

A Superstição perante o Inquisidor (Madeira, 1618)

Inquisition and Superstition (Madeira, 1618)

*Bruno Abreu Costa*¹

Resumo

O presente estudo tem por base as confissões e as denúncias de práticas supersticiosas efetuadas perante Francisco Cardoso de Tornéo, na sua visita inquisitorial ao arquipélago da Madeira, em 1618. Tal documentação permite analisar os agentes da magia e os seus atos, ao caracterizar tanto as atividades como as crenças a estas associadas. Pretende-se, desse modo, expor o delito de superstição na Madeira do século XVII e reconhecer a presença de práticas sincréticas, em tudo semelhantes aos casos ocorridos no reino português.

Palavras-chave: Superstição; Feitiçaria; Visitação Inquisitorial; Sincretismo Religioso.

Abstract

Based upon several confessions and denunciations reported in 1618 before Francisco Cardoso de Tornéo, the visiting inquisitor in the Madeiran archipelago, this study aims to analyze the practitioners of superstitious acts by presenting features related to their activities and beliefs. Through examining offenders and their offenses, in seventeenth century's Madeira, one can attest the syncretic characteristic of these practices whilst also comparing to other cases found in Portugal.

Keywords: Superstition; Witchcraft; Inquisitorial Visitation; Syncretic Religious Practices.

¹ Licenciado em História (2011) e mestre em História – Sociedades, Políticas e Religiões pela Universidade de Coimbra (2013). Doutorando em Ilhas Atlânticas: História, Património e Quadro Jurídico Institucional, pela Universidade da Madeira. É autor de diversos estudos sobre o clero, a Igreja e a religiosidade no arquipélago madeirense, durante os séculos XV a XVIII, e colaborador do Centro de História da Sociedade e da Cultura (Universidade de Coimbra) e do Centro de Literaturas e Culturas Lusófonas e Europeias – Universidade da Madeira. Endereço eletrónico: costa.brunoabreu@gmail.com.

No dia 22 de julho de 1550, o cardeal D. Henrique enquanto inquisidor-geral (1539-1579) informou os deputados da Inquisição de Lisboa de que fora notificado que na «villa da Pomte do Sol da ilha da Madeira da diocese do arcebispado do Funchal se cometem muitos casos de heresias e apostasias e outros crimes que pertencem ao Santo Oficyo da Imquisição»². Os deputados deveriam pôr cobro ao caso, através da escolha de alguém que averiguasse os delitos relatados e prendesse os culpados, de modo a que, como refere a missiva, «procedaes contra elles castigamdo os como vos parecer justiça damdo vosas sentencas a sua devida execução e fazendo no caso todo o que cumprir pera serviço de Noso Senhor e bem de justiça»³. No dia seguinte, 23 de julho, foi o núncio apostólico, Pompeo Zambeccari, que indicou ter sido informado dos delitos cometidos na Ponta do Sol. Na carta aos mesmos deputados, afirma saber que,

«na villa da Pomte do Sol da ilha da Madeira destes reynos e senhorios de Portugal da diocese do arcebispado do Funchal se cometem e fazem muytas feitiçarias e juramentos falsos de diversos generos de blasfemias de muytas maneyras contra Nosso Senhor e seus santos e muitos sortilegios e outros muitos dilitos que pertencem a jurdição ecclesiastica ordinária»⁴.

Ordenou, igualmente, que se nomeassem dois funcionários – um inquiridor e um notário – para proceder à aferição das culpas, à prisão dos culpados e para os levar perante a justiça. Foi designado para este procedimento o licenciado Fernão Cardoso, juiz secular⁵. Desconhece-se, todavia, o desfecho desta comissão.

O ano de 1550 marcou, então, os primeiros contactos entre o Santo Ofício da Inquisição – através do tribunal distrital de Lisboa – e o arquipélago da Madeira. Uma relação caracterizada por diversas etapas de interação, com a presença de funcionários – comissários, notários e familiares – nas ilhas que, além de verificarem a existência de livros heréticos a bordo das naus estrangeiras, executavam as diligências decretadas pelos inquisidores lisboetas. Esses mandados abrangiam situações de

² Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, livro 330, fl. 139. Doravante, utilizar-se-á a fórmula abreviada – ANTT, TSO, IL – para indicar o arquivo, o fundo e o subfundo.

³ ANTT, TSO, IL, livro 330, fl. 139.

⁴ ANTT, TSO, IL, livro 330, fl. 140.

⁵ ANTT, TSO, IL, livro 840, fls. 2-4v. Atente-se que o núncio apostólico afirma que estes assuntos eram responsabilidade da «jurisdição eclesiástica ordinária», ou seja, pertenciam ao múnus do arcebispo do Funchal, cargo que em 1550 estava vago. Talvez por esse motivo terá sido a comissão atribuída a Fernão Cardoso; comissão que expressa claramente que o funcionário podia aferir delitos que pertencessem à jurisdição episcopal de acordo com o «especial poder» atribuído pelo representante papal, recebendo um regimento próprio que procurava reduzir a sua arbitrariedade, como se refere em MARCOCCI & PAIVA, 2013, *História da Inquisição Portuguesa (1536-1821)*, p. 107.

inquirição de testemunhas, de prisão e de remessa dos delituosos para Lisboa. Além desta exígua estrutura, a Ilha da Madeira foi objeto de duas visitas inquisitoriais, com a presença de um inquisidor emanado do Conselho Geral: a primeira, em 1591-1592, da responsabilidade de Jerónimo Teixeira Cabral; a segunda, em 1618, a cargo de Francisco Cardoso de Tornéo⁶.

Baseados nos documentos produzidos nesta última visita, procurou-se estudar os delitos de superstição ocorridos no arquipélago da Madeira, nos inícios do século XVII. A análise destas fontes permite, além de expor crenças e práticas da religiosidade dita popular, discorrer sobre a coesão social, a vivência quotidiana e a cultura material das comunidades em apreço. Não obstante tais possibilidades, intentou-se somente caracterizar a superstição através das confissões e das denúncias, recolhidas pelo inquisidor em 1618, demonstrando como estas práticas agregam tanto atos e rituais largamente reconhecidos e incentivados pela Igreja Católica, como outras práticas consideradas heterodoxas. Por sua vez, mais esparsamente, comparou-se os casos recolhidos com processos inquisitoriais da mesma categoria delituosa, analisados pela historiografia no contexto reinol, de modo a atestar a semelhança daqueles com o ocorrido fora do arquipélago madeirense.

A Visita Inquisitorial à Madeira (1618)

As designadas visitas de distrito, como explana Francisco Bethencourt, tinham como objetivo basilar «examinar o comportamento e as crenças da população»⁷. Assim, a visita, remanescência de uma Inquisição medieval assente em funcionários itinerantes, assumiu o carácter de mecanismo de controlo social do centro sobre a periferia. O inquisidor visitador – normalmente em início de carreira e alheio ao tribunal a que pertencia o espaço a visitar – percorreria determinado território com a função de recolher confissões e denúncias, julgar em casos de somenos importância e executar orientações específicas das instâncias superiores⁸. Deste modo, a visitação permitiu produzir um copioso repositório de informações – algumas das quais deram origem a processos inquisitoriais – e deu a (re-)conhecer a instituição, os seus objetivos e as suas práticas às populações visitadas⁹.

⁶ FARINHA, 1989, «A Madeira nos Arquivos da Inquisição», pp. 703-704.

⁷ BETHENCOURT, 1996, *História das Inquisições* [...], p. 167.

⁸ BETHENCOURT, 1996, *História das Inquisições* [...], p. 188.

⁹ BETHENCOURT, 1996, *História das Inquisições* [...], p. 190.

A apreensão perante a circulação de navios do Norte europeu em portos portugueses e espanhóis, baseada no possível trato de obras heréticas, e as constantes denúncias de práticas criptojudaias terão influenciado o inquisidor-geral Fernão Martins de Mascarenhas (1616-1628) a decretar uma visita concertada a diversos territórios do Reino e dos espaços ultramarinos¹⁰. A tarefa de visitar os arquipélagos da Madeira e dos Açores foi então atribuída a Francisco Cardoso de Tornéo, um recente deputado¹¹ do tribunal inquisitorial de Coimbra¹².

As diligências tiveram o seu início a 1 de janeiro de 1618. Tornéo apresentou a carta de comissão ao notário, o P.^e Manuel Rodrigues, e ao meirinho da visita, Pedro Homem Rebelo, recolhendo, em seguida, o juramento destes¹³. No dia seguinte, a missiva do inquisidor-geral foi apresentada a Baltasar Pardo de Ornelas, provisor e governador do Bispado do Funchal em sede vacante¹⁴, e a 3 de janeiro, a mesma foi publicitada na Câmara Municipal do Funchal, na presença dos juizes, vereadores, procurador do concelho e demais presentes¹⁵.

No entanto, o início oficial somente teve lugar a 7 de janeiro de 1618, um domingo. Após a cerimonial procissão, desde a igreja de Santa Maria do Calhau até à catedral, foi celebrada uma missa com pregação do P.^e Gaspar Mendes, reitor do colégio jesuíta no Funchal, e proclamou-se o édito da fé, o monitório geral, o édito da

¹⁰ Francisco Bethencourt lista os diversos espaços visitados entre 1618 e 1620, desde territórios reinóis pertencentes aos tribunais distritais de Lisboa e Coimbra, aos espaços ultramarinos, como o arquipélago da Madeira e dos Açores e o Brasil; para o rol completo consulte-se BETHENCOURT, 1987, «Inquisição e Controle Social», p. 7. Já sobre as preocupações inquisitoriais veja-se MARCOCCI & PAIVA, 2013, *História da Inquisição Portuguesa (1536-1821)*, p. 220.

¹¹ O cargo de deputado corresponde a um aprendiz de inquisidor, como escreve BETHENCOURT, 1996, *História das Inquisições [...]*, p. 122. Todavia, tanto a documentação produzida pelo mesmo – a título de exemplo atente-se na confissão de Luzia Dinis, feita «nas pousadas do senhor inquisidor», ou na denúncia de Isabel Fróis, recolhida «nas casas onde mora o senhor inquisidor», respetivamente em ANTT, TSO, IL, livro 791, p. 44, e livro 792, p. 160 –, como a carta de comissão do inquisidor-geral – «mandamos que em nosso nome como inquisidor apostolico e como tal va visitar», presente em ANTT, TSO, IL, livro 792, p. 4 –, o designam por «inquisidor». Assim, ao longo deste texto Tornéo será preferencialmente tratado como inquisidor, ainda que se admita que este não teria, ainda, tal estatuto.

¹² Francisco Cardoso de Tornéo, licenciado em Cânones, foi confirmado deputado do Tribunal de Coimbra a 1 de julho de 1617, e tomou posse do cargo cinco dias depois. Nesse mesmo mês, no dia 24, recebeu comissão para visitar os arquipélagos da Madeira e dos Açores. Após a visitação, foi elevado a Inquisidor de Évora (1623) e de Coimbra (1625), acabando a sua carreira inquisitorial no Conselho Geral, cargo que assumiu em 1636, como informam FARINHA, 1989, «A Madeira nos Arquivos da Inquisição», p. 704 e OLIVAL, 1990, «A Inquisição e a Madeira. A Visita de 1618», p. 791, nota 12.

¹³ ANTT, TSO, IL, livro 792, pp. 5-12.

¹⁴ O documento refere que Baltasar Pardo de Ornelas exercia o cargo «em auzencia do bispo Dom Lourenço de Tavora». Porém, ao tempo, o referido prelado era já bispo de Elvas como indica a sua bula de nomeação, datada de 18 de setembro de 1617, presente em MONIZ, 1902, *Corpo Diplomático Portuguez [...]*, pp. 206-207; logo, a Sé funchalense encontrava-se, efetivamente, vaga.

¹⁵ ANTT, TSO, IL, livro 792, pp. 13-15.

graça, um *motu proprio* de Pio V contra os que impediam a atuação do Santo Ofício, e o alvará régio que perdoava a cassação de bens a todos os que se confessassem durante o tempo da graça¹⁶. A visitação durou, no mínimo, dez meses¹⁷, nos quais Tornéo visitou exclusivamente a encosta sul da ilha, permanecendo nove meses no Funchal e o restante período a recolher depoimentos na Calheta, Ponta do Sol e Santa Cruz¹⁸.

Revela-se difícil avaliar os resultados efetivos da visita do Santo Ofício ao arquipélago da Madeira em 1618. Os historiadores têm à sua disposição somente dois livros referentes a esta passagem: um empregue na recolha de confissões e outro para registar as denúncias¹⁹. Conhece-se, porém, a existência de outros livros ou cadernos por apontamentos marginais, tais como: «o credito que se deve dar a esta testemunha se pode ver no 2.º quaderno das informacois de credito da visita da Ilha da Madeira»²⁰. Além disso, Fernanda Olival relembra que as anotações laterais fazem referência a testemunhos infrutíferos – «perguntada disse nihil»²¹ ou «perguntada disse que não se lembrava»²² – que não têm assento próprio no livro de denúncias²³. Há igualmente resquícios das informações recolhidas sobre a vida e costumes dos denunciantes para que os depoimentos fossem validados – a título de exemplo, Ana Gonçalves «trouxe informação sobre o credito que se devia dar a esta testemunha e achou-se que he pessoa que falava verdade e que se lhe deve dar credito»²⁴. Além desta *marginália*, que permite conhecer melhor a burocracia da visita, encontram-se assentos nos cadernos dos promotores²⁵ com origem nos interroga-

¹⁶ ANTT, TSO, IL, livro 792, pp. 16-19. Numa primeira fase, foram atribuídos 16 dias de graça, período que foi estendido, a 20 de janeiro, por mais 14 dias, como refere OLIVAL, 1990, «A Inquisição e a Madeira. A Visita de 1618», p. 770. Designa-se por «tempo da graça» o intervalo cronológico definido pelo inquisidor no Édito da Graça. Durante esse período, os fiéis eram convidados a confessar os seus delitos perante o visitador, na segurança de que não teriam os seus bens arrestados nem lhes seria imputada pena de prisão perpétua ou pena de morte; trata-se, portanto, de uma estratégia de recolha de confissões e de denúncias, segundo BETHENCOURT, 1996, *História das Inquisições* [...], p. 140.

