

MULHERES QUE ADIVINHAM: PRESENÇA FEMININA NO ÂMBITO DAS PRÁTICAS MÁGICO-RELIGIOSAS A PARTIR DA PRIMEIRA VISITAÇÃO DO SANTO OFÍCIO À AMÉRICA PORTUGUESA (1591-1595)

MARCUS VINICIUS REIS

Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG)

RESUMO

Embora tenham prevalecido na documentação resultante da Primeira Visitação à América Portuguesa as práticas judaizantes, outros delitos previstos no Monitório inquisitorial também emergiram, como por exemplo, o interesse em contar com alguns indivíduos reconhecidos naquele espaço por praticarem rituais de adivinhação. Interesse que se deu com maior força com relação à figura feminina, como se pode depreender do processo inquisitorial contra Felícia Tourinho, acusada ao longo da Visitação em Pernambuco. Propomos, assim, investigar a presença da mulher no campo do sobrenatural, em especial, com relação às práticas de adivinhação, no intuito de decodificar as simbologias bem como de analisar os laços culturais em torno da associação da mulher à religiosidade enquanto capacidade de intervir nos destinos.

PALAVRAS-CHAVE: Inquisição; Primeira Visitação do Santo Ofício; Práticas de Adivinhação; Gênero.

ABSTRACT

The arrival of the First Visitation at Holy Office in 1591 to the Portuguese America - an event that would last until 1595 - has brought Catholic and regal interest of maintaining a religious population control which caused, in turn, control the very subjects of the King of Portugal. In this sense, although the Judaizing practices have prevailed in the list of complaints, confessions and processes promoted by the Visitor, other offenses set forth in inquisitorial Monitório also circulated in the New World, for example, the interest in having some individuals recognized that space for practicing rituals guessing. Interest that occurred with greater force between the female figure, resulting even in a inquisitorial proceedings against Felicia Tourinho, accused over the Visitation in Pernambuco. This paper proposes, therefore, to investigate the relationship between the presence of women across the field of the supernatural, in particular the practice of divination, becoming interested in decoding the beliefs and practices as well as to analyze the cultural links around the association woman religiosity intervention while the destinations.

KEYWORDS: Inquisition; First Visitation of the Holy Office; Divination Practices; Gender.

Apontamentos teóricos em torno das práticas *mágico-religiosas*¹

A diversidade de posicionamentos com relação ao imaginário de uma dada sociedade, a respeito da circulação de crenças e saberes, ou mesmo da religiosidade que se desenvolve em determinados períodos ou espaços, levamos à necessidade de refletir sobre algumas posições teóricas em torno dessa problemática.

Muitos dos casos que serão aqui levantados destoaram de uma visão clássica da *feiticeira*, centradas na existência do pacto diabólico ou, até mesmo, na elaboração de verdadeiras cerimônias coletivas em torno da noção do *sabá*. No entender de José Pedro Paiva, a tradição erudita portuguesa se baseou em duas noções de pacto diabólico: o “pacto expresso”, em que era estabelecido um contrato entre indivíduo e o Diabo para a obtenção de poderes e, em troca, algo era ofertado à criatura; e o “pacto tácito”, que se estabelecia quando o interesse se pautava na busca por determinados fins, como a cura de doenças ou a adivinhação, recorrendo à intermediação dos diabos para a concretização desse objetivo².

Em suma, a obrigação do distanciamento é essencial a partir do momento em que nosso objetivo não reside simplesmente na reprodução de estereótipos inquisitoriais que, frente a práticas voltadas para a intervenção no sobrenatural, tendiam a enquadrá-las na noção de *feiticeira*. Importante lembrar, por sua vez, a complexidade inerente aos estudos em torno desse fenômeno, conforme salientou Francisco Bethencourt. O autor chamou a atenção, por exemplo, para o uso de conceitos caros à Antropologia, ressaltando o cuidado que os historiadores devem possuir nesse manuseio a fim de evitar anacronismos. Citou, também, o próprio léxico variado que se apresenta para o pesquisador dessa temática – “witchcraft”, “sorcery”, “stregoneria”, “fattucchieria” –, visto que, para além da simples mudança nas palavras, essa diferenciação indica, principalmente, um sentido por vezes distinto³. É de se concluir, portanto, a existência de um terreno escorregadio referente a esses rituais, tornando necessária a maior preocupação do pesquisador para com a própria sociedade em que se debruça e sobre o entendimento desta a respeito desses rituais.

Sendo assim, o uso do conceito de *mágico-religioso* é imprescindível a fim de delimitar essa distância do objeto analisado sem, contudo, propor uma homogeneização das práticas relacionadas a um determinado contexto. Nesse sentido, os pressupostos levantados por Maria Araújo e Francisco Bethencourt – este ancorado às análises de Marcel Mauss – são essenciais como forma de

¹ O trabalho aqui apresentado é resultado direto da Dissertação de Mestrado defendida em 2014, na Faculdade de Formação de Professores da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, sob orientação da Profa. Dra. Daniela Buono Calainho do Programa de Pós-Graduação em História Social.

² PAIVA, José Pedro. *Práticas e crenças mágicas*. O medo e a necessidade dos mágicos na diocese de Coimbra (1650-1740). Coimbra: Minerva-história. 1992, p. 39-40.

³ BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magia: feiticeiras, adivinhos e curandeiros em Portugal no século XVI*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

embasar essa escolha conceitual para analisar os relatos sobre os quais nos debruçaremos adiante.

Inicialmente, interessa-nos comentar a análise de Maria Araújo a respeito das práticas heterodoxas ao catolicismo e que também buscavam intervir de algum modo na ordem religiosa vigente, nos destinos, no porvir. Técnica de natureza simbólica, que revelava todo um instrumental de comunhão do homem com símbolos naturais, religiosos, etc., a “arte mágica” é entendida pela autora como uma capacidade, uma competência estritamente humana, praticada contra, ou a favor, de outrem conforme a demanda. Reside nessa vontade do homem em praticar atos contra outro homem a “força motora da magia”⁴. A citação abaixo delimita, enfim, a noção apresentada pela autora:

[...] quando à sucessão dos acontecimentos, comandada por um conjunto de forças naturais e segundo leis pré-estabelecidas, o homem procura impor sua vontade pela força, introduzindo o caos e a desordem na série pré-ordenada, atingimos o âmbito do numinoso impuro, da magia, considerada em sentido lato⁵.

Tais pressupostos são importantes para este trabalho, na medida em que possibilitam centrar a atenção em um variado complexo mítico que surge na documentação inquisitorial que utilizamos, e que por vezes surge em forma de rastros de uma cultura fragmentada e negligenciada pela busca incessante da Inquisição portuguesa pelo pacto diabólico – seja ele na sua forma “tácita” ou “expressa” –, que é possível identificar nos processos inquisitoriais em que o gênero das acusações perpassava pelo domínio do sobrenatural. Além disso, citando, Francisco Bethencourt, a noção de “rito mágico”, diretamente influenciada pelas proposições de Marcel Mauss⁶, complementa nossas categorias na medida em que o autor entende que:

os atos de magia implicam [em um] conjunto de gestos e de palavras não casual, regulando de uma forma sistemática e transmitido por tradição, de cuja repetição estrita, ritual, depende sua eficácia. Daí podemos falar de ritos mágicos, que revelam uma grande capacidade de abstração, patente na atribuição de propriedades específicas aos materiais utilizados [...]⁷

⁴ ARAÚJO, Maria Benedita. *Magia, demônio e força mágica na tradição portuguesa: século XVII e XVIII*. Lisboa: Edições Cosmos, 1994, p. 27.

