



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA**  
**FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA SOCIAL**

**DÉBORA HEVELLY ALMEIDA PEREIRA**

**O DIABO NO CLAUSTRO:**  
**FREIRAS PACTUANTES NA INQUISIÇÃO DE LISBOA**  
**(SÉCULOS XVII-XVIII)**

Salvador  
2018

**DÉBORA HEVELLY ALMEIDA PEREIRA**

**O DIABO NO CLAUSTRO:  
FREIRAS PACTUANTES NA INQUISIÇÃO DE LISBOA  
(SÉCULOS XVII-XVIII)**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História (PPGH/UFBA) como requisito para a obtenção de título de Mestre em História Social.

Orientador: Prof. Dr. Evergton Sales Souza.

Salvador  
2018

Ficha catalográfica elaborada pelo Sistema Universitário de Bibliotecas (SIBI/UFBA), com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

Pereira, Débora Hevelly Almeida

O diabo no claustro: freiras pactuantes na Inquisição de Lisboa (séculos XVII-XVIII) / Débora Hevelly Almeida Pereira. -- Salvador, 2018.

171 f. : il

Orientador: Evergton Sales Souza.

Dissertação (Mestrado - História) -- Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, 2018.

1. Portugal. 2. freiras. 3. feitiçaria. 4. Inquisição. I. Souza, Evergton Sales. II. Título

Àqueles eternizados em meu sangue e coração:  
minha mãe Bernardina Farias de Almeida e meu  
pai Elias Pereira de Andrade (*in memoriam*).

## AGRADECIMENTOS

É impossível demonstrar através de palavras a minha imensa gratidão por todos aqueles que de alguma forma estiveram comigo nessa jornada acadêmica. Chegar até aqui demandou a superação de alguns desafios e nada como o apoio da família, o companheirismo dos amigos, a ajuda de valiosos parceiros e os direcionamentos de grandes professores.

Sou grata a minha família pelo suporte emocional, pelo carinho e compreensão. Em especial, quero agradecer a minha querida mãe pela vida e ensinamentos que ela pôde me ofertar, para que assim eu conquistasse esse espaço. Sem ela, como também sem a ajuda dos meus irmãos, nada disso teria sido possível. E falando em família, não poderia deixar de agradecer ao meu amado companheiro Charles de Brito, parceiro de todas as horas e que de todas as formas possíveis me deu suporte diário para que esse trabalho fosse realizado. Igualmente não poderia me esquecer da minha prima-amiga-irmã Jamile Menezes, que desde as lembranças mais remotas sempre esteve ao meu lado, enchendo meus dias de sol e força.

Sou profundamente grata ao professor Evergton Souza, que na minha caminhada acadêmica foi mais que um excelente orientador. Colocou-se como um verdadeiro amigo através de sua humanidade, generosidade, paciência, preocupação e suporte para além da pesquisa. Além dele, também gostaria de agradecer, por terem aceitado fazer parte da banca de defesa, os professores Marcos Antônio de Almeida e Moreno Pacheco. Ainda sou grata a Moreno por ter se disponibilizado a me ajudar com a qualificação.

Agradeço ao Programa de Pós-Graduação de História da Universidade Federal da Bahia por seu crédito e acolhimento, mas, em especial, faço menção aos professores Marcelo Lima, Antônio Negro, Maria José Rapassi, Milton Moura e, mais uma vez, Marcos Antônio de Almeida, profissionais gentis e dedicados que me forneceram orientações e conhecimentos preciosos. Ademais, gostaria de agradecer ao professor Hugo Silva, que digitalizou e me enviou livros importantes de Portugal; a professora Maria Lalanda, que dos Açores me remeteu dados documentais preciosos e a professora Roberta Stumpf pelas suas correções, indicações de fontes e bibliografias.

Por fim, não poderia deixar de agradecer aos meus queridos amigos Anne Alves, Rubens Ferreira, Cássio Valério, Mozart Conceição e Emily Machado pela companhia nos estudos e por compartilhar momentos de grande alegria. Em especial, sou grata a uma amizade que tive o prazer fazer nessa jornada acadêmica, Alan Passos, parceiro para todas as horas, que teve importante papel nesse trabalho, compartilhando conhecimentos e fazendo revisões na escrita.

