

CATOLICISMO ILUSTRADO E FEITICARIA.

RESULTADOS E PARÁDOXOS NA SENDA DA LIBERTAÇÃO DAS CONSCIÊNCIAS*

EVERGTON SALES SOUZA**

Resumo: *Embora o mundo português não tenha conhecido uma caça às bruxas, as teorias demonológicas que estearam o movimento tiveram largo curso no país. As novas tendências teológicas que passaram a preponderar em terras lusitanas, a partir da segunda metade do século XVIII, provocaram mudanças no modo da elite letrada pensar a magia. Assim, sob influência da erudição e do pensamento das luzes, a crítica dos meios intelectuais à crença na magia ou feiticaria se fez cada vez mais forte. Em 1774, a Real Mesa Censória examinou o pedido de impressão da tradução de um livro italiano intitulado Difesa de Cecilia Faragò, inquisita di fattucchieria, cuja tese sustentada é a da inexistência da arte mágica atribuída aos feiticeiros. Tomando por base o longo parecer sobre a obra, escrito pelo Deputado da Real Mesa Censória, Fr. José da Rocha, no qual se explicita a posição do Tribunal sobre o assunto, o presente artigo pretende mostrar como os pressupostos da ilustração católica concorreram para a mudança no modo de conceber a feiticaria em Portugal. Tenciona, igualmente, indagar sobre as implicações sócio-culturais dessa mudança, em especial no que toca à configuração de uma atitude mais tolerante ou intolerante em relação às práticas mágicas, por parte das autoridades estatais e eclesiásticas.*

Palavras-chave: *Catolicismo; Feiticaria; Ilustração; Inquisição.*

Abstract: *Although the Portuguese world did not experience witch hunts, the demonological theories at the movement's origins found broad echo within the country. The new theological tendencies that started to take hold in Portugal from the second half of the 13th century led to changes in the way the literate elite thought about magic. Thus, under the influence of erudition and the thought of the Enlightenment, criticism in intellectual circles of belief in magic or witchcraft became increasingly more severe. In 1774, the Royal Censorial Court examined a request to print the translation of an Italian book called Difesa de Cecilia Faragò, inquisita di fattucchieria, whose well-reasoned thesis argued for the inexistence of the magical art ascribed to witches and wizards. Based on the Royal Censorial Court's long report on the work, written by its Deputy, Father José da Rocha, in which the Court's position on the matter is expounded, this paper intends to show how the assumptions of Catholic insight contribute to the change in how witchcraft in Portugal came to be regarded. The sociocultural implications of this change are also explored, particularly with regard to the manner in which it shaped a more tolerant or intolerant attitude towards magical practices, on the part of state and ecclesiastic authorities.*

Keywords: *Catholicism, Witchcraft, Enlightenment, Inquisition.*

Portugal e o mundo português jamais conheceram verdadeira caça às bruxas. Entre nós a caça foi mesmo aos cristãos-novos, ainda que possamos detectar, em menor escala, a perseguição a outros grupos sociais. José Pedro Paiva mostrou com muita competência esta realidade em seu *Bruxaria e superstição*¹. Isso, entretanto, não quer dizer que teólogos portugueses e o próprio Santo Ofício não tenham se preocupado com questões relativas à

* * Agradeço à Fapesb e ao Cnpq pelo apoio recebido para desenvolver minhas pesquisas. Sou muito grato ao colega Pedro Villas Boas Tavares pelos valiosos comentários e sugestões feitos a uma versão preliminar deste artigo.

** Professor do Departamento de História da Universidade Federal da Bahia e pesquisador do CNPq.

¹ PAIVA, José Pedro Paiva – *Bruxaria e superstição num país sem «caça às bruxas» (1600-1774)*. Lisboa: Notícias Editorial, 1997.

feiticeira e à bruxaria. Registros inquisitoriais e textos diversos mostram que o mundo lusitano não esteve alheio ao problema da bruxaria². A ausência de uma literatura portuguesa específica sobre bruxaria e demonologia não deve ser entendida como desconhecimento ou menosprezo dos teólogos em relação a estas questões. Ela é um forte indício, isso sim, de que o problema não se constituía em uma preocupação central para a sociedade portuguesa. Entretanto, o conhecimento dos tratados sobre o assunto, bem como de demonólogos como Nicolas Remy, Martin Del Rio, Jean Bodin, Torreblanca Villalpando e outros é atestado pelas frequentes citações desses autores por intelectuais portugueses que abordaram o assunto em obras de caráter mais geral, bem como nas referências feitas aos mesmos autores em várias constituições sinodais³. Ainda que não tenham sido tão numerosos os casos qualificados pelo Santo Ofício como bruxaria⁴, não há dúvida de que, durante muito tempo, a idéia do pacto não sofreu maiores contestações em Portugal⁵.

Em países como França e Inglaterra, nota-se nos meios intelectuais, já a partir da segunda metade do século XVII, o refluxo das teorias demonológicas⁶. No mundo português o quadro é diferente, pois foi necessário esperar até a segunda metade do século XVIII para encontrar um questionamento aberto à realidade da bruxaria⁷. Exemplo da permanência das teorias demonológicas em Portugal, nas primeiras décadas dos setecentos, encontra-se no verbete Feiticeiro, do *Vocabulário português e Latino* de Bluteau,

² Há uma importante bibliografia que trata do assunto. Vale destacar, dentre outros, os trabalhos de SOUZA, Laura de Mello e – *O diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade colonial no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986 e *Inferno Atlântico: demonologia e colonização, séculos XVI-XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993; BETHENCOURT, Francisco – *O imaginário da magia. Feiticeiras, saluadores e nigromantes no século XVI*. Lisboa: Projecto Universidade Aberta, 1987; CALAINHO, Daniela B. – *Metrópole das Mandingas: Religiosidade Negra e Inquisição Portuguesa no Antigo Regime*. Rio de Janeiro: Garamond, 2008 e MOTT, Luiz – *Um congresso de diabos e feiticeiras no Piauí colonial*. In BELLINI, Lígia; SOUZA, Evergton Sales; SAMPAIO, Gabriela dos Reis (orgs.) – *Formas de crer. Ensaio de história religiosa do mundo luso-afro-brasileiro, séculos XIV-XXI*. Salvador: Edufba/Corrupio, 2006, p. 129-160.

³ Veja-se, dentre outras, as *Constituições primeiras do arcebispado da Bahia* (1719), que na parte em que trata de feitiçaria e pacto diabólico (§§ 894 a 902), em suas notas, faz referência a autores como Martin Del Rio e Torreblanca Villalpando. Cf. FEITLER, Bruno e SOUZA, Evergton Sales (eds.) – *Constituições primeiras do arcebispado da Bahia*. São Paulo: Edusp, 2010.

⁴ Uso, neste caso, uma definição mais restrita do conceito de bruxaria que não pode ser dissociada do pacto com o demônio. É importante, entretanto, salientar que, no mundo português, a perseguição às práticas mágicas nem sempre se prendeu à dimensão do pacto diabólico. Foi comum a perseguição à feitiçaria como resultado de práticas supersticiosas. Ver sobre o assunto o verbete de José Pedro Paiva, «Stregoneria in Portogallo», em PROSPERI, Adriano (dir.) – *Dizionario Storico dell'Inquisizione*. Pisa: Scuola Normale Superiore di Pisa, 2010, p. 1530-1533.

⁵ A insistência dos inquisidores em indagar aos réus acusados de práticas mágicas sobre a realização de pacto diabólico, bem como a presença do assunto nas confissões dos réus em processos inquisitoriais que se estendem do século XVI ao XVIII, denota a difusão e aceitação dessas idéias no mundo português.

⁶ Para o caso francês ver, entre outros, SOMAN, Alfred – *Sorcellerie et justice criminelle: Le parlement de Paris (16^e-18^e siècles)*. Hampshire-Brookfield: Variorum, 1992, que combate, corrige e completa trabalhos mais antigos como o de MANDROU, Robert – *Magistrats et sorciers en France au XVII^e siècle*. Paris: Plon, 1968 e o de MUCHEMBLE, Robert – *La sorcière au village (XV^e-XVIII^e siècle)*. Paris: Juillard/Gallimard, 1979. Para a Inglaterra ver o clássico de THOMAS, Keith – *Religião e declínio da magia*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991 (a edição original em inglês data de 1971) e SHARPE, J. A. – *Instruments of Darkness: witchcraft in England, 1550-1750*. Londres: Hamish Hamilton, 1996. Para uma notícia mais abreviada acerca do declínio da perseguição às bruxas nesses e noutros países ver também ANKARLOO, Bengt e CLARK, Stuart (eds.) – *Witchcraft and Magic in Europe: the eighteenth and nineteenth centuries*. Londres: The Athlone Press e Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1999, em particular p. 3-94 e 191-218.