⁵ ARAÚJO, Maria Benedita. *Magia, demônio e força mágica na tradição portuguesa: século XVII e XVIII*. Lisboa: Edições Cosmos, 1994, p. 20.

⁶ Marcel Mauss traz uma definição de “rito mágico” na qual Francisco Bethencourt se ancora. Cf: MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. Trad. de Paulo Neves. São Paulo: Cosac & Naify, 1950, p. 55-57.

⁷ BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magia: feitiçarias, adivinhos e curandeiros em Portugal no século XVI*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p. 131.

Inserir, enfim, os rituais de adivinhação na noção de práticas *mágico-religiosas* se justifica por acreditarmos que esses compuseram um quadro diversificado da religiosidade na América portuguesa, em que se constata inúmeras apropriações de crenças e instrumentos diante do interesse nítido de uma “cultura erudita” em reafirmar a existência do diabo, e na qual os indivíduos, por conta própria, se interessavam pelo acesso ao sobrenatural. Em vez de buscarmos a homogeneização, visamos revelar ao leitor que o foco das análises em torno da religiosidade deve se situar na diversidade das crenças que “cultura erudita” e “cultura popular” compartilharam.

O controle dos destinos na Época Moderna

A previsão dos grandes traços do destino individual, objeto do saber erudito da época (nomeadamente da astrologia), fazia-se sentir, nos meios populares, pela análise espontânea de um conjunto de indícios recolhidos no momento do parto e na primeira infância.⁸

A previsão dos destinos individuais, naturalmente, não estava desligada da previsão dos destinos coletivos, sobretudo numa época de grande mobilidade social e geográfica, em que a expansão comercial marítima e a guerra desempenhavam um papel fundamental na organização da vida cotidiana.⁹

No interesse em se construir uma autoridade frente à esfera do sobrenatural, o Concílio de Trento pode ser entendido como importante ferramenta que permitiu que esse universo fosse legitimado pela própria Igreja Católica, potencializando suas ações a fim de tornar sua legitimação mais rápida e ampla. Em contrapartida, conforme mencionado nas citações acima, a problemática se ampliou frente à diversidade de casos, independentemente da região em que a Igreja se instalava, onde alguns indivíduos, principalmente mulheres, eram reconhecidos entre seus pares pelo papel de adivinhar e/ou intervir nos destinos que, a princípio, caberia apenas ao Deus católico. Não bastava a conversão, mas também, a constante vigilância do que era vivenciado pelos fieis, como foi discutido anteriormente.

A preocupação com o interesse exagerado das camadas populares para com o domínio do sobrenatural se tornaria ao longo da Época Moderna assunto cada vez mais presente entre as autoridades católicas, receosas, logicamente, visto que esse acesso ocorria na maioria das vezes, sem a intervenção oficial do clero, ou seja, sem quaisquer mediações oficiais.

Convocado pelo então papa Paulo III, o Concílio de Trento, iniciado em 1545, pode ser definido, portanto, como um movimento que organizou a tentativa de reação ao avanço do protestantismo na Europa, bem como uma

⁸ Ibid., p. 57.

⁹ BETHENCOURT, op.cit, 2004, p. 65.

reação estruturante em prol da reforma institucional da Igreja, fragilizada diante dos inúmeros ataques sofridos e, ao mesmo tempo, da reconquista espiritual dos seus fieis, que nem sempre entendiam o catolicismo como a melhor via para a salvação¹⁰.

Por outro lado, destacamos também a assertiva de Peter Burke, sobre uma possível ausência de oposição entre católicos e protestantes – baseada por vezes nas mesmas justificativas – em relação ao objetivo de ambos em silenciar as mais diversas manifestações culturais que emergiam entre a “cultura popular tradicional”. No entender do autor, houve por parte de ambos os credos religiosos, inúmeras tentativas de suprimir, principalmente, as práticas cotidianas que traziam consigo uma religiosidade distante da que eles almejavam. Em outras palavras, foram iniciativas que se resumiram em uma ampla “reforma da cultura popular”, predominando o intuito de melhor controlar tanto os fenômenos visionários como as práticas relacionadas à intervenção dos destinos pela via sobrenatural:

as bruxas foram caçadas em países protestantes e católicos não tanto por fazerem mal, mas por serem hereges, adeptas de uma falsa religião, adoradoras de deusas pagãs como Diana ou Holde. [...] Tais rituais eram denunciados como irreverentes, blasfemos, sacrílegos, escandalosos, ofensivos a olhos e ouvidos piedosos, profanadores dos mistérios sagrados e escarnecedores da religião¹¹.

63

A conquista se configurou, assim, em uma intensa disputa religiosa voltada para o controle oficial do sobrenatural além da própria visão de mundo que deveria ser seguida. Nesse sentido, não foi apenas através do protestantismo que se revelou a fragilidade do enraizamento do catolicismo entre as populações – e, nesse caso, não falamos apenas do contexto europeu –, já que essa crise institucional esteve acompanhada da emergência de uma infinidade de manifestações espirituais dos leigos ao longo do medievo e, principalmente, da modernidade. Dentre elas, destacamos a difusão de que certos indivíduos seriam possuidores da capacidade de comunicação direta com o sobrenatural, sem a necessidade da intervenção direta do clero para essa finalidade, apresentando por vezes um instrumental ainda mais diversificado do que o dos próprios religiosos.

Sendo assim, o interesse em silenciar as manifestações populares no âmbito da religiosidade concorreu diretamente com a familiaridade cada vez mais crescente dos indivíduos com o sobrenatural. Essa comunicação se expressaria principalmente em dois rituais largamente difundidos entre a população. Falamos do visionarismo e das práticas de adivinhação, que, a nosso ver, sintetizam essa tentativa não institucionalizada de comunicação com o

¹⁰ DELUMEAU, Jean. *Nascimento e Afirmação da Reforma*. Trad. de João Pedro Mendes. São Paulo: Pioneira, 1989, p. 196.

¹¹ BURKE, Peter. *Cultura popular na idade moderna*. Europa 1500-1800. Tradução de Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, p. 283-284.

sobrenatural a fim de se obterem respostas futuras ou até mesmo de buscar intervir favoravelmente nessa relação temporal, de modo autônomo.

Entre os séculos XII a XVIII, o desenvolvimento de temas voltados para o campo místico na “cultura popular” oscilou entre a preocupação das autoridades em torná-los corretos na perspectiva católica e a empolgação de diversos religiosos por conta das inúmeras manifestações visionárias dos leigos. O resultado dessa oscilação seria, segundo António Rubial Garcia, o desenvolvimento de temas centrais dentro da Igreja Católica, voltados para o “discernimento de los espíritus”, uma direção espiritual:

[...] um conjunto de conselhos e regras que permitiam estabelecer a distinção entre a verdadeira experiência mística proveniente de Deus, da ilusão demoníaca [...]¹².

O desenvolvimento de tratados teológicos, cartilhas, sermões, fariam parte das estratégias que, a partir do século XVI, garantiriam o direcionamento espiritual proposto pela Igreja, quando fenômenos místicos emergiam em alguma região. Destaque para a Nova Espanha, recorte utilizado pelo autor, em que esta influência foi considerável entre os confessores e o próprio Santo Ofício a fim de categorizar as manifestações. Em síntese, o que estava em jogo residia na própria virtude, ou ausência desta, entre os que se diziam visionários.