PEREIRA, Débora Hevelly Almeida. *O diabo no claustro: freiras pactuantes na Inquisição de Lisboa (séculos XVII e XVIII)*. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2018.

## RESUMO

Entre os séculos XVII e XVIII, a Inquisição de Lisboa inquiriu seis religiosas de ordens regulares por práticas heréticas que as enquadravam no crime de feitiçaria. Diferente da grande maioria dos processos abertos contra portuguesas leigas pelo mesmo delito, esses casos se iniciaram após as freiras terem confessado, voluntariamente, que realizaram pactos com o demônio, adoraram-no, mantiveram relações sexuais com ele, dentre outros atos abominados pela Igreja. Tendo em vista os estudos da História Social e Cultural que se preocuparam em identificar os sentidos da feitiçaria para os doutos e população não letrada, o nosso objetivo é analisar tais casos procurando compreender o que essas relações com o diabólico significaram para as Esposas de Cristo. Dessa forma, primeiro nos preocuparemos em verificar a origem social das réis, por que e como ingressaram nas ordens religiosas e como poderiam viver em seus conventos. Em seguida, buscaremos captar que tipo de comportamento as levaram a cair nas malhas do Santo Ofício e sob quais meios elas se apresentaram diante dos inquisidores. Por fim, analisaremos tais práticas com o demoníaco no contexto da religiosidade portuguesa da época, para entendermos o que poderia ter significado para essas mulheres seu suposto envolvimento com o diabólico. Com a nossa pesquisa, esperamos contribuir para um entendimento mais diversificado a respeito da vida conventual e agência feminina diante das condições impostas às mulheres no período moderno.

**Palavras-chave:** Portugal; freiras; feitiçaria; Inquisição.

PEREIRA, Débora Hevelly Almeida. *The Devil in the Cloister: nuns sued by the Inquisition of Lisbon by pact with the devil (XVII-XVIII centuries)*. Dissertation (History Master's Degree). Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2018.

### ABSTRACT

Between the seventeenth and eighteenth centuries, the Inquisition of Lisbon inquired six sisters of the regular clergy due to their heretical practices that framed them in the crime of witchcraft. Unlike the vast majority of cases opened against portuguese lay women for the same offense, these cases began after the nuns voluntarily confessed that they made pacts with the devil, worshiped him, had sexual relations with him, among other acts abhorred by the Church. In view of the studies of Social and Cultural History that have been concerned with identifying the meaning of witchcraft for the savant and illiterate population, our purpose is to analyze such cases to understand what these relations with the diabolical meant to the Wives of Christ. In this sense, first we will be concerned with verifying the social origin of the culprit, why and how they entered religious orders, and how they could live in their convents. Then, we will try to capture what kind of behavior led the Inquisition to caught up them and under what means they betake themselves. Finally, we will analyze such practices with the demonic in the context of portuguese religiosity of the period, to understand what might have meant to these women their supposed involvement with the devil. With our research, we hope to contribute to a more diversified understanding of convent life and women's agency in the face of the conditions imposed on women in the modern period.

**Keywords:** Portugal; nuns; witchcraft; Inquisition.

## **SIGLAS**

AHM/FG – Arquivo Histórico Militar/Fundos Gerais

AHU/ACL/CU – Arquivo Histórico Ultramarino/Administração Central/Conselho Ultramarino

ANTT – Arquivo Nacional da Torre do Tombo

ARM – Arquivo Regional e Biblioteca Pública da Madeira

MSLIV – Manuscritos da Livraria 1280/1900

RGM/A – Registro Geral das Mercês/Reinado de D. Afonso VI

RGM/B – Registro Geral das Mercês/Reinado de D. Pedro II

RGM/C – Registro Geral das Mercês/Reinado de D. João V

RGM/D – Registro Geral das Mercês/Reinado de D. José I

RGM/S – Registro Geral das Mercês/Ordens Militares

SIPA/DGPC – Sistema de Informação para o Património Arquitetónico/ Direção-Geral do Património Cultural da República Portuguesa

TSO/CG/A – Tribunal do Santo Ofício/Conselho Geral do Santo Ofício/Ministros e Famílias

