dos processos inquisitoriais revela como as mulheres, devido ao seu papel social e suas práticas mágico-religiosas, foram sistematicamente perseguidas. Muitas dessas práticas, como curas, proteção espiritual e rituais ligados à fertilidade ou ao amor, eram vistas como ameaças à ordem social e à hegemonia da Igreja.

Nesse sentido, a figura da mulher como feiticeira representava, na visão inquisitorial, uma transgressão dos papéis de gênero convencionais. Aquelas que demonstravam conhecimento sobre as ervas medicinais, desempenhavam funções como parteiras ou benzedoras, e realizavam rituais populares, eram acusadas de pactuar com o Diabo. Essa associação simbolizava o rompimento da relação de submissão esperada entre o feminino e a autoridade masculina. Ao desafiar os limites impostos pelo sistema patriarcal, essas mulheres

se tornavam alvos fáceis de denúncias e acusações de heresia. Casos emblemáticos, como os de Ana Álvares, Brites Frazão e Angela Bravo, exemplificam a complexidade dessas acusações. Seus processos mostram como práticas populares foram reinterpretadas pela Inquisição como atos de rebeldia espiritual e moral. Os rituais descritos, muitas vezes, misturando elementos religiosos e simbólicos, eram transformados em evidências de pactos demoníacos e malefícios.

As confissões, muitas vezes obtidas sob tortura, revelam não apenas a severidade da repressão, mas também as estratégias de sobrevivência dessas mulheres em um ambiente de constante vigilância. A perseguição às práticas mágicas femininas estava intimamente ligada ao imaginário do pacto demoníaco. As mulheres eram descritas como agentes do Diabo, utilizando unguentos, invocações e feitiços para alcançar objetivos específicos. Elementos como o uso de ervas, partes de animais e símbolos religiosos eram frequentemente reinterpretados pelos inquisidores como demonstrações de heresia.

Essa construção narrativa, além de justificar a exclusão e a punição dessas mulheres, também reforçava os estereótipos de gênero e perpetuava as desigualdades estruturais da sociedade da época. Ao explorar o papel da mulher como agente da feitiçaria, este estudo evidencia que as perseguições inquisitoriais não se limitavam à repressão religiosa; elas funcionavam como um mecanismo de controle cultural e social, moldado pelas ansiedades coletivas e pela necessidade de reafirmar normas patriarcais.

A marginalização das mulheres acusadas de feitiçaria reflete as dinâmicas de poder que sustentavam a sociedade portuguesa nos séculos XVI e XVII. Ao mesmo tempo, as práticas dessas mulheres representavam formas de resistência e agência, desafiando as estruturas que buscavam silenciá-las. Por meio da análise dos processos inquisitoriais, torna-se evidente que o controle das mulheres acusadas de feitiçaria não era apenas uma questão espiritual, mas também uma forma de disciplinar corpos, comportamentos e saberes que escapavam ao controle institucional. Este estudo procura oferecer uma perspectiva aprofundada sobre as relações entre gênero, poder e religião no contexto português, demonstrando como a figura feminina foi central na construção e perpetuação do imaginário da feitiçaria.

4.1 A mulher como agente da feitiçaria

Durante a segunda metade do século XVI, Portugal presenciou uma intensificação da repressão a atos considerados heréticos. Este estudo se concentrará nos casos de mulheres

acusadas de bruxaria, rotineiramente estigmatizadas como agentes do Diabo, representando uma ameaça ao domínio espiritual e ao controle social mantido pela Igreja Católica. No cenário português, a Inquisição desempenhou um papel crucial ao utilizar a demonologia e a intimidação diabólica como instrumentos para legitimar suas ações.

Inicialmente, o tribunal estava particularmente preocupado com os crimes que deveriam ser julgados pelo Santo Ofício. Por isso, foi estabelecida por D. Diogo da Silva uma bula para especificar os delitos que seriam responsabilidade do tribunal julgar e punir. Os representantes do Santo Ofício que, posteriormente, fundariam o Conselho Geral, concederam, em conjunto com o Inquisidor-Mor, o Monitório de 18 de novembro de 1536.

O documento reforçava que deveria ser objeto de denúncia não apenas quem questionasse a virgindade de Nossa Senhora, mas também aqueles que pusessem em dúvida a natureza messiânica de Cristo, conforme explicitamente indicado no Antigo Testamento, que sustentava essa crença⁴⁴. Esses dogmas são fundamentais para a fé cristã e, portanto, sua contestação não poderia ser tolerada.

Ademais, entre os crimes que deveriam ser punidos com rigor, estavam as práticas como a bigamia, a bruxaria e a feitiçaria. Também mencionava a posse de livros que eram utilizados para a celebração de sabás noturnos, apontando a preocupação da Igreja com qualquer atividade que pudesse ser considerada herética ou contrária aos seus princípios. O documento incluía outras obras expressamente proibidas pela Igreja, o que não se limitava apenas a textos de caráter esotérico, mas também abarcava traduções da Bíblia para línguas vernáculas, algo que sempre foi visto como uma ameaça ao controle da doutrina e às verdades estabelecidas pela religião dominante⁴⁵ (Marcocci e Paiva, 2013).

O documento de 1536 aborda infrações condenadas, incluindo crimes como feitiçaria e comportamentos considerados desviantes em relação às normas de gênero. Esses crimes refletem claramente o papel e o controle exercido sobre a mulher na sociedade lusitana da época. Segundo Reis (2024), a maioria das mulheres processadas pelo Tribunal do Santo Ofício enfrentava acusações que não apenas refletiam a percepção social sobre suas práticas mágico-religiosas, mas também reforçavam as normas patriarcais que moldavam as expectativas sobre seus papéis na sociedade.

⁴⁴ Crença: “Portanto, o Senhor mesmo vos dará um sinal: Eis que uma virgem conceberá e dará à luz um filho, e chamará o seu nome Emanuel” (Bíblia Sagrada, Isaías 7:14).

⁴⁵ ANTT - CGSO, Livro 347, fls. 14v-18v. Os autores do monitório seriam João de Melo e Castro, Rui ou Rodrigo Lopes de Carvalho, Gonçalo Pinheiro, Rui Gomes Pinheiro, António Rodrigues, Jorge Temudo e António Mota, ver MARCOCCI, Giuseppe; PAIVA, José Pedro. *História da Inquisição Portuguesa (1536-1821)*. Lisboa: A Esfera dos Livros, 2013.

A repressão era frequentemente mais severa em comparação às punições aplicadas aos homens, evidenciando uma estrutura judicial marcada pela desigualdade de gênero. A dualidade na percepção do feminino reflete as normas e valores sociais da época, que tratavam a mulher ora como guardiã da moralidade familiar, ora como uma figura potencialmente perigosa, caso se desviasse das expectativas sociais. Essa contradição era especialmente visível nos casos de feitiçaria, em que a mulher era frequentemente acusada de desafiar as normas religiosas e culturais por meio de práticas mágico-religiosas. Essas mulheres, segundo Reis (2024), utilizavam sua reputação como feiticeiras para conquistar espaços de autonomia, mesmo em um contexto que buscava subjugar-las. O desvio feminino das expectativas de gênero era considerado uma afronta não apenas às normas sociais, mas também à estrutura patriarcal consagrada pela Santa Igreja⁴⁶.

A partir do Concílio de Trento, a preservação do modelo convencional de gênero e da família tornou-se um pilar essencial da ordem social e religiosa. Nesse contexto, a mulher era representada como um símbolo de pureza, obediência e modéstia, idealizações que deveriam ser mantidas a todo custo. Qualquer comportamento que desafiasse esses padrões, como a autonomia nas práticas mágico-religiosas ou a contestação do papel submisso, era interpretado como uma ameaça. Esses atos de resistência, ou mesmo a percepção deles, resultavam em uma estigmatização intensa da mulher. Ela era acusada de desrespeitar a ordem social e moral, sendo rotulada como uma figura que desafiava o papel que a Igreja e a sociedade esperavam dela: subserviente, obediente e dedicada exclusivamente à manutenção da estrutura familiar e comunitária. Esse contexto reflete a imagem da mulher condicionada por padrões sociais e religiosos, fazendo com que ela fosse um alvo frequente de punições severas.

A perseguição a mulheres acusadas de bruxaria tinha também o propósito mais amplo de reforçar a conduta e fortalecer o controle sobre os corpos e as práticas sociais femininas. Mulheres que desafiavam os papéis tradicionais ou se envolviam em ações desviantes, como a realização de curas ou o uso de métodos contraceptivos⁴⁷, eram especialmente visadas. A imagem da mulher na sociedade era moldada por padrões patriarcais, nos quais ela era quase

⁴⁶ A bruxa pertence a um estágio de desenvolvimento ulterior, em que o contacto com o Diabo é (ainda) mais próximo: “Segundo a tradição, as bruxas começaram por ser feiticeiras, e depois de terem comunicação com o Diabo, este as induz com falsas promessas a serem bruxas” 156, adoptando comportamentos mais violentos, colocando em risco a vida dos que as rodeiam, principalmente as crianças”. (Fina, 2016, p.80)

⁴⁷ As práticas abortivas, mais abundantemente descritas, não se libertam completamente do sistema mágico de representações. De qualquer forma, alguns procedimentos indiretos bastante drásticos (pois colocavam a pessoa em perigo de vida) destinados a provocar a infecção ou a debilitação do organismo que conduzissem ao aborto. (Bethencourt, 2004, p. 87)

exclusivamente responsabilizada pela manutenção da moralidade familiar e da ordem social. A mulher era idealizada como um símbolo de pureza e submissão, e seu comportamento deveria estar em conformidade com os ideais cristãos de um matrimônio monogâmico e indissolúvel. Assim, a submissão e a obediência frequentemente as transformavam em alvos habituais de punições e controle social (Trugilho, 2010).

Em relação à feitiçaria, sabemos que, desde antes do período inquisitorial, a prática já era proibida, e as penas poderiam ser severas, de acordo com as Ordenações Régias. Contudo, com a instalação definitiva do Tribunal do Santo Ofício em Portugal, percebemos as marcas de um século fortemente vinculado ao sagrado e ao profano, que se perpetuava nas representações culturais da sociedade portuguesa. O reino estava intimamente ligado ao plano religioso e espiritual, que atribuía ao Diabo a centralidade das mazelas e medos que permeavam o imaginário das pessoas. O enquadramento do crime como heresia se apoiava na consideração da prática como *maleficium*⁴⁸, como observa Silva (2013), ao discutir os estudos de Brian Levack:

O malefício causado pelas bruxas(os) estava ligado, normalmente, aos danos físicos, como doenças, mortes, pobreza, e demais desventuras. O significado das palavras *maleficium* e feitiçaria eram quase idênticos na maior parte dos contextos da época e denotavam 'a prática de magia através de algum processo mecânico e manipulável'. No entanto, como destaca Levack, a feitiçaria era uma categoria mais abrangente, que incluía resultados benéficos ou prejudiciais, e o malefício se traduzia como 'o resultado do poder global de uma bruxa de infligir o mal (Silva, 2013, p.37).

A crença das pessoas desse período admitia que alguns indivíduos poderiam ser dotados de poderes mágicos e sobrenaturais que desafiavam o conhecimento e os ensinamentos propagados pelo catolicismo. Percebe-se que, principalmente entre os anos de 1541 e 1595, houve um alargamento das investigações sobre práticas mágico-religiosas que se comunicavam illicitamente com o mundo sobrenatural. O fenômeno da perseguição às bruxas em Portugal apresenta características distintas quando comparado com o restante da Europa. Enquanto várias regiões europeias passavam por intensas perseguições e inúmeras execuções, Portugal demonstrou uma diferença notável nesse processo. A bruxaria, embora reconhecida pelo Santo Ofício, não estava no cerne das preocupações inquisitoriais.

⁴⁸ O *maleficium* era uma atividade puramente secundária, um subproduto dessa falsa religião. Prejudicando ou não os demais, a bruxa merecia morrer pela sua deslealdade a Deus.

No entanto, embora não fosse o foco principal da Inquisição, é crucial estudar essa minoria para entender o contexto simbólico e social que classificava as práticas de feitiçaria como mágicas. Francisco Bethencourt (1987) é uma referência essencial para o estudo das práticas mágicas em Portugal durante o século XVI. O autor destaca que a percepção da magia estava difundida por toda a população, incluindo as camadas mais altas, com uma forte influência da cultura oral, mas também com ramificações na cultura escrita. O escritor e poeta Gil Vicente, contemporâneo ao período, ilustra essa percepção sobre essas mulheres em sua obra. No *Auto das Fadas*, o autor apresenta de maneira teatral um ato social, ao descrever a corte assistindo a uma sessão de feitiçaria:

Sempre ando neste marteiro: Vem-se a mim homem solteiro, Que quer casar com Constança, Sem nenhuma esperança, Triste, morto de paixão. Eu c'o sangue de Leão, Mexido c'o rabo da Huja Ealio fel de coruja, Ei-lo mancebo aviado. Vem um frade excomungado, Que o benza do quebranto; Vou e faço-lhe outro tanto, Assim, Senhor, veja eu prazer (Bethencourt, 1987, p.30).

A personagem Genebra Pereira⁴⁹, com sua origem nobre e educação na corte, apresenta-se como uma alcoviteira⁵⁰, justificando suas práticas mágicas e mediadoras em prol dos enamorados. Ela afirma que seria desumana recusar as súplicas de quem padece por amor. Segundo a obra, as práticas dessas mulheres, embora frequentemente justificadas como benevolentes, eram motivadas por ambição e, por isso, colocadas sob a suspeita de pecado. Genebra descreve sua castidade como um elemento que favorece sua habilidade nas artes mágico-religiosas e menciona suas viagens e voos noturnos, realizados em auxílio dos amantes, adornada apenas por um antigo talismã, o "Sino Salmão" (Bethencourt, 1987).

A representação da personagem de Gil Vicente reforça e dialoga com o imaginário e o simbólico presentes na sociedade, especialmente no que tange à visão da mulher, da magia e da moralidade. Essa construção cultural reflete as concepções sobre a feitiçaria e o papel das

⁴⁹ Tomemos aqui o *Auto das Fadas* (1512), farsa de Gil Vicente encenada no reinado de D. Manuel I (1495-1521), como exemplo. O espectador pode acompanhar a atuação de Genebra Pereira, feiticeira capaz de inflexionar a organização social portuguesa por intermédio do voo noturno para o Vale dos Cavalinhos, região considerada como habitada por demônios e bruxas, bem como pelo sabá, assembleia noturna de feiticeiras que, em consórcio com uma horda demoníaca, ocupam este mesmo espaço. Sobre a feiticeira mencionada, cumprenos mencionar que ela “tem um duplo nome diabólico: Genebra, de Guenièvre, ‘a mulher má’, e Pereira de ‘pêra’. A palavra ‘pêra’ vem do latim popular pira, que deriva do latim clássico pirum, que, por consonância, evoca o pior. A sua forma também lembra as chamas do Inferno” (Palla, 1995, p. 312).

⁵⁰ Segundo Gil Vicente, o termo "alcoviteira" é usado para designar uma mulher que atua como intermediária em questões amorosas, frequentemente facilitando encontros clandestinos ou arranjando situações para favorecer relacionamentos extraconjugais. Nas obras de Vicente, essa figura é retratada de forma caricatural, muitas vezes associada a traços de malícia, astúcia, e até mesmo manipulação.

mulheres, inserindo-as em um contexto de ambiguidade que espelha a mulher que contrariava as normas religiosas, caracterizando a subversão por meio de suas práticas mágicas. A castidade reforça a ideia de que o corpo feminino deveria ser regulado, seja pela abstinência ou pela submissão às normas patriarcais.

Em vilarejos e pequenos centros, essas mulheres, frequentemente guiadas por suas crenças, utilizavam práticas mágicas para diversos fins. Com o aumento da perseguição às pessoas envolvidas nessas práticas, o Santo Ofício passou a organizar visitas inquisitoriais, lideradas por delegados de tribunais menores nesses locais. Essas visitas frequentemente resultavam em denúncias, que davam origem aos primeiros processos relacionados ao tema, consolidando um imaginário que associava a figura feminina à magia e à transgressão.

As práticas mágicas, como a feitiçaria para cura, proteção ou vingança, eram frequentemente realizadas por mulheres. Esses saberes eram interpretados pela Inquisição como sinais de heresia, pois contrariavam a doutrina cristã. Mulheres que desempenhavam papéis como curandeiras ou parteiras eram alvos de suspeitas e perseguições, pois suas atividades, que envolviam conhecimentos tradicionais e práticas rituais, escapavam ao controle direto da Igreja. Essas mulheres, ao lidarem com saberes populares e remédios naturais, muitas vezes eram associadas a crenças pagãs ou consideradas uma ameaça à ortodoxia religiosa, o que as tornava vulneráveis a acusações de feitiçaria e heresia.

A conexão entre o gênero feminino e as práticas de feitiçaria, explorada no contexto dos processos inquisitoriais, revela como as normas religiosas moldaram a perseguição às mulheres acusadas desse delito. Essa associação está profundamente enraizada em tradições teológicas e jurídicas que perpetuaram a submissão feminina ao universo masculino, reforçando a visão de que as mulheres eram mais suscetíveis às tentações demoníacas e, portanto, mais vulneráveis ao desvio moral.

Essa mesma associação pode ser observada em trabalhos de períodos semelhantes e até mesmo anteriores, uma vez que, conforme aponta Jean Delumeau (2009), o apóstolo Paulo é frequentemente visto como a origem das ambiguidades do cristianismo em relação à questão feminina, ao posicionar a mulher cristã em uma condição de subordinação tanto na Igreja quanto no casamento. A honra atribuída à figura feminina estava intrinsecamente ligada à obediência que as mulheres deveriam demonstrar em relação a seus maridos, sendo o companheirismo, a retidão e o respeito alguns dos principais elementos decorrentes desse entendimento.

O medo instaurado pela atuação do tribunal gerava, na população, a necessidade de denunciar práticas consideradas heréticas, pois temiam ser associados a esses crimes e sofrer

represálias. Conforme Marcus Reis (2016), a maioria dos denunciante em casos de feitiçaria era, frequentemente, composta por clientes das próprias acusadas. Movidos pelo receio de serem vinculados às feitiçarias ou até mesmo presos, esses indivíduos denunciavam as práticas às autoridades do Santo Ofício, especialmente durante as visitas inquisitoriais realizadas nas regiões onde viviam.

Assim, um serviço anteriormente contratado pelo próprio denunciante passa a figurar nos documentos inquisitoriais como evidência de ligação com os agentes do Diabo, frequentemente deturpando o que de fato havia ocorrido entre o denunciante e a denunciada. Essa situação revela como a convivência entre o sagrado e o profano, entre a religiosidade e a superstição, podia resultar em processos inquisitoriais — especialmente com o aumento do número de tribunais, o que reforçava o braço secular nas diversas localidades do reino.

Uma das hipóteses predominantes sugere que os medos e as incertezas sociais na Europa medieval teriam catalisado tais perseguições. Brian P. Levack (1988) destaca que, além do medo, a importância das crenças na magia, mudanças no direito penal e transformações religiosas legitimaram as práticas inquisitoriais. Essas alterações permitiram julgamentos por feitiçaria, ampliaram o uso da tortura e fortaleceram a autoridade dos tribunais eclesiásticos⁵¹.