⁷ Do ponto de vista da doutrina geral sobre o assunto, o quadro fica inalterado até meados do século XVIII. Mas pequenas mudanças observadas no procedimento dos inquisidores ao longo do século XVII e primeira metade do século subsequente apontam para uma tendência mais racionalista na abordagem da questão – ainda que esta tendência não seja compartilhada por todos. Ver, notadamente, PAIVA, José Pedro – *Bruxaria e superstição...*, p. 81-86.

publicado em inícios do século XVIII. Lê-se que é feiticeiro aquele «que com arte diabólica, e com pacto explícito ou implícito faz cousas superiores às forças da natureza. Contra a obstinação de certos incrédulos, ou ateus que por não confessarem que há Deos no mundo, negão haja Demonios, e pelo conseguinte não admittem feitiços temos provas e certeza delles na razão, na experiência e na sagrada escritura»⁸.

Pode-se, igualmente, observar a permanência da crença na materialidade dos pactos diabólicos – e dos seus desdobramentos – em processos inquisitoriais que explicitam a lógica condutora do pensamento dos inquisidores. Eis um exemplo. No inverno de 1719, a jovem sóror Joana Maria da Nazaré, religiosa professa na primeira regra de Santa Clara, do convento das flamengas de Alcântara, em Lisboa, era atendida pelo Santo Officio em seu desejo de confessar humildemente suas culpas e manifestar seu arrependimento em relação aos graves pecados que dizia ter cometido. Tratava-se do início do segundo processo contra esta freira de 20 anos, que dois anos antes já havia confessado culpas similares àquelas em que novamente teria incorrido. Em sua confissão, dizia que

sentira de noite porselhe um pezo sobre o Corpo, que pella repetição das vezes, que a affligio tivera algua prezunção de ser obra do Dem.º; e que a este invocara muitas vezes vendose gravemente opprimida de estímulos sensuais dizendo «Demonio apareseme, e consegueme este appetite seja como for», de que rezultara exprimentar, que sobrevindolhe o d.º pezo a penetrara com venérea deleitação que sentia, como se com pessoa do sexo masculino tivera ajuntamento carna⁹.

Atormentada e tomada por desejos lascivos, a jovem religiosa, usando seu próprio sangue, escreve um bilhete ao demônio no qual oferecia uma mecha de seus cabelos em sinal de que lhe pertencia e prometia que se lhe mudasse o seu sexo de feminino em masculino tornar-se-ia sua escrava. Não cabe aqui acompanhar e analisar detalhadamente o caso dessa pobre freira. Trazê-lo à tona é, todavia, necessário a fim de melhor compreendermos a posição dos inquisidores num caso envolvendo suspeita de pacto diabólico, real objeto de nosso interesse. Após ouvirem a ré várias vezes, os inquisidores chegaram à opinião de que os atos torpes confessados por ela não eram frutos de sua imaginação, mas de ação do demônio incubo. Para eles, todos os indícios apontavam para a existência de agente diabólico e exterior «que cauzava os taes efeitos em corpo fantastico»¹⁰. Notam, nesse sentido, que a religiosa só veio a experimentar a penetração após ter invocado o demônio para conseguir o seu intento, sensação que se repetiu mais vezes depois que lhe escreveu o bilhete. O fato, por exemplo, de a ré afirmar ser o corpo que sentia sobre si umas vezes frio e outras cálido, era visto como sendo «conforme às disposições da matéria elementar, de que forma o Dem.º o dito corpo, quando com elle não representa determinada pessoa como diz Torreblanca, e os mais

⁸ BLUTEAU, Raphael – *Vocabulario portuguez & latino: aulico, anatomico, architectonico...* Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesus, 1712-1728, vol. 4, p. 64.

⁹ ANTT, TSO-IL, proc. 08281-1, fl. 38.

¹⁰ ANTT, TSO-IL, proc. 08281-1, fl. 39.

autores que cita»¹¹. Não deixa de ser interessante observar que os inquisidores também criam no poder do demônio para mudar o sexo da pessoa¹² – crença que encontrava amparo em autores como Paolo Zacchia¹³, Martin Del Rio¹⁴, Torreblanca Villalpando¹⁵ e Anselmo Dandini¹⁶.

Poderíamos multiplicar os exemplos que denotam a crença, nos meios letrados, no poder do demônio e na materialidade dos efeitos de sua invocação, bem como do caráter verdadeiro dos efeitos nefastos oriundos do pacto estabelecido entre um ser humano e o demônio. Entretanto, isso se faz desnecessário tendo em vista que há uma vastíssima literatura sobre o assunto¹⁷. Importa, agora, passar ao exame de outro momento, cujo traço marcante é o do estabelecimento de uma nova concepção nos meios letrados acerca dos efeitos materiais da intervenção demoníaca, que decorreria da invocação do demônio ou de um suposto pacto. De modo mais geral, pode-se dizer que se trata de uma mutação no modo de compreender a realidade dos poderes e práticas mágicas, que eram concebidas como tendo relação direta com o demônio, pois, como

¹¹ ANTT, TSO-IL, proc. 08281-1, fl. 39.

¹² Sobre a mudança de sexo que Joana Maria da Nazaré queria alcançar, dizem os inquisidores se devia reputar bem mais «o dito animo por acto de hua vontade depravada, do que por erro do entendimento». «Além do que o animo da Re não foi puro, e absoluto, senão condicional, e só no cazo que o Demonio lhe mudasse o sexo, termos em que como faltou a condição não se chegou a aperfeiçoar o acto, como era necessário para haver herezia formal, que conforme dizem os DD. Se constitue por acto perfectam.* consumado, o que se não pode verificar de hum condicional, que por falta da condição não chegou a ser puro e completo, como o não foi o animo da Ré: Nem tão bem obsta o dizer a Re que entendia que o Dem.o lhe podia mudar o sexo, porq.º admittindo os DD. Com Paulo Zaquiae nas questoens Legaes, Delrio, e Torreblanca haver já socedido semelhante mutação procedida das dispoziçoens do corpo humano, concedem o mesmo Delrio e Dandino, que a dita mutação não excede o natural poder do Demonio sendo do sexo femenino p.a o masculino, que como para mais perfeito ajuda a propenção da natureza». ANTT, TSO-IL, proc. 08281-1, fl. 40. Como assinala o inquisidor, a possibilidade da transformação do sexo feminino em masculino é aceita por vários autores (teólogos, juristas e médicos). O mesmo não acontece com a possibilidade de transformação de homens em mulheres. Veja-se, por exemplo, CARDOSO, Isaac – *Philosophia libera in septem libros distributa*. Veneza: Bertanorum Sumptibus, 1673, lib. 6, quaest. XIV, p. 461-464, que parece bem resumir as posições dos demonólogos a este respeito.

¹³ ZACCHIAE, Pauli – *Quaestiones medico-legales, opus jurisperitis apprimè necessarium, Medicis perutile cæteris non iniucundum*. 5.ª ed. Avinhão: Ex Typographia Petri Offray, MDCLX.

¹⁴ DEL RIO, Martin Antonio – *Disquisitionum Magicarum Libri Sex, in tres tomos partiti*. Moguntiae: Apud Ioannem Albinum, 1603.

¹⁵ TORREBLANCA VILLALPANDO, Francisco – *Epitome Delictorum sive de magia in qua aperta vel occulta invocation dæmonis intervenit*. Lyon: Johannis Antonii Huguetan, e Soc., 1678... Sobre a questão da mudança de sexo ver cap. XVII – *De sexus mutatione*, que entre outras autoridades cita, p. 211, uma passagem de Plínio, *Ex fœminis mutari in mares non est fabulosum*.

¹⁶ DANDINI, Anselmo – *De suspectis de haeresi opvs in duas partes distributum quarum altera, de iis, qui dicuntur suspecti de hæresi; altera de pænis, quibus plectuntur suspecti de hæresi*. Roma: ex typographia Dominici Antonii Herculis, sumptibus Vincentii de Romanis, 1703. No Caput. II, Sectio II, Subject. II, § 12, p. 157, escreve: «Potest etiam Dæmonis ope sexus mutari, ut videtur sentire Del Rio loco cit. Quaest. 22 pag. 155. Litt. B, si intelligatur de conversione fœmina in Marem». Sobre este manual de inquisidores ver o verbete de Andrea Errera, «Manuali per inquisitori», em PROSPERI, Adriano (dir.) – *Dizionario storico dell'Inquisizione*. Pisa: Editora della Scuola Normale Superiore di Pisa, 2011, p. 975-981.