TSO/IL – Tribunal do Santo Ofício/Inquisição de Lisboa



## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	10
<b>CAPÍTULO I – Do século ao claustro</b> .....	18
<b>1. Procedência familiar e aspectos sociais das acusadas.</b> .....	19
1.1. Joana Maria da Nazaré.....	20
1.2. Antónia Máxima.....	23
1.3. Isabel Fillipa de Santo António.....	26
1.4. Francisca Josefa do Evangelista.....	28
<b>2. O ingresso na clausura.</b> .....	33
2.1. Os conventos.....	33
2.2. Motivações para tornarem-se freiras.....	39
<b>3. A vivência no convento.</b> .....	55
<b>CAPÍTULO II – Do claustro à Inquisição</b> .....	63
<b>1. As cartas ao Santo Ofício.</b> .....	65
<b>2. Os casos de autodenúncia.</b> .....	72
2.1. As freiras que queriam confessar suas relações diabólicas.....	72
2.2. As freiras coagidas a confessarem suas relações diabólicas.....	80
<b>3. Os casos de denúncia.</b> .....	89
<b>CAPÍTULO III – Experiências diabólicas no espaço conventual</b> .....	105
<b>1. Santidade e manifestações diabólicas.</b> .....	107
1.1. Irmã Maria do Rosário: de extática a feiticeira.....	112
1.2. Soror Antónia Máxima: a possessa pactuante.....	128
<b>2. Feitiçaria e manifestações diabólicas.</b> .....	134
2.1. O pacto e as relações com o demônio.....	135
2.2. Os favores requeridos a Satanás.....	143
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	154
<b>FONTES MANUSCRITAS</b> .....	157
<b>FONTES IMPRESSAS</b> .....	159
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	161
<b>ANEXO I</b> .....	170

## INTRODUÇÃO

A crença na feitiçaria diabólica, ou seja, no poder sobrenatural conquistado por alguns indivíduos através de um pacto com o demônio para obrar o que era entendido como maléfico, foi bastante difundida no mundo letrado português da época moderna. Ela foi efetivamente relacionada ao sexo feminino como resultado do trabalho de demonólogos do século XV que a atrelaram a condutas tradicionalmente relacionadas às mulheres. Esses homens deram aos conceitos de mulher e feiticeira uma equivalência em operação que ia além de uma simples associação para subjugar esse gênero. Antes mesmo de qualquer coisa, uma mulher era acusada de ser feiticeira por carregar consigo conceitos e valores íferos, atribuídos à sua natureza em contraste aos conferidos ao macho. Esse enquadramento era fruto da estrutura linguística e racional dos eruditos modernos, baseada na lógica aristotélica de oposições, contrariedades e inversões, como também nos enunciados judaico-cristãos misóginos. A mulher era apresentada como um ser naturalmente malicioso, com sexualidade exacerbada, bisbilhoteiro, facilmente iludido, de intelecto inferior, dentre outros defeitos que a transformava em presa e aliada preferida do Diabo.<sup>1</sup>

Um dos mais importantes tratados demonológicos dessa época foi o *Malleus Maleficarum* (também conhecido como O Martelo das Bruxas), publicado em 1487 pelos dominicanos James Sprenger e Heinrich Kraemer. Essa obra estabeleceu a configuração coesa do mito da feiticeira, influenciando outros teóricos que se seguiram, como Jean Bodin, autor de *De la Demonomanie des Sorciers*, de 1587, e o jesuíta Martín del Río, de *Disquisitionum magicarum libri sex*, publicado em 1599. Para construção do esquema da feitiçaria, Sprenger e Kraemer tomaram emprestadas as narrativas do fim da Idade Média que rondavam os acusados de heresia, como os valdenses: acreditava-se que essas pessoas faziam pacto com o Diabo, tinham relações sexuais com ele, adoravam-no, assassinavam crianças, utilizavam-se dos restos mortais delas na prática de malefícios, insultavam coisas sagradas e participavam de reuniões noturnas com demônios, conhecidas como *sabat*. Com a ajuda da imprensa