A construção social que demoniza as práticas mágicas e as crenças supersticiosas abriu margem para um novo período na forma como a sociedade enxergava essa questão. Antes do auge da repressão às práticas mágicas, esse tipo de manifestação estava presente no cotidiano da população e não era visto como algo oposto, mas complementar à religião. Esses rituais, em muitos casos, buscavam trazer benefícios a quem os procurava, aproximando-os de um contato espiritual que o culto nas igrejas poderia não oferecer.

Nesse contexto, a figura da bruxa emerge em meio às tensões e frustrações coletivas, representando um modelo que se opõe ao ideal feminino e carrega o simbolismo diabólico.

⁵¹ Ainda que o número de bruxas processadas tenha variado de lugar para lugar e de época para época, todos esses julgamentos por bruxaria podem ser considerados como parte de uma operação judicial muito vasta que teve lugar somente na Europa e somente no começo da Idade Moderna. Essa manifestação histórica abrangente, mas claramente definida, é em geral denominada como a loucura antibruxas na Europa ou a caça às bruxas na Europa. A primeira expressão, que é a mais comumente empregada, deve ser usada com grande cautela. Ela é apropriada apenas na medida em que as autoridades e comunidades europeias guardavam tamanho pavor das bruxas durante esse período, a ponto de frequentemente manifestarem formas dementes, irracionais ou maníacas de comportamento em relação a elas. Em alguns casos, o número de supostas bruxas era tão grande, e o medo que suscitavam tão profundo, que comunidades inteiras viram-se presas de pânico. O problema apresentado pela palavra "loucura", entretanto, é ela implicar ter sido o conjunto de crenças subjacentes ao julgamento de bruxas produto de alguma espécie de desordem mental, o que certamente não foi o caso. (Levack, 1988, p.2)

Embora seja marginalizada pela comunidade, que projeta nela uma aura fantástica e repleta de superstições, a bruxa, de certa forma, parece assumir conscientemente essa identidade. Essa perseguição também surge como uma ferramenta de controle social. Em Portugal, apesar de uma abordagem relativamente branda do Santo Ofício, em comparação com outros países europeus, as mulheres eram frequentemente acusadas de feitiçaria, principalmente em disputas episcopais e inquisitoriais.

A Inquisição desempenhou um papel decisivo na maneira como os casos de bruxaria eram processados e punidos, mesmo depois de a bruxaria ter sido definida como um crime secular. Embora fosse juridicamente enquadrada como um delito civil, envolvendo práticas como o *maleficium* (causar danos físicos ou materiais por meio de magia), sua associação direta com o Diabo e o pacto demoníaco fez com que fosse tratada como um crime com fortes raízes espirituais, similar à heresia. Essa conexão espiritual influenciava diretamente as punições impostas pelos tribunais, especialmente no que se refere ao método de execução (Levack, 1988).

A predominância de mulheres nos processos de feitiçaria em Portugal, conforme analisado por Francisco Bethencourt, revela o profundo impacto dos preconceitos sociais e religiosos da época. As fontes jurídicas e eclesiásticas idealizavam comportamentos femininos que estivessem em conformidade com os princípios morais vigentes, enquanto os registros inquisitoriais documentavam transgressões a essas normas, frequentemente revelando subjetividades e formas de resistência individual. Esses processos não apenas refletiam o controle institucional sobre as mulheres, mas também evidenciavam as tensões entre os modelos de conduta impostos e as práticas cotidianas.

A bruxaria no Portugal do século XVI apresenta-se como um fenômeno multifacetado, enraizado nas práticas culturais e crenças locais, mas também moldado pela repressão institucional conduzida pelo Santo Ofício. Em termos regionais, os tribunais de Lisboa, Coimbra e Évora se destacaram como os principais centros de julgamentos de casos de feitiçaria. Em Évora, por exemplo, prevaleciam acusações relacionadas a curandeiras e mulheres que utilizavam ervas medicinais, reflexo da dependência da população local em relação às práticas populares de saúde. Já em Lisboa e Coimbra, existia uma maior diversidade na natureza das acusações, que muitas vezes incluíam elementos associados ao pacto com o Diabo e ao uso de feitiços para fins amorosos ou vingativos. Levack (1988, p. 130) argumenta que as mulheres eram mais condenadas nos processos de caça às bruxas devido à percepção de que elas seriam moralmente mais frágeis do que os homens, o que as tornaria mais vulneráveis às tentações das práticas diabólicas.

Nesse sentido, a imagem da bruxa como moralmente fraca e sexualmente vulnerável foi utilizada pelas elites como uma ferramenta para legitimar suspeitas e julgamentos contra mulheres. Esse entendimento justificava que as mulheres, devido à sua suposta irracionalidade, eram mais propensas a envolvimento sexual com o Diabo, associando tais comportamentos ao próprio comportamento feminino. Embora os homens também fossem acusados, as mulheres eram apresentadas como as mais dispostas a se entregar a tais práticas, reforçando a associação com a figura da bruxa.

Os processos inquisitoriais em Portugal refletem complexas interseções entre gênero, poder e religião, revelando como a perseguição às práticas de feitiçaria funcionava como uma forma de controle sobre os corpos e comportamentos femininos. Sob a justificativa de preservar a ordem religiosa e social, consolidaram-se normas que perpetuavam desigualdades. As mulheres relacionadas à feitiçaria frequentemente ocupavam uma posição de ambiguidade. Elas eram vistas tanto como agentes de cura e proteção (benzedeiras, curandeiras) quanto como potenciais causadoras de malefícios, especialmente por meio de práticas como o mau-olhado ou pactos com o demônio. Esse fenômeno exemplifica a dualidade da dinâmica de poder sobre as mulheres, que, ao mesmo tempo, poderiam ser temidas e utilizadas em funções comunitárias (Bethencourt, 1987).

As mulheres acusadas nos processos que serão analisados surgem como protagonistas em meio às tensões que permeavam o reino português, as quais as levaram a julgamento sob a acusação de feitiçaria associada ao demônio. Essas acusações revelam não apenas a influência do contexto político, religioso e social da época, mas também as particularidades das práticas rituais a elas atribuídas, evidenciando a complexidade das crenças e dos medos que sustentavam as perseguições inquisitoriais.

A análise dos processos inquisitoriais abordará a complexidade das práticas mágico-religiosas e o papel das mulheres acusadas de feitiçaria no contexto da repressão promovida pela Inquisição. Por meio dos casos de Ana Álvares, Angela Bravo e Brites Frazão, será explorada a maneira como essas mulheres transitaram entre a religiosidade popular e as práticas mágicas, respondendo às demandas de suas comunidades, mas também enfrentando o rigor das acusações de heresia e feitiçaria.

Os casos analisados revelam a presença de rituais de cura, proteção, adivinhação e manipulação de relações interpessoais, os quais eram interpretados como manifestações demoníacas pela lógica inquisitorial. Essas práticas envolviam o uso de elementos simbólicos, naturais e religiosos—como corações de animais, sementes, velas e orações—que, por um lado, reforçavam a crença popular na eficácia dessas ações e, por outro, alimentavam as

suspeitas de pactos demoníacos. A seguir, o quadro 1 apresenta um panorama dos processos movidos contra mulheres acusadas de feitiçaria, destacando as principais acusações, práticas identificadas e as penas aplicadas pela Inquisição:

QUADRO 1: Processos movidos contra mulheres pela inquisição

NOME DA ACUSADA	DATA DA PRISÃO	ACUSAÇÃO
Devassa ordenada por D. Catarina de Áustria	1559	Feitiçaria e adoração ao demônio.
Ana Álvares	1566	Práticas de feitiçaria envolvendo elementos naturais, religiosos e demoníacos para desfazer "ligamentos".
Angela Brava	1565	Invocação de forças sobrenaturais para obter favores demoníacos e atrair João da Fonseca.
Brites Frazão	1548	Feitiçaria e práticas mágico-religiosas para manipular relações amorosas, envolvendo rituais e invocações demoníacas.

FONTE: Informações retiradas dos processos disponíveis no Arquivo Nacional da Torre do Tombo.

Ana Álvares, conhecida como Ana do Frade, praticava rituais que combinavam elementos de religiosidade popular e feitiçaria. Seu processo inquisitorial revela uma série de rituais que atendiam às demandas de uma clientela diversa, interessada em resolver problemas que iam desde questões de saúde até dificuldades amorosas e financeiras. Esses rituais refletiam a complexidade do imaginário religioso da época, em que práticas de cura, adivinhação e proteção eram interpretadas como manifestações de feitiçaria, especialmente quando associadas a símbolos ou entidades não cristãs.

Uma das práticas mais comuns atribuídas a Ana envolvia o ritual de desfazer feitiços. Em um caso descrito pela documentação, ela foi procurada por uma mulher que acreditava estar "ligada" por feitiços que a impediam de conceber filhos. Para ajudar, Ana utilizou elementos simbólicos, como o coração de um galo partido em pedaços, que possivelmente simbolizava um ato de destruição do mal que afetava a mulher

Tornando terceyra vez a sua casa, della, trouxera a dicta Ana do Frade hum coração como de galynha, myrrado, e lhe disse: Que ho cortasse. E ella, declarante, ho cortou com huma faqua, fazendo pedacinhos delle. E a dicta Ana do Frade, despois de cortado, lhe disse: "Que ho enterrasse" Como defeyto, ella declarante ho

enterrou em hum buraco, no chão. E lhe deu huma semente, dizendolhe: Que ha bebesse e que logo averya crianças⁵².

Segundo o depoimento da denunciada, esses atos eram necessários para neutralizar o efeito do feitiço e restaurar o equilíbrio na vida da cliente. Esse exemplo ilustra como Ana utilizava uma mistura de elementos naturais e religiosos para criar rituais que satisfaziam as expectativas de sua clientela, ao mesmo tempo em que a colocavam sob suspeita de práticas demoníacas. Segundo Juliana Pereira (2011), o uso de corações de animais, especialmente de frangos, era amplamente empregado nos malefícios, uma vez que esses eram frequentemente associados ao demônio. Cortar o coração simbolizava a interrupção dos efeitos do malefício e representava um ritual de cura. A prática de enterrar os feitiços marcava o encerramento definitivo de sua eficácia mágica.

Acreditava-se no poder simbólico da terra como fonte de vida e renascimento, por sua capacidade de gerar frutos. A ingestão de sementes, vista como um catalisador da fertilidade, exemplificava claramente a lei da similaridade. Assim como as sementes plantadas na terra geram vida, supunha-se que consumi-las poderia provocar um efeito similar no corpo feminino, favorecendo a fertilidade. Ana também era conhecida por realizar rituais destinados a prever o futuro ou localizar objetos perdidos e roubados. Esses rituais eram realizados em encruzilhadas, nas quartas e sextas-feiras, horários considerados propícios para o contato com forças sobrenaturais.

Testemunhas afirmaram que Ana era procurada por sua habilidade em identificar os autores de furtos ou em prever acontecimentos, uma habilidade que atraía tanto a admiração quanto a desconfiança da comunidade. Um exemplo disso é o caso de Maria Pires, casada, 55 anos, que a teria procurado para saber notícias de seu marido, que havia partido para o Peru há 9 anos. Maria relatou que Ana proferiu as seguintes palavras para ela sobre o feitiço que seria necessário fazer, como Bethencourt analisa no processo da referida ré:

Hum bizalho, cuzeyto e metido em huma barça de copo de vidro. No qual bizalho vinham unhas, cabellos de barbas e hum pedaço de jaqueta e de camysa e hum pequeno de ceroula e hum coração pequeno muito myrrado e de muito tempo e cozzeyto com fio com que cozem as vellas os mareantes (Bethencourt, 2004, p.74).

Utilizando os elementos pessoais do homem, ela dizia à sua cliente que conseguiria saber onde estava seu marido. Ana instruiu Maria a dividir os feitiços em pedaços minúsculos, explicando que os deixaria em um atoleiro. Logo depois, mencionou que seu marido agora estava rico e retornaria em breve para buscá-la. Como complementa Pereira (2011) sobre o

estudo do processo, o relato revela que a denunciante parecia empenhada em confirmar a eficácia do ritual conduzido por Ana do Frade, relatando ao inquisidor que, após algum tempo, seu marido de fato retornou.

Álvares também se envolvia em rituais que visavam resolver problemas amorosos, incluindo amarrações e desligamentos. Utilizando objetos simbólicos e práticas ritualísticas, ela auxiliava mulheres a atrair ou afastar parceiros, explorando uma área particularmente delicada e frequentemente associada à feitiçaria. Em um caso descrito no processo, Ana aconselhou uma cliente a realizar um ritual para neutralizar os efeitos de um "ligamento" amoroso, feito por outras mulheres. O ritual envolvia misturar alguns pós ao vinho e ensinava-lhes que, em seguida, deviam oferecer a bebida ao homem com quem desejavam se casar, repetindo as seguintes palavras: “Assim como tu bebes deste amim, assim morras por amor de mim e cases comigo”.

Em seus rituais, a acusada misturava elementos religiosos, como orações a santos, com práticas simbólicas, o que reforçava a percepção de que suas atividades estavam profundamente associadas ao sobrenatural. Segundo Ana do Frade, era ainda necessário clamar pela intervenção dos santos católicos – procedimento bem diferente dos outros realizados por ela, como será apresentado à frente – e rogar para que eles desfizessem os feitiços (Pereira, 2011, p.7).

O processo contra Ana Álvares incluiu mais de oito denúncias, com testemunhas que relataram ter procurado seus serviços e, posteriormente, a acusaram ao Santo Ofício. Essas denúncias mostram como, apesar do temor e da condenação oficial, havia uma crença generalizada na eficácia das práticas de Ana. As pessoas que a denunciavam, muitas vezes, eram as mesmas que recorreram a seus serviços, o que demonstra a ambivalência da relação entre a comunidade e as mulheres acusadas de feitiçaria.

As práticas de Ana, amplamente documentadas no processo, revelam como a mistura de elementos naturais, religiosos e simbólicos fazia parte do repertório das mulheres acusadas de feitiçaria na época. Apesar de sua condenação, a complexidade de seus rituais e a diversidade de sua clientela mostram que ela ocupava um papel central na vida comunitária, oferecendo respostas a questões que transcendiam as explicações oferecidas pela religião oficial. Ana Álvares foi condenada a participar de um auto de fé com uma vela acesa e a cumprir pena no cárcere, sob a justificativa de ser doutrinada na fé cristã. Contudo, sua trajetória evidencia a resiliência das práticas populares diante da repressão inquisitorial e a interseção entre religiosidade, magia e sobrevivência em um contexto de intensa vigilância moral e social.

O processo de Angela Bravo descreve em detalhes os rituais realizados por ela, evidenciando práticas que misturavam elementos simbólicos e religiosos, utilizados para atender a demandas específicas de sua clientela. Esses rituais, muitas vezes, envolviam a manipulação de objetos, o uso de locais simbólicos e a subversão de práticas religiosas tradicionais. Angela Bravo foi acusada de realizar e ensinar práticas mágicas associadas ao demônio, consolidando sua imagem como uma figura central em rituais de bruxaria e feitiçaria. Entre as principais acusações, destaca-se sua participação nos chamados rituais de "denação ao demônio", realizados na ermida de São Miguel.

Durante esses rituais, Angela instruía a si mesma e a outros a baterem no peito e a chamarem o demônio de "Dom Diabo", rejeitando explicitamente a Cristo e pedindo que o maligno atendesse aos seus desejos. Um dos relatos afirma: "batendo nos peitos, chamando-lhe Dom Diabo e que pois deixava Nosso Senhor Jesus Cristo por ele fizesse aquilo que lhe pedia⁵³". Angela Bravo também foi acusada de realizar feitiços utilizando sangue, elementos pessoais e invocações demoníacas. Em um caso, ela teria sido orientada a retirar sangue dos dedos das mãos e dos pés, misturá-lo com sal e oferecê-lo como alimento ou bebida ao homem que desejava conquistar: "[...] tirasse sangue dos dedos mindinhos das mãos e dos pés e o misturasse com sal e que lho desse a comer ou beber⁵⁴." Esses rituais, que combinavam práticas simbólicas e naturais, visavam obter resultados específicos, como o controle e a submissão de outras pessoas.

Outro aspecto destacado nos registros é o fato de Angela ter ensinado feitiços e encantamentos a terceiros, demonstrando sua influência sobre outras mulheres que buscavam auxílio mágico. Entre os ensinamentos, estava a execução de rituais detalhados, com gestos e palavras específicas, muitas vezes associadas à invocação do demônio. Um dos relatos confirma: "[...] insinuou a denação ao demônio por amor e ensinou à declarante como fazer os feitiços.⁵⁵"

Adicionalmente, Angela foi vinculada ao uso de elementos naturais em suas práticas mágicas. Em um dos rituais, pedras e elementos do ambiente foram utilizados em encruzilhadas como parte de um encantamento, e ela estimulava as pessoas que procuravam seus serviços a, ao chegar à igreja, não fazerem qualquer reverência ou adoração a São Miguel, à imagem da Virgem Maria ou a qualquer outro santo. Em vez disso, era preciso fixar

⁵³ Processo de Angela Brava. In: Torre do Tombo, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Coimbra, proc. 1055. fl.2 Disponível em: <https://digitarq.arquivos.pt/viewer?id=2350755>

⁵⁴ Processo de Angela Brava. In: Torre do Tombo, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Coimbra, proc. 1055. fl.6-7 Disponível em: <https://digitarq.arquivos.pt/viewer?id=2350755>

⁵⁵ Processo de Angela Brava. In: Torre do Tombo, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Coimbra, proc. 1055. fl.3 Disponível em: <https://digitarq.arquivos.pt/viewer?id=2350755>

o olhar na figura do diabo, representada aos pés do anjo, ajoelhar-se diante dele, oferecer-lhe a vela acesa com a chama voltada para baixo e declarar que rejeitava Nosso Senhor e Nossa Senhora, adorando somente o demônio.⁵⁶

O documento cita a relação da acusada com Inácia Gomes, outra mulher acusada de bruxaria, que lhe ensinara a fazer um encantamento para conquistar o homem que desejava. A relação entre Angela Bravo e Inácia Gomes, nos processos inquisitoriais, é marcada pela colaboração em rituais mágicos e pela troca de ensinamentos sobre práticas consideradas heréticas. Ambas foram acusadas de realizar *danações ao demônio* na ermida de São Miguel, que consistiam em invocações ao demônio com o objetivo de obter favores relacionados ao campo amoroso. Como descrito no documento:

A Nosso Senhor Jesus Cristo, por ti, que vás buscar João da Fonseca, cônego, e o tragas à minha casa para [palavra ilegível] com ele. Acendendo-lhe a candeia com a chama voltada para baixo, ajoelhou-se, bateu no peito e abaixou a cabeça em sinal e retornando para casa. Foi a própria mulher quem lhe falou sobre esta denação ao demônio⁵⁷.