¹⁷ Conhecem-se registos do visitador no arquipélago da Madeira entre 1 de janeiro e 20 de setembro de 1618. Porém, este certamente chegou ao Funchal ainda em 1617 e deverá ter permanecido mais algum tempo na ilha, dado que a visita à Ponta Delgada, nos Açores, só principiaria a 14 de abril de 1619, como assenta OLIVAL, 1990, «A Inquisição e a Madeira. A Visita de 1618», p. 791, nota 13.

¹⁸ OLIVAL, 1990, «A Inquisição e a Madeira. A Visita de 1618», p. 768.

¹⁹ São os livros presentes em ANTT, TSO, IL, livros 791 e 792, respetivamente.

²⁰ ANTT, TSO, IL, livro 792, p. 106.

²¹ ANTT, TSO, IL, livro 792, p. 315.

²² ANTT, TSO, IL, livro 792, p. 181.

²³ OLIVAL, 1990, «A Inquisição e a Madeira. A Visita de 1618», p. 790, nota 4 e pp. 794-795, notas 38 e 39.

²⁴ ANTT, TSO, IL, livro 792, p. 180.

²⁵ Os cadernos do promotor recolhiam as denúncias, as devassas, os testemunhos e as diligências realizadas pelos comissários estabelecidos nas diversas localidades.

tórios de Francisco Cardoso de Tornéo, que não constam nos livros de denúncias já referidos²⁶. Procure-se, não obstante tais impedimentos, apurar os resultados, com base nos registos presentes nos dois livros remanescentes.

Perante Francisco Cardoso de Tornéo apresentaram-se 36 confitentes. A maioria confessou no Funchal (29 pessoas, 80,1%), seguindo-se os registos recolhidos na Ponta do Sol, Santa Cruz e Calheta, com quatro, dois e um confitentes, respetivamente. Como se poderá observar pela Tabela 1, estes 36 relatos correspondem a 39 delitos divididos em seis conjuntos distintos, visto que três pessoas confessaram ter praticado múltiplos atos que se incluem em diversas categorias delituosas²⁷. A ofensa mais confessada, tanto no Funchal como nos espaços rurais, foi a de “proposições heréticas”, com 38,5%, enquanto o delito de “superstição” vigora em apenas duas confissões (5,1%).

Tabela 1 – Delitos Confessados durante a Visita de Francisco Cardoso do Tornéo à Madeira, em 1618

Categorias Delituosas	Funchal		Paróquias Rurais		Total	
	Delitos	%	Delitos	%	Delitos	%
Proposições Heréticas	11	35,5	4	50	15	38,5
Protestantismo	2	6,5	0	0	2	5,1
Sacrilégio	1	3,2	0	0	1	2,6
Sodomia	9	29,0	1	12,5	10	25,6
Solicitação	6	19,4	3	37,5	9	23,1
Superstição	2	6,5	0	0	2	5,1
Total	31	100	8	100	39	100

Fonte: ANTT, TSO, IL, livro 791.

Refira-se que o número de confitentes homens ultrapassa o das mulheres, tanto no Funchal como nas paróquias rurais – com 24 homens e cinco mulheres, e cinco homens e duas mulheres, respetivamente. Situação que se inverte no caso das denúncias. No Funchal, 61,4% dos delatores são do sexo feminino (35 pessoas), enquanto 66,7% das acusações recaem sobre mulheres (20). Nos restantes espaços – Calheta e Ponta do Sol – 12 mulheres são denunciadas (85,7%), mas somente duas (28,6%) são denunciadas.

²⁶ Foram registados testemunhos contra D. Luís Lobo e Vicente de Ossuna, além de 15 denúncias contra Ana Mendes e de 24 contra Manuel Álvares Fausto, com refere OLIVAL, 1990, «A Inquisição e a Madeira. A Visita de 1618», pp. 791-792, nota 14 e p. 809, Quadro III.

²⁷ No Funchal, António Dutra e Manuel Nunes Tavares e o P.º Brás Cabral, em Santa Cruz, confessaram atos de sodomia e ter proferido proposições heréticas, como apresenta OLIVAL, 1990, «A Inquisição e a Madeira. A Visita de 1618», pp. 807-808, Quadros I e II.

No que concerne às delações, o visitador registou 61 depoimentos no Funchal, prestados por 57 denunciante, que visam 30 pessoas²⁸. Proceda-se a algumas explicações: dos 57 denunciante, quatro fizeram duas denúncias distintas, o que totaliza os referidos 61 testemunhos; por outro lado, o valor de delitos denunciado ascende aos 65, visto que quatro dos registos recolhidos contêm delações contra duas pessoas, e deve-se por isso individualizar o seu delito; já o número de pessoas denunciadas corresponde a 30, 12 delas figuram somente uma vez enquanto as restantes 18 foram acusadas múltiplas vezes, num máximo de seis denúncias. O maior número de acusações recaiu nos atos supersticiosos, com 27 delitos (41,5%) correspondendo a 13 pessoas delatadas. Já a segunda categoria com maior número de depoimentos é a de “proposições heréticas” (16,9%), como é possível observar na Tabela 2.

Francisco Cardoso de Tornéo recolheu, igualmente, denúncias na Calheta e na Ponta do Sol. Neste contexto foram registados 14 depoimentos de 14 delatores contra sete pessoas. Na Calheta coletou dez denúncias e quatro foram anotadas na visita à Ponta do Sol. A categoria com maior número de acusações é a de “proposições heréticas”, com 50% dos casos delatados, seguindo-se a de “solicitação”, com 42,9%, e a de “superstição”, com 7,1%.

Tabela 2 – Delitos Denunciados durante a Visita de Francisco Cardoso do Tornéo à Madeira, em 1618

Categoria Delituosas	Funchal		Paróquias Rurais		Total	
	Delitos	%	Delitos	%	Delitos	%
Bigamia	9	13,8	0	0	9	11,4
Judaísmo	8	12,3	0	0	8	10,1
Proposições Heréticas	11	16,9	7	50	18	22,8
Protestantismo	3	4,6	0	0	3	3,8
Sacrilégio	3	4,6	0	0	3	3,8
Solicitação	4	6,2	6	42,9	10	12,7
Superstição	27	41,5	1	7,1	28	35,4
Total	65	100	14	100	79	100

Fonte: ANTT, TSO, IL, livro 792.

²⁸ Fernanda Olival contabilizou 68 denúncias contra 32 pessoas, mas atente-se que a autora acrescentou dados presentes nos cadernos dos promotores aos que, exclusivamente, foram registados no livro de denúncias, como demonstra OLIVAL, 1990, «A Inquisição e a Madeira. A Visita de 1618», p. 793, nota 29 e pp. 809-810, Quadros III e IV.

Não são, contudo, os resultados da visita – as 36 confissões, as 75 delações contra 36 pessoas, ou os cinco processos que se seguiram em Lisboa – a característica fundamental desta passagem do Santo Ofício pela Madeira. Tal como afirma Fernanda Olival: «o importante foi que um inquisidor «esteve lá», marcou presença em determinado espaço»²⁹. Com a visitação, a Inquisição não só recolheu depoimentos que levaram à prisão de alguns visados, como implementou ações que promoviam a subjugação – ritual em alguns casos, física em outros – das instâncias de poder e dos habitantes do arquipélago. A presença do inquisidor terá contribuído, certamente, para um exacerbar dos conflitos sociais, ao funcionar como “válvula de escape” das relações comunitárias, revelando brechas na coesão social da população madeirense, verificáveis através de uma atenta análise das confissões e denúncias.

O Delito de Superstição

São Tomás de Aquino, na sua *Summa Theologica* (1265-1274), define o conceito de superstição como um «vício contrário à religião, por excesso», visto que se presta «culto divino a quem não se deve ou de modo indevido»³⁰. Nessa exposição, divide-a em cinco classes distintas: idolatria, magia, adivinhação, vã observância e malefícios; e todos os comportamentos próximos desta categorização são considerados supersticiosos. Há, assim, que introduzir estas práticas no que Pierre Bourdieu designa de «campo religioso»³¹. O mágico representa para a superstição um papel idêntico ao que o sacerdote simboliza para a Igreja. Um e outro estabelecem uma ponte entre duas realidades, a visível e a invisível. Francisco Bethencourt considera que a destrinça ocorre somente «num nível utilitário da crença religiosa»³²; e José Pedro Paiva complementa, com base em Émile Durkheim, que a relação do indivíduo com o sobrenatural, através da magia, é «mais pragmática, menos doutrinal e especulativa, não veiculada por uma Igreja oficial, não praticada por sacerdotes sagrados por um poder, antes exercida por aqueles cuja acção, ao ser solicitada por terceiros, os legitima»³³. Talvez por essa similitude nos objetivos, mas distinção no ato de comunicar com o sobrenatural, quis a Igreja limitar as práticas supersticiosas desconsiderando-as como formas de acesso, alternativo, ao divino.

²⁹ OLIVAL, 1990, «A Inquisição e a Madeira. A Visita de 1618», p. 788.

³⁰ AQUINATIS, 1880, *Summa Theologica, Secunda Secundae, Quaestio XCII*, tradução nossa.

³¹ BOURDIEU, 1971, «Genese et Structure du Champ Religieux».

³² BETHENCOURT, 1984, «Campo Religioso e Inquisição em Portugal no século XVI», p. 50.

³³ PAIVA, 2000, «A Magia e a Bruxaria», p. 369.

Esta instituição, ao mesmo tempo que desvalorizava a religiosidade dita popular, procurou por múltiplos modos erradicar as práticas supersticiosas³⁴. Principia-se, assim, uma batalha entre o Bem e o Mal, como expôs Daniel Giebels, «travada no plano terreno entre os ministros de Deus – o clero – e os ministros do Diabo – as bruxas e feiticeiras»³⁵.

«Muy abominável & aborrecida cousa he a reprovada arte de feitiçaria, adivinhações, & agouros, de que algumas pessoas em grande offença de Nosso Senhor usam em diversas maneiras, usurpando pera si o que somente he de Deos»³⁶. Assim o decretam as *Constituições Sinodais do Bispado do Funchal*, publicadas em 1585. A indefinição inicial na repressão das «feitiçarias» e «sortilégios» da Ponta do Sol, da qual só se conhece através das referidas cartas, justifica-se pelo facto do delito de superstição ser considerado como de *mixti fori*, devendo ser julgado no primeiro tribunal – secular, episcopal ou inquisitorial – que dele tivesse conhecimento. O agravar do delito – a partir do século XVI, a superstição foi considerada uma ofensa ao Primeiro Mandamento³⁷ – e o estabelecimento do Santo Ofício em Portugal, cuja bula de fundação (1536) incluía práticas de adivinhação heréticas³⁸, implementaram a tendência de se julgar estes casos nos tribunais inquisitoriais, quando se considerava estar perante casos de heresia ou de suspeita de heresia. Nessas ocasiões, o processo devia transitar para os referidos tribunais distritais da Inquisição, mesmo que principiasse noutra instância. O monitório do primeiro inquisidor geral, Fr. Diogo da Silva (1536-1539), inclui, como atos denunciáveis, a invocação do demónio, o pacto diabólico e a adivinhação com recurso ao poder do diabo³⁹. Já o Regimento de 1640 informa que, por direito, a Inquisição só agia contra os atos que contivessem heresia, mas que pela bula de Sisto V (*Coeli et terrae*, de 1586) se confirmava que os «crimes de feitiçaria, sortilegio, adivinhações, & quaisquer outros desta mesma espécie» podiam ser julgados pelos inquisidores, mesmo que não envolvessem práticas heréticas explícitas. Isto porque tais atos, como refere o Regimento, «não carecem de suspeita de heresia, como pela superstição que há nelles [ser] tam contraria á Religião Christam»⁴⁰.

³⁴ TRINDADE, 2015, «Entre Religião e Superstição: Bruxarias e Práticas Mágicas na Madeira», p. 621.

³⁵ GIEBELS, 2014, «Magia e Sociedade no Algarve [...]», p. 120.

³⁶ *Constituições Synodaes do Bispado do Funchal*, 1585, pp. 154-155.

³⁷ PAIVA, 2002, *Bruxaria e Superstição [...]*, p. 48.

³⁸ BETHENCOURT, 1987, *O Imaginário da Magia [...]*, p. 230.

³⁹ CASTRO, 1634, *Collectorio das Bullas [...]*, fl. 6v.

⁴⁰ *Regimento do Santo Officio da Inquisição [...]*, 1640, fl. 180.

Todavia, a problemática da presença explícita de heresia foi de difícil resolução. Como aponta José Pedro Paiva, os tratadistas portugueses que abordaram esta temática só demonstraram consenso em dois ditames: 1) nem todas as práticas supersticiosas deveriam ser consideradas heréticas; e 2) todas as práticas supersticiosas que invocassem o demónio – para que este fizesse atos que não estivessem associados à sua «natureza» – seriam consideradas heréticas⁴¹. Esta indefinição ideológica e jurídica levou a que os inquisidores duvidassem no modo de proceder, ou mesmo se se proceder, contra atos supersticiosos.

A superstição – analisada por diversas vezes pelos historiadores sob os títulos de «bruxaria» ou «magia» – deverá ser considerada um delito de menor expressão no cômputo da repressão executada pelo Santo Ofício. José Pedro Paiva estima a atividade deste tribunal ao longo dos séculos e conclui que, entre 1536 e 1774, a Inquisição julgou 912 processos. Dividem-se os mesmos pelos tribunais do Reino – Coimbra, com 370 processos, Lisboa com 288 e Évora com 254 –, desconhecendo-se se algum caso terá tido origem no Tribunal de Goa. Estes valores representam 2,9% do volume processual da Inquisição portuguesa, e a maioria dos processos decorreu ao longo do século XVIII⁴². A título de exemplo, nos Açores, entre 1550 e 1821, Paulo Drumond Braga regista sete processos em 58 casos conhecidos – com base em denúncias e confissões⁴³; em Pombal, num total de 53 casos, somente uma feiticeira foi presa e julgada⁴⁴; e na Madeira apenas dois indivíduos foram julgados – António de Mascarenhas e a Madre Isabel Filipa de Santo António, ambos no século XVIII –, apesar de serem conhecidos diversos outros agentes da magia⁴⁵. Nestes locais, as percentagens dos casos de superstição demonstram a sua pouca prevalência: nos Açores, 6,1% dos processos incluem atos supersticiosos⁴⁶; em Pombal esse valor é de 4%⁴⁷; e na Madeira registou-se uns meros 2%⁴⁸. Retenha-se, então, como demonstram estes valores, que a superstição nunca foi objeto de vagas persecutórias elevadas.