Para Stephen Haliczer, outra forma utilizada pela Igreja a fim de trazer seus fieis para perto e, assim, controlar as visões proféticas, residiu em iniciativas de se difundir a vida dos santos por meio de uma literatura hagiográfica e biográfica. A arte, por sua vez, adquiriu importância nessa forma de literatura ao representar a própria vida dos santos, tendo nos jesuítas os grandes precursores. A questão por trás dessas ações dizia respeito ao próprio interesse católico em se divulgar a moral pós-tridentina nas formas de devoção¹³.

Assim, qualquer forma de revelação simbólica, antes convertida em algo cotidiano, conforme António Garcia mencionara, passou para o campo da regulamentação e controle pós-tridentino, sobretudo influenciada pelo teor crítico do Renascimento, sendo necessária a comprovação por meio de várias regras pré-definidas. Nesse período, o questionamento a respeito da veracidade de algumas visões se ampliaria, por sua vez, paralelamente à estruturação da Inquisição Moderna¹⁴. Impossível deixar de mencionar, assim, a trajetória de Rosa, analisada por Luiz Mott.

Presas e processadas pela Inquisição no Brasil do século XVIII, pode ser considerada como um dos grandes exemplos no período colonial de apropriação dos ritos católicos e ressignificação destes em manifestações de cunho místico. Orientada espiritualmente por seu confessor, Frei Agostinho, o caso da escrava

¹² GARCÍA, António Rubial. *Profetisas y Solitarios*. Espacios y Mensajes de una religión dirigida por ermitaños y beatas laicos em las ciudades de Nueva España. México: Fondo de Cultura Económica/Universidad Nacional Autónoma de México, 2006, p. 190. Tradução nossa.

¹³ HALICZER, Stephen. *Between exaltation and infamy*. Female mystics In the Golden Age of Spain. Oxford: University Press, 2002, p. 31-34.

¹⁴ GARCÍA, op.cit., p. 195-197.

de Dona Ana, de acordo com o autor, foi resultado de um contexto de intensa política devocional e espiritual promovida pela Igreja desde Trento; não é a toa que mais de duas mil cartas escritas por Rosa, endereçadas aos seus fiéis, foram anexadas ao seu processo.

Interessante notar em sua trajetória que, para além das estruturas devocionais voltadas para a orientação dos cristãos – como já destacado em António Garcia –, os exercícios espirituais de Rosa buscaram novas propostas para uma reflexão espiritual, o que nos leva a identificar espaços de atuação da cultura popular que fugia de uma normatização pretendida pela Igreja¹⁵.

Quanto ao campo divinatório, corte temático de nossas discussões, houve toda uma sistematização que, no entender de José Pedro Paiva, representava uma lógica dentro da rede de operações que o suposto adivinho praticava com o interesse de intervir no tempo:

[...] os procedimentos dos mágicos prendem-se com três tipos de questões: saber o destino e situação de pessoas desaparecidas [...]; descobrir o paradeiro de bens e adivinhar certos acontecimentos não os tendo presenciado¹⁶.

No contexto lusitano, por exemplo, o cenário não se mostrou tão diferente se comparado às outras regiões europeias, revelando, assim, que o interesse no porvir não era somente um objetivo vago entre as populações, pelo contrário, a possibilidade de intervir diretamente nos destinos de forma autônoma era também tentadora, bem como problemática no espaço português.

Madalena Correia, portuguesa, foi denunciada à Inquisição de Évora por, juntamente com sua filha, supostamente promover algumas práticas oraculares no altar da igreja de Nossa Senhora dos Remédios, naquela cidade. De acordo com o que relatou Francisco Bethencourt, as invocações se davam a partir da participação de anjos e santos, tornando Madalena capaz de ter visões em uma pequena “conta de cristal furada e metida num pauzinho”; uma forma rudimentar do que viria a ser a bola de cristal¹⁷.

Importante lembrar que a prevalência dessas práticas no âmbito português se desenvolveu no meio urbano, principalmente, conforme apontou José Pedro Paiva. O autor ainda ressalta que a emergência dos ritos divinatórios tampouco se restringiu aos meios iletrados, e que compunham boa parte dos estratos populares. Nos séculos XVII e XVIII, corte temporal de seu trabalho, a participação de letrados que se interessavam pelos supostos adivinhadores era notável nas mais diversas regiões lusitanas¹⁸.

¹⁵ MOTT, Luiz. *Rosa Egípcíaca: uma santa africana no Brasil*. Rio de Janeiro: Bertrand, 1988, p. 497.

¹⁶ PAIVA, José Pedro. *Práticas e crenças mágicas*. O medo e a necessidade dos mágicos na diocese de Coimbra (1650-1740). Coimbra: Minerva-história, 1992, p. 128.

¹⁷ BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magia: feitiçarias, adivinhos e curandeiros em Portugal no século XVI*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p. 69.

¹⁸ PAIVA, José Pedro. *Bruxaria e superstição num país sem "caça as bruxas": 1600-1774*. Lisboa: Editorial Notícias, 1997, p. 118.

Profecias e prenúncios astrológicos prevaleceram no Portugal de Quinhentos, resultado do próprio contexto de mobilidade social e geográfica de uma sociedade que vivenciava novos descobrimentos e que enxergava neles a possibilidade de mudar de vida. Não faltam exemplos, assim, de indivíduos identificados por Francisco Bethencourt e interessados na descoberta de tesouros, no paradeiro de seus cônjuges ou nos possíveis perigos que poderiam acontecer durante uma viagem.

Todavia, assim como no caso de visionarismo, mencionado por Luiz Mott, a intervenção nos destinos por meio das práticas de adivinhação não esteve, por sua vez, distante do contexto colonial, visto que o próprio estabelecimento de um processo inquisitorial instaurado para apurar esse gênero de delitos se desenrolou quando da Visitação em Pernambuco. Destarte, é essencial a ressalva apontada por Serge Gruzinski em torno da necessidade de repensarmos a história do Novo Mundo para além do engessamento das análises voltadas somente para o recorte espacial em questão¹⁹. Justifica-se, portanto, a digressão aqui apontada na medida em que buscamos atrelar nosso tema diretamente às propostas de uma História conectada, ou, no termo delimitado por Sanjay Subrahmanyam, às *connected histories*²⁰. Em outras palavras, trata-se de repensar as fronteiras entre local e regional, partindo do pressuposto de que boa parte das interações na Época Moderna se constituíram tendo por essência a multiplicidade de escalas e a correspondência entre contextos e temporalidades distintos. A diluição de fronteiras, as inúmeras conexões estabelecidas entre a diversidade de personagens, histórias, trajetórias, podem, enfim, se concretizar na medida em que a própria circulação de crenças e práticas relacionadas ao universo *mágico-religioso* nos possibilita integrar o presente trabalho nos pressupostos aqui levantados por Gruzinski e Subrahmanyam. Resta-nos, enfim, estabelecer o contato com a outra parte dessas conexões, a América portuguesa.

As práticas divinatórias no contexto da Visitação

Acompanhado do notário Manoel Francisco e do meirinho Francisco Gouveia, a chegada oficial de Heitor Furtado de Mendonça à América portuguesa se deu em 28 de julho de 1591, na Capitania da Bahia, primeira região que seria visitada pela comitiva inquisitorial. Além disso, era previsto que a Visitação percorresse a Capitania de Pernambuco e regiões – Itamaracá, por exemplo –, bem como São Vicente, Rio de Janeiro e, por fim, as ilhas de Cabo Verde e São Tomé. Contudo, a práxis do Visitador esteve longe do previsto, já que esse se apropriou do “vício das autoridades coloniais”, nas palavras de

¹⁹ GRUZINSKI, Serge. *A águia e o dragão: ambições europeias e mundialização no século XVI*. Trad. de Joana Angélica D'Avila Melo. São Paulo: Companhia das Letras, 2015, p. 350.