De acordo com os registros, Inácia Gomes ensinou Angela Bravo a executar rituais específicos, incluindo o uso de uma candeia de cera acesa, carregada de casa à ermida, sem que se falasse ou se olhasse para símbolos religiosos, como cruzes ou imagens sagradas. Na ermida, era necessário ignorar a figura de São Miguel e concentrar-se apenas na escultura do demônio, posicionada aos pés do anjo. Os relatos apontam que Inácia Gomes teria confessado a realização desses rituais anteriormente, detalhando como ela própria havia oferecido uma candeia ao demônio na mesma ermida. Angela Bravo, por sua vez, teria acompanhado Inácia em um desses rituais, carregando um cântaro vazio para buscar água da fonte próxima, enquanto observava os gestos e palavras utilizados.

As práticas compartilhadas entre Angela e Inácia evidenciam uma relação próxima, na qual a transmissão de conhecimentos mágicos e a colaboração em rituais fortaleciam os laços entre ambas. Esse vínculo tornou-se central para as acusações de bruxaria, destacando a figura de Inácia Gomes como mentora e cúmplice de Angela Bravo em atos interpretados pela Inquisição como heréticos e demoníacos. *Brites Frazão*, protagonista de um processo inquisitorial no Tribunal de Évora entre 1548 e 1553, exemplifica como as práticas mágico-

⁵⁶ Processo de Angela Brava. In: Torre do Tombo, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Coimbra, proc. 1055. fl.5-6 Disponível em: <https://digitalq.arquivos.pt/viewer?id=2350755>

⁵⁷ Processo de Angela Brava. In: Torre do Tombo, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Coimbra, proc. 1055. fl.7 Disponível em: <https://digitalq.arquivos.pt/viewer?id=2350755>

religiosas serviam como formas de agência e subversão às normas sociais e religiosas no Portugal do século XVI.

A mulher era amplamente conhecida por realizar rituais destinados a resolver conflitos, fortalecer relacionamentos e localizar objetos perdidos. Entre suas práticas mais comuns estava o uso de elementos simbólicos, como pães ou objetos do cotidiano, que eram manipulados em rituais para influenciar a vontade ou os sentimentos de terceiros. Testemunhas descreveram que ela orientava seus clientes a seguir gestos específicos ou proferir palavras que conferiam poder ao ato ritual. Brites era procurada para desfazer feitiços que as pessoas acreditavam estar causando infortúnios ou doenças. Esses rituais, com frequência, envolviam o uso de ervas, partes de animais e rezas que misturavam elementos da tradição cristã e da magia popular. Seu papel como curandeira era amplamente reconhecido, o que fazia dela uma figura central em sua comunidade.

Por exemplo, há relatos de que ela realizava rituais para aliviar o sofrimento ou prevenir a ocorrência de eventos adversos, utilizando técnicas como a queima de ervas ou a manipulação de líquidos simbólicos, como relatado nos estudos de Francisco Bethencourt:

Brites Frazoa, acende a lançar uma sorte de chumbo com água detrês Marias e sal de três mancebas de clérigos para saber se o marido de Margarida Rodrigues, que saíra de casa havia três anos, estava vivo ou morto. Formou-se um vulto na água, e a Frazoa disse-lhe que o marido estava vivo e prestes a regressar, sendo “verdade que daí a poucos dias o dito marido dela confessante veio logo ter com ela” (Bethencourt, 1987, p. 67).

A reputação de Brites como “grande feiticeira e alcoviteira”, fazia com que ela fosse procurada por pessoas de diferentes estratos sociais, interessadas em soluções práticas para questões que escapavam ao controle convencional, como podemos perceber nesse trecho do processo inquisitorial:

Por lhe dizerem que era feiticeira e que fazia para que as mulheres bem desejassem, que Isabel Rodrigues procurou Brites Frazão, interessada em condicionar as vontades dos homens às suas. Era também seu interesse descobrir o paradeiro de um objeto furtado e de seu filho, já que “esta Frazão é mulher mui pública e mui douta nestas coisas de feitiçarias⁵⁸.”

⁵⁸ Processo de Brites. In: Torre do Tombo, Tribunal do Santo Officio, Inquisição de Coimbra, proc. 8910 fl.2.

Outro aspecto marcante das práticas de Brites era sua capacidade de auxiliar na proteção espiritual. Testemunhas mencionaram que ela realizava rituais para criar barreiras contra o mal, fortalecer as defesas espirituais e também ter acesso aos mortos. Embora suas práticas fossem interpretadas pela Inquisição como heréticas, os registros mostram uma mulher que dominava uma ampla gama de rituais que refletiam o imaginário mágico-religioso de sua época. Suas práticas não apenas atendiam a demandas concretas, mas também reforçavam a crença popular no poder de mediação com o mundo espiritual que ela representava. Esses atos envolviam o uso de velas, cântaros de água ou outros objetos que eram preparados com intenções específicas e consagrados por meio de rezas, como no caso da denunciante Inês Arruda:

Inês Arruda, por exemplo, procura saber junto de Brites Frazoa onde estão as almas de uma sua colação morta às mãos do marido sob a acusação de adultério e de uma sua irmã que morrera afogada, “para lhes fazer bem por elas” Sete a oito dias depois “a dita Frazoa lhe disse que sim que a alma da dita sua irmã defunta andava cá neste mundo e que andava ainda em esperança de se salvar e que a alma da outra que fora morta por mão de seu marido que estava no purgatório. E que lhe disse que bem podia fazer bem pela que estava no purgatório e que pela outra que não porque que bem lho havia de fazer se ainda não era perdida nem era ganhada (Bethencourt, 1987, p. 62).

Já o último processo diferencia-se significativamente dos casos de Brites Frazão, Ana Álvares e Angela Brava, ao apresentar um enfoque ritualístico coletivo e introspectivo, afastando-se da lógica de atendimento à clientela observada nos outros processos. Enquanto Brites, Angela e Ana eram procuradas por pessoas da comunidade para realizar feitiços de amarração, proteção e cura, que atendiam a necessidades específicas de terceiros, as mulheres mencionadas neste documento foram acusadas de participar de rituais que se aproximavam do que conhecemos como sabá. Esses rituais, de caráter simbólico e grupal, representavam uma ruptura explícita com os preceitos cristãos, como podemos ver nesse relato obtido do processo:

Tanto que estas pessoas forão prezas o Licenciado Gomes comigo escrivão trabalhamos tudo quanto foi possível por trazer a esta miserável gente ao serviço de Nosso Senhor Jesus Christo e tirar da cegueira em que se andavão persuadindo os a que confesasem suas culpas e pecados e se apartasem do serviço e comunicação do Demonio que os trazia enganados, e entre alguas cruces que estes prezos confeçarão, confessou hua bruxa velha e antiga no officio e disse que o primeiro principio das bruxas era serem feiticeiras e que depois de terem comunicação pella arte do Demonio as provocava e induzia em falsas promessas a serem bruxas e lhe fazia fazer votos e juramentos que depois de serem feiticeiras porque nenhuma pode ser

bruxa sem subir pelos degraus de feiticeira e alcoviteira e assim esta confesava e afirmava⁵⁹.

As práticas descritas incluem batismos inversos⁶⁰, celebrações noturnas em locais isolados, uso de unguentos preparados com ingredientes profanos e encontros coletivos, que reforçavam um compromisso simbólico com o grupo de bruxas e com o demônio. Esses rituais não apenas rejeitavam a fé cristã, mas também consolidavam uma identidade mágica e ritualística grupal. As cerimônias realizadas pelas acusadas eram descritas como eventos planejados, envolvendo simbolismos profundos e a realização de atos que contrariavam diretamente os valores religiosos e sociais da época.

A sentença deste processo reflete a severidade com que as autoridades tratavam casos de bruxaria considerados uma ameaça coletiva e sistêmica, ao contrário das práticas funcionais de feitiçaria destinadas a clientes específicos. As duas mulheres mencionadas no documento foram condenadas à morte, com execução pública em Lisboa, em 1559. Essa sentença, que incluía a queima das acusadas, foi precedida por uma investigação promovida por autoridades religiosas e revisada pelo Desembargo do Paço.

Podemos perceber que as mulheres acusadas de feitiçaria desempenhavam um papel central no imaginário e na dinâmica social de suas comunidades, ao mesmo tempo em que suas práticas mágico-religiosas desafiavam as normas impostas pelas estruturas de poder inquisitorial. A interação entre religiosidade popular, magia e controle social evidencia a complexidade das relações entre as crenças comunitárias e a repressão oficial, destacando como a Inquisição operava não apenas como um mecanismo de vigilância religiosa, mas também como um instrumento de controle cultural e político. Esses casos demonstram que, apesar da perseguição e do estigma, as práticas dessas mulheres representavam uma forma resiliente de agência em um contexto de intensa repressão e transformação social.

4.2 O culto do sabá em Portugal

O sabá, frequentemente descrito como uma cerimônia noturna de bruxas liderada pelo demônio, é uma construção cultural complexa que reflete a interseção entre antigas crenças pagãs e a demonização promovida pela Igreja Católica. Amplamente representado como um

⁵⁹ CONFISSÃO *de duas bruxas que queimaram na cidade de Lisboa no ano de 1559 pelo juízo secular em uma devassa que mandou tirar D. Catharina*. BNP, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa. fl.2 <http://id.bnportugal.gov.pt/bib/catbnp/1895835>.

⁶⁰Ao que consta na documentação, os batismos inversos se tratavam em um ritual em que os adeptos entregavam ao Diabo.

ritual de inversão dos valores cristãos, o sabá reunia elementos simbólicos que reforçavam o medo social e justificavam as perseguições inquisitoriais. Conforme Brian Levack (1988), a origem histórica da crença no sabá está profundamente ligada à retórica acusatória desenvolvida pelo clero durante os séculos XII e XIII, em resposta à disseminação de heresias como as dos valdenses e cátaros. Para combater esses movimentos, os monges criaram deliberadamente a imagem de uma sociedade herética e anti-humana, caracterizada por práticas noturnas e secretas que incluíam adoração ao Diabo, infanticídio e promiscuidade sexual.

Essa construção retórica buscava não apenas demonizar os hereges, mas também justificar sua perseguição e supressão. Além disso, a descrição dessas práticas foi influenciada por imagens já existentes na Antiguidade, como as que retratavam os primeiros cristãos como praticantes de rituais canibalísticos e incestuosos, devido à interpretação deturpada da Eucaristia. Descrições de pactos demoníacos, profanações de símbolos religiosos, unguentos mágicos e práticas transgressoras — como canibalismo e orgias — foram utilizadas para moldar um imaginário coletivo associado ao culto demoníaco. Tais narrativas, muitas vezes fabricadas ou extraídas sob tortura, serviam aos interesses da Inquisição ao legitimarem intervenções repressivas, especialmente contra mulheres. A construção do sabá foi fundamental para consolidar o imaginário demonológico europeu, utilizando-se de influências culturais locais e de adaptações às especificidades de cada região.

A narrativa do sabá como um ritual demoníaco ganhou força no século XVI, especialmente com a publicação do *Malleus Maleficarum*, um manual que associava a feitiçaria a pactos com o demônio e práticas sabáticas. Essas descrições reforçavam a ideia de que as bruxas subvertiam os valores cristãos por meio de práticas como o “*batismo demoníaco*”, em que renunciavam à fé cristã, bem como pela realização de banquetes e pela aplicação de unguentos que permitiam o voo noturno para os encontros demoníacos. Como fica evidente no estudo de Peter Mainka:

Esse Manual de caça às bruxas, válido até o fim do século XVII, tanto nos territórios católicos quanto nos territórios protestantes, definiu a bruxaria definitivamente como um pacto real entre o demônio e a bruxa, realizado verdadeiramente por meio do ato sexual e, com isso, como abjuração direta e herética a Deus. Os bacanais satíricos, carnais e lascivos, realizados em lugares secretos, conhecidos como sabás das bruxas, foram elementos indispensáveis da nova bruxaria, descritos com fantasia imensa e com grande amor pelo detalhe, como se os autores tivessem visto essas festas ou até participado delas (Mainka, 2002, p. 117)

O ritual era descrito como um espaço de inversão de papéis sociais e religiosos. As mulheres eram tratadas como agentes da heresia, que desafiavam a ordem patriarcal ao se apropriarem de uma autonomia e de um poder que desestabilizavam os valores cristãos da época. Essas narrativas, ao mesmo tempo que alimentavam o medo coletivo, serviam para reafirmar o controle social exercido pela Igreja. Os manuais de caça às bruxas reforçavam o imaginário demonológico, retratando as mulheres como agentes heréticas que, ao aderirem ao pacto diabólico, rejeitavam a ordem divina. Assim, a construção do sabá como ritual demoníaco também se baseou na demonização de antigas divindades pagãs, das quais ainda se encontravam vestígios de veneração em práticas populares. Figuras femininas como Diana, Holda e Perchta, associadas a cultos de fertilidade, proteção e ciclos naturais, foram reinterpretadas como entidades demoníacas.

A deusa Diana, figura central nesse contexto, era originalmente uma divindade romana associada à Lua e à caça, e guardiã dos ciclos de fertilidade, devido à sua ligação com os ritmos lunares e femininos. Embora, inicialmente, fosse vista como uma deusa protetora e graciosa, Diana também possuía um lado sombrio, especialmente ao ser identificada com Hécate, a deusa grega ligada à magia, à morte e ao mundo inferior. Sob essa influência, Diana passou a ser associada às práticas de feitiçaria e descrita como líder de procissões de bruxas no imaginário medieval. As procissões atribuídas a Diana, no entanto, têm origens mais teutônicas do que romanas, derivando do mito da Grande Caçada — um desfile sobrenatural de espíritos ou fantasmas que atravessavam os campos durante a noite, causando destruição⁶¹.

Nas crenças germânicas, essa procissão podia ser liderada por Holda ou Perchta e simbolizava aspectos noturnos e lunares. Ao reinterpretar essas figuras, intelectuais cristãos associaram-nas a Diana, utilizando um nome clássico e familiar para descrever essas divindades menos conhecidas. A Grande Caçada também era, em alguns casos, liderada por figuras masculinas, como Herne ou Berthold, cujos nomes evocavam luz e conexão com a Lua. Com o tempo, essas lendas foram incorporadas ao imaginário das bruxas, especialmente na Alta Idade Média, quando as características das caçadoras e das "mulheres selvagens" das florestas — descritas como híbridos de humanos, animais e espíritos — passaram a compor a figura arquetípica da bruxa. Essas mulheres eram vistas como criaturas perigosas, acusadas de

⁶¹ Às vezes, as bruxas eram descritas e representadas artisticamente montadas em animais, como os seguidores de Diana. Em outras ocasiões, elas montavam uma vara, muitas vezes bifurcada, como as varas de adivinhação. Com menor frequência, as bruxas eram representadas montando forcados ou tridentes, símbolo muitas vezes associado com o Diabo e que, em última instância, deriva do tridente de Posêidon (Netuno). (Levack, 1988, p.45)

práticas como devorar crianças e sugar sangue, elementos que gradualmente consolidaram a imagem da bruxa solitária associada às florestas.

Os antigos festivais pagãos, marcados por celebrações de fertilidade e da natureza, também desempenharam um papel importante. Embora muitas dessas tradições tenham sido reprimidas ou reinterpretadas pela cristandade, traços dessas festividades permaneceram vivos, principalmente em aldeias e regiões rurais. Durante os tempos de perseguição às bruxas, essas celebrações foram associadas aos supostos encontros sabáticos das bruxas, o que reforçou sua ligação com o imaginário mágico e maligno. Essas divindades e seus rituais foram relacionados ao imaginário do sabá como líderes e inspirações para rituais heréticos. A conexão com os voos noturnos, procissões e celebrações femininas reforçou a ideia de que as mulheres tinham uma ligação especial com o sobrenatural e com práticas que desafiavam as normas religiosas e sociais da época. Posteriormente, houve a associação desses elementos à narrativa inquisitorial e à legitimação das perseguições às mulheres sob a acusação de feitiçaria.

O *Canon Episcopi*⁶², criado por volta do ano 900, destaca-se como um dos primeiros documentos legais que abordaram a crença associada à bruxaria na Alta Idade Média. Este cânone, incorporado às coleções de direito canônico medieval, condenava a crença em jornadas noturnas lideradas pela deusa pagã Diana como uma ilusão diabólica, refletindo o esforço da Igreja em combater práticas consideradas remanescentes do paganismo. Apesar de rejeitar a realidade física da bruxaria, o documento desempenhou um papel crucial na formação do imaginário medieval sobre o sabá e na construção simbólica da associação entre a bruxaria e o culto ao Diabo, elementos que seriam amplamente explorados pelas perseguições inquisitoriais.

De acordo com Russell e Alexander (2008), entre os séculos XV e XVII, teólogos e juristas reinterpretaram o documento para acomodar as crescentes crenças na realidade física da bruxaria. A ideia de que as mulheres poderiam participar de sabás espirituais foi ampliada para incluir rituais demoníacos, de modo que o cânone foi instrumentalizado para justificar investigações e perseguições. A crença nas viagens noturnas de mulheres lideradas por Diana, que participavam de reuniões espirituais, influenciou diretamente o conceito de sabá, que passou a ser descrito pelos inquisidores como uma reunião física e ritualística, onde bruxas

⁶² O *Canon Episcopi* foi redigido por Regino por volta do ano 906. O texto, originalmente em latim, integra a obra *De synodalibus causis et disciplinis ecclesiasticis libri duo* a qual foi dedicada ao arcebispo Hatto de Mogúncia. (Sapere; Neyra, 2011, p. 4).

adoravam o Diabo, realizavam pactos e se envolviam em orgias e sacrifícios. Como se descreve neste trecho:

Algumas mulheres pecaminosas são pervertidas pelo Diabo e desencaminhadas por ilusões e fantasias induzidas por demônios, pelo que acreditam que cavalgam à noite em animais na companhia de Diana, a deusa pagã, e de uma horda de mulheres. Acreditam que no silêncio da noite percorrem distâncias enormes. Dizem obedecer às ordens de Diana e, em certas noites, são convocadas para servi-la [...] Muitas outras pessoas também acreditam ser isso verdade, embora seja um erro pagão crer na existência de qualquer outra divindade além do Deus uno [...] Tais fantasias são introduzidas nas mentes de pessoas sem fé, não por Deus, mas pelo Diabo. Pois Satã tem o poder de transformar-se na figura de um anjo de luz. Nessa forma, ele captura e escraviza o espírito de uma infeliz mulher e transforma-se em várias pessoas diferentes. Mostra ao espírito perturbado dessa mulher coisas estranhas e pessoas desconhecidas, e o conduz em fantásticas jornadas. Tudo isso acontece somente no espírito, mas pessoas sem fé acreditam que tais coisas aconteçam também no corpo (Russel e Alexander, 2008, p.68).

Em Portugal, José Pedro Paiva (2002) analisa o conceito de sabá como um ritual demoníaco, descrevendo-o como uma construção cultural complexa, resultado de influências externas e adaptações locais. O autor argumenta que, à medida que o cristianismo consolidou sua hegemonia, essas figuras passaram a ser vistas como símbolos de heresia e subversão. Portanto, rituais que antes celebravam a natureza e a fertilidade foram transformados em supostas práticas de adoração ao Diabo.