⁴¹ PAIVA, 2002, *Bruxaria e Superstição* [...], p. 57.

⁴² PAIVA, 2010, «Stregoneria, Portugal», p. 1531.

⁴³ BRAGA, 1997, *A Inquisição nos Açores*, p. 390.

⁴⁴ OLIVEIRA, 2013, *Sob os Auspícios do Concílio de Trento* [...], pp. 314-315.

⁴⁵ TRINDADE, 2015, «Entre Religião e Superstição: Bruxarias e Práticas Mágicas na Madeira», pp. 627-630. O texto de Cristina Trindade consiste numa súplica de diversos casos de práticas supersticiosas ao longo de diversos séculos no arquipélago madeirense; logo, apresenta-se como leitura fundamental para compreender o fenómeno na Madeira.

⁴⁶ BRAGA, 1997, *A Inquisição nos Açores*, p. 170.

⁴⁷ OLIVEIRA, 2013, *Sob os Auspícios do Concílio de Trento* [...], p. 198

⁴⁸ BRAGA, 2001, «A Inquisição e a Sociedade Madeirense na Época Moderna [...]», p. 190.

Testemunhar perante Tornéo

Retome-se o estudo, principiando com uma explicação que o permeará. Ainda que ao período fossem utilizados quase indistintamente vários termos, a historiografia moderna procurou uniformizar os conceitos associados à análise da superstição. Nessa medida, José Pedro Paiva assenta o uso de «mágicos» ou «agentes da magia» para se referir a todos os acusados sem distinção; o termo “curador”, por sua vez, designa somente aqueles que saneavam “doenças”, situação não manifestada nos relatos de 1618; já o termo “feiticeiro/a” ou “bruxo/a”, empregou-o para todos os restantes praticantes de superstição. Contudo, o autor reservou o termo “bruxaria” para contextos específicos, utilizado somente quando os atos referidos se aproximavam dos mitos europeus, com a associação das práticas supersticiosas ao pacto diabólico e à participação no *sabat*⁴⁹. A documentação analisada emprega exclusivamente o termo «feiticeira», pelo que este será o vocábulo predileto na identificação das praticantes de superstições, opção essa não conflituante com a restante historiografia.

No contexto da visitação inquisitorial de 1618 ao arquipélago da Madeira, os atos supersticiosos são frequentemente denunciados, mas pouco confessados. Perante Francisco Cardoso de Tornéo apresentaram-se somente duas confitentes, que representam 5,1% das confissões exaradas, e 24 deladoras que narraram 28 delitos, ou seja, 35,4% das denúncias incidiram em casos de superstição. Nenhum destes depoimentos originou, porém, processos no tribunal inquisitorial de Lisboa⁵⁰.

Tal situação não diferiu do ocorrido no Reino: entre 1560 e 1774, o Tribunal de Coimbra julgou 370 processos de superstição, mas os cadernos dos seus promotores registam, para um período ainda mais restrito – entre 1611 e 1757 –, 6190 denúncias de atos supersticiosos⁵¹. Desse modo, tanto num contexto nacional como na Madeira do século XVII, a discrepância entre as informações que a Inquisição recolheu e as que efetivamente utilizou para reprimir estes comportamentos é deveras acentuada. Tal facto poderá ser justificado por uma conjugação de fatores. Em 1618, o Santo Ofício encontrava-se no rescaldo de dois eventos que terão influenciado a prudência dos inquisidores: a disputa entre o arcebispo de Lisboa e a Inquisição, em 1612,

⁴⁹ PAIVA, 1992, *Práticas e crenças mágicas* [...], p. 30.

⁵⁰ José Pedro Paiva informa ainda que a maior parte (68%) dos processos principiou com base em denúncias feitas aos inquisidores nos tribunais de distrito ou perante os comissários do Santo Ofício nas localidades. Somente 1% dos processos tiveram início em depoimentos recolhidos durante uma visita inquisitorial, em PAIVA, 2002, *Bruxaria e Superstição* [...], p. 198.

⁵¹ PAIVA, 2002, *Bruxaria e Superstição* [...], p. 208.

sobre as prerrogativas episcopais na prossecução dos curadores com ensalmos; e a «onda de ceticismo» gerada após o processo movido pelo tribunal de Logronho às «bruxas» de Zagarramurdi, no País Basco, entre 1609 e 1614, no qual a metódica avaliação do inquisidor Salazar Frias foi perentória para a mudança da atuação da Inquisição espanhola nestes casos⁵². Estes e outros critérios, relativos à brandura da repressão inquisitorial, levaram a que nenhum dos depoimentos recolhidos na visita transitasse para processo inquisitorial.

Aproveitando o “tempo da graça”, no dia 17 de janeiro de 1618, duas mulheres – Luzia Dinis e Isabel da Rocha – confessaram os seus delitos perante o inquisidor⁵³. De forma espontânea, Luzia refere as diversas «devoções» que fazia e as técnicas de adivinhação ao seu alcance; enquanto Isabel relata que «huma castelhana que mora nesta cidade a qual não sabe o nome mas sabe que lhe tremem as mãos» lhe ensinara a sorte da peneira e da tesoura⁵⁴.

Meses mais tarde, o inquisidor e o seu notário, o P.^e Manuel Rodrigues, registaram 25 denúncias de superstições, todas da autoria de mulheres contra outras mulheres. Dessas, 24 foram anotadas durante a estadia no Funchal e uma outra na Calheta; 21 compareceram voluntariamente, e Tornéo recolheu outras quatro ao citar testemunhas. A *marginalia* permite inferir que o visitador procurou coletar mais delações contra as feiticeiras. São 12 os apontamentos laterais que referem outros inquéritos ou diligências para se inquirir; não obstante, somente dois desses acrescentam dados que poderiam ser considerados de relativa importância, enquanto os restantes dez representam depoimentos infrutíferos ou tentativas goradas de comunicar com as testemunhas que, como anotado, estavam ausentes da Ilha ou já tinham falecido⁵⁵. Devido à exiguidade das informações nestes registos preferiu-se não os considerar neste estudo.

Contabilize-se, assim, 24 denunciantes para 14 denunciadas, que reportaram 28 delitos de superstição. Atente-se que Isabel da Rocha, também ela confitente, acusou três pessoas em dois depoimentos distintos e que três denúncias referem duas pessoas, valor esse que foi individualizado, totalizando os 28 delitos.

⁵² PAIVA, 2002, *Bruxaria e Superstição* [...], pp. 210-211.

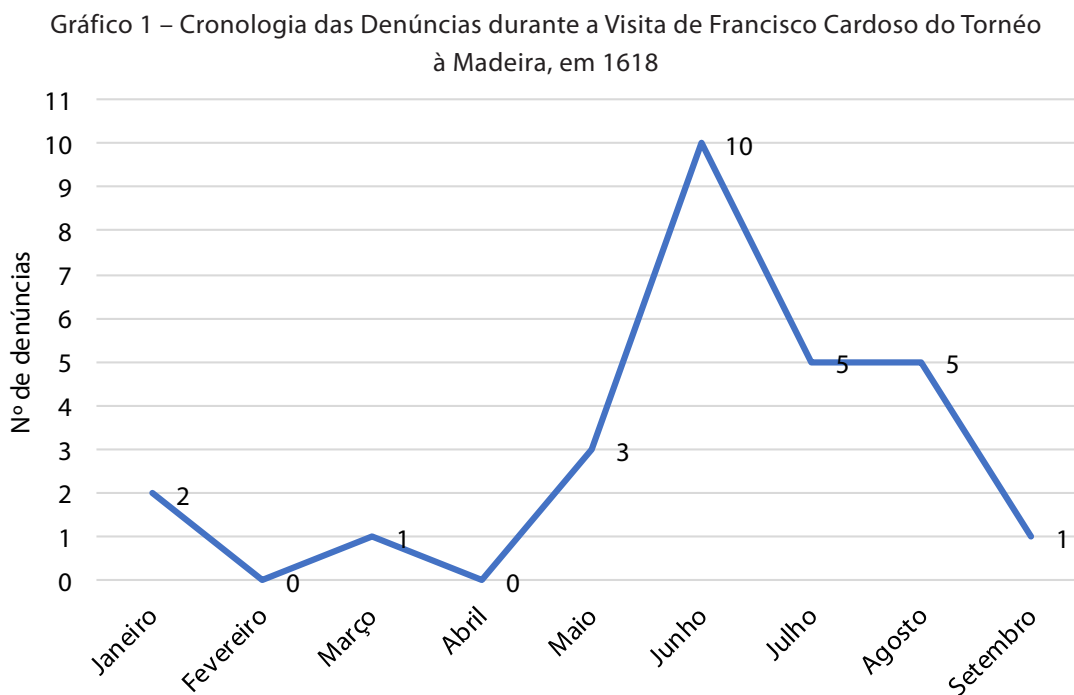
⁵³ ANTT, TSO, IL, livro 791, pp. 44-49 e 53-55.

⁵⁴ ANTT, TSO, IL, livro 791, p. 54.

⁵⁵ Ana Pestana, referida na denúncia de Leonor Salgada contra Isabel Tavares, relata que «vira lancar em sua caza a joeira a ditta castelhana mas que não sabe que palavras disse sobre a joeira»; já Maria Dias disse que a feiticeira, Maria Pereira, «viera a sua casa e na sua cosinha fisera certa cousa em huma panela para certo homem fazer vida com sua molher mas que ella o não vio fazer porque ficou na casa de fora», como referem as anotação marginais presentes em ANTT, TSO, IL, livro 792, pp. 194 e 209, respetivamente.

Foram registadas denúncias singulares contra Ana Dias, Filipa Monteiro, Joana Duarte, Luzia Dinis, Maria Dias, Maria Pimentel e Mícia Gonçalves; duas delações contra Inês Álvares, Maria Antunes, Maria Pereira e Maria Rodrigues; três contra Brites Pereira; quatro contra Bárbara Dias; e seis contra Isabel Tavares, como se poderá observar na Tabela 3, no final deste texto.

Reservando-se as confissões, exaradas a 17 de janeiro, a maioria dos depoimentos foi feita nos meses de verão, entre junho e agosto (20 denúncias, que correspondem a 80%), como demonstra o Gráfico 1. Fernanda Olival especula ser possível associar este movimento ao do calendário agrícola ou dos discursos clericais em prol da visita, sem que, no entanto, apresente motivos concretos que justifiquem essa associação⁵⁶. Tal como a autora citada, não se possui dados explicativos para a referida cronologia.



Fontes: ANTT, TSO, IL, livro 792.

É possível, no entanto, observar uma tendência: as delações contra a mesma feiticeira ocorreram sequencialmente ou com relativa proximidade temporal. Os depoimentos contra Bárbara Dias foram prestados nos dias 15, 16 e 17 de maio,

⁵⁶ OLIVAL, 1990, «A Inquisição e a Madeira. A Visita de 1618», p. 783.

com uma única acusação a 14 de agosto, citada pelo inquisidor; contra Maria Antunes, as deladoras apresentaram-se a 4 e 5 de junho; já Isabel Tavares foi acusada a 8 (duas vezes), 9, 15, 16 e 19 de junho; Inês Álvares a 14 e 20 de julho; e Brites Pereira a 11, 12 e 17 de Agosto. Já contra Maria Rodrigues e Maria Pereira, os depoimentos espaçam pouco menos de um mês, com denúncias a 7 de junho e 3 de julho e a 22 de junho e 14 de julho, respetivamente. Esta sequência cronológica poderá indicar que as primeiras denunciante atentaram contra o juramento de segredo feito perante o inquisidor e relataram ter prestado depoimento. Já as denunciante seguintes, com receio de se verem implicadas ou cumprindo o dever moral de denunciar os atos, procuraram delatar pouco tempo depois. Nesse sentido, é fulcral examinar a relação entre estes depoimentos.

No caso contra Bárbara Dias, as duas primeiras denunciante estavam presentes na casa de uma delas quando Bárbara lhes contou que fazia certas «devoções» e outros atos supersticiosos⁵⁷. A terceira deladora é Catarina Gonçalves – mãe de Bárbara – que provavelmente soube que Maria Coelha, a primeira a depor, se apresentou perante o visitador, pois faz referência especificamente ao encontro entre a sua filha e a deladora: «e disse que a dita sua filha Barbora Dias contara a huma milher que chamão Maria Coelha»⁵⁸. A delação de Catarina procurou igualmente implicar a sua prima, Ana Dias, que iniciara Bárbara nas práticas denunciadas, certamente pretendendo minimizar o papel da filha no delito. Não é possível, no entanto, explicar a denúncia de Ana Ferreira contra a mesma Bárbara Dias, visto que esta não figura nos depoimentos antecedentes, nem no de Ana Dias, conexo a este caso⁵⁹. Questiona-se, assim, como terá Francisco Cardoso de Tornéo recebido a informação que Ana Ferreira sabia dos atos praticados por Bárbara e que a deveria chamar a depor perante a Mesa.

Sobre os atos de Brites Pereira, duas irmãs relataram estar presentes na casa de uma terceira mulher e assistir ao lançamento da joeira. Uma das irmãs, Brites de Nordelo, denuncia a feiticeira e o inquisidor, seguindo o conteúdo da acusação, chamou as restantes mulheres a depor⁶⁰. Por sua vez, nos casos contra Maria Antunes e Inês Álvares, as deladoras, que se apresentam perante Tornéo em dias sequenciais ou com pouca separação, eram mãe e filha, ambas assistindo aos

⁵⁷ ANTT, TSO, IL, livro 792, pp. 101-110.