¹⁷ CLARK, Stuart – *Pensando com demônios. A idéia de bruxaria no princípio da Europa Moderna*. São Paulo: EDUSP, 2006; ANKARLOO, Bengt e CLARK, Stuart (eds.) – *Witchcraft and Magic in Europe: the eighteenth and nineteenth centuries*. Londres: The Athlone Press e Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1999; ANKARLOO, Bengt e CLARK, Stuart (eds.) – *Witchcraft and Magic in Europe: the Period of the Witch Trials*. Londres: The Athlone Press e Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2002. Em cada uma dessas obras há uma imensa bibliografia referida. Junte-se a isso, os verbetes e bibliografia referida em PROSPERI, Adriano (dir.) – *Dizionario Storico dell'Inquisizione, op. cit.*, no qual se encontra o que há de mais relevante e recente na bibliografia sobre a questão, inclusive com muitas referências sobre o mundo português.

afirmava Gabriel Pereira de Castro, *omnes enim magicæ operationes initiuntur pacto cum daemone celebrato*¹⁸.

O novo *Regimento do Santo Ofício da Inquisição*, impresso em 1774, é um sinal claro dessa mudança¹⁹. Nele, ficava patente o estabelecimento de uma nova maneira de pensar o problema do pacto diabólico, mostrando que no seio mesmo do Santo Ofício os ventos do racionalismo não deixaram de soprar. Ao tratar dos feiticeiros, sortilégios, adivinhadores, astrólogos judiciários e maléficos, o *Regimento* de 1774 esvazia a crença de que eles fossem dotados de poderes mágicos advindos dos pactos e de que pudessem, por tal meio, «romper as leis fundamentais da ordem da natureza». Do contrário, diz o mesmo, «ninguém escaparia aos estragos do ódio genial» dos espíritos malignos e «ninguém poderia refrear a péssima índole de todos os malvados que com eles se dizem conspirar, porque logo que todos eles se achassem livres queriam alistar-se debaixo das bandeiras de Satanás para em causa comum extinguirem todos os viventes racionais»²⁰. Há passagens do *Regimento* que são ainda mais explícitas a respeito da ruptura com o antigo modo do tribunal tratar o assunto. Numa delas pode-se ler que muitas pessoas aplicadas a estudos metafísicos e matemáticos, a fim de se fazerem reconhecer junto aos seus soberanos ou «para outros fins humanos e carnaís, procuraram disseminar as especulações maravilhosas e os factos preternaturais com que, abusando da inocência dos povos e fomentando neles a ignorância, acenderam no público aquele ardente fanatismo..., como praticaram, por exemplo, na Alta Alemanha, Fr. Henrique Institutor e Frei Diogo Sprenger, pela publicação da obra intitulada *Malleus Maleficarum*, na Baixa-Alemanha, o denominado jesuíta Martinho Del Rio, na outra obra intitulada *de Magia*, em Itália, Fr. Jerônimo Savanorola... em Portugal, o outro famoso jesuíta Antônio Vieira, abusando todos eles da escuridade dos tempos em que se liam com grande atenção quantas imposturas sonharam Nicolau Remigio, João Nider, Nicolau Jaquério e outros muitos sofistas e fanáticos da sua mesma índole»²¹. Assim, no decorrer de um parágrafo, o *Regimento* levava o tribunal a abjurar sua crença em opiniões de autores que, por praticamente dois séculos, foram tidas e havidas por corretas.

¹⁸ CASTRO, Gabriel Pereira – *Tractatus de manu regia*. Lyon, 1673, cap. LIII, § 23, p. 146.

¹⁹ Ver sobre o assunto PAIVA, José Pedro – *Bruxaria e superstição num país sem «caça às bruxas» (1600-1774)*. Lisboa: Notícias Editorial, 1997, p. 88 e ss. Ver também o excelente artigo de TAVARES, Pedro Vilas Boas – *Da reforma à extinção: a inquisição perante as luzes (dados e reflexões)*. «Revista da Faculdade de Letras – Línguas e literaturas», XIX. Porto, 2002, p. 171-208, sobre a posição do Regimento da Inquisição de 1774 em relação à feitiçaria ver p. 190-191.

²⁰ *Regimento do Santo Ofício da Inquisição dos Reinos de Portugal, ordenado com o real beneplácito e régio auxílio pelo eminentíssimo e reverendíssimo senhor Cardeal da Cunha, dos conselhos de Estado e gabinete de Sua Majestade e Inquisidor Geral nestes reinos e em todos os seus domínios*. Lisboa: Na Oficina de Miguel Manescal da Costa, 1774, Livro III, Tit., XI, p. 118-119.

²¹ Idem, Liv. III, Tit. XI, p. 120. Sobre alguns dos autores e obras referidos na passagem acima, consulte-se os verbetes *Malleus maleficarum*, Heinrich Kramer (Institor), Jakob Sprenger, Johannes Nider, Martín Anton Del Rio, Girolamo Savonarola e Demonologia em PROSPERI, Adriano (dir.) – *Dizionario Storico dell'Inquisizione*, op. cit. Sobre Nicolas Remy pode-se ver com utilidade o já centenário artigo de PFISTER, Christian – *Nicolas Remy et la sorcellerie en Lorraine à La fin du XVI^e siècle*. «Revue Historique», t. 93 (1907), p. 225-239. Acerca de Nicolas Jacquier ver CHAMPION, Matthew – *Nicolas Jacquier and the scrouge of the heretical fascinari: cultural structures of witchcraft in fifteenth-century Burgundy*. University of Melbourne: School of Historical Studies, 2009.

Os tempos eram outros. A pouca estima pelos demonologistas de outrora se vinculava à adoção de concepções mais racionalistas. Foi nessa conjuntura que se publicou, em 1775, uma obra traduzida do italiano pelo padre José Dias Pereira, vice-reitor do Colégio dos Nobres, intitulada *Defesa de Cecilia Faragó, acusada do crime de feitiçaria*, escrita pelo calabrês Giuseppe Raffaeli²². Era a primeira vez que um livro desse carácter circulava livremente em Portugal. E já em seu prefácio, provavelmente escrito pelo tradutor, ficava patente a força do ataque a idéias que até pouco tempo antes de sua publicação eram majoritariamente aceitas nos meios intelectuais, em particular eclesiásticos, portugueses. Segundo seu autor, a feitiçaria, assim como as histórias de fantasmas e lobisomens, fazia parte do arcabouço das superstições. E diz com todas as letras: «Passaram os tempos, em que se rendia cega, e profunda idolatria às extravagantes Disquisições Mágicas de Martinho Del-Rio. As grandes luzes que actualmente illustram a Patria affortunada, não consentem que só os Catholicos da França e da Italia, leiam na língua materna as verdades do primeiro e terceiro capítulo desta Obra. Deve chegar a todos esta verdade, fundada nas santas escrituras»²³.

Antes, entretanto, de chegar ao público, o livro foi submetido ao crivo da censura portuguesa. Não foi no Santo Ofício que se decidiu a sorte da tradução publicada em 1775, mesmo porque, àquela altura, nada mais lhe competia em matéria de censura de livros. No ano anterior, o livro foi objeto de um longo parecer do dominicano Fr. Joze da Rocha²⁴, deputado da Real Mesa Censória, tribunal com jurisdição exclusiva, desde sua criação, em 1768, sobre o exame e censura dos livros no reino de Portugal. Desconheço documento mais significativo sobre o novo modo de conceber a feitiçaria em Portugal neste último quarto do século XVIII. Pretende-se, aqui, apenas descrever e analisar algumas passagens deste parecer que contribuem para a compreensão de importantes aspectos dessa mudança de sensibilidade religiosa e de paradigmas teológicos no mundo português da segunda metade do Setecentos.

Assinale-se, desde já, que as propaladas «grandes luzes» que então ilustravam Portugal, não foram suficientes para que o livro passasse sem qualquer problema pela Real Mesa Censória. Com efeito, embora tivesse sido concedida a licença para que se imprimisse, provavelmente pelo primeiro censor encarregado do exame da obra, a mesa julgou ser indispensável que se fizesse exame mais amplo e rigoroso, tendo em vista a delicadeza do tema. Ao defender a inexistência da arte mágica e tratar como enganoso as maravilhas atribuídas aos feiticeiros, imputando sua causa à natureza ou à fábula, a obra poderia

22 RAFFAELE, Giuseppe – *Tradução da defesa de Cecilia Faragó, acusada do crime de feitiçaria: obra util para desabular as pessoas preocupadas da arte mágica, e seus pretendidos efeitos*. Lisboa: Na officina de Manoel Coelho Amado, 1775. O original italiano é *Difesa de Cecilia Farago, inquisita di fattucchiera*. Napoli, 1770. Sobre este caso ver CASABURI, Mario – *La fattucchiera Cecilia Faragò. L'ultimo processo di stregoneria e l'appassionata difensiva di Giuseppe Raffaelli*. Soveria Mannelli: Rubbettino, 1996. PAIVA, José Pedro – *Bruxaria e superstição...*, p. 89, assinala a publicação desta obra como parte do movimento de racionalização que se desenvolve em Portugal, notadamente a partir dos anos 1750.