O sabá era descrito em documentos inquisitoriais como uma cerimônia noturna, liderada por esse ser maligno, onde bruxas e outros participantes realizavam pactos demoníacos, rituais de inversão de valores cristãos, banquetes profanos, orgias e voos sobrenaturais. Paiva (2002) aponta que essa narrativa foi amplamente construída pelos inquisidores, baseando-se em confissões extraídas sob tortura ou em relatos moldados pelas expectativas dos próprios inquisidores.

No contexto português, o sabá aparece mais como um reflexo do imaginário europeu do que como uma prática frequentemente documentada. Por intermédio dos registros inquisitoriais, percebemos que a Inquisição portuguesa priorizava o malefício, a feitiçaria doméstica e os pactos individuais com o Diabo. A presença do sabá como um evento coletivo é menos frequente em nossas fontes do que as práticas mágicas relacionadas a interesses cotidianos, como cura, proteção, amarrações amorosas ou busca por poder. Isso reflete uma adaptação do imaginário demonológico às especificidades culturais e sociais do mundo português.

Nesse sentido, o ritual do sabá esteve fortemente associado à concepção de bruxaria, que passou a ser centralmente vinculada à figura feminina. Com a feminização do conceito de

bruxaria, o sabá foi descrito como um espaço simbólico onde as mulheres rejeitavam as imposições de submissão ao cristianismo, afirmando-se como agentes heréticas. Esse viés interpretativo foi amplamente explorado pelos inquisidores, que enxergavam no sabá uma ameaça à ordem social e religiosa, considerando-o uma manifestação do caos e da subversão moral.

Assim, nos registros inquisitoriais, a menção ao sabá servia como elemento para reafirmar a imagem dessas mulheres como transgressoras da ordem estabelecida, justificando a repressão e o controle exercidos sobre elas. Paiva (2002) contribui nesse sentido ao destacar que a narrativa do sabá também incorporava elementos de liberdade sexual e autonomia feminina, pois o ritual era visto como um espaço de inversão de papéis, onde as mulheres exerciam poder, liberdade e controle sobre seus corpos. Justificava-se, assim, a repressão das mulheres que desempenhavam papéis importantes em suas comunidades, como curandeiras, parteiras e benzedoras.

De acordo com Ginzburg (2012), o sabá é um elemento simbólico construído por grupos religiosos e intelectuais, representando uma reunião noturna de feiticeiras em adoração ao Diabo. Essa construção reflete a tentativa de consolidar um imaginário que associava as práticas de feitiçaria à subversão da ordem religiosa. Contudo, no contexto português, a ideia de sabá não teve a mesma centralidade que em outros países europeus.

A investigação do ritual não era o foco principal das perseguições em Portugal, que se concentravam mais em casos de feitiçaria prática, como curas, amarrações amorosas e proteção contra males. No entanto, as descrições do ritual foram utilizadas para reforçar o discurso inquisitorial e justificar a intervenção nesses processos. Embora o foco da Inquisição em Portugal estivesse mais voltado para a questão do pacto com o Diabo, a análise da fonte documental desta dissertação revela semelhanças entre os rituais descritos e os moldes do sabá encontrados em outras regiões da Europa.

O caso das bruxas de Aveiro, acusadas de realizarem “ajuntamentos” noturnos e invocarem a figura demoníaca, com quem supostamente mantinham relações, ilustra essa convergência. Esses encontros, interpretados pelas autoridades como “congressos diabólicos”, refletem não apenas a visão oficial de controle social e religioso, mas também a persistência de práticas culturais em comunidades periféricas. Tais rituais eram percebidos como ameaças à ordem estabelecida, reforçando o estigma que associava as mulheres à vulnerabilidade ao pacto demoníaco e à prática de feitiçaria.

A fonte inquisitorial que relata a organização de uma devassa por ordem de D. Catarina, e que levou mulheres a serem queimadas na fogueira, traz uma grande

exemplificação de como o sabá era retratado nos processos inquisitoriais. Diferentemente dos casos de Ana Álvares, Ângela Bravo e Brites Frazão, que se dedicavam mais a práticas voltadas aos desejos de sua clientela, essa documentação descreve rituais coletivos com forte presença demoníaca, aproximando-se mais do modelo sabático descrito nos tratados demonológicos.

A documentação oferece uma rica descrição de elementos utilizados nas práticas ritualísticas, que se assemelham ao sabá como narrado na literatura inquisitorial e nos tratados da época, nos quais a presença do Diabo é amplamente destacada.

O documento das mulheres de Aveiro descreve rituais atribuídos à acusação de bruxaria, detalhando a submissão ao Demônio. As acusadas confessavam realizar juramentos como “prometes e juras de nunca crer nem adorar outro Deus”, respondendo “juro”. Esses rituais culminavam em práticas como o chamado “batismo demoníaco”, em que o Demônio mandava que a mulher lhe desse “um beijo nelle” após ele virar-lhe as costas. O texto detalha que, após o beijo, “logo ali dorme com ella carnalmente” e que essas relações eram descritas como prazerosas: “confesou que nestes atos torpes e deshonestos [...] recebia mais gosto e mayor deleitação do que nenhu home causa nem pode dar a hua mulher⁶³”.

Demônio deixava um sinal no corpo da acusada, como no “dedo mínimo da mão esquerda”, e estabelecia uma comunicação distinta, “por uma certa linguagem e prática de assobiar e falar por entre os dentes”. Algumas acusadas consideravam o Demônio como marido, referindo-se a ele como “meu marido” ou “meu senhor”. As confissões também destacam a participação em sabás, realizados em quartas e sextas-feiras, quando “as ditas bruxas se untão com certos inguentos” de origem demoníaca. O texto explica que o Demônio “lhe faz crer que sem ele não podem voar nem hir a seus ajuntamentos”, conduzindo-as através de “janelas ou chaminés ou buraco”. Nessas reuniões, as bruxas se dedicavam a atos como “matar crianças” e realizar outros “diabólicos ajuntamentos”⁶⁴.

A documentação explana com minúcias as práticas atribuídas a mulheres acusadas de bruxaria no contexto das confissões inquisitoriais. O texto relata os sabás como reuniões realizadas em locais desconhecidos, para onde as acusadas eram levadas "pellos ares" pelos demônios, após aplicarem unguentos mágicos em partes ocultas do corpo. Uma das mulheres

⁶³ CONFISSÃO de duas bruxas que queimaram na cidade de Lisboa no ano de 1559 pelo júzo secular em uma devassa que mandou tirar D. Catharina. BNP, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa. fl.1 <http://id.bnportugal.gov.pt/bib/catbnp/1895835>.

⁶⁴ CONFISSÃO de duas bruxas que queimaram na cidade de Lisboa no ano de 1559 pelo júzo secular em uma devassa que mandou tirar D. Catharina. BNP, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa. fl.4 <http://id.bnportugal.gov.pt/bib/catbnp/1895835>.

confessou que, após se untar, "se punha sobre a genella por onde houvera de sair e dali era arrebatada e levada repentinamente em muy breve espaço"⁶⁵.

Embora a distância percorrida fosse descrita como imensa, chegando a "mais de duzentas e mais léguas desta cidade de Lisboa", era sugerido que, na realidade, esse transporte ocorria de forma simbólica, dado o caráter fantástico dos relatos. Nos encontros realizados, frequentemente em "quartas e sextas-feiras", as mulheres encontravam uma multidão composta por pessoas de diversas origens, incluindo "Portugueses de todo este Reyno, Mouras, Judeos, Franceses e de outras muitas naçoens e diversa lengoas"⁶⁶.

Os demônios assumindo formas humanas ou femininas de grande beleza, promoviam relações sexuais com os participantes. Essas práticas eram descritas como marcadas por intensa luxúria, sendo dito que "o gosto que eles dam e causão as mulheres hé mais grande e sem comparação mais que os homens". As confissões relatam que as moças virgens eram entregues ao Diabo por suas próprias mães, que as "provocão a que pequem e durmão com eles"⁶⁷.

O texto também detalha os rituais gastronômicos do sabá. Após os encontros carnavais, os participantes eram conduzidos a banquetes realizados em mesas de "taboas negras [...] sem toalhas e sem mais outra cousa". Nesses banquetes, servia-se "muita soma de carne de bode cozida", descrita como fedendo a "enxofre e alcatrão". As candeias que iluminavam o ambiente, feitas de "corda alcatroada com breu e alcatrão", emitiam um "lume negro e fedorento". Na cabeceira da mesa, encontrava-se o "mayoral", descrito como um rei, vestido com um "roupão com capuz frisado" e adornado com uma "barba muito comprida". Ele era reverenciado e servido por outros "malignos Espiritos". Assim, ao final da celebração, marcada pelo canto de um "gallo negro que estrugia as orelhas"⁶⁸, todos os demônios desapareciam, e as mulheres eram retornadas às suas casas. Este galo era identificado como uma manifestação demoníaca, reforçando o simbolismo do ritual. Por fim, as confissões

⁶⁵ CONFISSÃO de duas bruxas que queimaram na cidade de Lisboa no ano de 1559 pelo juízo secular em uma devassa que mandou tirar D. Catharina. BNP, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa. fl.3 <http://id.bnportugal.gov.pt/bib/catbnp/1895835>.

⁶⁶ CONFISSÃO de duas bruxas que queimaram na cidade de Lisboa no ano de 1559 pelo juízo secular em uma devassa que mandou tirar D. Catharina. BNP, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa. fl.3 <http://id.bnportugal.gov.pt/bib/catbnp/1895835>.

⁶⁷ CONFISSÃO de duas bruxas que queimaram na cidade de Lisboa no ano de 1559 pelo juízo secular em uma devassa que mandou tirar D. Catharina. BNP, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa. fl.3-4 <http://id.bnportugal.gov.pt/bib/catbnp/1895835>.

⁶⁸ CONFISSÃO de duas bruxas que queimaram na cidade de Lisboa no ano de 1559 pelo juízo secular em uma devassa que mandou tirar D. Catharina. BNP, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa. fl.5-6 <http://id.bnportugal.gov.pt/bib/catbnp/1895835>.

mencionam que algumas mulheres, ao retornarem de seus encontros, foram vistas por pessoas da comunidade ao amanhecer, muitas vezes, sendo questionadas sobre sua ausência. Algumas delas, admitiram publicamente que haviam participado dos "diabólicos ajuntamentos", enquanto outras buscavam atrair novas adeptas para "este diabólico trato do Demônio".

O documento inquisitorial nos permite obter uma visão acerca da bruxaria e do papel das práticas associadas ao rito sabático no contexto da Inquisição em Portugal. Embora o foco principal das perseguições estivesse na feitiçaria prática, como curas, amarrações amorosas e proteção contra males, os casos envolvendo o sabá e pactos com o Demônio ganhavam destaque, pois reforçavam o discurso inquisitorial e justificavam intervenções mais severas.

As confissões detalhavam atos como o "batismo demoníaco", em que renunciavam à fé cristã e juravam lealdade ao Demônio, e se submetiam a ter relações sexuais com ele, descritas como intensamente prazerosas. Essa construção contribuiu para um estigma duradouro em torno das mulheres, representadas como agentes de ameaça espiritual e moral.

Os rituais do sabá, conforme descritos no processo, eram cercados de elementos simbólicos. Narrativas como o transporte aéreo, após o uso de unguentos mágicos, encontros em locais isolados e banquetes regados a carne de bode e iluminados por luz negra destacam o caráter do imaginário dessas descrições. Esses detalhes serviam para reforçar a ideia de uma ameaça tangível, apesar de sua evidente natureza fantástica.

O processo reflete a visão do ritual dentro da ótica da demonização da cerimônia, alinhado às descrições predominantes na literatura europeia da época, que influenciou o pensamento inquisitorial. Elementos como pactos demoníacos, unguentos e reuniões noturnas nos fornecem os marcadores simbólicos da visão do Licenciado Gomes Soares⁶⁹. Assim, o que é descrito sobre as práticas das bruxas inclui detalhes que reforçam a inversão dos valores cristãos, como a renúncia da fé e a relação com o demônio. O detalhamento das práticas serve como intensificador do caráter fantástico e monstruoso do ritual.

A Inquisição utilizava narrativas para justificar seu controle sobre práticas culturais dissidentes e sustentar sua autoridade religiosa e social. Os encontros noturnos, interpretados como "congressos diabólicos", eram percebidos como desafios à ordem estabelecida, tanto no campo espiritual quanto no social. Essa interpretação demonstrava não apenas o temor religioso, mas também uma tentativa de controle sobre comunidades que mantinham experiências espirituais que poderiam estar às margens da sociedade em questão.

⁶⁹ Inquisidor responsável pela devassa organizada na Vila de Aveiro.

O sabá, nesse sentido, conforme argumenta José Pedro Paiva (2002) era compreendido como uma manifestação das crenças populares em rituais mágicos e encontros demoníacos, caracterizados pela presença do Demônio e pela realização de atos simbólicos, que subvertiam os preceitos da fé cristã. Paiva (2002) ressalta que essas descrições, frequentemente derivadas de confissões obtidas sob coerção ou influenciadas pelo imaginário demonológico europeu, eram adaptadas às especificidades culturais e sociais do contexto português. Tal construção narrativa reforçava não apenas a ligação das bruxas com práticas demoníacas, mas também ampliava a percepção de suas ações como transgressões de ordem moral e social.

Nesse panorama, a associação das bruxas à luxúria e aos atos sexuais com o Demônio assume um papel central, pois sugere que a ameaça representada por elas ultrapassava o domínio espiritual, estendendo-se à subversão das normas sociais e de gênero. Essas mulheres, retratadas como figuras que desafiavam os papéis tradicionais de submissão feminina, eram vistas como apropriadoras de um poder que colocava em risco a estrutura moral da sociedade. A atribuição às bruxas de práticas como o infanticídio, com o uso do sangue de crianças em unguentos mágicos, reforçava a oposição direta aos valores cristãos, particularmente, o princípio da sacralidade da vida, consolidando-as como inimigas da ordem divina e do bem coletivo.

Os relatos sobre o sabá foram importantes para alimentar o discurso do perigo representado pelas bruxas, alinhando-se com as teorias de demonologistas estrangeiros e adaptando-as ao contexto local. José Pedro Paiva enfatiza que as reuniões de bruxas em Portugal, usualmente chamadas de ajuntamentos, assembleias, conventículos ou sinagogas, raramente aparecem descritas nos processos inquisitoriais. Apenas 6% dos processos (42 em 654), incluem confissões relacionadas a essas reuniões, o que reflete uma menor ênfase inquisitorial em Portugal nessa faceta do mito sabático em comparação com outras regiões da Europa (Paiva, 2002, p. 154). Paiva (2002) aponta que os inquisidores portugueses eram relativamente céticos em relação às descrições do sabá, considerando-o uma faceta menos significativa no universo mágico popular.

Esse ceticismo reflete na menor insistência sobre pactos demoníacos coletivos nos processos inquisitoriais. Apesar do número limitado de casos, como o estudado, as descrições portuguesas incluem estereótipos comuns ao mito sabático europeu, como transporte aéreo, banquetes e pactos como os descritos anteriormente. Paiva (2002) argumenta que os elementos associados ao diabolismo e ao sabá, eram originalmente estranhos a cultura popular portuguesa. Eles foram incorporados e reinterpretados sob influência do discurso eclesiástico e inquisitorial, mais como forma de justificar perseguições do que reflexo de práticas. O sabá,

nesse sentido, conforme argumenta José Pedro Paiva (2002), era compreendido como uma manifestação das crenças populares em rituais mágicos e encontros demoníacos, caracterizados pela presença do Demônio e pela realização de atos simbólicos que subvertiam os preceitos da fé cristã. Paiva (2002) ressalta que essas descrições, frequentemente derivadas de confissões obtidas sob coerção ou influenciadas pelo imaginário demonológico europeu, eram adaptadas às especificidades culturais e sociais do contexto português. Tal construção narrativa reforçava não apenas a ligação das bruxas com práticas demoníacas, mas também ampliava a percepção de suas ações como transgressões da ordem moral e social.

Nesse panorama, a associação das bruxas à luxúria e aos atos sexuais com o Demônio assume um papel central, pois sugere que a ameaça representada por elas ultrapassava o domínio espiritual, estendendo-se à subversão das normas sociais e de gênero. Essas mulheres, retratadas como figuras que desafiavam os papéis tradicionais de submissão feminina, eram vistas como apropriadoras de um poder que colocava em risco a estrutura moral da sociedade. A atribuição às bruxas de práticas como o infanticídio, com o uso do sangue de crianças em unguentos mágicos, reforçava a oposição direta aos valores cristãos, particularmente o princípio da sacralidade da vida, consolidando-as como inimigas da ordem divina e do bem coletivo.

Os relatos sobre o sabá foram importantes para alimentar o discurso do perigo representado pelas bruxas, alinhando-se com as teorias de demonologistas estrangeiros e adaptando-as ao contexto local. José Pedro Paiva enfatiza que as reuniões de bruxas em Portugal, usualmente chamadas de ajuntamentos, assembleias, conventículos ou sinagogas, raramente aparecem descritas nos processos inquisitoriais. Apenas 6% dos processos (42 em 654) incluem confissões relacionadas a essas reuniões, o que reflete uma menor ênfase inquisitorial em Portugal nessa faceta do mito sabático em comparação com outras regiões da Europa (Paiva, 2002, p. 154). Paiva (2002) aponta que os inquisidores portugueses eram relativamente céticos em relação às descrições do sabá, considerando-o uma faceta menos significativa no universo mágico popular.

Esse ceticismo reflete-se na menor insistência sobre pactos demoníacos coletivos nos processos inquisitoriais. Apesar do número limitado de casos, como o estudado, as descrições portuguesas incluem estereótipos comuns ao mito sabático europeu, como transporte aéreo, banquetes e pactos como os descritos anteriormente. Paiva (2002) argumenta que os elementos associados ao diabolismo e ao sabá eram originalmente estranhos à cultura popular portuguesa. Eles foram incorporados e reinterpretados sob influência do discurso eclesiástico

e inquisitorial, mais como forma de justificar perseguições do que como reflexo de práticas reais.

Apesar dessa visão que desacredita a liberdade das mulheres explorarem esses cultos em Portugal, a presença, mesmo que menos significativa, desses discursos perante a documentação inquisitorial nos permite perceber que os rituais que utilizavam os elementos pagãos poderiam estar presentes na cultura dessas pessoas no reino lusitano. Assim, não se pode descartar completamente a existência de práticas comunitárias ou rituais que, reinterpretadas pelas autoridades eclesiásticas, poderiam ter dado origem a essas descrições.

Contudo, devemos levar em consideração que tais descrições evidenciavam o uso da tortura como método para a obtenção de confissões. As declarações das acusadas em Aveiro são marcadas por uma uniformidade, que sugere a utilização de tortura durante as oitivas. A menção a ameaças feitas pelo demônio durante o período do encarceramento sugere o clima de terror e controle exercido pelas autoridades inquisitoriais sobre as acusadas.