⁵⁸ ANTT, TSO, IL, livro 792, p. 116.

⁵⁹ ANTT, TSO, IL, livro 792, pp. 323-327.

⁶⁰ ANTT, TSO, IL, livro 792, pp. 301-311 e 328-332.

atos denunciados⁶¹. As relações familiares entre estas mulheres poderão indicar que comunicavam entre si, reportando o seu desejo de denunciar as práticas presenciadas.

Encontram-se, todavia, casos onde as denúncias parecem não ter encadeamento evidente. Contra Isabel Tavares apresentaram-se seis mulheres com depoimentos que textualmente não referem a presença das outras denunciadas⁶². Somente a geografia as une, visto que todas residem no Funchal e duas delas habitavam na rua de João Gomes de Castro, onde se dizia que Isabel morava. Do mesmo modo, desconhecem-se os elos entre as deladoras de Maria Rodrigues e Maria Pereira, além da partilha do espaço urbano⁶³.

Com base nos relatos, a maioria das relações descritas entre denunciante e denunciada é a de testemunha. Em 46,4% dos 28 delitos narrados, a deladora figura como alguém presente no momento exato em que se praticou o delito e não como parte integrante do mesmo. Será essa uma estratégia de proteção, ao distanciar-se dos atos? Sem o contraditório produzido pelas feiticeiras é impossível responder a esta questão, ainda que se assuma essa possibilidade. Por sua vez, 35,7% das denúncias indicam uma relação clientelar. Nestes casos, a deladora assume que a delituosa lhe prestou determinado serviço. Seguem-se valores residuais para a relação familiar (7,1%) ou para outras de ordem variada (10,7%): Catarina Gonçalves delata a filha e a sua prima Ana Dias; já Ana Dias denuncia duas mulheres que lhe ensinaram conjuros; e na acusação de Ana Ferreira contra Bárbara Dias, pela exiguidade da informação prestada, não é possível determinar com certeza a relação entre as intervenientes.

No que concerne aos motivos das denúncias e das confissões, é necessário compreender a relevância do édito da fé. O édito, publicado no início da visita, continha uma lista de atos de jurisdição inquisitorial. A sua leitura e consequente afixação na porta da catedral terá modelado os depoimentos, na medida em que apresentava uma clara definição do que era considerado delito e do que era aceitável, pelo que tanto os denunciantes como os confitentes sabiam ao certo o que relatar perante o inquisidor. As confitentes revelaram “sentir-se mal” pelos seus atos, procurando confessar e obter a misericórdia do Tribunal do Santo Ofício. As denunciadas apontaram os mesmos motivos, o “mal-estar” gerado após assistir a ações que sabiam que se afastavam dos preceitos da Igreja, pretendendo

⁶¹ ANTT, TSO, IL, livro 792, pp. 160-170, 216-222 e 233-238.

⁶² ANTT, TSO, IL, livro 792, pp. 184-208.

⁶³ ANTT, TSO, IL, livro 792, pp. 180-189, 212-216, 208-212, e 223-228.

«descarregar suas consciências». Nesse sentido, a função da denúncia é dúplice: a cooperação com a justiça eclesiástica, num primeiro momento, ao praticar o dever moral de delatar o que sabiam ser erróneo e, por sua vez, a tentativa de afastar sobre si qualquer desconfiança, ao controlar a narrativa do evento⁶⁴.

De modo a mitigar uma das objeções judiciais ao depoimento, Francisco Cardoso de Tornéo questionou, aqui a título de exemplo, Maria Coelho, perguntando-lhe se esta «he inimigua da ditto Barbora Dias e se lhe tem odio e se depoem das cousas asima dittas por se vingar della», cuja resposta foi negativa, acrescentando Maria que um confessor a aconselhara a delatar⁶⁵. Todas as denunciadas, sem exceção, rejeitam a existência de inimizade para com a denunciada, algo que invalidaria, ou pelo menos desvalorizaria, o testemunho. Algumas acrescentam mesmo as boas relações entre as duas, como é o caso de Maria Correia com Brites Pereira, a quem «não tinha odio nem lhe quiria mal antes fala com ella e he sua conhecida»⁶⁶, ou Leonor de Viana Ferreira sobre Mícia Gonçalves, de quem «nam tinha odio antes hera sua amiga e falava com ella»⁶⁷. Ainda assim, uma leitura atenta dos testemunhos permite desvendar alguns conflitos. Tanto Maria Coelho como Catarina de Freitas admitem desacatos com a mãe de Bárbara Dias. A primeira relata que Catarina Gonçalves «lhe dissera algumas palavras escandalosas sem ella lhe responder», enquanto Catarina de Freitas teve «algumas peleizas de palavra» com a mãe de Bárbara⁶⁸. Porém, o testemunho mais fulgurante é o de Ana Gonçalves contra Maria Rodrigues, de alcunha a «passa raia». Relatou a delatora:

«que a vera hum anno pouco mais ou menos que en bando en casa de hua molher solteira que se chama Maria Rodrigues por alcunha a passa raia a qual morava naquele tempo na Rua da Bem Feita no Cabo do Calhao nesta cidade e isto *por ter sospeita que a ditto Maria Rodrigues queria lançar a joeira* [...] e que quando a ditto Maria Rodrigues sentio que ella testemunha a vira lançar a joeira tomou a joeira e a lancou pera traz de hum enxergam *querendo encobrir o que fisera porquanto ella testemunha peleizava com ella por ouvir diser que ella fasia semelhantes cousas* e a ditto Maria Rodrigues se gabar disso e que tem fama de feiticeira e que cometeo a ella testemunha que se queria lhe faria alguma cousa e que lhe pairesse que hera querer faser feiticós»⁶⁹.

Ana confirmou, no seu testemunho, uma dissensão anterior com Maria Rodrigues, de quem tinha a suspeita de que era feiticeira e que lançava a joeira.

⁶⁴ GIEBELS, 2014, «Magia e Sociedade no Algarve [...]», p. 147.

⁶⁵ ANTT, TSO, IL, livro 792, p. 103.

⁶⁶ ANTT, TSO, IL, livro 792, p. 309.

⁶⁷ ANTT, TSO, IL, livro 792, p. 315.

⁶⁸ ANTT, TSO, IL, livro 792, pp. 104 e 108.

⁶⁹ ANTT, TSO, IL, livro 792, pp. 180-181; itálicos nossos.

A delatora foi à casa de Maria sem esta saber, presume-se, para assistir ao ato. Visto que tiveram desacatos anteriores, a reação de Maria foi a de esconder a joieira com receio de ser denunciada, algo que viria a acontecer um ano mais tarde. O depoimento demonstra claramente uma brecha na coesão social e que a Inquisição não esteve imune aos conflitos da comunidade, por mais que tentasse se precaver de denúncias impulsionadas por ódio e inimizades. É, igualmente, importante referir que as feiticeiras, ainda que úteis a esta comunidade, produzem uma sensação de desconforto nas deladoras. Um desconforto gerado pelo desconhecimento das origens e do verdadeiro poder das forças sobrenaturais que as feiticeiras afirmavam possuir e manipular. A uma predisposição para denunciar, fruto dos diversos mecanismos de disciplinamento social, alia-se o medo e a ansiedade nas relações que se mantêm com as feiticeiras⁷⁰. Assim, é legítimo assumir que, ainda que de forma limitada, a Inquisição funcionou como uma “válvula de escape” para estas extenuantes relações sociais. Através da denúncia procurava-se afastar os indesejáveis, os socialmente ineptos, enfim, os que ofendiam as normas, tácitas ou explícitas, da sociedade, ainda que a relação entre denunciante e feiticeira fosse quase simbiótica.

Os Agentes da Magia na Madeira

Apresentar uma imagem completa das praticantes de magia no arquipélago da Madeira revela-se deveras complicado. Visto que a maior porção dos depoimentos corresponde a denúncias e as delações entre familiares são reduzidas, é expectável que as informações de cariz pessoal, como a idade, a naturalidade ou mesmo alguns indicadores de literacia, sejam desconhecidas e, por conseguinte, não relatadas. Por outro lado, características sociais, que permitam identificar as delituosas, são frequentemente incluídas: o estado conjugal, o local de residência, a descrição física e a fama pública da feiticeira. Intente-se, contudo, caracterizar as agentes da magia.

As feiticeiras em análise são 17: duas confitentes, Isabel da Rocha e Luzia Dinis; 13 denunciadas, Ana Dias, Bárbara Dias, Brites Pereira, Filipa Monteiro, Inês Álvares, Isabel Tavares, Joana Duarte, Maria Antunes, Maria Dias, Maria Pereira, Maria Pimentel, Maria Rodrigues e Mícia Gonçalves⁷¹; e duas outras mulheres não delatadas, mas que

⁷⁰ PAIVA, 2000, «A Magia e a Bruxaria», p. 371 e GIEBELS, 2014, «Magia e Sociedade no Algarve [...]», p. 146, nota 221.

⁷¹ Luzia Dinis, também ela denunciada, figura na lista das confitentes.

vigoram nos relatos como conhecedoras de tais práticas, Inês de Freitas e Madalena Gonçalves⁷².

Todas as praticantes de magia são do sexo feminino. Já a sua idade varia entre os 18 anos de Isabel da Rocha, os 42 de Ana Dias, e os 53 de Luzia Dinis. Para muitas (58,8%) desconhece-se a sua idade. Registam-se, porém, referências a mulheres «velhas» (4 – 23,5%) e a uma «mulher que nunca casou» (1 – 5,9%), o que poderá indicar que pela sua idade seria expectável já ter contraído matrimónio. A maioria destas mulheres era casada (7 – 41,2%), seguindo-se as feiticeiras sem referências ao seu estado conjugal (6 – 35,3%), três solteiras (17,6%) e uma viúva (5,9%). Estes valores compatibilizam-se com a historiografia, que indica que o universo mágico estaria pejado de mulheres, de idade avançada, e casadas ou viúvas⁷³. Porém, é importante clarificar que o carácter informal da superstição – qualquer indivíduo a poderia praticar – implica que se apresente uma imagem genérica da feiticeira, sem lhe apontar características restritivas.

Sobre o estatuto social, os depoimentos reportam três cristãs-velhas, duas mulatas, uma «mourisca», uma «preta» e uma «negra crioula forra». Não se possui dados sobre nove destas mulheres (52,9%). Situação idêntica aconteceu no Algarve, onde 25% dos praticantes pertenciam a minorias étnicas, ou nos Açores, com a presença de diversas negras e mulatas nos casos de superstição⁷⁴. Já a referência ao seu estado socioprofissional é igualmente exígua, somente figurando em sete casos. O marido de Luzia Dinis era lavrador de canas, enquanto o de Joana Duarte era purgador de açúcar e o de Brites Pereira pescador⁷⁵. Mícia Gonçalves era vendedeira na praça do peixe e o seu marido pescador⁷⁶; Inês Álvares era servente, atuando como lavadeira, enquanto o marido, que se encontrava na Ilha de Lançarote, era «homem do mar»⁷⁷. Já Maria Pimentel foi classificada como «maltratada de vestido», o que indicará as suas dificuldades financeiras⁷⁸. Conclui-se então que estas são mulheres das camadas baixas das classes sociais. Para algumas, o marido estaria

⁷² Inês de Freitas foi referida nos testemunhos de Catarina Gonçalves e de Ana Dias como tendo aprendido «devoções» supersticiosas com esta última. Ana Dias, no entanto, apenas refere que viu uma vela acesa na casa de Inês, durante a noite. Já Madalena Gonçalves ensinou Luzia Dinis a fazer um conjuro, mas falecera antes da visita de 1618, como se poderá confirmar em ANTT, TSO, IL, livro 792, pp. 115-119 e 239-244 e ANTT, TSO, IL, livro 791, p. 48, respetivamente.

⁷³ PAIVA, 2002, *Bruxaria e Superstição* [...], pp. 162-163.

⁷⁴ GIEBELS, 2014, «Magia e Sociedade no Algarve [...]», p. 124 e BRAGA, 1997, *A Inquisição nos Açores*, pp. 390-391. Atente-se que cinco feiticeiras na Madeira (29,4%) pertenciam a minorias étnicas.

⁷⁵ ANTT, TSO, IL, livro 791 p. 44 e ANTT, TSO, IL, livro 792, pp. 240 e 307.

⁷⁶ ANTT, TSO, IL, livro 792, p. 313.

⁷⁷ ANTT, TSO, IL, livro 792, pp. 216-222 e 233-238.

⁷⁸ ANTT, TSO, IL, livro 792, p. 186.

ausente durante temporadas o que prejudicaria a sua subsistência. Luzia Dinis justificou-se ao afirmar que «disse a certas pessoas que lhes faria esta devoção per lhe darem alguma cousa por ella ser molher que tinha necesidade», o que acentua a inferência anterior⁷⁹.

No que concerne às referências geográficas, ainda que se conheça o local de residência para a maioria das feiticeiras, a informação sobre a sua naturalidade é mais esparsa. Sabe-se que Ana Dias e Isabel da Rocha eram naturais do Funchal, que Maria Dias nascera na Calheta e que Isabel Tavares era «castelhana»⁸⁰. Por sua vez, excetuando Madalena Gonçalves, da qual se desconhece a sua morada, há informação de que as restantes 16 mulheres residiam na zona urbana ou periurbana do Funchal na altura dos depoimentos. Retenha-se, assim, que a feiticeira madeirense é uma mulher cidadina, ainda que execute serviços fora desse meio.