²⁰ SUBRAHMANYAM, Sanjay. *Connected Histories: Notes towards a Reconfiguration of Early Modern Eurasia*. *Modern Asian Studies*, Vol. 31, N. 3, Special Issue: The Eurasian Context of the Early Modern History of Mainland South East Asia, 1400-1800. Jul., 1997, p. 745.

Ronaldo Vainfas, e, a seu bel prazer, atuou de forma independente, distanciando-se das diretrizes do Conselho Geral, em que processos e procissões de autos-de-fé foram até mesmo promovidos. De acordo com o autor, possivelmente a sua volta repentina a Portugal, após sua presença em Pernambuco, tenha se motivado por tais incidentes²¹.

Fenômeno até então inédito no Novo Mundo, a chegada do Santo Ofício português nesse espaço trouxe consigo, durante os quatro anos de atividades, a responsabilidade de atrelar interesses religiosos e monárquicos enquanto projeto de expansão dos territórios lusitanos juntamente com a expansão do catolicismo. Em outras palavras, o interesse inquisitorial pelo Novo Mundo foi, segundo o que apontou Ronaldo Vainfas, paralelo ao interesse também pelo Oriente. Ou seja, esse avanço do Santo Ofício teve como pano de fundo o objetivo de sedimentar a presença portuguesa logicamente no Reino, mas, também, nos diversos domínios além-mar lusitanos por meio de um mecanismo de controle religioso²². A Inquisição, conforme salientou Bruno Feitler, se tornou um dos importantes aliados da monarquia portuguesa ao definir uma religião oficial e, ao mesmo tempo, fazer com que os súditos se mantivessem fieis ao Rei²³.

Motivada principalmente pelo peso da presença cristã-nova atrelada às suspeitas em torno de indivíduos suspeitos de judaizarem, ou seja, desejosos de manter algumas tradições da religião judaica, a Primeira Visitação do Santo Ofício à América portuguesa também assumiu outros contornos e deve, a nosso ver, ser entendida a partir desse viés. Desvios morais e religiosos, incorrendo em blasfêmias, além da bigamia, sodomia, bestialismo, luteranismo, islamismo, e desvios do próprio corpo clerical, foram delitos registrados ao longo da Visitação de Heitor Furtado de Mendonça, motivados tanto pela afixação do Monitorio quanto pelo interesse da população em denunciá-los.

Nesse extenso rol de crimes, emergiram em torno da figura feminina denúncias de mulheres reconhecidas tanto na Capitania da Bahia como em Pernambuco – duas das principais regiões visitadas – por intervirem no sobrenatural mediante práticas de adivinhação. O gráfico a seguir representa, enfim, a listagem dos delitos que foram denunciados à Visitação e que tiveram

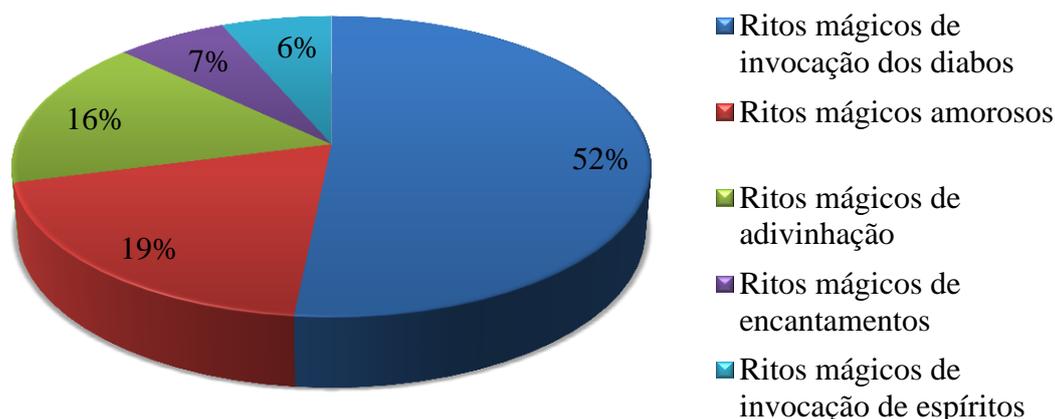
²¹ VAINFAS, Ronaldo. *Trópico dos Pecados: Moral, Sexualidade e Inquisição no Brasil*. 2. ed., Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010, p. 282-283.

²² VAINFAS, Ronaldo. *A Heresia dos Índios. Catolicismo e rebeldia no Brasil Colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995, p. 166.

²³ FEITLER, Bruno. *Nas malhas da consciência: Igreja e Inquisição no Brasil*. São Paulo: Alameda, Phoebus, 2007, p. 70. Todavia, essas relações na Época Moderna, principalmente entre Inquisição e Monarquia, nem sempre foram harmônicas, pelo contrário, por vezes os embates foram frequentes, como no episódio envolvendo a discussão a respeito do possível estabelecimento de um Tribunal na América portuguesa durante o reinado de Filipe III. Cf: Ibid., p. 72. Giuseppe Marocci e José Pedro Paiva afirmam que desde 1593 uma preocupação de cunho econômico pairava na atmosfera monárquica e que refletiam diretamente no Santo Ofício, tornando-se um elemento conflituoso até o início do século posterior. Cf: MARCOCCI, Giuseppe; PAIVA, José Pedro. *História da Inquisição portuguesa: 1536-1821*. Lisboa: A esfera dos livros, 2013, p. 135

por base principal as possíveis interações ilícitas com o sobrenatural citadas nas denúncias e confissões:

Gráfico 1: Porcentagem das práticas *mágico-religiosas* denunciadas à Primeira Visitação do Santo Ofício e realizadas por mulheres²⁴.



Fonte: *Primeira Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil pelo licenciado Heitor Furtado de Mendonça capellão fidalgo del Rey nosso senhor e do seu desembargo, deputado do Santo Ofício. Denúncias e Confissões da Bahia 1591-1593*. São Paulo: Paulo Prado, 1922-1929. *Primeira Visitação do Santo Ofício às Partes do Brasil: Denúncias e Confissões de Pernambuco 1593-1995*. Recife: FUNDARPE. Diretoria de Assuntos Culturais, 1984, Coleção Pernambucana, 2ª fase, vol. XIV.

Enfim, foram práticas que alcançaram relativa difusão no recorte por nós escolhido por serem dotadas, como vimos, da capacidade de interferência em um mundo no qual a Igreja Católica buscava ser a única autoridade. Um espaço de atuação para além do ambiente natural, em que as potências divinas e, principalmente, diabólicas eram tão reais quanto o próprio cotidiano dos indivíduos. Nesse contexto, a mínima interferência poderia resultar em uma religião institucionalizada ou em uma prática heterodoxa aos olhos desse sistema ordenado por leis pré-estabelecidas, a religião. Pretendemos, portanto, ater-nos às manifestações mencionadas, em que a presença feminina, seja como agentes ativas ou mesmo indiretas dessas interações, assumiu um peso

²⁴ As tipologias utilizadas no gráfico acima foram delimitadas com base na noção de “ritos mágicos” já apresentada anteriormente e no levantamento dos relatos voltados às interações com o sobrenatural. Gráfico retirado da minha Dissertação de Mestrado, defendida no Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade do Estado do Rio de Janeiro – Faculdade de Formação de Professores, sob orientação da Profa. Dra. Daniela Calainho. Cf: REIS, Marcus Vinícius. *Descendentes de Eva: religiosidade colonial e condição feminina na Primeira Visitação do Santo Ofício à América portuguesa (1591-1595)*. 2014. 216f. Dissertação (Mestrado em História Social) - Faculdade de Formação de Professores de São Gonçalo, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, São Gonçalo, 2014, p. 143.

considerável, levando-nos a questionar as possíveis motivações por detrás dessa problemática bem como do simbolismo em que esses rituais se arquitetaram no recorte definido.