Ao analisar o documento, percebe-se a instrumentalização da tortura⁷⁰ como método central para a obtenção de confissões, um procedimento característico dos processos inquisitoriais. Desde o início, as autoridades explicitam seu objetivo de extrair confissões, justificando suas ações como um esforço "piedoso" para salvar as almas das acusadas. Isso é exemplificado no trecho: "Depois que estas pessoas forão prezas [...] trabalhamos tudo quanto foi possível por trazer a esta miserável gente ao serviço de Nosso Senhor Jesus Christo e tirar da cegueira [...] persuadindo-os a que confesasem suas culpas e pecados⁷¹." Aqui, a pressão sobre as acusadas, é apresentada como parte de um processo de redenção, embora na prática correspondesse a métodos coercitivos, incluindo tortura física e psicológica. As confissões, uniformes em conteúdo, refletem mais as expectativas inquisitoriais do que a realidade vivida pelas acusadas, o que é confirmado pela observação de que "confiçoens destes bruxos presos deferem muito pouco huns dos outros"⁷².

⁷⁰ A maior parte dos juízes clericais e magistrados seculares na Europa nos séculos XVI e XVII possuía uma noção absolutamente clara e preconcebida das atividades diabólicas em que as bruxas se engajavam. Quando feiticeiros acusados eram trazidos à sua presença, pressupunham que tais pessoas, além de praticarem a magia, eram também membros de uma seita secreta, herética e adoradora do Diabo. Utilizando métodos altamente eficientes de tortura, eles os forçavam a confessar terem feito pactos face a face com o Diabo e de tê-lo adorado coletivamente. Num esforço para erradicar toda a seita de bruxas, a tortura era novamente usada para extrair os nomes dos alegados cúmplices. (Levack, 1988, p. 13)

⁷¹ CONFISSÃO de duas bruxas que queimaram na cidade de Lisboa no ano de 1559 pelo juízo secular em uma devassa que mandou tirar D. Catharina. BNP, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa. fl.1 <http://id.bnportugal.gov.pt/bib/catbnp/1895835>.

⁷² CONFISSÃO de duas bruxas que queimaram na cidade de Lisboa no ano de 1559 pelo juízo secular em uma devassa que mandou tirar D. Catharina. BNP, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa. fl.2 <http://id.bnportugal.gov.pt/bib/catbnp/1895835>.

Esse padrão revela a imposição de um roteiro narrativo pré-determinado pelos inquisidores, que buscavam legitimar as descrições de pactos demoníacos, batismos profanos e práticas fantásticas atribuídas às bruxas. O uso de elementos sobrenaturais como parte das confissões também demonstra a manipulação emocional e psicológica. Um exemplo disso, é a suposta aparição do demônio na prisão para ameaçar e punir uma das acusadas por ter revelado segredos: “Saltara o Demonio aquella noite com ellas na prisão em que estava [...] fazendo-lhe em pedaços desonrando-a com palavras muito injuriosas por descobrir seus segredos⁷³.” Essas narrativas alimentavam um ciclo de medo e submissão, reforçando tanto o imaginário demonológico quanto a dependência das acusadas à autoridade inquisitorial.

Outro aspecto significativo é a coerção psicológica associada às práticas religiosas, como a descrição de punições severas por mencionar o nome de Jesus. Segundo o documento, “Se algum bruxo ou bruxa nomea o Ilustrissimo nome de Jesus [...] os Demonios batem com os joelhos em terra [...] e os castigam cruelmente com muita penitência pesada”⁷⁴. Essas passagens ilustram como as confissões eram moldadas para reforçar o simbolismo de uma oposição absoluta entre as bruxas e o cristianismo, e de criar um cenário de medo que justificasse a repressão.

A coerção também é visível na persistência das perguntas, mesmo após sinais claros de exaustão emocional das acusadas, conforme destacado em: “E então se mandou chamar o Doutor [...] e assim daly por diante continuou as perguntas com o dito Desembargador”⁷⁵. Essa prática reforça a ideia de que as confissões eram extraídas sob condições extremas, muitas vezes, pressionando as acusadas a fornecer descrições fabulosas que correspondessem às expectativas dos inquisidores. Embora os sabás, como descritos pela Inquisição, provavelmente, não existissem como cultos organizados de adoração ao Demônio, isso não exclui a possibilidade de práticas culturais coletivas ou ritualísticas em pequenas comunidades. Assim, o documento inquisitorial analisado é um exemplo representativo da construção de uma cultura dissidente que acabava sendo perseguida e encaixada na visão inquisitorial.

⁷³ CONFISSÃO de duas bruxas que queimaram na cidade de Lisboa no ano de 1559 pelo juízo secular em uma devassa que mandou tirar D. Catharina. BNP, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa. fl. 6 <http://id.bnportugal.gov.pt/bib/catbnp/1895835>.

⁷⁴ CONFISSÃO de duas bruxas que queimaram na cidade de Lisboa no ano de 1559 pelo juízo secular em uma devassa que mandou tirar D. Catharina. BNP, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa. fl.7 <http://id.bnportugal.gov.pt/bib/catbnp/1895835>.

⁷⁵ CONFISSÃO de duas bruxas que queimaram na cidade de Lisboa no ano de 1559 pelo juízo secular em uma devassa que mandou tirar D. Catharina. BNP, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa. fl.8 <http://id.bnportugal.gov.pt/bib/catbnp/1895835>.

Percebemos como o discurso demonológico foi instrumentalizado para reforçar hierarquias de poder, controlar práticas culturais dissidentes e perpetuar estereótipos ligados às mulheres. A descrição das práticas de bruxaria reflete mais as expectativas dos inquisidores do que uma realidade concreta, funcionando como uma ferramenta narrativa para justificar a repressão. O texto menciona que, na devassa geral, “foram queimadas cinco no Rocio da mesma cidade”, incluindo duas bruxas que têm as confissões mais detalhadas no documento.

A execução por fogo era uma pena comum, aplicada às pessoas condenadas por heresia ou práticas de bruxaria, pois simbolizava tanto a punição corporal quanto a purificação espiritual. Essa sentença reflete o caráter extremo das punições inquisitoriais, ainda mais pelo fato de que a devassa foi organizada por ordem da rainha D. Catarina. Ao ordenar uma devassa geral sobre casos de bruxaria, demonstrava não apenas uma preocupação religiosa, mas também política. A aplicação da pena de morte em um evento público, como descrito no documento, reforçava o poder e a capacidade da Coroa de disciplinar comportamentos desviantes, consolidando a autoridade da rainha.

A análise do documento permite compreender o sabá como um espelho das ansiedades sociais e culturais que persistiam no território português, marcado pelo conflito entre a ordem católica e as tradições populares. Mais do que um retrato de práticas reais, o documento representa um testemunho das estratégias de controle e exclusão utilizadas pelas elites religiosas e políticas para consolidar sua autoridade. Assim, a fonte documental reflete as dinâmicas de poder e demonstra a construção simbólica do imaginário demonológico na Europa e, particularmente, em Portugal.

4.3 A figura do diabo e a feitiçaria

A Idade Média foi um período de intensas transformações culturais e religiosas que moldaram profundamente o imaginário europeu. Nesse contexto, o demônio tornou-se a personificação do mal absoluto e foi associado à heresia e à feitiçaria. A Igreja Católica desempenhou papel central nessa construção, utilizando o medo do demônio e do inferno como instrumentos de controle social e repressão às práticas que considerava desvios da fé cristã. As crenças populares ganharam força à medida que os seres humanos, influenciados pela religião, criavam armadilhas e tentações associadas às perdições demoníacas.

Na Alta Idade Média, o demônio era representado de forma passiva, sem uma conexão explícita com a magia ou a feitiçaria. Como observa Muchembled (2001), na Alta Idade Média, tanto as representações iconográficas de Satã quanto as descrições feitas pelo clero

compartilhavam traços comuns da época, refletindo deformidades físicas observadas pelas pessoas daquele período. O monge Glaber (2001) descreve um demônio de aparência grotesca, ressaltando sua monstruosidade física:

Na época em que vivia no mosteiro do beato mártir Léger, denominado Champeaux, uma noite, antes do ofício de matinas, ergue-se diante de mim, ao pé de meu leito, uma espécie de anão de horrível aspecto. Era, pelo que pude perceber, de estatura medíocre, com um pescoço marcado de cicatrizes, uma fisionomia emaciada, olhos muito negros, a fronte rugosa e crispada, as narinas afiladas, a boca proeminente, os lábios polpudos, o queixo fugidio e em ponta, o corpo ereto, uma barba de bode [...] (Glaber apud Muchembled, 2001, p.22).

Embora presente no imaginário cristão, o demônio ainda não era associado diretamente a uma ameaça ativa ou concreta. Isso começou a mudar a partir do século XIII, com a consolidação da demonologia como disciplina formal. Alain Boureau (2004) aponta que, entre 1280 e 1330, o demônio passou a ser visto como uma força que interagiu diretamente com o mundo humano, principalmente por meio de pactos e possessões demoníacas.

Nesse contexto, a figura do Diabo foi utilizada para reforçar a obediência religiosa, enquanto o temor das punições infernais serviu como um instrumento eficaz para tornar perceptível a presença do Deus cristão. O principal objetivo da Igreja era afastar a população das crenças pagãs e conduzi-la à fé cristã. Dessa forma, qualquer transgressão às leis divinas — que também representavam as normas sociais vigentes — resultaria na condenação eterna ao inferno:

[...] A acentuação do medo do inferno e do diabo tem, provavelmente, por resultado um aumento do poder simbólico da Igreja sobre os cristãos mais atingidos por estas mensagens [...]. Distanciando-se dos deuses em nome de um Deus único cristão, instalando Satã em lugar eminente, porém subordinado à vontade divina, insistindo na ideia de que os pecadores e os criminosos não conseguem escapar de um merecido castigo, a Igreja contribuía para modelar as características que definiriam a identidade de uma Europa dinâmica, empurrada adiante por uma força coletiva ligada à inculcação individual (Muchembled, 2001, p.37-38).

No papado de João XXII, a emissão da bula *Super illius specula* (1320)⁷⁶, marcou um ponto de inflexão. A magia passou a ser formalmente vinculada à heresia e, por extensão, ao demônio. Segundo Boureau (2004), as feiticeiras que realizavam essas práticas, eram vistas

⁷⁶ A bula formalizou a associação entre magia e heresia, estabelecendo que práticas mágicas eram não apenas desvios espirituais, mas crimes contra a fé cristã, puníveis judicialmente. Esse marco jurídico contribuiu para intensificar as perseguições a indivíduos acusados de feitiçaria. *Decretal Super Illius Specula*. Trad.: James J. Walsh, 1907. Disponível em: <http://antiquecannabisbook.com/chap2B/Church/JohnXXII>

como culpadas, não apenas por seus atos de magia, mas pela colaboração com o Diabo. Essa perspectiva transformou a feitiçaria em um crime grave contra a ordem divina e justificou a perseguição sistemática às mulheres acusadas de pactos demoníacos.

A partir do século XIV, a demonologia ganhou espaço nas estratégias de repressão religiosa e social. Segundo Nogueira (2002), a crescente construção teológica e a formação da demonologia medieval contribuíram para um entendimento mais concreto da figura diabólica no cristianismo. As mulheres, em particular, foram associadas à feitiçaria devido à percepção de sua suposta fragilidade espiritual e maior suscetibilidade às tentações demoníacas. Essa construção justificava as perseguições às bruxas, vistas como responsáveis por práticas mágicas que afrontavam os valores cristãos.

Assim como afirma Jean Bodin (1580) em sua obra *A Demonomania das Feiticeiras*⁷⁷, consolidou a visão de que as bruxas eram integrantes de uma seita organizada dedicada à adoração do Diabo. Ele argumentava que essa aliança demoníaca não era apenas uma questão de práticas mágicas isoladas, mas uma ameaça coletiva à ordem divina e à estabilidade social. Para Bodin, a existência dessa seita herética, simbolizava uma inversão da ordem cristã, tornando a caça às bruxas uma necessidade imperativa para proteger tanto a religião quanto o poder político. Sua visão reforçou a ideia de que as bruxas, ao firmarem pactos com o Diabo, não apenas adquiriam poderes maléficos, mas também desafiavam diretamente a soberania divina, justificando, assim, a severidade das perseguições da época.

A aliança com o Diabo não era apenas uma relação de submissão a um poder sobrenatural maligno, mas uma tentativa deliberada de subverter a ordem divina, promovendo uma inversão dos valores cristãos e sociais. Esse entendimento colocava as bruxas como agentes conscientes de um ataque espiritual e político, reforçando a ideia de que a caça a elas era uma medida de defesa tanto da fé quanto do Estado. Sua argumentação ajudou a justificar a severidade das perseguições às bruxas no período, pois enquadrava a bruxaria como um crime duplo: espiritual, contra Deus, e social, contra a ordem e a estabilidade pública. Ao destacar o pacto demoníaco como o núcleo das atividades das bruxas, Bodin fortalecia a percepção de que elas representavam uma ameaça inaceitável, cuja erradicação era essencial para preservar o equilíbrio entre o sagrado e o profano (Rosa, 2013).

Desse modo, no século XVI, a associação entre feitiçaria e o demônio, alcançou seu auge. Sermões e catecismos reforçavam a ideia de que a magia era uma afronta direta à

⁷⁷ Jean Bodin, em *A Demonomania das Feiticeiras* (*De la Démonomanie des Sorciers*, 1580), defendeu que a feitiçaria era um crime grave, associado a pactos demoníacos, e deveria ser severamente punida. A obra foi influente na legitimação da caça às bruxas, retratando-as como uma ameaça à ordem religiosa e social.

soberania divina. A intensificação do medo do inferno e do Diabo, contribuiu para ampliar o poder simbólico da Igreja sobre os fiéis, especialmente, os mais influenciados por tais mensagens. Esse processo incluiu o distanciamento dos deuses pagãos em favor de um Deus único cristão, a atribuição de um lugar proeminente a Satã – ainda que subordinado à vontade divina – e a ênfase na ideia de que pecadores e criminosos estariam inevitavelmente sujeitos a um castigo justo (Muchembled, 2001, p. 37-38).

Contudo, a cultura popular reinterpretava essas narrativas de maneira diversa. José Pedro Paiva (1997) destaca que comunidades locais em Portugal, criavam histórias que humanizavam o demônio, atribuindo-lhe características de astúcia e humor. Essas narrativas revelavam uma resistência simbólica à narrativa eclesiástica, preservando elementos de tradições pré-cristãs. Em um exemplo marcante, Paiva (2002) descreve uma prática mágica realizada por uma mulher portuguesa:

As devoções solicitavam o auxílio dos astros, deixando escapar indícios de remotíssimas crenças pré-cristãs, cujo sentido original se havia perdido. No exemplo que se propõe são a lua e as estrelas [...] Esta ‘devoção’ era feita por uma Catarina de Andrade, de Lisboa, para que o marido a deixasse ir a certa jornada fora da cidade [...] (Paiva, 1997, p.100-102).

Elementos pagãos, como devoções aos astros e rituais agrícolas, foram reinterpretados pela Igreja como manifestações demoníacas. Contudo, essas práticas persistiram em um sincretismo que desafiava a hegemonia cristã. Segundo Nogueira (2002), o Diabo assim surge associado à herança simbólica do paganismo. As características atribuídas a ele, como astúcia, ligação com a natureza e poder destrutivo, refletem resquícios das antigas divindades pagãs.

Ao longo da Idade Média, a figura do Diabo foi gradualmente transformada de uma abstração teológica em um símbolo ativo de corrupção, estreitamente associado à feitiçaria. Ele era visto como a fonte dos poderes das bruxas, parceiro em pactos demoníacos e objeto de adoração nos chamados rituais heréticos. Originalmente, referido como Satã no Velho Testamento, sua figura ganhou maior proeminência no Novo Testamento, liderando uma legião de demônios contra o Reino de Cristo. A Igreja Cristã, ao expandir sua influência, incorporou características de antigos deuses pagãos na imagem do Diabo, como chifres e patas fendidas, em uma estratégia para demonizar religiões concorrentes e consolidar o cristianismo como discurso oficial (Levack, 1988).

Dessa forma, a construção simbólica serviu para justificar perseguições e reforçar a autoridade religiosa, especialmente no combate à feitiçaria. A teologia escolástica descrevia o Diabo como um espírito puro, capaz de criar corpos etéreos e manipular a percepção humana, mas sem poder sobre a alma ou o livre-arbítrio, reafirmando a soberania divina. No contexto

das perseguições às bruxas, ele foi representado como líder de uma seita organizada, associada à subversão da ordem divina e social. Essa narrativa não apenas sustentava as repressões religiosas e políticas, mas também reforçava o papel da Igreja como guardião da moral e da fé, justificando o combate aos "seguidores do mal".

As experiências mágicas descritas não eram apenas reflexos de crenças sobrenaturais, mas também desempenhavam funções práticas e sociais. Encantamentos, orações e rituais, frequentemente acusados de demoníacos, eram usados como mecanismos de cura e proteção. Paiva (1997) ilustra que a cultura popular via nessas práticas uma extensão das tradições de suas comunidades, as quais carregavam significados enraizados no cotidiano:

As devoções solicitavam o auxílio dos astros, deixando escapar indícios de remotíssimas crenças pré-cristãs, cujo sentido original se havia perdido. No exemplo que se propõe são a lua e as estrelas, estas aparecendo com mais frequência do que aquela nos casos conhecidos, que se procuram envolver. Esta "devoção" era feita por uma Catarina de Andrade, de Lisboa, para que o marido a deixasse ir a certa jornada fora da cidade. Como conta, olhando para a lua, dizia: Dona das donas, rainha minha senhora, quando o mar estiver sem agoa e a agoa sem peixe então possa fulano estar sem me deixar ir; e que não possa comer nem beber, nem dormir nem descansar sem licença me vir dar; e então chegando à janela fazia tres mesuras para a mesma lua e logo olhando para as estrelas dizia: Estrela bela da uma para as duas, das duas para as tres, das tres para as quatro, das quatro para as cinco [...] (Paiva, 1997, p. 100-102).

Em conciliação ao que afirma Paiva (1997), Carlos Nogueira (2002) explora como as crenças práticas do paganismo foram assimiladas e reinterpretadas no cristianismo, e, muitas vezes, personificadas na figura do Diabo. O autor examina o sincretismo cultural e a maneira como ele moldou o imaginário cristão, especialmente dentro da cultura popular, revelando dinâmicas de adaptação e ressignificação que permitiram a sobrevivência de elementos culturais pré-cristãos.