23 Idem, «Prefação», página não numerada.

24 Não disponho, infelizmente, de maiores informações sobre o Fr. José da Rocha. Sabe-se que, em 1762, presidiu ao «círculo de lógica minor» e ao círculo de «Lógica major», no Real Convento de S. Domingos de Lisboa. Ver ANDRADE, António Alberto Banha de – *Vernei e a cultura do seu tempo*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1966, p. 356.

causar espanto àqueles que tinham por indubitável a existência da magia, pensavam alguns. Por isso, durante várias sessões foram discutidos os argumentos favoráveis e contrários à publicação do livro, tendo-se enfim concluído por «pluralidade de votos» que se devia deixar imprimir-lo²⁵. Portanto, sequer entre os deputados da Real Mesa Censória essa nova concepção era unanimemente aceita.

Mudanças de pensamento não resultam, normalmente, de um decreto baixado pela autoridade governamental. No presente caso, embora possamos perceber a vontade estatal de transformação de certos aspectos do pensamento religioso lusitano, é preciso lembrar que há um substrato favorável à implantação de novas maneiras de pensar, sobretudo em determinados setores da sociedade letrada. Resistências às mudanças, entretanto, são inevitáveis. Uma sociedade não passa de um sistema de crença a outro sem recalcitrância, sem que grupos mantenham-se fiéis ao que sempre acreditaram como inquestionável verdade. Nesse sentido, o discurso que exalta os novos tempos tão plenos de luzes escamoteia uma realidade ainda fortemente presente no país e faz sentido, sobretudo, como propaganda de um grupo que aderiu a um amplo projeto de reforma da sociedade. No plano prático, as mudanças ocorriam mais lentamente.

Tome-se como exemplo o procedimento da Inquisição frente a alguns casos de feitiçaria e/ou pacto diabólico no período imediatamente anterior à reforma do *Regimento*. Durante a visitação do Santo Ofício ao Grão-Pará, foram examinados vários casos de feitiçaria. Um deles foi o de Manuel Pacheco de Madureira, homem de 44 anos, sem ofício, que disse ter invocado o diabo por duas vezes, na intenção de abrandar o coração de certa mulher, além de ter feito um sortilégio com um balaio para tentar descobrir quem teria roubado uma camisa «a certa índia do seu serviço». Diante deste caso o Inquisidor visitador não parece ter tido dúvida quanto à existência de pacto implícito com o demônio e, em momento algum, associa os fatos à ignorância ou superstição do réu. Tendo em vista, contudo, as circunstâncias atenuantes do caso, o réu foi condenado a abjurar de veemente, submeter-se a algumas penas espirituais e pagar as custas do processo²⁶. Noutro processo, o índio Anselmo da Costa, 14 anos, carpinteiro, morador de Benfica, no Pará, confessou, em 1764, ter tirado alguns corporais e sanguinhos, juntamente com um bocado de pedra de ara com o intuito de, pendurando estes elementos em seu pescoço, proteger-se de ataques de onças e cobras. Embora o visitador tenha visto nisso razão para manter o pobre índio preso por mais de quatro anos e enviá-lo para o reino, os inquisidores de Lisboa, ao analisarem o processo, em 1768, não viram no réu ânimo para delinquir e imputaram seu gesto à falta de instrução. Para eles, tais culpas não pediam maior castigo, pois se achavam despidas «de factos que a qualifiquem de superstiçoens, em que intervem pacto, ou suspeita d'elle, com invocaçoens e outros actos idubitavelmente protestativos do apartamento da Religião, e abuzo das couzas sagradas para fins contrários aos devêres da mesma Religião»²⁷. Vê-se

²⁵ Cf. ANTT/RMC, cx. 8, cens. 43 (1774), p. 1 (as páginas do manuscrito não estão numeradas).

²⁶ Cf. ANTT/TSO-IL/028/02697.

²⁷ Cf. ANTT/TSO-IL/028/00213.

que, embora haja clara percepção de que a ignorância seja causa motora dos pecados cometidos pelo índio, os inquisidores ainda não rejeitaram as teorias demonológicas e, com elas, a crença na materialidade do pacto diabólico.

Em 1772, ano que, do ponto de vista das políticas reformadoras, é marcado pela publicação dos novos Estatutos da Universidade de Coimbra, sobe à Inquisição de Lisboa uma denúncia que, provavelmente, motivou um processo contra Antonio Francisco, preto livre, habitante do Dongo, em Angola, acusado de praticar malefícios²⁸. O capitão de artilharia Joaquim da Costa Barros denunciou Antonio Francisco – nalgumas partes do processo também nomeado por Antonio Pedro –, de apelido Caquende, por ter «voluntariamente, sem temor divino, nem humano» enfeitado e «morto muita gente do povo do dito Dongo, com mágicas, envenenando os possos de ágoa em que as creaturas bebem, em lavouras, cujas agoas e mantimentos ficam tão diabolicamente infestadas, que repentinamente tem morrido as creaturas racionais e irracionais». Por conta de sua magia maléfica, segundo o denunciante, muitos lugares estavam despovoados. Narra ainda, em sua denúncia, alguns casos que denotam o maléfico poder do tal Caquende. Dentre eles o mais grave seria o de certo dia ter mandado dizer a um preto chamado João Diogo, em huma terça-feira, que lhe enviasse a escrava Luzia, que era sua concubina, ameaçando-o de que se não o fizesse morreria no dia seguinte e seria enterrado na quinta-feira. João Diogo se negou a entregar sua escrava a Antonio Francisco e, no dia seguinte, adoeceu e faleceu, tendo sido enterrado na quinta-feira. O denunciante diz-se testemunha ocular do ocorrido, que caracteriza como um caso extraordinário e diabólico. E, por fim, justifica sua denúncia dizendo-se «compadecido dos clamores dos povos, que o Demonio pellas invocaçõens do sup.do tem, e vay devorando»²⁹.

Por estes e outros processos e denúncias do último quartel do século XVIII, percebe-se que as concepções que o livro de Giuseppe Raffaelli e a maioria dos deputados da Real Mesa Censória entendiam combater continuavam bem ancoradas no imaginário de parte considerável da sociedade portuguesa – inclusive dos próprios agentes inquisitoriais. Os casos dos réus paraenses, ambos datando dos anos 1760, mostram claramente a permanência de certos pressupostos demonológicos entre os inquisidores. É igualmente importante notar que o fato de o angolano António Francisco ter sido remetido à Inquisição lisboeta, em 1772, sugere que o tribunal continuava a conceder importância à repressão desses desvios. E, a levar em consideração as sentenças de outros processos consultados, pode-se supor que o tribunal ainda não havia abandonado o paradigma do *omnes enim magicae operationes initiuntur pacto cum daemone celebrato*. Contudo, o processo – na verdade apenas constituído pelos autos de denúncia que levaram ao envio do réu para Lisboa – não permite saber se o tribunal continuava a procurar traços de vínculos entre tais práticas e o pacto diabólico. Vínculos que, aliás, aparecem de modo expresso na denúncia. O que se sabe ao certo é que dois anos depois, em 1774, o *Regimento* alteraria significativamente o entendimento do tribunal em matéria de feitiça-

²⁸ Cf. ANTT/TSO-IL/028/02475.

²⁹ Cf. ANTT/TSO-IL/028/02475, fl. 4.

ria. Doravante, ela seria tratada como superstição. Do ponto de vista prático, os réus suspeitos de crimes de feitiçaria deixavam de ser inquiridos sobre possíveis pactos com o Diabo, e passavam a ser inquiridos sobre o porquê de inventarem e maquinarem os fingimentos e imposturas de que se diziam capazes³⁰. O novo *Regimento* mostra que o Santo Ofício posicionou-se ao lado do racionalismo cético para combater credências e superstições, assumindo claramente a posição de que em século tão iluminado «seria incompatível com a sisudeza e com o decoro das Mesas do Santo Ofício, instruírem volumosos processos com formalidades jurídicas e serias a respeito de huns delitos ideais e fantásticos, com a consequência de que a mesma seriedade com que fossem tratados continuasse em lhes fazer ganhar maior crença nos povos, para neles multiplicarem tantos sequazes das doutrinas de terem verdadeira existência os sobreditos enganos e imposturas quantos são os pusilos e ignorantes; quando pelo contrario, sendo desprezados e ridiculizados, virão logo a extinguir se como a experiência tem mostrado entre as nações mais polidas da Europa»³¹. Assim, o Santo Ofício assumia, também nesta parte, uma posição sintonizada com as políticas reformadoras de Pombal, embora não saibamos se houve, sobre este assunto, resistências no interior do tribunal, cujo Inquisidor Geral, D. João Cosme da Cunha, era homem inteiramente submisso ao Marquês.