Natural de Braga, cidade portuguesa responsável por um Arcebispado estabelecido desde o século XI, a cristã-velha Maria da Costa era casada com o cristão-novo e mercador Álvaro Sanches. Interessada em demonstrar um perfil de boa cristã, a denunciante se dispôs a promover uma extensa denúncia contra diversos indivíduos, em 21 de agosto de 1591. Cronologicamente, os fatos relatados remontam aos primeiros anos da década de 1580 até episódios ocorridos a poucos dias de sua denúncia.

Sua primeira acusação foi contra “uma molher já defunta dalcunha Mija Vinagre”. Esta teria sido procurada pela própria Maria da Costa por volta de 1582, já que estava interessada em seus rituais que utilizavam candeias a fim de saber se seu pai concordaria com o casamento que pretendia. Contudo, embora este tenha de fato ocorrido com Álvaro Sanchez, a denunciante ressaltara que a dita “Mija Vinagre” tinha lhe dito que não conseguira adivinhar o episódio²⁵.

Merece destaque o uso de candeias como forma de promover um ritual de adivinhação, demonstrando a multiplicidade de usos que este ritual poderia apresentar de acordo com a “especialidade” de seu praticante. No verbete “candeia/candelabro”, Jean Chevalier e Alain Gheerbrant apontam, por exemplo, para o valor cósmico que essa peça possui nas mais diversas tradições, como a hebraica ou mesmo a cristã, no Apocalipse, em que é registrada a presença de sete candelabros que representam as sete Igrejas²⁶.

Ainda em sua denúncia, Maria da Costa mencionou a moradora de Salvador, Isabel Montija, citada por supostamente ser uma adivinha; ritual que era alvo de interesse da própria denunciante. A denúncia era fruto do que Maria Gomez teria vivenciado e dito à Maria da Costa.

Isabel Montija teria se utilizado do desenho de um signo de Salomão e, com isso, conseguira ver um homem e uma mulher juntos, na Bahia, sendo que ela se encontrava em Pernambuco, segundo Maria da Costa. A interferência no tempo e no espaço também teria sido o interesse principal da denunciada e provavelmente de Maria Gomez que a acompanhava e que resolvera noticiar o episódio para a denunciante.

Interessante notar a ausência da menção aos diabos nesta denúncia, sendo que, conforme apontara Francisco Bethencourt, o uso de tal instrumento em forma de desenho, como fora feito por Isabel, foi recorrente na religiosidade portuguesa do período como forma de estabelecer a comunicação com os

²⁵ *Primeira Visitação do Santo Officio ás partes do Brasil pelo licenciado Heitor Furtado de Mendonça capellão fidalgo del Rey nosso senhor e do seu desembargo, deputado do Santo Officio. Denúncias da Bahia 1591-1593.* São Paulo: Paulo Prado, 1922-1929, 3 vols., p. 395.

²⁶ CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain. Candelabro. In: CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain. *Dicionário de Símbolos, Mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números.* Trad. Vera da Costa e Silva, Raul de Sá Barbosa, Angela Melim e Lúcia Melim. 26ª ed., Rio de Janeiro: José Olympio, 2012, p. 174-175.

diabos, garantindo a própria integridade do praticante²⁷. As interações entre os mundos natural e sobrenatural nem sempre seguiam a mesma lógica para os seus supostos mediadores quando o interesse nos destinos era o objetivo.

Mas, não apenas eventos cotidianos integravam o rol das adivinhações pelas quais as mulheres se interessavam ou mesmo supostamente praticavam. Ainda em sua denúncia, Maria da Costa afirmou às autoridades que certa mulher chamada Maria Vicente teria lhe confidenciado que naquela época “havia grandes trabalhos em Portugal e que depois se soube que naquele dia em que ela aquilo disse entraram os castelhanos em Lisboa”²⁸.

Ao que tudo indica, já que há o relato de uma suposta invasão castelhana a Portugal, a possível adivinhação se refere ao turbulento contexto vivenciado entre lusos e espanhóis durante a época que antecedeu o início da União Ibérica. Período que, nas palavras de Rafael Valadares, se apresentou para Portugal a partir de uma conjuntura política instável:

à derrota em Alcácer Quibir juntou-se o cativo dos sobreviventes em África, mais um relapso de peste no reino e a fractura civil entre austracistas, bragancistas e antonianos, com um monarca enfermo e indeciso no trono. Para uma sociedade do Antigo Regime, todas as bases se haviam desmoronado: a guerra e a peste eram um castigo divino, a ausência de rei abria um vazio político mais perturbador e a guerra civil, se ocorresse, implicaria o maior desastre que uma comunidade política podia sofrer ao converter-se no sinal da sua incapacidade para se governar²⁹.

70

Os “grandes trabalhos” que Maria Vicente teria relatado à Maria da Costa não comporiam apenas um quadro de crise dinástica, mas de verdadeira guerra civil que se desenvolveu entre os anos de 1578 a 1583, em que possivelmente compreenderam o próprio período referente à suposta adivinhação. Verdadeiro “ícone apocalíptico” entre diversos europeus, o Duque de Alba foi a principal figura que comandou o avanço das tropas espanholas rumo a Lisboa; objetivo que se intensificaria já em meados junho de 1580, tendo no mês seguinte, os primeiros avanços mais consideráveis rumo à capital.

Se até mesmo do outro lado do Atlântico teríamos o eco das turbulências vivenciadas pela sociedade portuguesa, é de se concordar com a assertiva de Rafael Valadares ao questionar que o avanço espanhol se deu apenas por vias diplomáticas ou por rendição das regiões lusitanas. A resistência por vezes foi combatida com execuções dos líderes, principalmente nas ações de Alba e na conhecida “Batalha de Alcantâra” – marco da tomada definitiva de Lisboa, em 25 de agosto de 1580 – em que diversos relatos registram inúmeras mortes do

²⁷ BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magia: feiticeiras, adivinhos e curandeiros em Portugal no século XVI*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p. 137.

²⁸ *Primeira Visitação do Santo Officio ás partes do Brasil pelo licenciado Heitor Furtado de Mendonça capellão fidalgo del Rey nosso senhor e do seu desembargo, deputado do Santo Officio. Denúncias da Bahia 1591-1593*. São Paulo: Paulo Prado, 1922-1929, 3 vols., p. 329.

²⁹ VALADARES, Rafael. *A conquista de Lisboa*. Violência militar e comunidade política em Portugal, 1578-1583. Alfragide, 2010, p. 49.

lado português que, só não foram maiores, por conta de um número não tão expressivo de comandados por D. António³⁰. Quanto à população comum, ainda traumatizada com a morte repentina de D. Sebastião, a direção tomada foi majoritariamente de apoiar a resistência organizada por D. António, mostrando disposição de combater a invasão estrangeira, embora tal atitude tenha se mostrado vã diante da tomada de Lisboa.