De acordo com Nogueira (2002), a origem do Diabo no cristianismo, remonta à figura do inimigo ou adversário, com um papel inicialmente de tentador e sedutor da humanidade. O conceito de Satanás como um líder maléfico e o líder dos caídos, se solidificou ao longo da história cristã, especialmente após a figura ser associada à rebelião celestial contra Deus, como narrado em passagens bíblicas, como na tentação de Cristo no deserto⁷⁸. Nesse

⁷⁸ Então Jesus foi conduzido pelo Espírito ao deserto, para ser tentado pelo diabo. E, depois de jejuar quarenta dias e quarenta noites, teve fome. E, o tentador, aproximando-se, disse-lhe: 'Se és Filho de Deus, manda que estas pedras se transformem em pães'. Mas Jesus respondeu: 'Está escrito: Nem só de pão viverá o homem, mas de toda palavra que sai da boca de Deus'. Então o diabo o levou à cidade santa, colocou-o sobre o pináculo do templo e disse-lhe: 'Se és Filho de Deus, lança-te daqui abaixo; porque está escrito: A seus anjos dará ordens a teu respeito, e, com as mãos, os tomarão, para que nunca tropeces em alguma pedra'. Jesus disse-lhe: 'Também está escrito: Não tentarás o Senhor teu Deus'. De novo o diabo o levou a um monte muito alto, e mostrou-lhe

contexto, a origem do Diabo como uma figura rebelde, que lidera a revolta contra Deus e busca corromper os seres humanos, ganha um sentido de personificação do mal absoluto.

Embora a Igreja tentasse suprimir essas práticas, a cultura popular frequentemente as reinterpretava, integrando-as. Rituais agrícolas, festas sazonais e práticas de cura, herdados de tradições pagãs, foram preservados sob novas roupagens que se misturavam ao catolicismo, mesclando elementos de ambas as tradições. Assim, essas ritualísticas criaram uma religiosidade sincrética, que resistia à imposição ortodoxa, tornando-se uma forma de manter vivas as tradições culturais apesar da repressão, assim como podemos perceber no estudo de Brian Levack:

A semelhança entre o Diabo cristão medieval e os antigos deuses pagãos substituídos e demonizados pelo Cristianismo é uma das principais provas usadas pelos estudiosos em defesa da tese de que as bruxas do início do período moderno estavam de fato praticando um antigo ritual da fertilidade. Em muitas confissões de bruxas, havia referências à adoração de um animal chifrudo como deus. Tais confissões, entretanto, não podem ser tomadas ao pé da letra. Sugeridos quase que certamente pelo inquisidor ou juiz da bruxa, tais detalhes refletem uma visão cristã do Diabo, que o inquisidor acreditava ser adorado pela bruxa como seu Deus. É mais do que natural que, ao descrever a aparência desse "deus", fosse feita alusão às características mais comumente atribuídas ao Diabo, as quais, por sua vez, derivam em grande parte de antigas imagens de deuses pagãos da fertilidade (Levack, 1988, p. 29-30).

O Diabo assim surge associado à herança simbólica do paganismo. As características atribuídas a ele, como astúcia, ligação com a natureza e poder destrutivo, refletem resquícios das antigas divindades pagãs, agora transformadas em antagonistas do cristianismo. A Idade Média encarregou-se de promover a redução completa das divindades pagãs à condição demoníaca, preenchendo o Inferno cristão com as divindades do além-Túmulo greco-romano, único posto que logicamente poderia competir-lhe e do qual, na verdade, não havia razão para expulsá-la (Nogueira, 2002, p. 40).

A feiticeira era vista nesse contexto como agentes do demônio, em contraste com os ministros de Cristo, os clérigos da Igreja Católica. Sua imagem e suas práticas foram construídas em oposição ao modelo da mulher virtuosa promovido pela Igreja. Por estar afastada do ambiente religioso, a feiticeira era vista como desprovida de conexão com as forças divinas e, conseqüentemente, sua magia era interpretada pela Igreja Católica como derivada de Satã.

todos os reinos do mundo e a glória deles; e disse-lhe: 'Tudo isso te darei, se, prostrado, me adorares'. Então, Jesus disse-lhe: 'Retira-te, Satanás, porque está escrito: Ao Senhor teu Deus adorarás, e só a ele servirás'. Então o diabo o deixou; e, eis que vieram os anjos e o serviram." (Mateus, 4:1-11)

Preservando resquícios de tradições religiosas que antecedem o cristianismo, como os cultos voltados à Deusa Mãe e Hécate⁷⁹. Essas práticas focadas na veneração da natureza e em rituais de conexão espiritual, foram reinterpretadas como expressões malignas. Ao atribuir um caráter demoníaco a elementos culturais que fugiam de sua influência, a Igreja fortalecia sua autoridade como a principal detentora do poder espiritual legítimo. Contudo, essas práticas não desapareceram completamente. Elas sobreviveram deixando vestígios, reinterpretados no cotidiano como uma resistência silenciosa. Essa persistência ressalta a complexidade das dinâmicas culturais, nas quais as práticas demonizadas continuavam a oferecer significado e função social em contextos locais.

Ao mesmo tempo, a resistência popular e o sincretismo religioso demonstram que a figura do demônio não foi apenas um instrumento de repressão, mas também um espaço de negociação simbólica, em que as tradições locais dialogavam com a doutrina cristã. Assim, o imaginário do demônio e da feitiçaria permanece como um legado complexo, revelador das tensões entre controle e resistência na história medieval.

4.3.1 O culto ao demônio nos documentos inquisitoriais

Os processos inquisitoriais de Ana Álvares, Brites Frazão e Ângela Bravo, assim como a devassa ordenada por D. Catarina, conduzidos pela Inquisição Portuguesa no século XVI, oferecem uma análise das acusações de feitiçaria e da construção narrativa em torno das supostas relações com o demônio. Esses documentos revelam como práticas mágicas e religiosas populares — muitas vezes realizadas por mulheres à margem da sociedade — foram reinterpretadas como atos de heresia. A relação com o demônio surge como eixo central dessas acusações, funcionando como um instrumento de controle religioso e social.

As práticas atribuídas a essas mulheres destacam a tensão entre tradições culturais e a ortodoxia religiosa. Ana Álvares foi acusada de estabelecer uma relação direta com o demônio, que teria aparecido à sua porta em forma de gato pardo⁸⁰. Em suas confissões, ela afirmou:

⁷⁹ Na mitologia grega, Hécate era uma divindade associada à magia, à noite e aos cruzamentos, sendo frequentemente representada com tochas ou símbolos de transição entre mundos.

⁸⁰ Algo semelhante foi analisado por Brian Levack, onde o autor descreve que os demônios frequentemente assumiam a forma de cães, gatos e lebres. As figuras dos magos e bruxas, contudo, eram indistinguíveis para a testemunha, pois se apresentavam enegrecidas e desfiguradas. No entanto, afirmava-se que o Diabo os convocava nominalmente, permitindo à testemunha reconhecer seus nomes apesar de sua aparência distorcida. (Levack, 1988)

Que vistos estes autos e confissão de Ana Alvares [...] que haveria quinze anos que o demônio lhe apareceu hua noite a sua porta em figura de gato e lhe dissera que quando o [...] mister chamasse por que elle iria logo e que queria della que lhe oferecesse hu bode un cabra, e ella lho ofereceo por cinco vezes [...] no dito templo [...] e chamava ao demônio quando o havia mister e elle vinha e fazia o que ella mandava⁸¹.

A hidromancia, enquanto prática de adivinhação, era frequentemente associada ao demônio na visão religiosa predominante da época, pois acreditava-se que tais rituais buscavam acessar conhecimentos ocultos que, de acordo com a teologia cristã, pertenciam exclusivamente a Deus. Assim, qualquer tentativa de revelar segredos ou influenciar eventos por meio dessa prática, era interpretada como uma transgressão da ordem divina. Essa percepção é exemplificada no caso de Ana do Frade, que utilizou um meio vintém colocado em uma bacia de água para descobrir o paradeiro do marido desaparecido de Maria.

A escolha da água, cuja transparência simbolizava a revelação do que está oculto, evidencia a crença na eficácia do ritual. No entanto, conforme aponta Bethencourt, no discurso inquisitorial, práticas como essas, eram frequentemente associadas ao auxílio demoníaco, uma vez que se considerava que, apenas forças malignas, poderiam fornecer respostas a questões humanas por meios sobrenaturais:

A simbólica da água como elemento de vida, de purificação e de regeneração está presente na valorização mágica das fontes e dos ribeiros (ou seja, de todos os mananciais de água viva e corrente). A água, que pela sua fluidez e transparência recebe em sua superfície todas as figuras, é um elemento especialmente usado para a prática da adivinhação (hidromancia), fato que não é estranho à sua imagem de agente de metamorfoses (Bethencourt, 2004, p.154).

Outro elemento simbólico associado à hidromancia era o ovo. Embora tradicionalmente visto como símbolo de nascimento e criação, seu uso em práticas adivinhatórias e de feitiçaria tornava-o alvo de suspeitas. No contexto cristão da época, elementos naturais utilizados em rituais mágicos eram, muitas vezes, demonizados, pois se acreditava que poderiam ser empregados para fins contrários à moralidade cristã — especialmente em feitiços de benquerença ou na busca por respostas ocultas (Bethencourt, 2004).

A demonização da hidromancia e de outras práticas mágicas fazia parte de um esforço da Igreja para consolidar sua autoridade sobre as crenças populares. A adivinhação pela água,

⁸¹ DGA/TT. Tribunal do Santo Officio, Inquisição de Coimbra. Processo no 929. Processo de Ana Álvares . fl-3(Ana do Frade). 1566-1567.

ao buscar compreender o oculto, era considerada uma afronta à Deus e um convite à ação demoníaca. O discurso eclesiástico reinterpretava práticas mágicas como formas de colaboração com o demônio, legitimando sua repressão e controlando as manifestações culturais que fugiam ao domínio religioso oficial. Assim, a hidromancia foi integrada ao amplo conjunto de práticas condenadas como heréticas e perigosas, refletindo o esforço da Igreja em demonizar tudo aquilo que escapava de seu controle.

O processo inquisitorial de Ana Álvares, também conhecida como Ana do Frade, descreve uma relação complexa e multifacetada com o demônio, marcada por invocações, práticas mágico-religiosas e rituais associados tanto à fé católica quanto ao uso de forças demoníacas. Ana foi acusada de falar com os demônios, realizar rituais para atender às demandas de sua clientela e até mesmo de manter um relacionamento físico com o demônio, reforçando o estereótipo da mulher feiticeira do século XVI. Entre as acusações mais notáveis, o cônego Manoel da Costa relatou que Ana era conhecida como uma "grande feiticeira e que falava com o demônio"⁸².

Ele associou esse comportamento a episódios observados em igrejas, como em Balugães, onde Ana e outras mulheres se reuniam para realizar práticas que ele não compreendia, mas interpretava como invocações demoníacas. Essa fama de comunicação com os demônios, foi reiterada por outras testemunhas, como Inês Barbosa, que afirmou que Ana "dormia com o demônio carnalmente"⁸³ e conversava com ele antes do canto do galo, o que reforçava sua suposta ligação erótica com o maligno, conferindo ao caso uma conotação tanto espiritual quanto corporal:

Avera quinze anos pouco mais ou menos que guarda sua memória por que vai já caduca por ella ser de muita idade que o demonyo lhe apareceu huma noite a sua porta em figura de gato pardo e lhe disse que quando ho ouvesse mister ho chamasse por que elle verya logo e que queria ella que cada vez que ella quisesse lhe oferecesse hum bode ou huma cabra o que lhe ella offereceu ao dito tempo ha esta parte cinco vezes e chamava ho demônio quando ho avia mister e o demonyo vinha e fazia o que lhe ella mandava como fez quando foy buscar huns feitiços que estavam em Lixboa na arquada huma mulata que fora de Isabel de barros de Viana e assim outras vezes quando lhe [perguntava] por alguma cousa lhe dizia e avera quynze anos a esta parte vinha o demonyo ter com ella cada semana huma vez denoyte as altas horas e lhe fazia muitos afagos e tinha parte com ella por seu corpo fazendo como hum homem faz a huma molher posto que quando dormia com ella ella não tinha nysso gosto por elle ser fryo como neve mas fryo pello afagar para lhe elle dizer o que ella delle quysesse e lhe perguntasse E declarou que quando offerecia ao demônio os bodes lhes offerecia como aos santos e senhor a quem

⁸² DGA/TT. Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Coimbra. Processo no 929. Processo de Ana Álvares. Fl 23.

⁸³ DGA/TT. Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Coimbra. Processo no 929. Processo de Ana Álvares. Fl 23 (verso)

estava entregue para fazer tudo o que lhe mandasse [...] e se quer tirar da servidão do demonyo⁸⁴.

O processo menciona que Ana combinava a invocação de santos católicos com forças demoníacas em seus rituais. Segundo Francisco Bethencourt (2004), Ana acreditava que santos poderiam ser apenas chamados, sem garantias de resposta, enquanto demônios poderiam ser coagidos a atender aos pedidos por meio de rituais específicos:

Segundo uma testemunha, ela ter-lhe-ia dito que “fora com todos os diabos a meia-noite atirar os ditos feitiços e que os diabos arranharam e trataram mal. E que ela tirara os ditos feitiços de um colarete de uma saia e que era um coração de um galo negro amarrado com linhas e que ela Ana do Frade desfizera os feitiços e de feito dali por diante o dito seu genro dizia que se não achava tão afadigado (Bethencourt, 2004, p. 127).

Outro aspecto importante da narrativa inquisitorial, foi a associação de Ana com as chamadas práticas de "ligamento" e "desligamento". Em um dos casos, Ana afirmou que uma mulher havia sido "ligada" por outras, impedindo-a de engravidar. Para desfazer o feitiço, Ana realizou um ritual que incluía o uso de um galo morto, cujos pedaços do coração eram manipulados, combinando invocações demoníacas e elementos da liturgia católica.

O processo também destaca a fama de Ana como uma mulher experiente em práticas mágico-religiosas, especialmente no âmbito das relações interpessoais. Seu perfil foi traçado como o de alguém que atendia uma clientela interessada em rituais amorosos e curativos, mas que também explorava o imaginário demoníaco em favor de seus serviços. Mesmo em idade avançada, com mais de 80 anos, Ana era vista como uma figura que transgredia os papéis femininos aceitos pela sociedade da época, reforçando sua marginalização como uma mulher que, supostamente, desafiava a ordem divina e social.

Esses elementos combinados consolidaram a narrativa inquisitorial de que Ana Álvares mantinha uma relação íntima e ritualística com o demônio. Seu processo culminou na condenação ao auto de fé, no qual teve que abjurar publicamente e foi sentenciada a mais dois meses de prisão, demonstrando o impacto das construções simbólicas da Inquisição sobre mulheres associadas ao universo mágico-religioso.

Brites Frazão, por sua vez, foi acusada de realizar encantamentos amorosos com invocações explícitas de entidades demoníacas. Em um de seus rituais, orientou uma cliente a recitar: “Com dois te vejo, com cinco te prendo”, enquanto utilizava pão associado simbolicamente ao coração do homem desejado. Durante o mesmo ritual, invocava Belzebu,

⁸⁴ DGA/TT. Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Coimbra. Processo no 929. Processo de Ana Álvares. Fl 33

consolidando a narrativa inquisitorial de pacto demoníaco. Essas práticas eram voltadas para resolver problemas pessoais, mas foram interpretadas como evidências de uma relação com o maligno.

O processo inquisitorial de Brites Frazão apresenta uma narrativa consistente sobre sua suposta relação com o demônio, construída a partir de testemunhos que associavam suas práticas mágico-religiosas a pactos demoníacos e invocações explícitas. A fama de Brites se consolidou devido à capacidade atribuída de interagir com forças sobrenaturais e invocar demônios como Belzebu.

Um dos aspectos centrais do processo, é a acusação de que Brites realizava invocações regulares ao demônio em locais públicos e privados. Segundo Branca Fernandes, Brites “falava com os Diabos e fazia cercos em sua casa e fora no rossio desta cidade, nas segundas, quartas e sextas-feiras, e que chamava os Diabos”⁸⁵. Essas práticas de “fazer cercos” implicavam a criação de espaços delimitados para invocações, em que Brites supostamente, estabelecia comunicação direta com entidades demoníacas. Essa habilidade era interpretada pelos inquisidores como um pacto formal, reforçado pela repetição sistemática de atos que poderiam resultar em ritos de cura, como explicado por Bethencourt:

A idéia de “cordão sanitário” está implícita num amuleto fabricado por Brites Frazoa: “a dita Frazoa lhe deu um pequeno de corda que disse que era d'enforcado embrulhada em um fio vermelho de grãe lhe disse que a levasse e a pusesse num cordel ao pescoço a carão da carne de maneira que lhe viesse saude (Bethencourt, 2004, p. 70).

Entre os rituais atribuídos a Brites, destaca-se um realizado para auxiliar uma cliente que buscava conquistar o amor de António Simões. Durante o ritual, Brites instruiu a mulher a morder um pedaço de pão enquanto dizia: “Isto não é pão senão coração de António Simões.” Em seguida, Brites passou o pão mordido pelo chão e por sua própria cabeça, recitando: “Passo por riba do meu assim António Simões e subo-lhe pela cabeça e desço-lhe pelo rabo.”⁸⁶ Finalizado o ritual, Brites teria invocado nomes demoníacos, incluindo Belzebu, Satanás e Barrabás, para garantir a eficácia do encantamento. Esses elementos evidenciam como suas práticas eram interpretadas como mediadas por forças malignas, reforçando sua ligação com o demônio.

⁸⁵ DGA/TT. Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Coimbra. Processo nº 8910, de Brites Frazão, 1548-53, fl. 9.

⁸⁶ DGA/TT. Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Coimbra., Processo nº 8910, de Brites Frazão, 1548-53, fl. 11.

A capacidade atribuída a Brites de “falar com os Diabos” aparece em diversos testemunhos. Brites de Figueiredo, uma de suas denunciadas, afirmou que a acusada declarava abertamente manter comunicação com forças demoníacas. Procurada por uma clientela interessada em intervenções sobrenaturais — como o controle de vontades humanas ou a localização de objetos furtados — Brites ganhou notoriedade. Isabel Rodrigues, por exemplo, recorreu a seus serviços com o objetivo de influenciar homens e recuperar um objeto perdido, o que reforça sua fama como figura central no universo mágico-religioso de Évora.

Os inquisidores concluíram que Brites invocava demônios para alcançar seus objetivos, reconhecendo-a como alguém que mantinha um pacto demoníaco. A presença constante de nomes como Satanás e Belzebu, em suas práticas, foi interpretada como prova de sua aliança com o maligno. Condenada ao auto-da-fé, Brites Frazão foi sentenciada ao degredo, consolidando a narrativa inquisitorial de que ela era uma agente do demônio. Esse processo exemplifica como práticas populares foram reinterpretadas pela Inquisição, para reforçar a ideia de subversão religiosa e controle espiritual por meio da ligação demoníaca. Uma das práticas detalhadas inclui as palavras ditas durante o ritual:

[...] dizendo dom diabo eu te ofereço esta candeia em oferta pois deixo o nosso senhor Jesus Cristo por ti e o mais que tem dito e fazendo o sobredito e dizendo as palavras que confessou se ella se aparta de nosso senhor Jesus Cristo e o deixou de puro coração apartando-se de nossa Santa Fé Catholica e tendo por senhor ao demônio”.

O documento relata que Ângela Bravo orientava outras pessoas sobre como realizar a denação de forma eficaz, reforçando a necessidade de gestos específicos — como bater no peito e abaixar a cabeça — enquanto se fazia a oferta ao demônio. Ângela também foi acusada de acompanhar outras pessoas nesses rituais, como Inácia Gomes, levando um cântaro vazio para buscar água enquanto a companheira realizava o ritual na ermida.