É hora de retornar ao parecer de Fr. José da Rocha e à posição assumida pela Real Mesa Censória em relação ao problema da feitiçaria. Num longo parecer de 46 páginas, que também é assinado pelos deputados Fr. José Mayne³² e Fr. Luis de Santa Clara Póvoa³³, o deputado relator, tendo em vista que as opiniões sobre o tema não tendem ao consenso, procura fazer um parecer no qual sejam cuidadosamente repertoriados os principais argumentos dos que se opõem ao ponto de vista defendido no livro de Giuseppe Raffaeli, bem como os argumentos daqueles que o apóiam. Após uma breve introdução, o deputado consagra dez páginas à descrição dos fundamentos daqueles que crêem na realidade da arte mágica. Esses alegados fundamentos são retirados das Escrituras, da Tradição, dos Santos Padres, Concílios, Doutores da Igreja, da Autoridade Pontifícia, do Penitencial e do Ritual Romanos, do Direito canônico e civil, além de

³⁰ Note-se que a novidade reside, sobretudo, no fato de deixar-se de inquirir os réus sobre a existência de pacto diabólico, pois, no período anterior, nunca se deixou de inquirir e qualificar determinadas práticas mágicas como sendo fruto de fingimentos, embustes e imposturas

³¹ *Regimento do Santo Ofício da Inquisição...*, Livro III, Tit., XI, p. 122. Esta passagem também é citada por PAIVA, José Pedro Paiva – *Bruxaria e superstição...*, p. 88.

³² José Mayne, nascido no Porto, em 1723, foi o primeiro geral da congregação religiosa da Terceira Ordem da Penitência. Foi confessor de D. Pedro III, marido da rainha D. Maria. Sócio da Academia Real de Ciências, legou a essa instituição várias coleções que viriam, mais tarde, proporcionar a construção do Museu Maynense. Para mais dados biográficos sobre José Mayne ver *Elogio do senhor frei Jozé Mainé*, 17 Janeiro de 1793, IAN/TT (Instituto dos Arquivos Nacionais/Torre do Tombo, Lisboa), Arquivos Particulares, Abade Correia da Serra, Caixa 2B, A 43, 5f.), publicado na internet em <http://chcul.fc.ul.pt/correia_da_serra/transcricoes/IAN-TT_Arq_Part_Correia_da_Serra.Cx_2B-A43.1793.pdf>.

³³ Trata-se de um procedimento regimental: todo parecer ou censura deve ser apresentado por uma comissão formada por um deputado relator e dois adjuntos. São pouco frequentes os casos de discordância entre o relator e os adjuntos. Quando isso ocorre, normalmente, são apresentados dois ou mais pareceres ao pleno da RMC que deve tomar a decisão. Sobre a RMC ver SOUZA, Evergton Sales – *Jansénisme et réforme de l'Église dans l'Empire portugais (1640-1790)*. Paris: FCG, 2004, p. 316-334 e MARTINS, Maria Teresa E. P. – *A censura literária em Portugal nos séculos XVII e XVIII*. Lisboa: FCG/FCT, 2005. Fr. Luis de Santa Clara Póvoa, frade menor da Observância de São Francisco, foi provincial de sua ordem entre 1775 e 1777. Infelizmente, não disponho de maiores informações sobre este deputado.

historiadores e autores da Antiguidade clássica³⁴. As páginas subseqüentes constituem a crítica a cada um dos argumentos apresentados anteriormente, buscando, com alguma moderação, expor suas debilidades enquanto provas persuasórias acerca da realidade da magia. Veja-se, por exemplo, o que diz a respeito de certas passagens da Sagrada Escritura das quais se presume o fundamento para a realidade da magia:

Começando pela Sagrada Escritura, sim vejo que Ella prohiibe debaixo das mais graves penas o exercício da Magia, da advinhação etc, e que por conseqüência suppoem a verdade da sua existência: Porem que Magia será esta? Será porventura huma arte, que tem princípios e regras, nos quais instruída qualquer pessoa, obra com o socorro do Demonio, em razam do pacto com elle contratado, efeitos admiráveis? Nada menos. Porque, pelo contrário, descrevendo Deos, por boca de Salomão no Cap. 17 do Livro da Sabedoria, a cegueira do Egypto, (onde foi o berço de todas aquellas artes que prohiibe aos Israelitas nos Livros do Levitico e Deuteronomio) persuade no v. 7 e no 8 que a Magia e suas obras são huma chimera, e matéria de escárnio³⁵.

Mas para ficarmos totalmente persuadidos de que a Sagrada Escritura não faz menção da Magia como de arte que tenha existencia verdadeira, He muito digno de reflexão que em todos os lugares em que fala de Ariolos, Advinhadores, Magos, Maleficos etc, não diz huma só palavra a respeito do seu poder, nem sobre efeitos que se lhe attribuão. Logo a Magia que suppoem, são as abominações, e supersticiosos exercícios que praticavam os chananeos; são as relíquias da Idolatria, de que dezeja livre o seu povo: E por isso, quando lhes prohiibe lembra-lhe juntamente, que por semelhantes praticas foram tão gravemente punidos os mesmos chananeos³⁶.

Nota-se a atitude cética em relação à realidade das artes mágicas e, ao mesmo tempo, a enorme distância que fr. José da Rocha toma das interpretações anteriores, em particular daquelas realizadas por autores de tratados de demonologia, acerca das mesmas passagens veterotestamentárias. Na crítica dessas passagens fica patente o desejo de persuadir que nada há nas Escrituras que comprove a existência de arte mágica. O mesmo intuito fica explícito quando trata dos cânones conciliares, bulas papais, da ordem de exorcista, do Ritual Romano e do direito canônico e civil. Entretanto, ao abordar o problema nesses outros campos o censor avança algumas explicações que esclarecem bem o novo estatuto que deverá justificar a repressão aos praticantes de artes mágicas. Para ele, ao examinar bem o espírito das legislações contra tais práticas torna-se evidente «que o seu empenho consiste em desterrar idolatrias, abolir superstições, proscrever embustes, e castigar delictos, que de sua natureza chegam a illaquear as consciências, e são capazes de perturbar o sucego publico e a felicidade dos Estados»³⁷. Nesse passo fica clara a filiação de Fr. José da Rocha ao universo de ideias compartilhado pelas correntes do pensamento católico-ilustrado lusitano. Também

³⁴ Note-se que na ordem dos fundamentos não aparecem os célebres demonologistas. A única vez em que um deles – Martín Del Rio – é citado, o é por conta da menção que o relator faz da obra de Girolamo Tartarotti, *Congresso notturno delle lammie* (1749), na qual refutava as posições de Del Rio. Esta ausência é um sinal manifesto de que no seio da RMC não se dava mais crédito a esses autores e obras. A existência da magia não era refutada por todos, mas ninguém parecia disposto a fundamentar seu ponto de vista nos tratados e escritos dos antigos demonologistas.

³⁵ Cf. ANTT/RMC, cx. 8, cens. 43 (1774), p. 12

³⁶ Idem, p. 13.

³⁷ Idem, p. 18.

fica patente sua preocupação com a manutenção da ordem social e política, pois era neste terreno que os «embustes» poderiam produzir efeitos bem reais³⁸. Portanto, o fim da crença na realidade da feitiçaria, do modo como pensava o censor, não conduzia diretamente ao fim dos procedimentos judiciais – eclesiásticos ou civis – a esse tipo de desvio.

O último ponto refutado no parecer é o do pacto diabólico. Após afirmar que as palavras, sinais, círculos, aplicação de ervas e outras coisas naturais de que usavam os chamados mágicos não tinham capacidade para obrigar os demônios a qualquer ação, por serem desprovidos de toda eficácia, o censor escreve:

Bem sei que os Patronos da opinião do vulgo, obrigados desta dificuldade, recorrem para o pacto feito com os Demonios, e só em attenção a elle é que concedem facultade aos Magos, para os obrigarem pelo exercício da fingida Arte, a soccorre-los com o seu poder todas as vezes que delle necessitarem. Mas este recurso de nada lhes pode valer, primeiramente porque o dito pacto é huma invenção dos Theologos escolásticos desconhecida na antiguidade: como se fará evidente todas as vezes que attendermos que sendo muitos os SS. Padres que falaram da Magia diabólica, e alguns que patrocinaram a sua existência, não há hum só entre elles que discorra sobre o dito pacto³⁹.