As delatoras procuraram caracterizar as delituosas de modo a que fossem reconhecidas pelos seus traços físicos. Maria Pimentel era, segundo Isabel da Rocha, «alta de corpo magra do rosto e preta maltratada de vestido»⁸¹. Maria Pereira era uma «molher velha piquena do corpo e que tem o rosto piqueno e redondo trigueiro e que tem os olhos grandes e a testa grande»⁸². Já Maria Antunes era reconhecida por ser «torta de hum olho»⁸³, enquanto Isabel Tavares figura como uma «molher castelhana a qual tremem as mãos e he velha groça de carnes alva de rosto»⁸⁴. Esta última era tão reconhecida pelas suas características físicas que Leonor Salgada chega mesmo a denunciá-la sem lhe saber o nome, somente indicando que a feiticeira era «hum molher castelhana que lhe tremem as mãos»⁸⁵.

Outro apontamento frequente é a fama gozada por estas mulheres, algo que não é alheio ao facto de o inquisidor explicitamente questionar as delatoras acerca da imagem e comportamento público das denunciadas, característica essa que podia ser considerada como uma agravante do delito. Sete delas foram reputadas como «feiticeiras», enquanto para outras seis não se apontou tal caracterização. Para as restantes quatro, as informações são mais ambíguas. Maria Gonçalves Pixota, ao acusar Luzia Dinis, afirmou que «não sabe que ella chamasse por algum diabo

⁷⁹ ANTT, TSO, IL, livro 792, p. 47.

⁸⁰ ANTT, TSO, IL, livro 792, pp. 239, 189, 425 e 185, respetivamente.

⁸¹ ANTT, TSO, IL, livro 792, p. 186.

⁸² ANTT, TSO, IL, livro 792, p. 225.

⁸³ ANTT, TSO, IL, livro 792, p. 166.

⁸⁴ ANTT, TSO, IL, livro 792, p. 190.

⁸⁵ ANTT, TSO, IL, livro 792, p. 194.

mas que ouvio dizer que hera molher que sabia fazer devocois»⁸⁶; Bárbara Dias, no dizer de Maria Coelha, tinha fama de «ruim molher e que sabia muitas devocois mas que não ouvio dizer que he feiticeira»⁸⁷; já Maria das Póvoas disse que «não sabe nem ouvio dizer que [Brites Pereira] hera feiticeira mas que sabe que he molher que vive mal»⁸⁸; e, por sua vez, Leonor de Viana Ferreira, ao denunciar Mícia Gonçalves, disse que «nam sabe que ella [Mícia] fosse tida por feiticeira mas que sabe que hera molher que vivia mal e que hera amiga e tratava com molheres tidas e havidas por feiticeiras»⁸⁹. Estas últimas referências apresentam uma certa ambivalência, o que poderá identificar um mecanismo de defesa das clientes-deladoras, ao assumirem desconhecer que tais práticas eram interditas. Às mulheres que fazem «devoções» não se lhes imputa imediatamente a fama de feiticeiras, mas não deixam, por isso, de ser consideradas como mulheres que se desviam dos preceitos religiosos e, logo, passam a “viver mal”.

Por último, aponte-se que cinco destas 17 mulheres – Isabel Tavares, Madalena Gonçalves, Maria Antunes, Maria Dias e Maria Rodrigues – foram presas anteriormente por práticas supersticiosas, provavelmente pelas justiças episcopais. Maria Dias foi «mitida por isso em visitacois e presa no aljube da cidade do Funchal»⁹⁰; Maria Rodrigues também esteve encarcerada no aljube⁹¹; a Maria Antunes foi-lhe decretado degredo para fora da cidade do Funchal – degredo esse que, ou já tinha cumprido ou estava em incumprimento, visto que se registou que esta morava no Cabo do Calhau, uma zona urbana da cidade⁹²; Madalena Gonçalves foi degredada para Lançarote ainda antes da visita de 1618, onde deverá ter falecido⁹³; e sobre Isabel Tavares dizia-se que tinha sido degredada do Brasil para Cabo Verde⁹⁴, e Maria Lopes «ouvio dizer que a ditta castelhana fora lançada da ilha de Lancarote por ser feiticeira»⁹⁵.

Conclui-se, assim, ser impraticável apresentar uma imagem homogénea da feiticeira na Madeira. Esta caracteriza-se pela sua diversidade, entre jovens e idosas, entre cristãs-velhas e as consideradas maculadas, entre aquelas de quem

⁸⁶ ANTT, TSO, IL, livro 792, p. 83.

⁸⁷ ANTT, TSO, IL, livro 792, p. 103.

⁸⁸ ANTT, TSO, IL, livro 792, p. 330.

⁸⁹ ANTT, TSO, IL, livro 792, pp. 314-315.

⁹⁰ ANTT, TSO, IL, livro 792, p. 425.

⁹¹ ANTT, TSO, IL, livro 792, p. 214.

⁹² ANTT, TSO, IL, livro 792, pp. 166-167.

⁹³ ANTT, TSO, IL, livro 791, p. 48.

⁹⁴ ANTT, TSO, IL, livro 792, p. 186.

⁹⁵ ANTT, TSO, IL, livro 792, p. 191.

se conhecia a fama e o passado na prisão e aquelas que, ainda que vivessem mal, não eram reputadas como feiticeiras. E ainda que se encontre similitudes nas suas características, a tendência será sempre para a heterogeneidade – heterogeneidade que está patente tanto na praticante como na prática.

As Práticas Supersticiosas na Madeira

Com base nos 27 depoimentos registados, procurar-se-á analisar as práticas supersticiosas decorridas na Madeira no primeiro quartel do século XVII. José Pedro Paiva distribuiu-as em cinco macro categorias: 1) atos que visam manipular sentimentos e comportamentos; 2) ações que intentam curar enfermidades; 3) práticas de adivinhação; 4) magia de cariz protetivo; e 5) os designados «malefícios», feitos com o objetivo de destruir colheitas, causar a doença ou a morte⁹⁶. Contudo, os registos da visita de 1618 somente apontam atos que se inserem na primeira e na terceira categoria, com uma maior prevalência para esta última. Por outro lado, refira-se desde já a existência de uma “especialização” nos atos praticados. Somente quatro mulheres são reportadas a executar ações de ambas as categorias. As restantes tendem ou para a adivinhação ou para «inclinat vontades», como se dizia, sem se imiscuírem em técnicas alheias.

A adivinhação consistia no exercício de diversos procedimentos que visavam o conhecimento de circunstâncias do passado, do presente ou do futuro das clientes. Bárbara da Costa pediu a Isabel Tavares que a informasse quem furtara determinados objetos de sua casa⁹⁷; já Maria das Póvoas pretendia saber se um homem lhe iria oferecer o que prometera e «se avia de sahir hua sentença contra ella»⁹⁸; e Maria Pereira questionou Inês Álvares se o seu marido, ausente da Ilha, iria regressar⁹⁹. No entanto, a prática mais recorrente não recaía em eventos do passado ou do futuro, como os apresentados anteriormente, mas sim sobre situações do presente. Isabel de Fróis pediu a Maria da Lapa que esta lhe informasse se «certo homem que estava ausente se hera vivo se morto»¹⁰⁰. A situação repete-se: Isabel da Rocha pretendia saber o estado do seu irmão¹⁰¹; Joana Rodrigues inquiriu sobre o marido,

⁹⁶ PAIVA, 2009, «O sincretismo do universo mágico-supersticioso [...]», pp. 58-59.

⁹⁷ ANTT, TSO, IL, livro 792, p. 205.

⁹⁸ ANTT, TSO, IL, livro 792, p. 307.

⁹⁹ ANTT, TSO, IL, livro 792, p. 217.

¹⁰⁰ ANTT, TSO, IL, livro 792, p. 160.

¹⁰¹ ANTT, TSO, IL, livro 792, pp. 186-187.

que pensava estar em Lisboa¹⁰²; e Leonor Salgada pediu a Isabel Tavares que esta lhe dissesse o «que hera feito de huma filha sua e de hum genro seu que estavam cativos em poder de turquos»¹⁰³. Os movimentos migratórios – essencialmente perpetrados por homens –, resultantes da expansão marítima, provocaram uma “desorganização familiar” que explica o incremento nos pedidos acerca do estado de familiares e amigos¹⁰⁴. A localização foi igualmente questionada: tanto Maria Lopes como Catarina da Rosa procuraram Isabel Tavares, a castelhana, para que esta lhes revelasse o paradeiro do marido¹⁰⁵.

São diversas as técnicas utilizadas na adivinhação. A coscinomancia é, sem dúvida, a mais comum, com registos também nos Açores, no Reino e em outros países¹⁰⁶. O “lançamento da joeira” ou a “sorte da peneira e da tesoura” foi utilizada por todas as feiticeiras que, na Madeira, praticavam adivinhação. O processo é idêntico em todos casos relatados: a feiticeira introduzia no aro de uma peneira uma tesoura ou um prego; dependurava-a, segurando a própria, a cliente ou ambas e principiava uma invocação – por vezes, sobre a peneira, fazia-se o sinal da cruz, noutras tal ato foi dispensado; ao convocar as forças sobrenaturais, requeria-se à peneira que esta não enganasse a feiticeira; para, por último, se ditar as instruções, ao ordenar que a joeira andasse à roda ou ficasse imobilizada, de acordo com as questões proclamadas. Observe-se como Maria Antunes, de alcunha «a lapa», e Isabel Tavares, a castelhana, o faziam:

«[Maria Antunes] tomou huma peneira e no aro della meteo as pontas de huma tezoura e ella denunciante teve mão na tezoura por huma das pernas e a ditta Maria Antunes pella outra e tendo assi ambas a peneira no ar a ditta Maria Antunes chamou os diabos, chamando primeiramente pello diabo coxo e pello diabo manquo e pello diabo torto e logo chamou por todos os diabos disendo que todos se juntassem e que chamou mais por todos os diabos que estavam na mesa da correição disendo mais a ditta Maria Antunes como que falava com os diabos que a não emguaçam e que todos verdade lhe falassem e lhe mostrassem o que lhes pedia e que mintindo lhe não tinha que lhe dar mais que cuspir lhe como de feito cuspia pera hum canto da caza»¹⁰⁷.

«a ditta castelhana veo a casa della denunciante e tomou huma joeira e no aro della meteo hum prego grande e tendo com os dedos dependurada a joeira pela cabeca do prego fez sobre a joeira o sinal da cruz estando asentada e disse passo palavras sobre a joeira as quais

¹⁰² ANTT, TSO, IL, livro 792, p. 425.

¹⁰³ ANTT, TSO, IL, livro 792, p. 194.

¹⁰⁴ BETHENCOURT, 1987, *O Imaginário da Magia* [...], p. 44.

¹⁰⁵ ANTT, TSO, IL, livro 792, pp. 197 e 201-202.

¹⁰⁶ Veja-se exemplos desta prática, em tudo semelhante ao ocorrido na Madeira, em BRAGA, 1997, *A Inquisição nos Açores*, p. 395, e em PAIVA, 2002, *Bruxaria e Superstição* [...], p. 118.

¹⁰⁷ ANTT, TSO, IL, livro 792, p. 161.

ella testemunha nam entendeo e que lhe ouvio diser como que falava com a joeira que se aquillo que lhe perguntava hera asi que andasse e se não que nam andasse e que a joeira andou duas vezes a roda e que lhe disse que seu marido estava na Ilha de Tanarife»¹⁰⁸.

As instruções sobre a peneira foram variadas. Para Isabel Tavares saber quem furtara os objetos de Bárbara da Costa nomeou suspeitos à joeira, requerendo que «se aquillo hera verdade que estivesse queda e se nam que andasse»¹⁰⁹. Já Brites Pereira, consultada por Maria das Póvoas, disse para a peneira: «zambujo anda presto ligeiro se isto a de ser anda para mim e se não a de ser não te bulas nem te menees»¹¹⁰. No seguimento, deverá ter questionado a joeira numa multiplicidade de possíveis sentenças, até descobrir «que a [Maria das Póvoas] aviam de condenar em dinheiro»¹¹¹. Para quem pretendia saber se determinada pessoa estaria viva ou morta o procedimento seria célere, visto que a peneira podia facilmente responder a estas questões com um simples movimento. Nos casos em que a cliente questionava a localização do ausente, a feiticeira teria de nomear alguns lugares até que a peneira respondesse afirmativamente. Assim o fez Isabel Tavares, que instruiu a joeira que se o marido da cliente «estava em tal parte que andasse e se nam que nam andasse»¹¹².

É possível, no entanto, recorrer a outras técnicas. Isabel da Rocha pediu a Maria Pimentel que a feiticeira a informasse se o seu irmão estava vivo ou morto. Maria derreteu um pouco de cera e a lançou num gral com água benta para, em seguida, declarar que o irmão de Isabel «estava na ilha do Porto Sancto como de feito estava como depois se soube»¹¹³. Já Luzia Dinis confessou substituir a joeira por um pantufo:

«tomou hum pantufo por tres ou quatro vezes e que metia na capellada do pantufo huma tizoura fiando lhes as azas nos dedos e que andando com a mão direita a roda sobre a ponta do pantufo que ficava para baixo disia ao pantufo as palavras seguintes eu te conjuro da parte de Sam Pullo e de Sam Pampolim e do diabo torto e do manquo que fas as tromentas e do barrete vermelho e do mixilhão e do caldeirão entendendo que todos estes herão diabos que estão no inferno e que tambem conjurava juntamente o pantufo da parte dos mais diabos que estão no inferno que todos se metessem no pantufo com forca de tormenta e que se ouvesse de ser o que ella pedia que andasse o pantufo a roda e se não avia de ser estivesse quedo»¹¹⁴.

¹⁰⁸ ANTT, TSO, IL, livro 792, pp. 201-202.

¹⁰⁹ ANTT, TSO, IL, livro 792, p. 205.

¹¹⁰ ANTT, TSO, IL, livro 792, pp. 307-308.

¹¹¹ ANTT, TSO, IL, livro 792, p. 329.

¹¹² ANTT, TSO, IL, livro 792, p. 197.

¹¹³ ANTT, TSO, IL, livro 792, p. 187.

¹¹⁴ ANTT, TSO, IL, livro 791, p. 47.