As acusações incluem o relato de que ela acreditava que o demônio poderia ajudá-la a alcançar seus objetivos e a resolver suas necessidades pessoais. Segundo o documento, ela teria afirmado sua rejeição a Deus e à Santa Fé Católica, depositando sua crença no poder do demônio para atender aos seus pedidos. Assim, o texto a estabelece como uma figura central em práticas associadas ao culto demoníaco, tanto como praticante quanto como instrutora, reforçando a visão da Inquisição de que Ângela estava envolvida em atividades heréticas e demoníacas.

Esses elementos ilustram a complexidade simbólica do ritual e reforçam a narrativa inquisitorial que apresenta Ângela Bravo como uma figura central no pacto demoníaco. A

teatralidade dos gestos, a inversão de símbolos cristãos e a fixação no demônio como mediador de desejos pessoais constituíram a base para as acusações que levaram essas mulheres aos cárceres da Inquisição.

A relação com o demônio foi um elemento unificador nas acusações contra essas mulheres. Ana Álvares declarou que oferecia bodes ao demônio “como a deus e senhor a que estava entregue para fazer tudo o que lhe mandasse.”⁸⁷. Brites Frazão e Angela Bravo, por sua vez, reforçaram essa narrativa ao realizarem rituais que incluíam invocações e renúncias explícitas. A presença em locais simbólicos, como encruzilhadas e ermidas, era frequentemente utilizada para sustentar a narrativa de comunicação direta com o demônio.

Esses processos revelam como o imaginário demonológico foi utilizado pela Inquisição para consolidar seu poder sobre práticas populares e religiosas. As mulheres acusadas foram retratadas como agentes do mal, enquanto suas ações cotidianas, como encantamentos e rituais de cura, foram reinterpretadas como demonstrações de aliança com o maligno. A narrativa do pacto demoníaco não apenas reforçou o controle religioso, mas também projetou o temor coletivo do sobrenatural, justificando a repressão de crenças tradicionais. Os casos de Ana Álvares, Brites Frazão e Angela Bravo são exemplos contundentes de como a Inquisição utilizou o medo do demônio para impor sua autoridade sobre práticas culturais e sociais.

Os processos inquisitoriais de Ana Álvares, Brites Frazão e Angela Bravo, juntamente com as confissões da devassa organizada por D. Catarina em 1559, oferecem um panorama de como a Inquisição portuguesa consolidou a narrativa do pacto demoníaco como elemento central das acusações de feitiçaria. Esses casos demonstram a complexa interação entre práticas mágico-religiosas populares e a construção simbólica do demônio. Enquanto Ana Álvares foi descrita como uma figura multifacetada, cuja fama envolvia rituais de cura, "ligamentos" e amarrações amorosas, sua relação com o demônio foi interpretada como um eixo de controle dessas práticas.

Os rituais de Ana misturavam elementos cristãos e forças demoníacas, sendo considerados provas de seu pacto. Brites Frazão, por sua vez, teve sua habilidade em realizar encantamentos amorosos e localizar objetos desaparecidos associada à invocação explícita de entidades como Belzebu. Suas práticas sistemáticas, como a criação de “cercos” para comunicação com demônios, reforçaram sua imagem como uma "grande feiticeira"⁸⁸. Já

⁸⁷ DGA/TT. Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Coimbra. Processo no 929. Processo de Ana Álvares. Fl. 1

⁸⁸ O conhecimento das coisas ocultas, portanto, podia ser alcançado por revelação direta, através de sonhos e de visões, sem o recurso a conjuros e ritos propiciatórios. A vidência, cujas possibilidades eram exploradas num

Angela Bravo, foi acusada de realizar rituais altamente simbólicos, como os ocorridos na ermida de São Miguel, que incluíam a subversão de símbolos religiosos e a oferta de candeias ao demônio, caracterizando uma ligação ritualística e pedagógica com o sobrenatural.

O processo da devassa de 1559 se destaca por sua ênfase no sabá, oferecendo uma visão mais coletiva e simbólica da relação com o demônio. Nesse contexto, as práticas não eram voltadas para uma clientela específica, mas direcionadas à reafirmação da submissão ao maligno, por meio de rituais de batismo inverso, banquetes noturnos e celebrações ritualísticas que reforçavam a narrativa da adoração ao demônio. Diferentemente dos outros processos, que apontavam para uma funcionalidade nas práticas mágico-religiosas, as confissões da devassa revelam um ritual coletivo, com dias e horários determinados para sua realização:

Os dias em que se ajuntam ficam sinalados 4^{as} e 6^{as} feiras em os quais dando o relógio dez horas da noite ou antes as ditas bruxas se untão com certos inguentos que ellas fazem de conferçoens diabólicas que ao diante sedirá que o Demonio lhe faz crer que sem ele não podem voar nem hir a seus ajuntamentos para o fim de tanto mal que deles recresse e untadas o Demonio as leva pelas janelas ou chaminés ou buraco por donde hua mulher⁸⁹.

Este relato evidencia os aspectos ritualísticos presentes no documento, como os banquetes noturnos e os atos de submissão simbólica ao demônio, incluindo gestos e palavras que reforçam a rejeição da fé cristã. Ressalta-se o caráter coletivo desses encontros, nos quais a presença do demônio como figura central simbolizava a aliança e a resistência espiritual ao cristianismo, corroborando a análise sobre a natureza ideológica e introspectiva dessas práticas.

Esses casos destacam como o medo do demônio foi utilizado pela Inquisição como ferramenta de controle social e repressão das tradições populares. A imagem da mulher bruxa, vinculada ao pacto demoníaco, não só reforçava estereótipos de gênero e marginalização, mas também permitia à Igreja consolidar sua autoridade sobre práticas consideradas heréticas.

Ao reinterpretar rituais cotidianos ou populares como atos de rebeldia espiritual e aliança com o maligno, os inquisidores criaram uma narrativa poderosa para justificar a exclusão e a punição dessas mulheres. O pacto demoníaco tornou-se o símbolo máximo da

largo leque de problemas (desde a saúde, com a percepção do interior dos corpos, à agricultura, com a abertura de poços), aparece-nos espontaneamente descrita nos processos. (Bethencourt, 2004, p. 70)

⁸⁹ CONFISSÃO de duas bruxas que queimaram na cidade de Lisboa no ano de 1559 pelo juízo secular em uma devassa que mandou tirar D. Catharina. BNP, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa. fl. 3 (verso) <http://id.bnportugal.gov.pt/bib/catbnp/1895835>.

transgressão religiosa, sustentando a visão de que essas práticas desafiavam não apenas a fé, mas a ordem moral e social da época.

Nos processos inquisitoriais, a distinção entre diferentes tipos de práticas mágicas frequentemente servia como base para identificar e condenar ações consideradas heréticas. A magia natural, que envolvia o uso de elementos da natureza, como ervas, pedras e partes de animais para produzir efeitos extraordinários, era por vezes tolerada, mas apenas quando enquadrada dentro dos limites impostos pela Igreja. Por outro lado, a magia associada à invocação de forças sobrenaturais ou à adivinhação era vista como uma prática diretamente ligada ao demônio, sendo reinterpretada como magia diabólica.

Os casos documentados mostram que práticas populares, como o uso de amuletos e rituais de proteção, eram alvo de suspeita, especialmente quando demonstravam eficácia inexplicável ou contrariavam a autoridade dos médicos ou religiosos. Curandeiros e feiticeiros, por exemplo, eram frequentemente acusados de recorrer a pactos demoníacos para obter poderes sobrenaturais. Essas acusações eram ainda mais comuns quando os praticantes eram indivíduos de "pouco saber", reforçando a ideia de que tais habilidades só poderiam ser adquiridas por intervenção do demônio.

A invocação de demônios é uma constante nos processos, sendo descrita como um ritual por meio do qual os acusados utilizavam elementos como fogo, sal ou círculos mágicos para chamar entidades malignas. Esses rituais, muitas vezes acompanhados de palavras específicas ou gestos ritualísticos, eram interpretados como pactos explícitos com o demônio. Testemunhas relatavam aparições demoníacas sob formas humanas ou zoomórficas, como bodes, serpentes ou corvos, reforçando a narrativa de que os acusados tinham contato direto com o "príncipe das trevas".

A demonização de práticas populares servia como ferramenta para a repressão cultural. A linha tênue entre magia natural e diabólica permitia às autoridades religiosas interpretar como heresia qualquer prática que fugisse ao controle institucional. Essa ambiguidade era especialmente evidente nos casos de adivinhação, em que os acusados eram descritos como indivíduos capazes de prever o futuro ou descobrir segredos ocultos. A crença de que tais dons provinham exclusivamente de Deus ou do demônio levava à condenação de práticas adivinhatórias como colaborações com o maligno.

Os processos também revelam o impacto social dessa perseguição. Muitos acusados recorriam ao discurso de arrependimento, afirmando que acreditavam no poder do demônio quando estavam "fora da graça de Deus", mas que, após reflexão, reconheciam que tais

poderes eram ilusórios. Esse tipo de confissão reforçava a narrativa inquisitorial de que o demônio era um enganador, cuja influência precisava ser combatida pela fé cristã.

Por fim, a estrutura dos processos demonstra como a distinção entre virtude divina e arte diabólica era instrumentalizada para reforçar o controle sobre o imaginário popular. A repressão às práticas mágicas estabelecia limites claros entre o que era considerado aceitável e o que deveria ser eliminado como ameaça à ordem social e religiosa. A figura do demônio, como intermediário do poder mágico, tornava-se o eixo central dessa narrativa, transformando práticas culturais em perigos espirituais e justificando sua erradicação.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A presente dissertação analisou as interações entre o Tribunal do Santo Ofício em Portugal, as práticas de feitiçaria e o impacto das dinâmicas socioculturais e políticas do século XVI. O estudo evidenciou como a Inquisição, fundamentada na aliança entre a monarquia e a Igreja Católica, consolidou-se como um eficiente mecanismo de controle social, político e religioso, influenciando profundamente a sociedade portuguesa e contribuindo para a construção de um imaginário coletivo em torno da feitiçaria, heresia e outras práticas consideradas transgressoras.

A pesquisa também revelou que os processos inquisitoriais não apenas refletiam a ideologia dominante da época, mas também funcionavam como dispositivos de repressão que visavam perseguir crenças e comportamentos desviantes. As dinâmicas de repressão e resistência se manifestaram de maneira complexa e multifacetada, permeando o cotidiano das populações atingidas e evidenciando as tensões entre as tradições populares e os valores impostos pela ortodoxia católica.

A análise dos fundamentos históricos da criação do Tribunal do Santo Ofício revelou o papel determinante da monarquia portuguesa, em particular nos reinados de D. Manuel I e D. João III, na institucionalização do controle religioso e na consolidação de uma ordem política centralizada. A repressão às práticas heréticas e mágicas, já prevista nas Ordenações

Afonsinas e Manuelinas, foi significativamente ampliada com a fundação do tribunal em 1536, momento em que o Monitório de 1536, assinado pelo Inquisidor-Mor D. Diogo da Silva, desempenhou um papel crucial ao oficializar a atuação inquisitorial e fornecer diretrizes para a perseguição de indivíduos suspeitos de cometer desvios ligados à fé.

Esse processo refletiu não apenas o desejo da Coroa de estreitar sua aliança com a Igreja, mas também sua intenção de afirmar autoridade sobre os súditos, instrumentalizando o tribunal como uma ferramenta de vigilância e repressão que se estendia à vida cotidiana e às expressões culturais, consolidando o poder régio em um contexto de transformações políticas e sociais.

A investigação revelou que o Tribunal do Santo Ofício não apenas reprimiu as práticas religiosas e culturais consideradas ameaçadoras, mas também desempenhou um papel estruturante na formação do poder simbólico da monarquia portuguesa. A aliança entre o poder régio e a Igreja Católica possibilitou à monarquia utilizar a religião como uma ferramenta para fortalecer sua autoridade, marginalizar grupos sociais e impor uma visão de mundo homogênea que refletisse os interesses políticos e econômicos do reino.

A vivência do sagrado católico tornou-se um elemento central na identidade nacional portuguesa, legitimando as ações repressivas. O medo foi um dos elementos fundamentais para o sucesso dessa estratégia de controle. A construção do imaginário em torno da feitiçaria, do pacto com o Diabo e da heresia serviu como um mecanismo para justificar as ações do Santo Ofício e garantir o apoio popular.

Como destacado por Jean Delumeau (2009), o medo, quando propagado de forma sistemática, tornou-se uma poderosa ferramenta de controle social, fomentando um ambiente de desconfiança que incentivava as denúncias e o isolamento dos acusados. Nesse contexto, a representação das mulheres e suas práticas associadas à feitiçaria emergem como um dos aspectos centrais da pesquisa. O estudo analisou de que maneira as mulheres, frequentemente retratadas como agentes de desordem moral e social, foram alvo preferencial da Inquisição, revelando a interseção entre gênero, poder e repressão.

Nesse sentido, os casos de Ana Álvares, Angela Brava e Brites Frazão foram analisados como exemplos paradigmáticos de como as mulheres, especialmente aquelas que detinham saberes populares ou exerciam papéis de liderança comunitária, foram alvos privilegiados da repressão inquisitorial. A associação das mulheres com a feitiçaria reflete não apenas as tensões de gênero da época, mas também a tentativa de suprimir formas de conhecimento que escapavam ao controle das elites religiosas e políticas.

As práticas dessas mulheres, como o uso de ervas medicinais, rituais de cura e benzeduras, eram frequentemente interpretadas como atos de feitiçaria e subversão espiritual. No entanto, ao serem analisadas em profundidade, essas práticas revelam uma complexa interseção entre tradição popular e religiosidade oficial.

O caso de Ana Álvares, acusada de preparar infusões com ervas medicinais para tratar enfermidades, evidencia como práticas de cura foram reinterpretadas pelo tribunal inquisitorial como rituais de invocação demoníaca. Essa ressignificação das práticas populares demonstra a tentativa da Inquisição de criminalizar saberes tradicionais que escapavam ao domínio da Igreja e do poder régio. Outro exemplo importante é o de Angela Brava, que, em seu depoimento, afirmou que suas práticas de benzimento eram transmitidas de geração em geração em sua comunidade.

No entanto, o Santo Ofício reinterpretou essas tradições como um desvio herético, caracterizando-as como pactos diabólicos que colocavam em risco a ordem social e religiosa. O estudo desse processo mostra como a transmissão oral e os conhecimentos populares foram alvos constantes de repressão, refletindo a luta entre a religiosidade oficial e as manifestações culturais locais.

No caso de Brites Frazão, a análise dos autos inquisitoriais evidencia como o tribunal associava diretamente práticas cotidianas, como o uso de rezas e unguentos, à influência do demônio. Os registros inquisitoriais mostram que a ré, mesmo sob tortura, negou qualquer envolvimento com forças malignas, insistindo na sua inocência e na legitimidade de suas ações como parte da cultura popular. No entanto, a narrativa oficial construída pela Inquisição prevaleceu, resultando em sua condenação.

Como propõe Hilário Franco Júnior em sua teoria sobre a "cultura intermediária", as práticas populares muitas vezes dialogavam com os elementos do catolicismo, criando formas híbridas de expressão religiosa que resistiam à completa homogeneização cultural. O imaginário do sabá, amplamente difundido nos processos inquisitoriais, também foi explorado como um reflexo das tensões sociais e culturais do período.

A descrição de reuniões noturnas, nas quais mulheres supostamente realizavam pactos demoníacos e participavam de práticas heréticas, revela-se, em grande parte, uma construção simbólica, amplamente utilizada para justificar a repressão inquisitorial e reforçar o controle social. Carlo Ginzburg (2012) argumenta que o conceito de sabá não representava necessariamente uma realidade concreta, mas uma narrativa elaborada para legitimar as perseguições e alimentar o medo coletivo. Essa construção era amplamente influenciada por

crenças e mitos populares que foram progressivamente ressignificados pela Igreja Católica e pelas autoridades inquisitoriais.

A análise dos documentos inquisitoriais portugueses, como os processos de Aveiro, evidencia a maneira pela qual essas narrativas foram aplicadas localmente. As confissões, extraídas sob tortura, descrevem práticas como o “batismo demoníaco” e os banquetes profanos, elementos fundamentais da construção do sabá. As mulheres acusadas relatavam ser levadas aos sabás por meio de unguentos mágicos, atravessando janelas e chaminés, onde se submetiam a atos de submissão ao Diabo e participavam de rituais de inversão de valores cristãos. Esses relatos, entretanto, demonstram um forte viés inquisitorial, refletindo as expectativas dos julgadores mais do que práticas reais.

Além disso, o *Canon Episcopi*, um dos primeiros documentos a abordar a crença em reuniões noturnas lideradas pela deusa pagã Diana, também contribuiu para a consolidação desse imaginário. Inicialmente, esse cânone condenava tais crenças como ilusões induzidas pelo Diabo, mas, com o passar dos séculos, as autoridades inquisitoriais passaram a considerá-las como evidências de práticas reais de bruxaria.

Conforme apontado por Russell e Alexander (2008), a narrativa do sabá foi gradualmente moldada de acordo com as necessidades políticas e religiosas da época, tornando-se uma poderosa ferramenta de coerção e controle. A investigação demonstra que a associação das mulheres com o sabá e a feitiçaria ia além da simples perseguição religiosa, refletindo aspectos culturais através desses rituais.

D. Catarina emergiu como uma figura central nesse processo, não apenas por seu papel de liderança nas decisões inquisitoriais e sua presença na organização do processo realizado na Vila de Aveiro, mas também por sua visão política e religiosa, que priorizava a centralização do poder e a defesa da ortodoxia católica. Sua atuação, alinhada aos interesses do Santo Ofício, exemplifica como a monarquia utilizou a religião como uma ferramenta estratégica para governar, controlar e reprimir. Embora a repressão inquisitorial tenha sido implacável, as práticas culturais analisadas nesta pesquisa revelam uma rica dimensão de resistência, na qual havia integração entre elementos do catolicismo e tradições populares, destacando-se como uma forma de preservar conhecimentos e expressões culturais locais.

Essa interação entre o sagrado e o profano não apenas sobreviveu às investidas do Santo Ofício, mas também desafiou as fronteiras estabelecidas entre a religião oficial e as práticas comunitárias. As mulheres processadas, ao preservarem suas práticas e saberes tradicionais, mesmo sob constante ameaça de perseguição, revelaram a resiliência de formas alternativas de conhecimento e expressão espiritual. Esse cenário de resistência cultural

evidencia como tais práticas se mantiveram vivas, adaptando-se e ressignificando-se em meio a um ambiente de intensa repressão inquisitorial, desafiando as estruturas de poder e reafirmando a importância das tradições populares no tecido social da época.