Assim, ao submeter a noção de pacto diabólico ao crivo crítico, fr José da Rocha esboça, na passagem citada, um tipo de argumento que merece uma análise mais atenta. Com efeito, a qualificação do pacto como uma invenção dos teólogos escolásticos e, portanto, «desconhecida da antiguidade», é indicativo, ao mesmo tempo, do seu pouco apreço pela escolástica e de sua sintonia com o projeto reformador tocado em Portugal sob a égide do Marquês de Pombal. É, igualmente, mais um testemunho da valorização da Antiguidade cristã, traço que pode ser encontrado amiúde entre homens de letras do catolicismo ilustrado português⁴⁰. Entretanto, ao contrário de outros autores e textos, esse gosto pela Antiguidade parece ser um pouco menos intenso no parecer de José da Rocha, o que talvez possa ser explicado pelas circunstâncias do próprio tema abordado. De fato, a existência, entre os Santos Padres, de doutrinas que poderiam contrariar a tese de que jamais houvera arte mágica possivelmente contribuíram para que o censor fizesse algumas ressalvas sobre a validade dos textos patrísticos nessa matéria. Isso motivaria, por exemplo, sua afirmação de que tais textos teriam maior valor se o problema da magia interessasse à fé, aos costumes ou à disciplina. Como não se trata disso, o deputado considera ter argumentos suficientes para poder «sem receio algum afirmar que nunca existio Arte Magica, ainda que a doutrina dos SS. Padres pareça contrária a esta resolução»⁴¹.

³⁸ «E quem duvidará que sem haver Arte mágica naquele sentido em que falão os Theologos, e que tantas vezes temos expellido, e sendo enganos todas as obras que se lhe attribuem, tendo por cauza ou a natureza ou a fabula, ou a imaginação, aquellas praticas que observam os chamados Mágicos, Feiticeiros, Advinhadores etc, são capazes de semelhantes efeitos [perturbar o sossego público e a felicidade dos Estados]?». Idem, p. 18.

³⁹ Idem, p. 43.

⁴⁰ Para uma visão mais geral sobre as características do catolicismo ilustrado em Portugal ver SOUZA, Evergton Sales – *The catholic enlightenment in Portugal*. In LEHNER, Ulrich e PRINTY, Michael – *A companion to the catholic enlightenment in Europe*. Leiden: Brill, 2010, p. 359-402. Ver também SANTOS, Zulmira C. – *Luzes e espiritualidades. Itinerários do século XVIII*. In AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.) – *História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, p. 38-44.

⁴¹ Cf. ANTT/RMC, cx. 8, cens. 43 (1774), p. 24.

Outro argumento desenvolvido pelo censor ao tratar do pacto diabólico consiste em afirmar que «um tal pacto serviria de alguma utilidade àquelas pessoas a quem o vulgo imputa haverem-no feito: o que jamais chegou a verificar-se, pois não obstante serem sempre as mesmas pessoas pobres, ignorantes e perseguidas, nunca vimos que aquelle contrato as fizesse sabias, as enriquecesse, as vingasse de seus inimigos, e as livrasse das mãos dos executores da Justiça». Trata-se de traço bastante característico do pensamento das luzes católicas – e, neste caso, mesmo das luzes *tout court*. Para além do racionalismo cético patente nessa passagem, fica explicitada outra questão: o uso e a crença na eficácia de tais superstições vinculam-se ao universo dos pobres e ignorantes. O desejo de enquadramento religioso dos fiéis, que tomou proporções cada vez maiores após as reformas protestante e católica, teve nas luzes católicas do século XVIII mais do que uma continuidade, um reforço. Nesse sentido, como bem mostrou Louis Châtellier, em seu excelente *A religião dos pobres*⁴², a reação eclesiástica contra crenças populares tornou-se mais e mais severa, em nome de uma racionalização da religião que não vai sem lembrar o que Marcel Gauchet, na esteira de Weber, mas ampliando bastante o sentido original da expressão, chamou de «desencantamento do mundo»⁴³.

Que não se enganem, contudo, os que, apressadamente, tendem a ver nesse tipo de atitude as marcas de uma clara secularização da sociedade portuguesa, ou de um projeto estatal de secularização. Não é crível que os mentores das reformas pombalinas tivessem tanta clarividência sobre o assunto. No presente caso, aliás, fica patente, pelo contrário, o cuidado demonstrado pelo censor em não cair numa posição radicalmente cética, que pudesse ser confundida com um movimento de saída da religião⁴⁴. Com efeito, em suas conclusões, Fr. José da Rocha afirmava peremptoriamente:

1. *Que existem demonios, os quais por altissimos fins da Providencia, fazem com permissão divina sugestões na Imaginação dos homens, de que rezultão algumas perturbações: porem nunca obrão tais efeitos obrigados pelas criaturas em razam da arte, comercio e conversação, praticada e entendida voluntaria, e reciprocamente entre si, e os mesmos homens.*

2. *Que independente de tudo isto, não obstante as tempestades, trovões, rayos, e outras calamidades que costumão afligir as criaturas, serem efeitos das cauzas naturais; os Demonios tem servido por algumas vezes, e ainda podem servir extraordinariamente de instrumento à divina omnipotencia, para alterarem e applicarem as mesmas cauzas segundas à produção dos sobreditos efeitos.*

3. *Que excluido todo o concurso da mesma Arte Magica, permite Deos, posto que muito raras vezes, que hajam objetos e possessos, para que as criaturas atormentadas, deste modo pelos Demonios, conheção os muitos e diversos perigos a que nesta vida estão expostas; dem*

⁴² CHÂTELLIER, Louis – *A religião dos pobres: as fontes do cristianismo moderno (sécs. XVI-XIX)*. Lisboa: Estampa, 1995.

⁴³ Se em Weber a expressão tem o sentido de eliminação da magia enquanto técnica de salvação, em Gauchet ela ganha a acepção mais ampla de «esgotamento do reino do invisível». Cf. GAUCHET, Marcel – *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*. Paris : Gallimard, 1985, p. I e II.

⁴⁴ Não nos reportamos aqui à instigante hipótese sustentada por Marcel Gauchet de compreender o cristianismo como religião de saída da religião. Trata-se apenas de sustentar o caráter improvável de uma ação ou projeto político, no Portugal do período pombalino, que atentasse contra os fundamentos religiosos da sociedade.

*verdadeiras notas da sua fé; fiquem persuadidos da grande dependencia que tem da protecção do omnipotente; e satisfação finalmente aos altos e incompreensíveis fins da sua Providencia*⁴⁵.

Como em outras ocasiões, a Real Mesa Censória cumpre seu papel de importante instrumento das políticas reformadoras tocadas no reinado de D. José. O tribunal jamais parece ter perdido de vista a relevância de sua tarefa, daí a sua constante busca por uma atitude moderada, que ao mesmo tempo abrisse caminho para novos pensamentos que se coadunassem com o projeto reformador, mas que não permitisse a difusão de idéias que colocassem em risco a paz pública do reino. Assim, ao debruçarem-se sobre o problema da feitiçaria, os deputados não só discutiram o conteúdo das doutrinas sustentadas no livro examinado, mas também calcularam os riscos de cancelar a publicação de uma obra que, em perfeita sintonia com o pensamento católico ilustrado, negava a existência da feitiçaria.

O problema, entretanto, não se esgota aqui. É preciso indagar sobre os diferentes significados dessa transformação no pensamento dos setores dominantes da elite letrada. Como já foi dito, a mudança não representou necessariamente uma maior tolerância em relação a essas práticas, mas atenuou sua gravidade enquanto desvio do ponto de vista religioso, em particular teológico, retirando-a do campo da heresia. Note-se, contudo, que, como mostraram os trabalhos de Francisco Bethencourt e de José Pedro Paiva, nunca houve por parte das autoridades diocesanas e inquisitoriais, em Portugal, uma atitude de radical intolerância em seu confronto com o mundo mágico popular⁴⁶. A passagem de uma concepção demonizada da feitiçaria a outra que a trata como superstição, embuste e ignorância, teria representado algum ganho em termos de liberdade de consciência? A crítica à noção de pacto diabólico teria causado algum impacto sobre a percepção da ação e poder do demônio no mundo?

Antes de mais nada, é necessário reafirmar que as crenças arraigadas no fundo das consciências humanas não constituem terreno propício a viragens bruscas. Levou bastante tempo para que a elite letrada portuguesa pudesse aceitar e produzir um discurso cético em relação às artes mágicas. Não seria, portanto, da noite para o dia que grupos menos letrados e a grande massa de iletrados iriam mudar suas concepções sobre o assunto. O desejo de depuração da fé do qual estavam imbuídos em maior ou menor nível os católicos ilustrados não desembocou numa política bem-sucedida de desterro das «crendices» e superstições do universo dos fiéis⁴⁷. As denúncias e processos contra acusados de feitiçaria, bruxaria e superstições continuaram a alimentar o trabalho dos inquisidores por muitos anos. Institucionalmente a mudança de procedimento é clara, tendo em vista que os inquisidores passaram a se guiar pelo disposto no *Regimento* de

⁴⁵ Cf. ANTT/RMC, cx. 8, cens. 43 (1774), p. 45-46.