A segunda prática supersticiosa com maior recorrência na visita de 1618 intentava subverter sentimentos e comportamentos. Acreditava-se que através de diversos atos era possível “inclinare a vontade” de determinada pessoa, instigando afetos ou ódios, que gerariam ações de aproximação ou de afastamento entre a cliente e, normalmente, um homem¹¹⁵. Ainda que estes atos constituam uma opressão, não se poderá considerar como práticas de «malefícios», visto não causarem a doença ou a morte do visado. Concernente aos relatos em apreço, refira-se que as feiticeiras na Madeira utilizavam essencialmente quatro técnicas distintas para “inclinare vontades”: amuletos, encantamentos, devoções e conjuros, e, por último, fervedouros.

Bárbara Dias contou a Maria Coelho e a Catarina de Freitas que, na véspera de São João, recolhera e misturara carvão, a erva designada de «jarvão» (*salvia verbenaca*) e a «semente do feto». No dia em honra do santo, envolveu a mistura em papel e colocou-a por baixo da pedra de ara da ermida de Nossa Senhora da Conceição, sobre a qual se disse três missas. Recolhido o invólucro, este foi cosido no mantéu de Bárbara, que explicara às deladoras que «isto servia para alcançar de huma pessoa tudo o que quisessem»¹¹⁶. Na procura de soluções amorosas, a mesma Bárbara Dias confessou saber «humas palavras de encantamento que se as dissesse estando huma pessoa em sua casa que se nam avia de ir a tal pessoa ate ella as tornar a diser»¹¹⁷, e dizia-se que Maria Antunes ia à casa de certas mulheres «fazer feitiços para cazamentos»¹¹⁸.

A terceira técnica, muito utilizada para o mesmo fim, consistia na prática de devoções e conjuros. Estas compreendiam a invocação de determinada entidade – celestial nas devoções, infernal nos conjuros¹¹⁹ – para que esta intercedesse pela feiticeira e fizesse o que lhe pedia, em troca de rezas dedicadas ao ente convocado. Luzia Dinis, para que seu marido deixasse de estar amancebado, fez devoções às estrelas, orando nove ave-marias e declamando:

«Deus vos salve estrellas bem dittas que no ceo estais escritas da huma pera as duas, das duas pera as tres, das tres para as quatro, das quatro para as sinquo, das sinquo para as seis, das seis para as sete, das sete para as oito, das oito para as nove, bem vos ameaseis ao pe do zimbreiro ireis hum cutello levareis nove varas colhereis amo de Gonçalo André useis

¹¹⁵ PAIVA, 1992, *Práticas e crenças mágicas* [...], p. 134.

¹¹⁶ ANTT, TSO, IL, livro 792, p. 102.

¹¹⁷ ANTT, TSO, IL, livro 792, p. 108.

¹¹⁸ ANTT, TSO, IL, livro 792, p. 162.

¹¹⁹ PAIVA, 2002, *Bruxaria e Superstição* [...], p. 101. Atente-se que esta divisão é praticada pela historiografia, porém os documentos analisados referem todos estes atos como «devoções».

boas pontas lhe fareis bem as agusareis no coração do meu marido entrareis donde estiver o tirareis para minha casa o trareis»¹²⁰.

Já Bárbara Dias fazia uma devoção à «estrella guiana que disia que hera a estrella dos tres Reis Magos», rezando-lhe pai-nossos e ave-marias e dizendo: «como he verdade que Nosso Senhor encarnou no ventre virginal da Virgem Santissima assi vos peço que encarneis no coracao de fulano para casar comigo»¹²¹. As mesmas mulheres praticaram conjuros. Passeando pela casa, Luzia rezava nove ave-marias a uma «Mana Marta», para que o marido regressasse¹²². Porém, complexificava o ritual quando o fazia enquanto serviço a outrem: após oferecer os seus dotes a Maria Gonçalves Pixota, que pretendia que sua filha casasse com certo homem, rezou 13 pai-nossos, 13 ave-marias e 13 credos. Reclusa numa das divisórias da casa de Maria, Luzia fez a dita «devoção» três vezes, de joelhos, com uma candeia acesa, «sem toalha e sem cousa com os cabelos pera tras» e com «huma figura pintada com huma bicha» à frente¹²³. Para Maria da Barca, Luzia pediu que a cliente recolhesse nove pedras – três da forca, três das encruzilhadas e as restantes três do açougue –, além de uma vassoura e da medida da porta da casa do visado, antes de poder dar início à invocação¹²⁴. Por sua vez, para que o marido de Catarina de Freitas regressasse de Lisboa, Bárbara Dias ofereceu-se para fazer uma devoção ao “Cavaleiro Anás”. Rezar-lhe-ia nove ave-marias e nove pai-nossos, à noite, na couceira da porta e com uma candeia acesa, para que o ser sobrenatural trouxesse o homem de volta ao Funchal¹²⁵.

A prática de fervedouros foi também registada por Francisco Cardoso de Tornéo. O fervedouro consistia na queima de materiais simbólicos, quase sempre acompanhada de uma invocação que potenciava os desejos da feiticeira¹²⁶. Para que Isabel da Rocha casasse, Isabel Tavares

¹²⁰ ANTT, TSO, IL, livro 791, p. 46. A título de comparação, observe-se as palavras declamadas, em Lisboa, por Catarina de Andrade às estrelas, no final do século XVII, muito semelhantes às pronunciadas por Luzia Dinis: «estrella bella da huma pera as duas, das duas pera as tres, das tres pera as quatro, das quatro pera as cinco, das cinco pera as seis, das seis pera as sette, das sette pera as oito, das oito pera as nove; todas tres, todas seis, todas nove vos ajuntareis ao campo de Josepha ireis, tres varas de zimbro apanhareis, na mô de Barrabás as amolareis, com ellas a caza de fulano ireis, huma pela cabeça lhe metereis, outra pelo coração, outra por huma ilharga, para que saiba da minha dor, e da minha magoa, e não possa estar, nem socegar, nem comer, nem dormir, nem descansar, sem logo licença me vir dar, a cabeceira tenha cobras vivas e aos pes tenha formigas, e nas ilhargas tenha diabretes para que o vão abalar e atropellar pera que licença me venha logo dar pera hir para a tal parte», em ANTT, TSO, IL, processo 11695, fls. 130v.-131.

¹²¹ ANTT, TSO, IL, livro 792, p. 116.

¹²² ANTT, TSO, IL, livro 791, p. 45.

¹²³ ANTT, TSO, IL, livro 792, p. 82.

¹²⁴ ANTT, TSO, IL, livro 791, p. 46.

¹²⁵ ANTT, TSO, IL, livro 792, p. 107.

¹²⁶ PAIVA, 2002, *Bruxaria e Superstição* [...], p. 102.

«pos no lar a ferver huma panella em qual estava hum coracam de frangam atravessado com agulhas e alfinetes e com outras cousas que ella testemunha nam sabe o que heram e fervendo a panella disse a ditta castelhana sobre a panella palavras em as quais chamava pelos demonios e disia que ajudassem a fazer o que pretendia»¹²⁷.

Um coração de frangão, que representaria o coração do amado, foi igualmente utilizado por Maria Pereira. Perante a cliente, a feiticeira pegou num frangão vivo e extraiu-lhe o coração, enfiou-lhe alfinetes e agulhas e colocou-o numa panela com pedras e outros produtos que a denunciante não soube identificar para, em seguida, acender o braseiro e invocar diversos demónios, requerendo-lhes que «obrigassem certo homem a fazer vida com sua mulher»¹²⁸. Numa outra versão, Maria Pereira pediu aos entes invocados que «fossem buscar a fulano e o inquietassem e fizessem vir ali e lhe dissessem se avia de cazar com ella»¹²⁹. Já Leonor de Viana Ferreira contou ao visitador que ouvira, vira e cheirara Mícia Gonçalves a executar fervedouros:

«sentio ella testemunha no sobrado em sima onde vivia rui[m] cheiro de enxofre e ouvio falar alto a ditta Micia Gonçalves e chamar pelos demónios e que espreitando o que ella fasia por hum burauquo do sobrado vio ella denunciante estar na logea da ditta Micia Gonçalves huma panella sobre hum fugareiro com grandes labaredas de lume»¹³⁰.

Mícia prostrava-se perante a panela e com uma vassoura batia na borda enquanto chamava pelos demónios – «Satanas, Barrabas, Lucifer vinde ca ide a caza de fulano (nomeando certo homem) e seu coracam tirareis e seu corpo martitizareis e fareis com elle que me venha receber por mulher»¹³¹.

Como se pode comprovar através da análise dos relatos, os atos supersticiosos praticados, apesar de se caracterizarem pela heterogenia das suas técnicas, tendem a um plano comum. A família, já constituída mas desmembrada por razões várias, ou por desejo de a constituir, figura tanto nas práticas de adivinhação como nos atos que procuravam “inclinat vontades”. A escassez do contingente masculino, nestas últimas, ou a partida do homem para fora do arquipélago, aquando das primeiras práticas, gerou certamente receios nas mulheres que permaneciam na Ilha; mulheres essas que se viam obrigadas a recorrer a métodos alternativos aos disponibilizados pela Igreja para mitigarem as suas ansiedades. Não obstante, uma outra característica permeia estes atos supersticiosos: a presença de seres sobrenaturais, celestiais e, maioritariamente, infernais, num sincretismo constante.

¹²⁷ ANTT, TSO, IL, livro 792, p. 185.

¹²⁸ ANTT, TSO, IL, livro 792, p. 209.

¹²⁹ ANTT, TSO, IL, livro 792, p. 224.

¹³⁰ ANTT, TSO, IL, livro 792, p. 313.

¹³¹ ANTT, TSO, IL, livro 792, p. 313.

Deus, o Diabo e o Sincretismo das Práticas

A análise das práticas supersticiosas demonstrou uma relação intrínseca entre as técnicas utilizadas e a invocação de seres superiores ou inferiores ao plano terreno. É através da intervenção destes que a peneira se move, que o fervedouro exerce o resultado pretendido ou que o pedido feito na devoção se concretiza. A invocação revela-se, assim, ou como um mecanismo fulcral para que a técnica tenha o efeito desejado, ou como um potenciador do poder da feiticeira.

Do rol da corte celestial, a documentação produzida na visitação refere Deus, a Virgem Maria, São Pedro, São Paulo, as estrelas e a «estella guiana» como entidades às quais se pede auxílio. A lista é exígua mas significativa: aos elementos da cúspide da Igreja aliam-se os entes condutores. De modo a que as suas preces fossem ouvidas, os crentes procuravam o topo da hierarquia religiosa – a origem do poder sobrenatural – ou de outros muito próximos dela que intercedessem com maior facilidade. Por sua vez, as devoções, enquanto técnicas para “inclinare vontades”, previam a execução de um determinado percurso: fazer com que o marido regressasse a casa ou com que certo homem fosse à casa de uma mulher, por exemplo. Atos esses associados à necessidade de um guia que os conduzisse, semelhante ofício era exercido pelas estrelas aos marinheiros e aos Reis Magos, motivo pelo qual estes entes condutores figuram na lista de devoções. No plano oposto, são vários os demónios invocados, sem que se lhes associem atos específicos. Os conjuros registados faziam-se à «Mana Marta» e ao «Cavaleiro Annas», enquanto as restantes técnicas utilizavam uma variada estirpe de diabos. Mícia Gonçalves procurou invocar os mais conceituados nos seus fervedouros – Satanás, Barrabás e Lúcifer¹³²; Isabel Tavares percorria a hierarquia infernal, ao «nomear Lusifer e o diabo coxo e Sam Polim e Sam Polam»¹³³; Luzia Dinis tanto tratou com demónios nomeados como com aqueles a quem só lhes eram atribuídas algumas características, ao conjurar «da parte de Sam Pullo e de Sam Pampolim e do diabo torto e do manquo que faz as tromentas e do barrete vermelho e do mixilhão e do caldeirão»¹³⁴; e Maria Antunes apelou somente os pequenos demónios, ao chamar «pello diabo coxo e pelo diabo manquo e pelo diabo torto»¹³⁵.

¹³² ANTT, TSO, IL, livro 792, p. 313.

¹³³ ANTT, TSO, IL, livro 791, p. 54.

¹³⁴ ANTT, TSO, IL, livro 791, p. 47. Veja-se BETHENCOURT, 1987, *O Imaginário da Magia* [...], p. 47 e PAIVA, 2002, *Bruxaria e Superstição* [...], p. 118, para referências aos mesmos demónios, o que, uma vez mais, prova que as práticas madeirenses não se desviam daquelas ocorridas no Reino.

¹³⁵ ANTT, TSO, IL, livro 792, p. 161.

Pelo questionário feito por Francisco Cardoso de Tornéo às confitentes e às deladoras, estas demonstram saber que invocavam seres infernais. Tal situação é facilmente verificável nos casos de conjuros. Luzia Dinis dizia, enquanto passeava pela casa: «Mana Mana Marta vos vos ergeis desses fogos ardentes e dessas lebres correntes muito depressa muito apressada asinha asinha e vos meteis no coração de fulano»¹³⁶. Quando questionada, respondeu que «entendia que hera hum demónio do inferno ou cousa que estava no inferno»¹³⁷. Maria Gonçalves Pixota, ao denunciar Luzia, referiu que a feiticeira fazia «huma devoção a huma Mana Marta a qual lhe disse que hera perdida»¹³⁸. E Maria Dias clamou, sobre a peneira, «por Sam Pedro e Sam Paulo e por Sam Polim e Sam Polam e por Sancta Marta nam a sancta se nam a que he diabo»¹³⁹. A “Marta Diabo” foi presença assídua noutras localidades. Num processo do tribunal de Évora, no século XVI, faz-se referência a uma «mana Marta namja [leia-se, «não a»] a santa senam a diaboa que leva o caldo aos enforcados»¹⁴⁰. Já em 1671, em Lisboa, Catarina Craesbeck foi acusada de conjurar «Martha, não a digna nem a santa, se não aquella que o Diabo encanta, que per amor se perdeo»¹⁴¹. Francisco Bethencourt identifica-a como a mãe de São Pedro sem, no entanto, apresentar justificação convincente¹⁴². Por sua vez, com base num dicionário francês oitocentista, Cristina Trindade associa a “Marta Diabo” à “Marta Cigana”. Uma mulher de olhos negros, com «poderes extraordinários, que usava para prejudicar aqueles que não se submetiam aos seus desejos»¹⁴³. A mesma entidade apareceu novamente, em inícios do século XVIII, na denúncia de Sancho de Herédia contra o seu irmão Manuel¹⁴⁴.