Mesmo sendo breve a informação de Maria da Costa, não é difícil imaginar como a própria população esteve envolvida diretamente com os acontecimentos bem como na fuga para o campo do sobrenatural, tornando-se um dos instrumentos capazes de fornecer respostas a um contexto deveras turbulento. Integrando até mesmo a ideia de profecia, já que Maria Vicente supostamente antecipou as invasões castelhanas, não é de se surpreender que essa mencionada fuga tenha sido tão comum entre as mulheres na Época Moderna.

O que trazemos à tona em nossas discussões pode ser considerado apenas um exemplo restrito desta afirmação, tanto pelo conteúdo não ser tão complexo como, também, por termos exemplos, como a da visionária espanhola Lucrécia de León que, no mesmo período em torno da União Ibérica, previu a decadência dos Habsburgo³¹. Todavia, ainda assim, é outro importante componente para pensarmos como o campo da religiosidade, envolvendo, também, os rituais de adivinhação e/ou profecias, se tornaram instrumentos privilegiados para as mulheres também na América portuguesa por permitirem que elas alcançassem certo protagonismo.

Natural de Oliveira, região pertencente ao bispado de Elvas, o cristão-velho André Magro d'Oliveira, em novembro de 1593 – já com a Visitação em Pernambuco –, resolveu denunciar António Lopes e Brísida Lopes. Esta, que era “vendedeira mulata [...] e nomeada por feiticeira”, teria confidenciado ao denunciante que ele haveria de embarcar para o reino em breve e que “no mar havia de pelejar com um navio ladrão”, sendo levado preso para Portugal, mas retornando em liberdade para Pernambuco³².

Tal confiança teria sido resultado de uma adivinhação praticada por uma amiga de Brísida, segundo o que ela teria contado ao denunciante: “dissera que fizera umas feitiçarias e sortes com água e chumbo pelos quais soubera o sobredito”³³. De acordo com André, o fato teria se efetivado, confirmando a suposta adivinhação contada por Brísida. No entanto, o próprio denunciante relatara sua desconfiança com relação à acusada, dizendo que as ditas “feitiçarias” teriam sido praticadas não pela tal amiga, mas por Brísida Lopes.

Trazendo o significado do uso da água para o campo simbólico, identificamos uma variedade de interpretações que justifica *a priori* sua

³⁰ VALADARES, op.cit., p. 85; 90; 94; 103.

³¹ ARROYO, María V. Jordan. *Sonhar a História*. Risco, criatividade e religião nas profecias de Lucrécia de León. Bauru, SP: EDUSC, 2011, p. 19.

³² *Primeira Visitação do Santo Ofício às Partes do Brasil - Denúncias de Pernambuco 1593-1995*. Recife: FUNDARPE. Diretoria de Assuntos Culturais, 1984, Coleção Pernambucana, 2ª fase, vol. XIV, p. 98.

³³ Idid.

diversidade no que tange à sua condição ritualística. No entanto, uma de suas definições nos chamou a atenção justamente por se relacionar aos possíveis usos que a suposta praticante fizera ao associá-la com o chumbo. Segundo Chevalier e Gheerbrant, a água pode ser considerada como “símbolo das energias inconscientes, das virtudes informas da alma, das motivações secretas e desconhecidas”, ou seja, presente também em rituais de adivinhação onde o desconhecido é revelado. Ao se combinar com o chumbo, matéria “impregnada de força espiritual”, o ritual de adivinhação se torna completo por promover, através do mundo sobrenatural, uma intervenção capaz de trazer à tona o que é obscuro, secreto³⁴.

No mesmo mês dessa denúncia, a cristã-velha Maria de Escobar, casada com João Fernandes e moradora da vila de Olinda, afirmou às autoridades que, certa vez, uma mulher chamada Paula Luís lhe dissera que Domingas Brandão, no período em que ambas estiveram presas, fez umas “cerimonias com uma vassoura”, revelando que no dia seguinte a dita Paula seria solta através de uma pessoa que viria buscá-la na cadeia, o que, de acordo com a denunciante, de fato ocorreu³⁵.

Presas pelas autoridades da Visitação em 8 de maio de 1595 na vila de Olinda, a trajetória de Felícia Tourinho entre as malhas inquisitoriais se iniciou dois anos antes, com a denúncia apresentada por Domingas Jorge ainda no primeiro ano do Visitador na Capitania de Pernambuco. Mulata, filha de um clérigo chamado João Tourinho, a cristã-velha Felícia Tourinho foi apontada pela denunciante como responsável por praticar alguns rituais de adivinhação durante o período em que ambas estiveram presas na cadeia de Olinda.

Quanto ao suposto episódio vivenciado por Domingas Jorge, esse se refere à ação de Felícia Tourinho em ter tomado uma tesoura e fincado o objeto em um “chapim”³⁶, levantando-o em seguida com “ambos dedos mostradores” e proferindo as seguintes palavras: “diabo guadelhudo, diabo orelhudo, diabo felpudo tu me dygas se vay Joam por tal parte digo por tal camynho [...] se isto ser verdade tu faças andar isto se não ser verdade não ho faças andar então”³⁷. A denunciante ainda afirmou que o “chapim”, juntamente com a tesoura, teria “rodeado” em sua direção assim que Felícia Tourinho proferiu as palavras acima, o que confirmava o paradeiro do homem mencionado. Domyngas Jorge ainda relatou que essa prática teria se repetido por algumas vezes ao longo do período de detenção de ambas.

³⁴ CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain. Água. In: CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain. *Dicionário de Símbolos*; Mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números. Trad. Vera da Costa e Silva, Raul de Sá Barbosa, Angela Melim e Lúcia Melim. 26ª ed., Rio de Janeiro: José Olympio, 2012, p. 22; 235.

³⁵ *Primeira Visitação do Santo Ofício às Partes do Brasil - Denúncias de Pernambuco 1593-1995*, op.cit., p. 121.

³⁶ Em Rafael Bluteau, o significado de chapim é o de uma espécie de calçado composto de quatro ou cinco solas, o que atualmente pode ser considerado um salto. Cf: BLUTEAU, Raphael. *Vocabulário Portuguez e Latino (1713)*. Rio de Janeiro: UERJ, s.d [CD-ROM], p. 276.

³⁷ DGA/TT. Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, Processo nº 01268. Processo de Felícia Tourinho. 1593-1595. fl.03.

Com o traslado feito pelo notário Manoel Francisco da denúncia em questão, o processo de Felícia Tourinho seria estabelecido, como dissemos, em 1595. Passadas duas fases de arguições, em que a acusada sustentou que desconhecia quaisquer acusações e/ou delitos contra a fé católica que teria praticado, no dia 13 de maio, sua confissão emergiu nos moldes do que as autoridades almejavam confirmar, ou seja, a utilização de práticas de adivinhação voltadas para a invocação do Demônio por parte da acusada.

Sua arguição, além do relato em torno dessas práticas, revelou, também, o motivo para que estivesse presa na cadeia de Olinda. Segundo a própria Felícia Tourinho, a prisão foi resultado de uma bofetada que desferiu em Inês de Brito dentro de uma igreja, o que acarretou na sentença do degredo por dez anos para "Abrytioga", levando-a a praticar, assim que foi presa, um ritual de adivinhação a fim de descobrir se a sentença lhe sairia ruim; o que de fato aconteceu. O ritual confessado pela acusada foi, por sua vez, organizado da seguinte maneira:

tomou hum chapim e fincou nele uma tesoura, e então levantou no ar tomando com os dois dedos mostradores por baixo dos anéis da tesoura e disse as palavras seguintes, eu te esconjuro por Sam Pedro e por Sam Paulo e pelo Diabo felpudo e guedelhudo que tu me digas a verdade que te quero perguntar e do que ela então perguntou disso não está ela ora lembrada então lhe perguntou ela Ré que sinal havia ela de ter pera saber o que perguntava respondeu-lhe ela então que Se oque perguntava era verdade havia de se andar a roda a tesoura e se era mentira não se havia de mover [...] ³⁸

73

A historiografia em torno dos fenômenos voltados para a religiosidade na Época Moderna, citando, em especial, as obras de Carlo Ginzburg - para o âmbito europeu - e de Laura de Mello e Souza e Daniela Calainho - referentes ao contexto brasileiro - são unânimes ao afirmar que o processo inquisitorial é uma complexa construção de relações de poderes que, embora na maioria das vezes prevaleça a posição e interpretação de uma "cultura erudita", revelam fragmentos de uma religiosidade que por vezes deturpava o catolicismo ou até mesmo estranho a este ³⁹.