O uso das teorias de Hilário Franco Júnior, Carlo Ginzburg e Jean Delumeau foi fundamental para compreender as dinâmicas de repressão, cultura e poder. A noção de "cultura intermediária", proposta por Franco Júnior em sua obra *A Idade Média: Nascimento do Ocidente* (1996), evidenciou a complexa interação entre práticas eruditas e populares, demonstrando como elementos culturais distintos coexistiam e se influenciavam mutuamente. Ginzburg, em *História Noturna: Decifrando o Sabá* (2012), contribuiu para o estudo das construções simbólicas em torno do imaginário do sabá, revelando como essas narrativas foram forjadas para justificar as perseguições e alimentar o temor coletivo. Sua análise permitiu compreender a transformação das crenças populares em discursos demonológicos, reforçando a visão inquisitorial sobre a bruxaria. Já Delumeau, em *História do Medo no Ocidente* (2009), contribuiu com uma análise aprofundada sobre o papel estruturante do medo como ferramenta de controle social, elucidando as estratégias utilizadas pelo Santo Ofício para consolidar sua autoridade e moldar o comportamento da população.

Nesse sentido, fontes como as *Ordenações Afonsinas* e *Manuelinas*, as bulas papais e os processos inquisitoriais foram fundamentais para a análise histórica. Esses documentos não apenas ilustram as práticas repressivas do Santo Ofício, mas também oferecem uma visão detalhada sobre as crenças, tensões e dinâmicas sociais da sociedade portuguesa do século XVI.

Esta dissertação conclui que o Tribunal do Santo Ofício desempenhou um papel crucial na formação da sociedade portuguesa, atuando como um mecanismo de repressão, controle e construção de identidades. As práticas condenadas como heréticas ou mágicas foram, muitas vezes, expressões de resistência cultural e formas alternativas de viver e compreender o mundo. Os processos inquisitoriais não são apenas registros de repressão, mas também testemunhos das complexas interações entre poder, cultura e resistência. A continuidade dos estudos sobre a Inquisição é essencial para compreender melhor os impactos históricos desse período sobre a sociedade portuguesa.

Desse modo, futuras pesquisas podem se aprofundar em aspectos comparativos entre a Inquisição portuguesa e outros tribunais inquisitoriais europeus, explorando similaridades e especificidades locais. Além disso, a análise de fontes inéditas ou pouco exploradas, como correspondências internas da Inquisição e registros eclesiásticos regionais, pode fornecer

novas perspectivas sobre a extensão da vigilância inquisitorial e suas ramificações na vida cotidiana.

A análise das relações entre o Santo Ofício, as práticas culturais e o poder monárquico oferece um rico campo de reflexão para aprofundar o entendimento das dinâmicas históricas que moldaram o período estudado e seu legado no imaginário coletivo. Por fim, esta dissertação busca estudar a história da Inquisição, destacando como as interações entre religião, política e cultura continuam a oferecer lições valiosas sobre os mecanismos de poder e as formas de resistência que definem a experiência humana.

REFERÊNCIAS

ALTENHOFEN, Maiara Cristina. **Manuais inquisitoriais: a bruxa vista sob a ótica do "Malleus Maleficarum e Directorium Inquisitorum"**(séculos XIV a XVI). 2017.

BARROS, Maria Nazareth Alvim de. **As deusas, as bruxas e a Igreja: séculos de perseguição**. 2.ed. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2004.

BARROS, Maria Nazareth Campos. A Feiticeira: Imagens do Mal sobre a Mulher na Idade Média. **Revista Brasileira de História**, v. 24, n. 47, 2004.

BETHENCOURT, Francisco. História da Inquisição Portuguesa, 1536-1821 by Giuseppe Marcocci et José Pedro Paiva. **Annales. Histoire, Sciences sociales (French Edition)**, 2014, 69.4: 1030-1032.

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

BÍBLIA SAGRADA. Tradução de João Ferreira de Almeida, revista e atualizada. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1999. Mateus, 4:1-11

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

BOUREAU, Alain. **Satã herético: o nascimento da demonologia na Europa medieval (1280-1330)**. [Trad.: Igor Salomão Teixeira]. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2016.

BRITTO, Rossana G. Luteranos nas teias da Inquisição. **Revista Pós-Escrito**, Rio de Janeiro, n. 5, p. 7-17, jan./ago. 2012. ISSN 1808-0154.

BUESCU, Ana Isabel. **Os santos na Corte de D. João III e de D. Catarina**. Lusitania Sacra, v. 28, p. 49-72, jul./dez. 2013.

CARVALHO, Diego A. Moraes; DE TARSO, Paulo. **A Filosofia da Vontade em Agostinho de Hipona e os fundamentos da apolitia cristã: uma leitura arendtiana**. medievo, p. 101, 2015.

CARVALHO, Diego A. Moraes; DE TARSO, Paulo. **A Filosofia da Vontade em Agostinho de Hipona e os fundamentos da politia cristã: uma leitura arendtiana**. medievo, p. 101, 2015.

CORREIA, Emílio Manuel da Silva. **Judaísmo e judeus na legislação portuguesa: da medievalidade à contemporaneidade**. 2013. Tese de Mestrado em História e Cultura das Religiões – Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa, 2013

COSTA, João Paulo Oliveira e. **D. Manuel I: reis de Portugal**. Lisboa: Temas e Debates, 2007.

DA FONSECA ROSA, Teresa. O Iluminismo e a expulsão dos jesuítas do Império Português; as reformas pombalinas e o plano de estudos menores. **Revista de História Regional**, 2014.

EYMERICH, Nicolau. **Directorium Inquisitorum**: Manual dos Inquisidores. Escrito por Nicolau Eymerich em 1376, revisto e ampliado por Francisco de La Peña em 1578. Rio de Janeiro: Rosa dos Ventos, Brasília: Fundação Universidade Brasília, 1993.

FALBEL, Nachman. **Heresias medievais**. São Paulo: Perspectiva, 2007.

FERREIRA, Alexandre Luiz Moreira Purita. “**Annaes de El Rei Dom João Terceiro**” – **Frei Luís de Sousa**: convergências e divergências entre Igreja e Estado no reinado de D. João III (1521-1557). 2023. Dissertação (Mestrado em História Ibérica) – Programa de Pós-Graduação em História Ibérica, Universidade Federal de Alfenas, Alfenas, 2023.

FERREIRA, Alexandre Luiz Moreira Purita; et al. “**Annaes de el Rei Dom João Terceiro**” – **Frei Luís de Sousa**: convergências e divergências entre igreja e estado no reinado de D. João III (1521-1557). 2019.

FINA, Rosa Maria Canarim Rodrigues. **Portugal nocturno e a ameaça do dia: a ideia de noite na cultura portuguesa**: séculos XVIII a XX. 2016. Tese (Doutorado) - Universidade de Lisboa (Portugal).

FRANCO JÚNIOR, Hilário. **A Eva barbada**: ensaios de mitologia medieval. 1996.

FRANCO JÚNIOR, Hilário. **A Idade Média**: Nascimento do Ocidente. 1. ed. 1986. 6. reimpr. 1999. 2. ed. 2001. São Paulo: Brasiliense, 2001.

GINZBURG, Carlo. **História Noturna**: Decifrando o Sabá. 1ª edição. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

GINZBURG, Carlo. **O Queijo e os Vermes**: O Cotidiano e as Ideias de um Moleiro Perseguido pela Inquisição. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

GOMES, Daiany Souza Macelai de Oliveira. **O Tribunal do Santo Ofício espanhol**: Continuidades e inovações nas práticas processuais (*Sécs. XIV-XVI*). 2009. 122 f. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2009.

GOUVEIA, António Camões; BARBOSA, David Sampaio; PAIVA, José Pedro (Coord.). **O Concílio de Trento em Portugal e nas suas conquistas**: olhares novos. Lisboa: Centro de Estudos de História Religiosa (CEHR), Faculdade de Teologia, Universidade Católica Portuguesa, 2014.

HENNINGSEN, Gustav. **La inquisición y las brujas. e Humanista**: Journal of Iberian Studies, 2014, 26: 133-152.

HUTTON, Ronald. **A História da Bruxaria na Europa**: das Origens às Perseguições. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2021.

HUTTON, Ronald. **Grimório das Bruxas**. 1ª edição. São Pulo: Editora Darkside, 2021.

JORDAN, Annemarie. **A rainha colecionadora**: Catarina de Áustria, 2012.

KAPP, Amanda Ceislak. Reformas Religiosas em Portugal do Século XVI: protestantismo e humanismo erasmista nos autos da inquisição. **Escritas**, vol. 7 n.1 (2015) ISSN 2238-7188 p. 211-229.

KRAMER, Heinrich e SPRENGER, James. **Malleus Maleficarum**: O marlelo das Feiticeiras [1486]. Rio de Janeiro: Ed. Rosa dos Tempos, 2000.

LE GOFF, Jacques. **A Civilização do Ocidente Medieval**. Tradução de Maria Helena Kühner. 2ª ed., Rio de Janeiro: Vozes, 2018.

LE GOFF, Jacques. **O imaginário medieval**. 2. ed. Lisboa: Editora Estampa, 1994.

LEVACK, Brian P. **The witch-hunt in early modern Europe**. Routledge, 2013.

MACEDO, Maria Catarina de. **A cerimónia de entrada de D. Catarina de Áustria em Portugal**. 2016.

MAGALHÃES, Joaquim Romero (Coord.). **No Alvorecer da Modernidade (1480-1620)**, vol. III da História de Portugal, direcção de José Mattoso, Lisboa, Círculo de Leitores-Editorial Estampa, 1993.

MAINKA, Peter Johann. A Bruxaria nos tempos modernos: Sintoma de crise na transição para a Modernidade. **História: Questões e Debates**, 2002, 37.2: 111-142.

MARCOCCI, Giuseppe. **A fundação da Inquisição em Portugal**: um novo olhar. Lusitânia Sacra, v. 23, p. 17-40, 2011.

MARCOCCI, GIUSEPPE; e PAIVA, JOSÉ PEDRO, **História da Inquisição Portuguesa 1536-1821**. Lisboa: Esfera dos Livros, 2013, ISBN 978-989-626-452-9.

MARCOCCI, Giuseppe; PAIVA, José Pedro. **História da Inquisição Portuguesa (1536-1821)**. São Paulo: Editora Unesp, 2013.

MEA, Elvira. **O Santo Ofício português**: da legislação à prática. 2001.

MENDONÇA, Jose Lourenço D. de; MOREIRA, Antônio Joaquim. **História dos principais actos e procedimentos da inquisição em Portugal**. Lisboa: Imprensa Nacional- Casa Da Moeda, 1980.

MONTEIRO, Lucas Maximiliano. As comunicações entre as Inquisições de Portugal e Espanha: circuitos e intermediários. **Mnemosine**, v. 12, N. 1, Jan/Jun 2021.

MONTEIRO, Lucas Maximiliano. **Mudança e Continuidade num Mundo Global** (Programa Interuniversitário de Doutoramento em História). 2019. Tese (Doutorado em História) – Universidade de Évora, Évora, 2019.

MUCHEMBLED, Robert. **Uma história do diabo – séculos XII-XX**. Tradução de Maria Helena Kühner. Rio de Janeiro: Bom Texto, 2001.

NASCIMENTO-GUARALDO, Luciana de Araújo; COSTA, Célio Juvenal; MENEZES, Sezinando Luiz. “A serviço de Deus e meu”: a formação do letrado no Império Português reinado de D. João III. **História & Ensino**, 2021, 27.1: 351-373.

NOGUEIRA, Carlos Roberto Figueiredo. **Diabo no imaginário cristão**. 1986.

PAIVA, José Pedro. A recepção e aplicação do Concílio de Trento em Portugal: novos problemas, novas perspectivas. In: GOUVEIA, António Camões; BARBOSA, David Sampaio; PAIVA, José Pedro (Coord.). **O Concílio de Trento em Portugal e nas suas conquistas: olhares novos**. 2014.

PAIVA, José Pedro. Baluartes da fé e da disciplina. O enlace entre Inquisição e os bispos em Portugal (1536-1750). **Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra**, 2011.

PAIVA, José Pedro. **Bruxaria e Superstição num País Sem "Caça às Bruxas": Portugal 1600-1774**. Lisboa: Editorial Notícias, 2002.

PEREIRA, Juliana Torres Rodrigues. Feitiçaria no Arcebispado de Braga: denúncias a Ana do Frade à Visitação Inquisitorial de 1565. **Cadernos de Pesquisa do CDHIS**, Uberlândia, v. 24, n. 2, jul./dez. 2011.

POLÓNIA, Amélia. **D. Henrique, o Cardeal-Rei**. 1.^a ed. 2.^a Dinastia. Reis de Portugal, XVII. Rio de Mouro: Círculo de Leitores, 2005.

REIS, Marcus Vinícius. **Mulheres de seus corpos e de suas crenças: relações de gênero, práticas mágico-religiosas e Inquisição no mundo português (1541-1595)**. 2018.

RICHARDS, Jeffrey. **Sexo, Desvio e Danação: As Minorias na Idade Média**. Rio de Janeiro: Zahar, 1993.

ROSA, Daniel Aidar da. **A demonomania harmônica: Jean Bodin, a bruxaria e a república**. 2014. Tese (Doutorado) - Universidade de São Paulo.

ROSA, Teresa da Fonseca. O Iluminismo e a expulsão dos jesuítas do Império Português: as reformas pombalinas e o plano dos estudos menores. **Revista de História Regional**, v. 19, n. 2, p. 361-383, 2014. Disponível em: <http://www.revistas2.uepg.br/index.php/rhr>.

SANTOS, Eduardo Cavalcante Oliveira. A mariologia de Lutero no Magnificat: protestante ou católica? **Último Andar**, n. 31, p. 29-44, maio 2018

SANTOS, Giovanna Aparecida Schittini dos. “**Por que Vossa Alteza he ho próprio rey e senhor nosso**”: gênero e poder nas representações e práticas políticas durante a regência de D. Catarina de Áustria (1557-1562). 2019.

SCHMITT, Jean-Claude. **O corpo, os ritos, os sonhos, o tempo: ensaios de antropologia medieval**. Editora Vozes Limitada, 2018.

SILVA, Alex Rogério. A “Santa” Inquisição de Portugal: trajetória institucional e a perseguição aos conversos na época moderna (séculos XVI-XVII). **Revista Outras Fronteiras**, Cuiabá-MT, v. 4, n. 1, jan./jul., 2017.

SILVA, Carolina Rocha. **O Sabá do Sertão: Feiticeiras, Demônios e Jesuítas no Piauí Colonial (1750-1758)**. Niterói, 2013.

SILVA, Leticia Mariano de Rezende. **Bruxaria e Inquisição: o caso do Santo Ofício em Portugal**. ANPUH, 2022.

SILVA, Luisa Stella de Oliveira Coutinho. O pensamento político na época de Catarina de Áustria e as mulheres no governo. **Revista do Instituto do Direito Brasileiro**.

SILVA, Luisa Stella de Oliveira Coutinho. O pensamento político na época de Catarina de Áustria e as mulheres no governo. **RIDB**, Ano 2, (2013), nº 10, 11639-11681 / <http://www.idb-fdul.com/> ISSN: 2182-7567.

SOUSA, Cleusa Teixeira de. **Entre o desterro dos judeus e o fechamento dos portos portugueses no reinado de D. Manuel I (1495-1521): os caminhos trilhados pelos cristãos-novos após o édito**. 2018.

SOYER, François. **A perseguição aos judeus e muçulmanos de Portugal: D. Manuel I e o fim da tolerância religiosa (1496-1497)**. Tradução de Jaime Araújo; revisão de Joana Portela. Lisboa: Edições 70, 2013.

TAVIM, José Alberto Rodrigues da Silva. Tempo de judeus e mouros: quadros da relação entre judeus e muçulmanos no horizonte português (séculos XVI e XVII). **Lusitania Sacra**, v. 27, p. 59-79, jan./jun. 2013.

TRUGUILHO, Michele. Transgressores do matrimônio: a bigamia através as óticas inquisitorial. Encontro Regional de História da ANPUH-Rio: **Memória e Patrimônio**, 2010, 14: 26.

ZERNER, Monique. **Inventar heresia?** Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2010.

SAPERE, Analia; NEYRA, Andrea Vanina. El Ordo ad dandam poenitentiam del abad Regino de Prüm. In: Sociedades Precapitalistas. **Revista de Historia Social** . Vol. 1, núm. 1, 2 sem. 2011. Disponível em: <http://sedici.unlp.edu.ar/handle/10915/25997>

SITES

BULA *Cum ad nihil magis* In: **Collectorio das bullas e breves apostolicos, cartas, alvaras e provisões reaes que contem a instituição e progresso do Sancto Officio em Portugal, varios indultos e privilegios que os Summos Pontifices e Reys destes Reynos lhe concederão (...)**. Lisboa: Lourenço Craesbeeck, 1634, fl. 148-148v. Disponível em: <https://purl.pt/17458>

Carta que foy escrita a Raynha D. Leonor sobre a vinda e recebimento da Raynha Dona Catharina, molher de D. João III deste nome, transcrição de Annemarie Jordan in Los inventarios de Carlos V y la família imperial/ The inventories of Charles V and the Imperial Family, vol. III, dirigido por Fernando Checa Cremades, Madrid, Fernando Villaverde Ediciones, 2010, pp. 3000 – 3002.

COLLECTORIO das Bullas. **Breves Apostolicos, Cartas, Alvarás e Provisões Reais que contem a instituição...: vários Indultos & Privilégios que os Sumos Pontífices & Reis destes Reinos lhe concederam / impresso por mandado do... Bispo Dom Francisco de Castro Inquisidor Geral do Conselho de Estado de Sua Majestade.** Em Lisboa, nos Estados: por Lourenço Craesbeeck, Impressor del Rey, 1634.

CONFISSÃO de duas bruxas que queimaram na cidade de Lisboa no ano de 1559 pelo juízo secular em uma devassa que mandou tirar **D. Catharina.** BNP, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa. <http://id.bnportugal.gov.pt/bib/catbnp/1895835>.

DGA/TT. **Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Coimbra.** Processo no 929. Processo de Ana Álvares (Ana do Frade). 1566-1567.

DGA/TT. **Tribunal do Santo Ofício,** Inquisição de Évora, Processo no 8910A. Processo de Brites Frazão. 1548.

DOCUMENTOS PARA A HISTÓRIA DA INQUISIÇÃO EM PORTUGAL. Porto: Arquivo Histórico Dominicano Português, 1984, p. 23-27. Uma versão do monitório da fé, de 18 de Novembro de 1536. In: TAVARES, Maria José Pimenta Ferro. **Judaísmo e Inquisição: Estudos.** Lisboa: Editorial Presença, 1987, p. 194-99.

ORDENAÇÕES AFONSINAS, Livro V, capítulo 42. Disponível em: <https://gulbenkian.pt/publications/ordenacoes-afonsinas-livro-v/>

ORDENAÇÕES MANUELINAS, Livro V, capítulo: 33 Disponível em: <https://gulbenkian.pt/publications/ordenacoes-manuelinas-livro-v/>

PROCESSO de Angela Bravo. In: TORRE DO TOMBO, **Tribunal do Santo Ofício,** Inquisição de Coimbra, proc. 1055. Disponível em: <https://digitarq.arquivos.pt/viewer?id=2350755>

SOUSA, Frei Luís de. **Annaes de El-Rei D. João III.** Lisboa: [Editora não especificada], 1844. Original da Biblioteca Pública do Estado da Baviera. Digitalizado em 16 de fevereiro de 2012.