Quando Bárbara Dias conjurava o Cavaleiro Anás dizia-lhe «o Annas o Annas contigo me venho assoldadar para nove dias te rezar e nove pater nostres e nove ave marias com hum punhal me iras e pello coração de fulano o meteras que não coma nem beba nem durma ate me vir busquar»¹⁴⁵. A mãe de Bárbara acrescenta que a filha também o invocou dizendo: «fulano la te mando hum cavaleiro que se chama o Annas vai mui bem celado e de quatro ferraduras ferrado na mão direita

¹³⁶ ANTT, TSO, IL, livro 791, p. 45.

¹³⁷ ANTT, TSO, IL, livro 791, p. 45.

¹³⁸ ANTT, TSO, IL, livro 792, p. 81.

¹³⁹ ANTT, TSO, IL, livro 792, p. 425.

¹⁴⁰ BETHENCOURT, 1987, *O Imaginário da Magia* [...], p. 81.

¹⁴¹ ANTT, TSO, IL, processo 3475, fl. 69.

¹⁴² BETHENCOURT, 1987, *O Imaginário da Magia* [...], p. 152.

¹⁴³ TRINDADE, 2015, «Entre Religião e Superstição: Bruxarias e Práticas Mágicas na Madeira», p. 625.

¹⁴⁴ FARINHA, 1993, «A Inquisição na Madeira [...]», pp. 884-886.

¹⁴⁵ ANTT, TSO, IL, livro 792, p. 102.

leva hum punhal e to meterra pello coração e te não deixara repousar ate que venhas casar comigo ou fazer o que eu quiser»¹⁴⁶. As denunciantes sabiam quem era o tal Cavaleiro: Catarina de Freitas afirmou que Anás «hera o maioral do inferno»¹⁴⁷; e a mãe de Bárbara, Catarina Gonçalves, confessou ao inquisidor que «hera o diabo»¹⁴⁸. Já Ana Dias procurou defender-se ao afirmar que «lhe parecera que [Anás] hera coisa ruim mas que lhe não pareceo que hera diabo»¹⁴⁹. Não se conhece outras referências a esta entidade¹⁵⁰.

Por último, refira-se que, nos restantes depoimentos, a linguagem atesta o conhecimento das deladoras, pois foi sempre apontado que se procurou invocar os “demónios” ou o “diabo” e que Mícia Gonçalves «falava actualmente com os diabos como huma pessoa fala com outra», demonstrando a anormalidade do ato praticado¹⁵¹. Todas estas referências permitem-nos confirmar que as feiticeiras sabiam estar a invocar entidades cuja residência era o inferno.

A presença de pacto diabólico, com a consequente renegação de Deus e da Igreja, é premente nos casos de superstição. Se tal acontecesse, com a ocorrência de idolatria e apostasia, a Inquisição facilmente poderia justificar a sua atuação, na medida em que julgara, ou pelo menos recolhera testemunhos, sobre atos de superstição plenamente associados a heresia. Contudo, tal como José Pedro Paiva demonstra, os casos nos quais figura um pacto explícito com o diabo representam apenas 12% dos processos decorridos no Santo Ofício, e em metade desses o réu só o confessou após ter sido posto a tormento¹⁵². No exemplo madeirense, tal como no algarvio, nunca as feiticeiras referiram ter executado um pacto diabólico¹⁵³. Registaram-se notícias do um trato entre invocador e invocado, mas nunca se relatou que o diabo encarnou na frente das feiticeiras, nem que lhes exigiu sangue ou um membro, nem requereu que a feiticeira se apartasse da Igreja Católica. Essa troca insere-se numa relação, segundo Francisco Bethencourt, semelhante à estabelecida entre os fiéis e os santos, «marcada pela fórmula *do ut des*, ou seja, dou para que dê»¹⁵⁴.

¹⁴⁶ ANTT, TSO, IL, livro 792, p. 116.

¹⁴⁷ ANTT, TSO, IL, livro 792, p. 107.

¹⁴⁸ ANTT, TSO, IL, livro 792, p. 115.

¹⁴⁹ ANTT, TSO, IL, livro 792, p. 241.

¹⁵⁰ Cristina Trindade identificou-o como Andrés, o «grande marquês dos infernos», com «corpo de anjo, cabeça de mocho, a cavalo num lobo preto», em TRINDADE, 2015, «Entre Religião e Superstição: Bruxarias e Práticas Mágicas na Madeira», p. 625.

¹⁵¹ ANTT, TSO, IL, livro 792, p. 313.

¹⁵² PAIVA, 2002, *Bruxaria e Superstição* [...], p. 356.

¹⁵³ GIEBELS, 2014, «Magia e Sociedade no Algarve [...]», p. 137.

¹⁵⁴ BETHENCOURT, 1987, *O Imaginário da Magia* [...], p. 157.

Quando Luzia Dinis fazia orações à Mana Marta dizia: «eu vo las rezo mas não vo las dou se não quando me fizerdes o que vos peço»¹⁵⁵. O mesmo fazia Ana Dias, ao dirigir-se ao Cavaleiro Anás – «eu tos dou se me fizeres o que te peço e se nam não tos dou»¹⁵⁶. Na sorte da peneira e da tesoura, a situação era idêntica: Maria Antunes proferiu para a joeira que esta «mentindo lhe não tinha que lhe dar mais que cuspir lhe como de feito cuspia»¹⁵⁷; ou Brites Pereira que proclamou «não me mintas que se me mintires hei te de botar no fogo e se me falares verdade ei te de dar huma cousa»¹⁵⁸. Desse modo, na visitação de 1618 à Madeira, não se encontram casos de pacto diabólico, mas sim de uma relação de trocas simbólicas entre a feiticeira e o ser invocado. Ao que parece, tanto em Portugal como em Espanha, os agentes da magia eram mais «mestres de demónios» do que «servos de Satanás», como os designou Gunnar W. Knutsen¹⁵⁹.

As práticas supersticiosas conservavam uma amálgama de ações e ritos ortodoxos e heterodoxos: entre fazeres e dizeres usados exclusivamente pela Igreja e pelo seu rebanho e outros repudiados pela mesma instituição, classificados como superstições e, por isso, criminalizados¹⁶⁰. Este sincretismo esteve presente de diversas formas e, por isso, elenque-se algumas.

O calendário religioso e os materiais considerados sagrados foram, por diversas vezes, empregues nas práticas supersticiosas. O amuleto criado por Bárbara Dias continha ervas colhidas especificamente na véspera de São João e foi potenciado ao ter estado debaixo da pedra de ara, na ermida de Nossa Senhora da Conceição, durante três missas¹⁶¹. Já Maria Pimentel adicionou água benta à cera para descobrir o paradeiro do irmão de Isabel da Rocha¹⁶². O uso de orações era igualmente difundido. Sobre as peneiras fazia-se o sinal da cruz e nos conjuros à Mana Marta e ao Cavaleiro Anás rezavam-se ave-marias, pai-nossos e credos. Estas trocas simbólicas, de promessas de rezas e dedicações dessas orações ao ser sobrenatural em troca de favores, tanto eram praticadas com santos como com demónios. E esse sincretismo é deveras evidente na miscelânea de seres, tanto celestiais como infernais, invocados no mesmo ato. Maria Rodrigues conjurou sobre a joeira: «te desconjuro da parte de

¹⁵⁵ ANTT, TSO, IL, livro 791, p. 45.

¹⁵⁶ ANTT, TSO, IL, livro 792, p. 241.

¹⁵⁷ ANTT, TSO, IL, livro 792, p. 161.

¹⁵⁸ ANTT, TSO, IL, livro 792, p. 329.

¹⁵⁹ KNUTSEN, 2009, *Servants of Satan and Masters of Demons* [...] e PAIVA, 2009, «O sincretismo do universo mágico-supersticioso [...]», p. 61.

¹⁶⁰ BETHENCOURT, 1987, *O Imaginário da Magia* [...], p. 47.

¹⁶¹ ANTT, TSO, IL, livro 792, p. 102.

¹⁶² ANTT, TSO, IL, livro 792, p. 187.

Deus e da Virgem Maria e de Sam Pedro e de Sam Paulo e de Sam Polim, e de Sam Polam e do maior diabo que esta no inferno»¹⁶³; e outra vez, disse:

«eu te desconjuro e te torno a desconjurar da parte de Sam Pedro e de Sam Paulo e de Santil'Afonço e de Sam Pampulo e de Sam Pampolim e de Annas e Santanas e do maior demonio que estava no inferno e sentado em huma cadeira que tinha o barrete vermelho»¹⁶⁴.

A feiticeira parece possuir uma consciência dúbia entre o permitido e o interdito, entre o ortodoxo e o heterodoxo; ela é fatora do sincretismo existente na religiosidade popular – sincretismo esse que transparece na afirmação, contraditória aos olhos das elites religiosas, de Mícia Gonçalves, de que «quando chamava pellos diabos lhes disia que falassem com Deus Padre» e intercedessem pelo que ela lhes pedia¹⁶⁵.

A Superstição perante o Inquisidor

Resta tecer os últimos considerandos sobre o delito de superstição enquanto ato criminoso reprimido pelo Tribunal do Santo Ofício. Determine-se, à partida, que as feiticeiras reconheciam estar a cometer um delito, pois o receio de praticar ações supersticiosas perpassa os diversos depoimentos. Os atos eram praticados de modo discreto, como eram os casos de Mícia Gonçalves, que fazia os seus fervedouros durante a noite, reclusa no sobrado da casa¹⁶⁶; e de Maria Rodrigues que, ao pretender lançar a joeira, pediu a Ana Fernandes que ficasse de vigia à porta de sua casa para que ninguém visse o que faziam dentro¹⁶⁷. Já os conflitos sociais gerados levaram a outros receios por parte das feiticeiras: quando Maria Rodrigues viu que Ana Gonçalves, com quem tivera desacatos, a observava com uma peneira «a lancou pera traz de hum enxergam querendo encobrir o que fisera»¹⁶⁸; e quando Maria Lopes presenciou o que Isabel Tavares fizera, «lhe disse que avia de hir accusar por feiticeira e que ouvio diser que ella o hera e que vendo a ditta castelhana o que ella testemunha lhe disse largou logo a peneira e se foi muito depressa»¹⁶⁹. Por sua vez, Luzia Dinis optou por não fazer o conjuro da Mana Marta para Maria da Barca e outras clientes,

¹⁶³ ANTT, TSO, IL, livro 792, p. 181.

¹⁶⁴ ANTT, TSO, IL, livro 792, p. 213.

¹⁶⁵ ANTT, TSO, IL, livro 792, p. 313.

¹⁶⁶ ANTT, TSO, IL, livro 792, pp. 312-314.

¹⁶⁷ ANTT, TSO, IL, livro 792, pp. 212-213.

¹⁶⁸ ANTT, TSO, IL, livro 792, p. 181.

¹⁶⁹ ANTT, TSO, IL, livro 792, p. 191.

«por se não fiar das dittas mulheres»¹⁷⁰, e «quando se confessava as não dizia [que fazia devoções] ao confessor e que assi comunguava pidindo a Deus perdão por entender que o offendia muito em fazer as ditas cousas»¹⁷¹. A discrição na prática do ato, o receio de ser denunciada e a ocultação destes atos ao confessor indicam, assim, que as feiticeiras sabiam estar a executar práticas que as poderiam levar ao cárcere.

Far-se-iam estas técnicas, na maioria dos casos, como um serviço prestado a um(a) cliente. Por vezes, a iniciativa partia das feiticeiras – Luzia predispôs os seus serviços a Maria Gonçalves Pixota, que «desezando ella denunciante que certo homem casasse com huma filha sua a ditto Lusía Dinis se offereceo que lhe fazia huma devoção»¹⁷²; noutros casos é a cliente a requerer, como aconteceu no caso paradigmático de Isabel da Rocha que consultou Isabel Tavares, Maria Pimentel e Maria Pereira para que estas lhe prestassem diversos misteres, mais do que uma vez¹⁷³. O ato deveria ser remunerado – como já apontado, Luzia ofereceu as suas devoções «per lhe darem alguma cousa por ella ser molher que tinha nescesidade»¹⁷⁴ –, porém não se conhece qual seria a recompensa por tais práticas. José Pedro Paiva aponta que este “sistema comercial” não teria nenhuma característica estrutural, pelo que deveria estar «dependente da situação e fama do agente, do grau de reconhecimento e disponibilidades materiais dos clientes, do costume, do caso concreto»¹⁷⁵.

Os depoimentos contêm referências cronológicas que nos permitem datar os atos efetuados. As práticas confessadas e denunciadas ocorreram entre os 30 anos, no caso de Maria Dias, e os sete meses antes da delação, no caso de Brites Pereira¹⁷⁶. É de atentar que Brites de Nordelo denunciou Brites Pereira a 11 de agosto de 1618, logo, quando a feiticeira lançou a joeira, há sete meses, já Francisco Cardoso de Tornéo se encontrava na cidade a recolher confissões e denúncias¹⁷⁷. Contudo, a maioria dos atos acontecera entre 1616 e 1617, entre um e dois anos antes da visita.

Segundo José Pedro Paiva, a «zona de actuação de um curador ou feiticeiro circunscrevia-se habitualmente aos limites da sua freguesia»¹⁷⁸. Tal parece ter

¹⁷⁰ ANTT, TSO, IL, livro 791, p. 46.

¹⁷¹ ANTT, TSO, IL, livro 791, p. 48.

¹⁷² ANTT, TSO, IL, livro 792, p. 81.

¹⁷³ ANTT, TSO, IL, livro 792, pp. 184-189 e 223-228.

¹⁷⁴ ANTT, TSO, IL, livro 791, p. 47.

¹⁷⁵ PAIVA, 2002, *Bruxaria e Superstição* [...], p. 170.