O interesse inquisitorial em confirmar a participação do Diabo nos rituais de Felícia Tourinho e as diferenças em torno dos relatos aqui apresentados por

³⁸ DGA/TT. Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, Processo nº 01268. Processo de Felícia Tourinho. 1593-1595. fl.06.

³⁹ GINZBURG, Carlo. *Os andarilhos do bem: feitiçaria e cultos agrários nos séculos XVI e XVII*. Trad. de Jonatas Batista Neto. São Paulo: Companhia das Letras; 2010; GINZBURG, Carlo. *História Noturna: decifrando o Sabá*. 2ª ed., São Paulo: Companhia das Letras, 2001. Para o caso brasileiro, ver: CALAINHO, Daniela. *Metrópole das mandingas: religiosidade negra e inquisição portuguesa no antigo regime*. Rio de Janeiro: Garamond, 2008; MELLO E SOUZA, Laura de. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986; MELLO E SOUZA, Laura de. *Inferno Atlântico: demonologia e colonização: séculos XVI-XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

denunciante e acusada revelam um pouco dessa construção a que nos referimos. Em outras palavras, esse mesmo processo de homogeneização cultural encabeçado pelos eruditos deixa escapar por vezes fragmentos de crenças pertencentes à população comum e distantes dos discursos demonizadores das autoridades. Nesse sentido, tanto a familiaridade apresentada no processo de Felícia Tourinho com o Diabo como o uso nada convencional para o catolicismo dos santos católicos em rituais divinatórios, são capazes de nos fornecer indícios desses fragmentos mencionados. Este segundo aspecto ainda é mais problemático levando-se em consideração o conteúdo de sua sentença, que opta por negligenciar o uso desses santos, privilegiando apenas a suposta participação da acusada em práticas envolvendo o Diabo:

acordam o visitador do Santo Ofício, o Ordinário e Assessores, que vistos estes Autos porque se mostra que a Ré Felícia Tourinha que presente esta confessa que estando presa na cadeia fez uma sorte de uma tesoura metida em um chapim, chamando pelo demônio para saber se lhe havia de sair boa ou má sentença tendo intenção que o demônio lhe faria aí sinal [...] ⁴⁰

Essa lacuna apontada pode se justificar, assim, pelo interesse inquisitorial em se efetivar a homogeneização pretendida, pelo que são desconsiderados outros aspectos da religiosidade “popular”, elementos importantes no processo de acusação e sentença da ré. Predominou, portanto, a presença de um nível cultural que se utilizou de distintas estratégias durante as arguições a fim de detectar a participação do Diabo, mesmo que tácita.

Ressaltamos, como o fizera Carlo Ginzburg, que a “continuidade entre estereótipos anticlericais e estereótipos contra a feitiçaria [era] apenas elemento secundário de um fenômeno bem mais complexo”⁴¹, como a existência em Felícia Tourinho de símbolos católicos negligenciados, contudo, pelas autoridades. Desse modo, embora mereça destaque a existência de um desnível cultural, até por se tratar de um processo em que as relações de poder predominam, ainda nos é permitido identificar na trajetória de Felícia Tourinho indícios de um hibridismo em que a “cultura popular” não foi apenas agente passiva na circulação de crenças na América portuguesa, se apropriando, inclusive, de elementos predominantemente católicos, não se tratando apenas de uma reprodução dos estereótipos aqui mencionados.

Uma “cultura popular” que, por sua vez, também se apropriou amplamente, e das mais diversas formas, da figura do Diabo delimitada pelo catolicismo, adjetivando-o, banalizando-o e conferindo-lhe as mais diversas funções. Combinou-se, por exemplo, com o interesse dos indivíduos em

⁴⁰ DGA/TT. Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, Processo n° 01268. Processo de Felícia Tourinho. 1593-1595. fl.13.

⁴¹ GINZBURG, Carlo. *História Noturna*: Decifrando o Sabá. 2ª ed., São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p. 82.

também contar com o rol de santos católicos para efetivar um ritual de adivinhação que, no caso de Felícia, teria sido praticado diversas vezes⁴².

Todavia, acreditamos em novas possibilidades para justificar essa negligência, essa lacuna nas interpretações, sem, contudo, eliminar a constatação de que houve a homogeneização citada.

Sem desconsiderar a possibilidade de que a ausência de quaisquer menções ao uso de signos católicos se deu pelo próprio entendimento de que o caráter herético das práticas de Felícia Tourinho residia essencialmente na evocação do demônio, a expressão em latim “quod soli deos competit” – presente em seu processo – é, por outro lado, categórica, e reforça nossa argumentação a respeito das tentativas pós-tridentinas, principalmente, em legitimar o catolicismo como única religião a intervir no sobrenatural e, seu Deus, como grande responsável pelo destino da humanidade. Uma problemática conectada a uma questão ainda maior inserida nos próprios debates milenares do catolicismo a respeito da geografia do sobrenatural⁴³.

O processo de Felícia Tourinho deve ser entendido, enfim, como resultado de um interesse das autoridades da Visitação em reafirmar a existência do pacto demoníaco por meio de rituais de adivinhação, corroborando toda uma construção de um estereótipo presente também na Inquisição portuguesa a respeito da *feiticeira*. Contudo, ainda merece ser entendido como resultado de uma forte tradição católica voltada para a legitimação de suas ações sobre o mundo sobrenatural, de uma tradição *misógina* voltada para a associação da mulher com o que era demoníaco e, logicamente, das defesas praticadas pela ré como forma de se desvencilhar das acusações. Nesse caso, vale citar, por exemplo, a menção de uma mulher conhecida pela alcunha de “Figueireda” como sendo a pessoa que teria ensinado Felícia Tourinho, segundo seu próprio relato, as adivinhações, já que teria presenciado na mesma cadeia a própria praticando ritos divinatórios. Afirmou também que essa mulher se embebedava continuamente durante as supostas práticas⁴⁴.

Outra forma encontrada pela ré a fim de minimizar uma possível sentença se direcionou para a afirmação de que “não sabia que isso era pecado nem pertencia a Santa Inquisição e que nem sabia que por fazer isso a poderiam castigar” além de declarar que no período em que praticara as mencionadas adivinhações, não passava de mulher nova, sem experiência e que “depois que é mulher e tem mais experiência sabe e entende que o diabo não pode saber o

⁴² Desse modo, concordamos em parte com a afirmação de Laura de Mello e Souza referente às práticas de adivinhação na América portuguesa, em que estas “ligavam-se antes à religião folclorizada do que à magia ritual ou à feitiçaria”. Cf: MELLO E SOUZA, Laura de. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986, p. 262. Nossa ressalva diz respeito apenas à expressão “magia ritual”, que seria, para a autora, ausente nos ritos de adivinhação, mas que, a nosso ver, se enquadram na noção de práticas *mágico-religiosas* aqui delimitada.