⁴⁶ Cf. BETHENCOURT, Francisco – *O imaginário da magia...*, op. cit.; PAIVA, José Pedro – *Bruxaria e superstição...*, op. cit.; PAIVA, José Pedro – *Práticas e crenças mágicas. O medo e a necessidade dos mágicos na diocese de Coimbra (1650-1740)*. Coimbra: Livraria Minerva, 1992.

⁴⁷ Sobre o assunto ver SOUZA, Evergton Sales – *The catholic enlightenment in Portugal*. In LEHNER, Ulrich e PRINTY, Michael – *A companion to the catholic enlightenment in Europe*. Leiden: Brill, 2010, p. 359-402.

1774. Mas do ponto de vista dos denunciadores ou daqueles que procuravam o Santo Ofício para confessar suas culpas nota-se a permanência de antigas e cristalizadas idéias sobre a realidade e eficácia da feitiçaria e do pacto diabólico.

Em 1780, Domingos, natural de Angola, e Gonçalo, natural da Costa da Mina, ambos escravos de Manoel Rodrigues de Sena, natural do bispado de Braga e comerciante na cidade do Recife, em Pernambuco, foram denunciados pelo seu próprio senhor, por terem lançado feitiços contra si e contra vários dos seus escravos. Durante cerca de três anos Manoel Rodrigues de Sena esteve adoentado e chegou a ser desenganado pelos médicos. Ao buscar remédios espirituais na Igreja viu melhorar o seu estado de saúde. Certo dia descobriu, por meio do testemunho de Maria, uma escrava cozinheira, que Domingos e Gonçalo lançavam uns pós enfeitados em sua comida e que estes eram a razão de seus males. Foi, então, que um frade capuchinho, que havia presenciado sua doença, lhe aconselhou a prender aqueles escravos e dar parte deles ao Santo Ofício. Para o senhor de Domingos e Gonçalo não havia dúvida de que se tratava de malefício e sua parte com o demônio ficava demonstrada na medida em que sua saúde melhorou com os remédios da Igreja «e passa melhor com os exorcismos da Igreja, vendo com os seus olhos as imundícies que lançava quando o dito Padre Fr. Fidelis lhe dava alguma contra»⁴⁸. A crença na eficácia dos feitiços era tanta que Manoel Rodrigues não tinha dúvidas de que eles haviam matado com feitiços a pobre escrava Maria que os delatara, além de outros cinco escravos do mesmo senhor⁴⁹. Tomado pelo medo, o comerciante resolveu remeter Domingos «à sua custa para os cárceres desta Inquisição em que se acha, fazendo o gasto da passagem e obrigandose a pagar todo o que adiante se fizesse»⁵⁰.

Em 1784, Ana Maria da Esperança, donzela de 32 anos, habitante de Tomar, foi testemunha no processo de Micaela Simões, moradora da mesma vila de Tomar, acusada de superstições, feitiçaria, bruxaria, blasfêmia e práticas de curanderia. Em seu depoimento relatou que estando sua irmã enferma, sofrendo com grandes dores e outras moléstias, Michaela Simões lhe persuadiu a fazer com que sua irmã solicitasse o auxílio de seu cunhado chamado Pascoal, que ela dizia ter virtude especial para curar todas as enfermidades. Tomando o pulso à doente, Pascoal lhe disse,

que para tudo tinha remédio, e com a clauzula que havião consentir em todas e quaesquer acçoens nefandas e abomináveis torpes e provocativas da ultima sensualidade se quizessem conseguir saúde, e que de outro modo não aproveitarião os remédios que lhe aplicase, nas quais acçoens a dita irmã consentio persuadindo a isto a tal Michaela Simões, dizendolhe muitas vezes que todas estas acçoens não erão pecaminozas, menos na ultima acção que mancha a virgindade na qual nunca consentio a dita enferma, porem suportou que lhe assoprasse fizicamente na sua boca, e vários toques em partes mais delicadas, de que experimentava funestos efeitos, diabólicos e terríveis, perdendo os sentidos totalmente por espaço de tempo consideráveF¹.

⁴⁸ Cf. ANTT/TSO-IL/028/03825, fl. 38.

⁴⁹ Idem, fl. 38.

⁵⁰ Idem, fl. 2.

⁵¹ Cf. ANTT/TSO-IL/028/01962, fl. 15.

Em fins de 1792, Catarina Bernarda do Sacramento, recolhida no Recolhimento de Jesus Maria José, na cidade de Angra, nos Açores, escrevia uma carta desesperada a João Nunes de Souza, notário do Santo Ofício, na qual dizia que seu confessor lhe havia recusado a absolvição devido à gravidade dos seus pecados e lhe rogava para que arranjasse confessor que a absolvesse. Em sua resposta à recolhida o notário lhe disse que para ser absolvida ela precisava se denunciar ao Santo Ofício. Seguindo o conselho de João Nunes de Souza, a recolhida envia-lhe por escrito uma carta a ser remetida àquele Tribunal na qual se denunciava pelos desejos que tantas vezes sentiu de ser feiticeira e que se não conseguiu seu intento foi por não saber como fazê-lo e por não ter quem a ensinasse. Catarina do Sacramento também desejou ter quem lhe ensinasse «couzas do demônio» e que o demônio lhe ajudasse ou lhe desse meios «por artes para falar e ver ao pé de mim aquelas pessoas com quem eu tinha amizades inlícitas». Sem dar maiores detalhes, a recolhida julgava ter feito pacto com o demônio e tinha sua consciência escrupulizada por não ter denunciado algumas pessoas que ela pensava serem feiticeiras. Uma dessas pessoas ter-lhe-ia dito numa ocasião em que estavam a sós que «o demônio galava as feiticeiras como os galos as galinhas», e, noutro momento, ensinou-lhe a fazer uma mesinha para alcançar o desejo dos homens que ela quisesse⁵².

A carta de Catarina Bernardo do Sacramento é um verdadeiro festival de pecados que vão sendo desfiados ao longo de quatro páginas escritas de seu próprio punho. Para além dos feitiços e pactos com o demônio, a recolhida confessava ter dúvidas em relação aos mistérios da fé, ter ódio a Deus, pensamentos de blasfêmia etc. A profusão de pecados e sua confusão dão azo à suspeita de que a pobre mulher não devia estar em seu estado normal de consciência, embora o notário não tenha levantado essa hipótese em sua correspondência com o tribunal do Santo Ofício. Entretanto, na resposta do tribunal lisboeta ao notário lê-se que atendendo ao conteúdo da confissão e seu contexto, ajuizaram, por ora, que a recolhida fosse «acommetida talvez de alguns entrellos de doudices, ou alias dotada de huma consciência mui timorata e nimiamente escrupuloza»⁵³.

Os três casos aqui mencionados são oriundos de espaços diferentes do Império português. Do ponto de vista social também apresentam personagens diversos. O caso brasileiro envolve escravos e um comerciante com algum poder econômico. Já Micaela Simões, seu cunhado Pascoal e Ana Maria da Esperança, moradores de Tomar, eram todos rudes e pobres que viviam naquela cidade. Por fim, Catarina Bernardo do Sacramento, vivendo num recolhimento da cidade de Angra, era, seguramente, proveniente de um meio social mais abastado e seu estatuto de recolhida lhe proporcionou o domínio da escrita. Não obstante a notória diferença entre as três histórias, todas elas apontam para a permanência de um sistema de crenças que a elite letrada lusitana havia decidido, no último quartel do século XVIII, ser irreal e supersticioso. Tendemos a ver nisso menos o fiasco do catolicismo ilustrado do que o sucesso do longo trabalho de disciplinamento realizado pelas gerações anteriores. Como lembra Adriano Prosperi, as diversas confissões

⁵² ANTT/TSO-IL/028/04326.