¹⁷⁶ ANTT, TSO, IL, livro 792, pp. 424 e 301, respetivamente.

¹⁷⁷ ANTT, TSO, IL, livro 792, pp. 301-305.

¹⁷⁸ PAIVA, 2002, *Bruxaria e Superstição* [...], p. 169.

sido verdade para o caso madeirense, visto que a maioria das denúncias refere que o ato ocorreu nas zonas urbanas ou periurbanas da cidade do Funchal, áreas para onde se regista a maioria das residências das feiticeiras. Somente outros dois lugares figuram nos depoimentos analisados: Maria Dias adivinhou com uma peneira e tesoura se o marido de Joana Rodrigues estaria vivo ou morto na Calheta, lugar onde residia «avera trinta annos pouquo mais ou menos»¹⁷⁹; e Maria Antunes, moradora no Funchal, dirigiu-se até à casa de Isabel da Costa e da sua filha Isabel Fróis, em Machico, para adivinhar o estado de um homem¹⁸⁰. Assim, tal como Paiva também concede¹⁸¹, a fama da feiticeira poderia levá-la a deslocar-se quando requisitada, situação que aconteceu com Maria Antunes, do Funchal para Machico, e com Maria Pereira, que a pedido de Maria Ribeira e de Isabel da Rocha veio da paróquia de São Vicente para o Funchal para proceder a dois fervedouros¹⁸². Entretanto, passou a residir no Funchal.

Só se conhecem sentenças nos dois registos de confissões, visto que os casos com origem em denúncias carecem de decisões de cariz judicial. Os juízos anotados, à margem, indicam que ambas as confitentes deveriam cumprir penitências espirituais – uma categoria penitencial vaga que indica a execução de determinadas orações por um período temporal variado, comumente acompanhadas da prática de jejum. Não obstante, as penitências foram distintas: Isabel da Rocha, que além de confessar denunciou outras três mulheres, recebeu penitências simples; enquanto Luzia Dinis, denunciada meses mais tarde, recebeu penitências espirituais graves. O apontamento lateral que atribui esta última sentença parece indicar o envolvimento de um órgão deliberativo superior, na medida em que se exarou que Luzia «[f]oi despachada por ordem do Conselho com penitencias spirituais graves no Funchal»¹⁸³. Estas sentenças são, de acordo com a historiografia, brandas, na medida em que não infligem nenhuma violência física ou simbólica às delituosas.

A brandura da repressão inquisitorial foi estudada por José Pedro Paiva. O autor indica que em 912 processos conhecidos, somente quatro agentes da magia (0,4%) receberam pena capital¹⁸⁴. Além dos 73 casos absolvidos, os feiticeiros e curadores receberam, maioritariamente, penas de degredo ou encarceramento acompanhadas

¹⁷⁹ ANTT, TSO, IL, livro 792, p. 424.

¹⁸⁰ ANTT, TSO, IL, livro 792, pp. 160-170.

¹⁸¹ PAIVA, 2002, *Bruxaria e Superstição* [...], p. 169.

¹⁸² ANTT, TSO, IL, livro 792, pp. 208-212 e 223-228.

¹⁸³ ANTT, TSO, IL, livro 791, p. 44.

¹⁸⁴ PAIVA, 2000, «A Magia e a Bruxaria», pp. 373-374.

de açoites ou penas infamantes¹⁸⁵. Esta brandura, que resulta exclusivamente da comparação da repressão do Santo Ofício com o fenómeno ocorrido em outros países europeus, tem, no entender do autor citado, cinco razões principais: 1) a formação tomista das elites clericais; 2) o poder, sólido, da Igreja portuguesa; 3) a política de evangelização interna; 4) a tradição antijudaica da sociedade portuguesa; e 5) a especificidade das práticas judiciais associadas ao delito de superstição¹⁸⁶. Não nos compete discorrer sobre estas «causas da relativa brandura da repressão», como as designou o autor, mas apenas anuir que a conceção do diabo em São Tomás de Aquino, como ser limitado pela própria potestade, teve certamente um papel fundamental para que nem todos os depoimentos que chegaram à Inquisição avançassem para processos inquisitoriais; e, caso evoluíssem, não geraram ondas de pânico generalizado, subsequentemente controladas por decretos à pena capital. Esse descrédito em relação ao poder das práticas supersticiosas, que nunca poderiam ser superiores ao poder de Deus, e a crença enraizada nas orações e nos exorcismos como «antídotos eficazes contra as acções diabólicas»¹⁸⁷, levaram à inexistência de uma autêntica «caça às bruxas», em Portugal¹⁸⁸.

O estudo da superstição, através das duas confissões e 25 denúncias registadas perante Francisco Cardoso de Tornéo, durante a visita inquisitorial à Madeira em 1618, proporciona o esboçar de linhas de força da vivência diária, que servem como subsídio para a análise dos comportamentos heterodoxos no arquipélago da Madeira – comportamentos esses que vão, certamente, além dos relatados a Tornéo. Examinar as ações de 17 feiticeiras, todas mulheres, na sua maioria idosas, casadas ou viúvas, residentes no Funchal e de baixas camadas sociais, permite reconhecer dissensões na comunidade e um forte sincretismo religioso na vida quotidiana – as feiticeiras ainda que reconheçam estar a cometer um delito, não consideram as suas práticas heterodoxas como amplamente antagónicas às estipuladas pela Igreja. A divisória entre a ortodoxia e a heterodoxia, entre o aceitável e o condenável esbate-se, e possibilita ao historiador, além do estudo sobre as agentes e as técnicas mágicas, um melhor e mais aprofundado conhecimento da vida nas comunidades do passado, para que deste modo consiga reconhecer as práticas supersticiosas ainda hoje executadas.

¹⁸⁵ PAIVA, 2002, *Bruxaria e Superstição* [...], p. 218.

¹⁸⁶ Consulte-se PAIVA, 2009, «O sincretismo do universo mágico-supersticioso [...]», p. 57, para uma síntese dos motivos elencados, e PAIVA, 2002, *Bruxaria e Superstição* [...], pp. 331-359, para uma análise mais detalhada.

¹⁸⁷ PAIVA, 2009, «O sincretismo do universo mágico-supersticioso [...]», p. 57.

¹⁸⁸ PAIVA, 2002, *Bruxaria e Superstição* [...], pp. 223-224.

Tabela 3 – Denúncias de Superstição durante a Visita de Francisco Cardoso do Tornéo à Madeira, em 1618

Data	Denunciante	Denunciada(s)	Fonte: ANTT, TSO, IL, livro 792, pp.
02-Mar	Maria Gonçalves Pixota	Luzia Dinis	80-85
15-Mai	Maria Coelho	Bárbara Dias	101-106
16-Mai	Catarina de Freitas	Bárbara Dias	106-110
17-Mai	Catarina Gonçalves	Ana Dias e Bárbara Dias	115-119
04-Jun	Isabel Fróis	Maria Antunes	160-165
05-Jun	Isabel da Costa	Maria Antunes	165-170
07-Jun	Ana Gonçalves	Maria Rodrigues	180-184
08-Jun	Isabel da Rocha	Isabel Tavares e Maria Pimentel	184-189
08-Jun	Maria Lopes	Isabel Tavares	189-193
09-Jun	Leonor Salgada	Isabel Tavares	193-196
15-Jun	Maria Lopes	Isabel Tavares	197-200
16-Jun	Catarina da Rosa	Isabel Tavares	200-204
19-Jun	Bárbara da Costa	Isabel Tavares	204-208
22-Jun	Maria Ribeira	Maria Pereira	208-212
03-Jul	Ana Fernandes	Maria Rodrigues	212-216
14-Jul	Maria Pereira	Inês Álvares	216-222
14-Jul	Isabel da Rocha	Maria Pereira	223-228
20-Jul	Maria João	Inês Álvares	233-238
21-Jul	Ana Dias	Filipa Monteiro e Joana Duarte	239-244
11-Ago	Brites de Nordelo	Brites Pereira	301-305
12-Ago	Maria Correia	Brites Pereira	306-311
13-Ago	Leonor de Viana Ferreira	Mícia Gonçalves	312-318
14-Ago	Ana Ferreira	Bárbara Dias	323-327
17-Ago	Maria das Póvoas	Brites Pereira	328-332
25-Set	Joana Rodrigues	Maria Dias	424-427

Fontes e Bibliografia

Fontes Manuscritas

Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa: livros 330, 791, 792 e 840; processos 3475 e 11695.

Fontes Impressas

AQUINATIS, Tomae, 1880, *Summa Theologica*, 12.^a ed., vol. 5, Paris, Bloud et Barral, Bibliopolas.

CASTRO, D. Francisco de, 1634, *Collectorio das Bullas, & Breves Apostolicos, Cartas, Alvarás & Provisoes Reaes que contem a instituição & progresso do Sancto Officio em Portugal: varios indultos & privilegios que os Sumos Pontifices & Reys destes Reynos lhe concederaõ*, Lisboa, Lourenço Craesbeeck, impressor del Rey.

Constituições Synodaes do Bispado do Funchal. Feytas e ordenadas por Dom Ieronymo Barreto, Bispo do dito Bispado, 1585, Lisboa, Antonio Ribeiro Impressor.

MONIZ, Jayme Constantino de Freitas (ed.), 1902, *Corpo diplomatico portuguez contendo os actos e relações políticas e diplomáticas de Portugal com diversas potencias do mundo desde o século XVI até aos nossos dias*, vol. 12, Lisboa, Typografia da Academia Real das Sciencias.

Regimento do Santo Officio da Inquisição dos reyno de Portugal: ordenado por mandado do Illustrissimo e Reverendissimo Senhor Bispo Dom Francisco de Castro, Inquisidor Geral do Conselho d'Estado de Sua Magestade, 1640, Lisboa, Manoel da Sylva.

Bibliografia

BETHENCOURT, Francisco, 1984, «Campo Religioso e Inquisição em Portugal no século XVI», in *Estudos Contemporâneos*, vol. 6, pp. 43-60.

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

BETHENCOURT, Francisco, 1987, «Inquisição e Controle Social», in *História Crítica*, vol. 14, pp. 5-18.

BETHENCOURT, Francisco, 1996, *História das Inquisições. Portugal, Espanha e Itália*, Lisboa, Temas e Debates.

- BOURDIEU, Pierre, 1971, «Genese et Structure du Champ Religieux», in *Revue Française de Sociologie*, vol. 12, n.º 3, pp. 295-334.
- BRAGA, Isabel M. R. Mendes Drumond, 2001, «A Inquisição e a Sociedade Madeirense na Época Moderna. Elementos para o seu Estudo», in *Portos, Escalas e Ilhéus no Relacionamento entre o Ocidente e o Oriente. Actas do Congresso Internacional Comemorativo do Regresso de Vasco da Gama a Portugal*, vol. 2, São Miguel, Universidade dos Açores e Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses, pp. 183-255.
- BRAGA, Paulo Drumond, 1997, *A Inquisição nos Açores*, Ponta Delgada, Instituto Cultural de Ponta Delgada.
- FARINHA, Maria do Carmo Dias, 1989, «A Madeira nos Arquivos da Inquisição», in *Actas do I Colóquio Internacional de História da Madeira*, vol. 1, Funchal, Direcção Regional de Assuntos Culturais, pp. 689-742.
- FARINHA, Maria do Carmo Dias, 1993, «A Inquisição na Madeira no Período de Transição entre os séculos XVII e XVIII (1690-1719)», in *Actas do III Colóquio Internacional de História da Madeira*, Funchal, Secretaria Regional do Turismo e Cultura e Centro de Estudos de História do Atlântico, pp. 879-902.
- GIEBELS, Daniel Norte, 2014, «Magia e Sociedade no Algarve da 4.ª década do século XVII» in *Al-Úlyá*, vol. 14, pp. 67-101.
- KNUTSEN, Gunnar W., 2009, *Servants of Satan and Masters of Demons. The Spanish Inquisition's Trials for Superstition, Valencia and Barcelona, 1478-1700*, Bélgica, Brepols.
- MARCOCCI Giuseppe & PAIVA, José Pedro, 2013, *História da Inquisição Portuguesa (1536-1821)*, 2.ª ed., Lisboa, A Esfera dos Livros.
- OLIVAL, Fernanda, 1990, «A Inquisição e a Madeira. A Visita de 1618», in *Actas do I Colóquio Internacional de História da Madeira*, vol. 2, Funchal, Secretaria Regional do Turismo, Cultura e Emigração, pp. 764-815.
- OLIVEIRA, Ricardo Jorge Carvalho Pessa de, 2013, *Sob os Auspícios de Trento: Pombal entre a Prevaricação e o Disciplinamento (1564-1822)*, Tese de Doutoramento em História, Lisboa, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.
- 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, 2000, «A Magia e a Bruxaria», in AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.), *História Religiosa de Portugal*, vol. 2, Lisboa, Círculo de Leitores, pp. 369-375.
- PAIVA, José Pedro, 2002, *Bruxaria e Superstição num país sem «caça às bruxas» (1600-1774)*, 2.ª ed., Lisboa, Editorial Notícias.

- PAIVA, José Pedro, 2009, «O sincretismo do universo mágico-supersticioso e a sua repressão em Portugal (séculos XVI-XVIII), in ISAÍÁ, Artur César (dir.), *Crenças, sacralidades e religiosidades: entre o consentido e o marginal*, Florianópolis, Editora Insular, pp. 53-68.
- PAIVA, José Pedro, 2010, «Stegoneria, Portogallo», in PROSPERI, Adriano, LAVENIA, Vincenzo & TEDESCHI, John (dir.), *Dizionario Storico dell'Inquisizione*, vol. 3, Pisa, Scuola Normale Superiore Pisa, pp. 1530-1533.
- TRINDADE, Cristina, 2015, «Entre Religião e Superstição: Bruxarias e Práticas Mágicas na Madeira», in FRANCO, José Eduardo & COSTA, João Paulo Oliveira e (dir.), *Diocese do Funchal. A Primeira Diocese Global. História, Cultura e Espiritualidades*, vol. 1, Funchal, Diocese do Funchal, pp. 621-635.