⁴³ DELUMEAU, Jean. *O que sobrou do paraíso?* Trad. de Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

⁴⁴ “disse ela para a dita Figueireda, creio em Deus e nas outras”. Cf: DGA/TT. Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, Processo n. 01268. Processo de Felícia Tourinho. 1593-1595. fl.07.

que está por vir e somente isso pertence a Deus”⁴⁵. Sinceridade ou estratégia em torno dessas afirmações?

É problemático negligenciar simplesmente a sinceridade na assertiva de Felícia Tourinho, uma vez que esse desconhecimento sobre os delitos que encabeçavam o rol da perseguição inquisitorial era costumeiro entre a população, ainda mais em um espaço em que a própria estrutura eclesiástica se apresentava deficitária, tornando-se componente favorecedor dessa questão. Nesse sentido, se até mesmo entre a “cultura letrada” se constata a dificuldade em delimitar os delitos envolvendo a intervenção no sobrenatural, bem como a multiplicidade de interpretações eruditas a respeito do crime de *feiticeira* em torno das jurisdições civis e religiosas⁴⁶, não é de se espantar que entre a população a imprecisão a respeito da religiosidade a ser praticada tenha sido evidente.

Em contrapartida, mesmo considerando essa hipótese do desconhecimento, não significa anular a possibilidade de que seja também problemático o apelo da acusada para a pouca idade e a consequente falta de experiência, ou, a nosso ver, ingenuidade, fazendo com que o uso de ritos de adivinhação mediante a participação do Diabo fosse mais um “acidente” do que necessariamente um ato consciente da própria. Lúcida ou não a atitude de Felícia Tourinho em tomar uma tesoura e um “chapim” e combiná-los em uma prática divinatória, talvez aponte para uma decisão consciente com o objetivo de se defender das acusações, de perceber que se inseria em um ambiente desfavorável não somente por se tratar da presença inquisitorial, mas por ser uma presença respaldada por uma conjuntura *misógina*.

Ampliando a escala de observação, nos voltamos para os trabalhos de Alison Weber a fim de identificar como a autora percebeu a apropriação de Teresa d’Ávila do código *misógino* vigente a fim de legitimar seu modelo visionário, denominando essa atitude a partir da noção de “retórica da feminilidade”. O desenvolvimento desse conceito partiu, por sua vez, de suas observações em torno da trajetória da freira carmelita durante os vários momentos em que sofreu arguições por parte das autoridades da Igreja, incluindo integrantes do Santo Ofício. Estando às sombras do Iluminismo e da *misoginia* eclesiástica, Teresa optou pela “acomodação da ideologia de gênero em sua audiência”⁴⁷. Reafirmou, segundo a autora, os mais diversos estereótipos vigentes e que se referiam às mulheres, autodeclarando-se “fraca e com pouca fortaleza”, o que lhe permitia conferir autoridade às suas

⁴⁵ DGA/TT. Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, Processo no 01268. Processo de Felícia Tourinho. 1593-1595. fl.08.

⁴⁶ Adriano Prosperi também é uma importante referência para pensarmos nas dificuldades em se processar um modelo unitário em torno do que seria a *feiticeira* ou *bruxaria* e as formas de perseguição a serem utilizadas pelas autoridades e a quem competia essa função. Cf: PROSPERI, Adriano. *Tribunais da consciência: Inquisidores, Confessores, Missionários*. Trad. de Homero Freitas de Andrade. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2013, p. 289; 294.

⁴⁷ WEBER, Alison. *Teresa of Avila and the rhetoric of femininity*. Princenton, New Jersey: Princenton University Press, 1990, p. 34.

experiências místicas, já que a humildade era considerada fator preponderante para a legitimação das revelações místicas⁴⁸.

Logicamente, sem alcançar a sofisticação do discurso e das respostas de Teresa d'Ávila – até porque a própria possuía um séquito de confessores e religiosos que a assessoravam –, Felícia Tourinho e seu processo tornam-se exemplo para pensarmos a inserção da mulher na América portuguesa de Quinhentos e a “retórica da feminilidade”, diz respeito à possibilidade de consciência da figura feminina frente ao discurso *misógino* vigente e suas mais variadas implicações. Consciência adquirida que se revela não apenas pela possibilidade de transformar práticas *mágico-religiosas* numa forma de reconhecimento social, de relativização do discurso patriarcal ou enquanto tentativa de sanar algum problema cotidiano, como no caso em questão. Detecta-se uma atitude consciente, também, em perceber que, ao se reconhecer enquanto mulher nova, ingênua, ou seja, acomodando-se à conjuntura delimitada pelos homens, reafirmando que a culpa maior residia nas tentações dos diabos à mulher, seria a estratégia mais viável para se minimizar as culpas e, claro, as sentenças proferidas pelas autoridades.

Entretanto, conforme já mencionado anteriormente, mesmo apresentando sua defesa, Felícia Tourinho não escaparia da sentença inquisitorial, sendo escusada de cumprir sua sentença em ato público, já que confessara as invocações, mas tendo de cumprir penitências espirituais, bem como pagar dez cruzados para as despesas de seu processo e, por fim, fazer uma Abjuração de Leve, reconhecendo suas culpas e reafirmando a legitimidade do catolicismo como religião a ser seguida.

A partir dos relatos aqui levantados, foi de nosso interesse destacar a presença feminina tanto em seu envolvimento em ritos de adivinhação como supostamente em suas práticas, revelando os primeiros indícios de uma tentativa das mulheres em procurar espaços de autonomia para além da normatização vigente. Talvez essa recorrência possa ser pensada como uma das motivações para que Felícia Tourinho fosse chamada à Visitação de modo a esclarecer supostos rituais envolvendo também as práticas de adivinhação aqui mencionadas. Reforçamos, assim, o entendimento de que a possibilidade de intervir nos destinos se mostrou sedutora para a figura feminina, principalmente pela condição de protagonismo e/ou relativa autonomia ofertada pela recorrência a esses rituais. A comunicação com o sobrenatural tornava-se, por sua vez, ambiente privilegiado para sanar possíveis contextos turbulentos de outrem ou mesmo do próprio agente ativo nessa intervenção via rituais *mágico-religiosos*.

Quanto ao espaço das crenças e práticas, falamos de um campo de atuações no qual a intervenção no âmbito simbólico era compartilhada não somente por um indivíduo, com diferenças entre “eruditos” e “populares”, sem desconsiderar, contudo, a intensa troca de referenciais. Sem negar a existência e o peso da estratificação social pautada no acesso ao letramento, a análise da

⁴⁸ Ibid., p. 36-39.

cultura como um painel multifacetado e como resultado de diversas combinações entre pequenas e grandes tradições foi a chave encontrada por Peter Burke⁴⁹ referente às manifestações populares na Época Moderna e que também nos serviu para perceber que os ritos de adivinhação na América portuguesa quinhentista não se resumiram apenas ao pacto diabólico.

Sobre o autor

Marcus Vinicius Reis é doutorando no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Minas Gerais. Possui Mestrado pelo Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ/FFP) e graduação (Licenciatura e Bacharelado) em História pela Universidade Federal de Viçosa (2011). E-mail: mv.historia@gmail.com.

*Artigo recebido em 25 de fevereiro de 2015.
Aprovado em 01 de junho de 2015.*

⁴⁹ BURKE, Peter. *Cultura popular na idade moderna*. Tradução de Denise Bottmann: São Paulo: Companhia das Letras, 2010, p. 52.