⁵³ ANTT/TSO-IL/008/0024 – *Livro de Registo de Correspondência Expedida*, fls. 225 r.º e 225 v.º.

do cristianismo europeu estiveram empenhadas, a partir do século XVI, em interceptar e atacar delitos e pecados para edificar uma sociedade obediente e moralizada em seus traços exteriores, e, sobretudo, em suas normas interiorizadas de autodisciplina⁵⁴. A reação aterrorizada do comerciante do Recife ante os diabólicos feitiços de Domingos e Gonçalo, o testemunho de Ana Maria da Esperança sobre os diabólicos efeitos que causavam em sua irmã as ações de Pascoal, os terríveis escrúpulos da açoriana Catarina Bernarda do Sacramento, tudo faz parte de um mesmo arcabouço de idéias que foram interiorizadas graças à ação das autoridades eclesiásticas (inquisidores, confessores, missionários), cristalizando-se no fundo das consciências devidamente instruídas sobre o que temer e como reagir à transgressão⁵⁵. A passagem para um discurso mais racionalista e, portanto, cético quanto à eficácia dos feitiços e de seu vínculo com o demônio, não altera o escrúpulo das consciências. A repressão à feitiçaria continuará, não mais, é certo, por ser um desvio herético relacionado à adoração do demônio, mas por colocar em risco o sossego público, a ordem social e política. A repressão, décadas mais tarde, no Brasil, aos cultos afro-brasileiros, parece ilustrar bem como essa concepção se desenvolveu historicamente, numa trajetória que levaria do diagnóstico do pecado àquele do crime. Com efeito, o disciplinamento não serviu apenas aos objetivos da Igreja, o Estado também soube beneficiar-se dele. E assim, a preponderância cada vez mais destacada do Estado sobre a Igreja não implicou, ao menos em médio prazo, em maior liberdade para as consciências.

BIBLIOGRAFIA

- ANDRADE, António Alberto Banha de (1966) – *Vernei e a cultura do seu tempo*. Coimbra: Imprensa da Universidade.
- ANKARLOO, Bengt e CLARK, Stuart, eds. (1999) – *Witchcraft and Magic in Europe: the eighteenth and nineteenth centuries*. Londres: The Athlone Press e Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- (2002) – *Witchcraft and Magic in Europe: the Period of the Witch Trials*. Londres: The Athlone Press e Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- BETHENCOURT, Francisco (1987) – *O imaginário da magia. Feiticeiras, saluadores e nigromantes no século XVI*. Lisboa: Projecto Universidade Aberta.
- BLUTEAU, Raphael (1712-1728) – *Vocabulário portuguez & latino: aulico, anatomico, architectonico...* Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesus, vol. 4.
- CALAINHO, Daniela B. (2008) – *Metrópole das Mandingas: Religiosidade Negra e Inquisição Portuguesa no Antigo Regime*. Rio de Janeiro: Garamond.
- CARDOSO, Isaac (1673) – *Philosophia libera in septem libros distributa*. Veneza: Bertanorum Sumptibus, lib. 6, quaest. XIV.
- CASABURI, Mario (1996) – *La fattucchiera Cecilia Faragò. L'ultimo processo di stregoneria e l'apassionata difensiva di Giuseppe Raffaelli*. Soveria Mannelli: Rubbettino.
- CASTRO, Gabriel Pereira (1673) – *Tractatus de manu regia*. Lyon.
- Cf. GAUCHET, Marcel (1985) – *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*. Paris: Gallimard.

⁵⁴ Cf. PROSPERI, Adriano – *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*. Torino: Einaudi, 2009, p. X-XI.

⁵⁵ Evidentemente, não me reporto aqui à crença na magia, que assenta suas raízes em tempos imemoriais, mas à interiorização das idéias que associaram as práticas mágicas ao demônio.

- CHAMPION, Matthew (2009) – *Nicolas Jacquier and the scrouge of the heretical fascinari: cultural structures of witchcraft in fifteenth-century Burgundy*. University of Melbourne: School of Historical Studies.
- CHÂTELLIER, Louis (1995) – *A religião dos pobres: as fontes do cristianismo moderno (sécs. XVI-XIX)*. Lisboa: Estampa.
- CLARK, Stuart (2006) – *Pensando com demônios. A idéia de bruxaria no princípio da Europa Moderna*. São Paulo: EDUSP.
- DANDINO, Anselmo (1703) – *De suspectis de haeresi opvs in duas partes distributum quarum altera, de iis, qui dicuntur suspecti de haeresi; altera de pænis, quibus plectuntur suspecti de haeresi*. Roma: ex typographia Dominici Antonii Herculis, sumptibus Vincentii de Romanis.
- DEL RIO, Martin Antonio (1603) – *Disquisitionum Magicarum Libri Sex, in tres tomos partiti*. Moguntiae: Apud Ioannem Albinum.
- DIFESA de Cecilia Farago, *inquisita di fattucchieria* (1770). Napoli.
- FEITLER, Bruno e SOUZA, Evergton Sales, eds. (2010) – *Constituições primeiras do arcebispado da Bahia*. São Paulo: Edusp.
- MANDROU, Robert (1968) – *Magistrats et sorciers en France au XVII^e siècle*. Paris: Plon.
- MARTINS, Maria Teresa E. P. (2005) – *A censura literária em Portugal nos séculos XVII e XVIII*. Lisboa: FCG/FCT.
- MOTT, Luiz (2006) – *Um congresso de diabos e feiticeiras no Piauí colonial*. In BELLINI, Lígia; SOUZA, Evergton Sales; SAMPAIO, Gabriela dos Reis, orgs. – *Formas de crer. Ensaio de história religiosa do mundo luso-afro-brasileiro, séculos XIV-XXI*. Salvador: Edufba/Corrupio.
- MUCHEMBLED, Robert (1979) – *La sorcière au village (XV^e-XVIII^e siècle)*. Paris: Juillard/Gallimard.
- PAIVA, José Pedro (1992) – *Práticas e crenças mágicas. O medo e a necessidade dos mágicos na diocese de Coimbra (1650-1740)*. Coimbra: Livraria Minerva.
- PAIVA, José Pedro Paiva (1997) – *Bruxaria e superstição num país sem «caça às bruxas» (1600-1774)*. Lisboa: Notícias Editorial.
- PFISTER, Christian (1907) – *Nicolas Remy et la sorcellerie em Lorraine à La fin du XVI^e siècle*. «Revue Historique», t. 93, p. 225-239.
- PROSPERI, Adriano (2009) – *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*. Torino: Einaudi.
- (2010) – *Dizionario Storico dell'Inquisizione*. Pisa: Scuola Normale Superiore di Pisa.
- (2011) – *Dizionario storico dell'Inquisizione*. Pisa: Editora della Scuola Normale Superiore di Pisa.
- RAFFAELE, Giuseppe (1775) – *Tradução da defesa de Cecilia Faragó, acusada do crime de feitiçaria: obra util para desabasar as pessoas preocupadas da arte mágica, e seus pretendidos efeitos*. Lisboa: Na officina de Manoel Coelho Amado.
- REGIME do Santo Ofício da Inquisição dos Reinos de Portugal, ordenado com o real beneplácito e régio auxílio pelo eminentíssimo e reverendíssimo senhor Cardeal da Cunha, dos conselhos de Estado e gabinete de Sua Majestade e Inquisidor Geral nestes reinos e em todos os seus domínios (1774). Lisboa: Na Oficina de Miguel Manescal da Costa, Livro III, Tit. XI.
- SAMPAIO, Gabriela dos Reis, org. (2006) – *Formas de crer. Ensaio de história religiosa do mundo luso-afro-brasileiro, séculos XIV-XXI*. Salvador: Edufba/Corrupio.
- SANTOS, Zulmira C. (2000) – *Luzes e espiritualidades. Itinerários do século XVIII*. In AZEVEDO, Carlos Moreira, dir. – *História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores.
- SHARPE, J. A. (1996) – *Instruments of Darkness: witchcraft in England, 1550-1750*. Londres: Hamish Hamilton.
- SOMAN, Alfred (1992) – *Sorcellerie et justice criminelle: Le parlement de Paris (16^e-18^e siècles)*. Hampshire-Brookfield: Variorum.
- SOUZA, Evergton Sales (2004) – *Jansénisme et reforme de l'Église dans l'Empire portugais (1640-1790)*. Paris: FCG.
- (2010) – *The catholic enlightenment in Portugal*. In LEHNER, Ulrich e PRINTY, Michael – *A companion to the catholic enlightenment in Europe*. Leiden: Brill.

- SOUZA, Laura de Mello e (1986) – *O diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade colonial no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras.
- (1993) – *Inferno Atlântico: demonologia e colonização, séculos XVI-XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras.
- TAVARES, Pedro Vilas Boas (2002) – *Da reforma à extinção: a inquisição perante as luzes (dados e reflexões)*. «Revista da Faculdade de Letras – Línguas e literaturas», XIX. Porto.
- THOMAS, Keith (1991) – *Religião e declínio da magia*. São Paulo: Companhia das Letras.
- TORREBLANCA VILLALPANDO, Francisco (1678...) – *Epítome Delictorum sive de magia in qua aperta vel occulta invocation dæmonis intervenit*. Lyon: Johannis Antonii Huguetan, e Soc.
- ZACCHIAE, Pauli (1660) – *Quaestiones medico-legales, opus jurisperitis apprimè necessarium, Medicis perutile cæteris non iniucundum*. 5.ª ed. Avinhão: Ex Typographia Petri Offray.