---

<sup>1</sup> Para mais sobre a lógica de oposições, contrariedades e inversões na linguagem e pensamento dos letrados modernos e sua consequente relação entre a mulher e a feiticeira, ver: CLARK, Stuart. *Pensando com demônios. A ideia de bruxaria no princípio da Europa Moderna*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006, p. 61-137.

recém-criada e do trabalho evangelizador dos cristãos, rapidamente tais preceitos foram atrelados às possíveis feiticeiras.<sup>2</sup>

Nas páginas que se seguem, o leitor encontrará uma busca por aprofundamento na história de seis freiras<sup>3</sup> portuguesas que entre os séculos XVII e XVIII foram acusadas de feitiçaria. Isso se dará por meio da leitura atenta dos processos instaurados contra elas pela Inquisição de Lisboa, além das diversas cartas e provas de seus crimes anexadas a eles, como seus pactos diabólicos que algumas vezes foram escritos com sangue. Tendo em vista o interesse da Igreja católica moderna em se impor como a verdadeira confissão a serviço de Deus no contexto da Reforma Protestante, certamente que o protagonismo dessas integrantes de ordens regulares, tão especial para nossa pesquisa, não era algo que ela quisesse tornar memorável, como veremos no seu empenho em não tornar públicas tais circunstâncias. Mas graças à sua postura disciplinadora, hoje podemos acessar os casos dessas esposas de Cristo que se iniciaram na justiça sem serem alvos das suspeitas ou investigações dos oficiais do Santo Ofício. Isto é, diferente da extrema maioria dos inquiridos na Inquisição contra leigas por feitiçaria, que partiram de denúncias feitas por terceiros, na situação das enclausuradas, os autos só foram abertos porque cartas de confissão de autoria delas foram entregues aos oficiais em suas instalações. Nelas, de acordo com o que postulava a doutrina católica com a qual, em certa medida, tinham contato cotidianamente, elas revelaram ter invocado o demônio, feito pacto, adorado, mantido relações sexuais com ele, insultado objetos sagrados da Igreja e se envolvido com feitiços e feiticeiras.

O interesse por esses casos específicos nasceu ainda na graduação, quando cursava a disciplina História Moderna, nesta mesma Universidade Federal da Bahia, ministrada pelo professor Evergton Sales Souza. Conversando com ele sobre meu fascínio pela relação entre mulher e Diabo existente na mente de muitos indivíduos do período moderno, ele me indicou a leitura de obras como *Pensando com Demônios. A ideia de bruxaria no princípio da Europa moderna*, e de um processo da Inquisição de Lisboa trabalhado por ele no seu artigo *Catolicismo ilustrado e feitiçaria. Resultados e paradoxos na senda da libertação das*

---

<sup>2</sup> MUCHEMBLED, Robert. *Uma História do Diabo*. Séculos XII-XX. Rio de Janeiro: Bom Texto, 2001, p. 49-62.

<sup>3</sup> O Concílio de Trento determinou que as integrantes das ordens regulares vivessem sob reclusão perpétua em seus cenóbios, ver: REYCENDE, João Baptista. *O sacrossanto, e Ecumenico Concilio de Trento em Latim, e Portuguez*. Tomo II. Lisboa: Officina de Simão Thaddeo Ferreira, 1786, p. 367-371. Sendo assim, o termo “monja” seria o mais adequado para se referir às religiosas do período moderno, mesmo sendo elas pertencentes a congregações conventuais, devido a vivência comunitária em clausura, pelo menos teoricamente. Entretanto, não desconsiderando esse fato, usaremos o termo “freira” por ele ter sido abundantemente empregado na documentação.

*consciências*.<sup>4</sup> Esse documento tratava-se de uma segunda ação judicial aberta contra Soror Joana Maria da Nazaré, uma freira de coro do Convento das Flamengas de Alcântara, em Lisboa. Em 1719, essa religiosa voluntariamente confessou ter realizado pacto com o demônio para manter constantes relações sexuais com ele. Evergton se utilizou desses autos para demonstrar a permanência da crença nos pactos diabólicos dentre a elite letrada portuguesa do século XVIII, momento em que várias outras sociedades europeias já estavam desconsiderando tal realidade. A conjunção da minha antiga curiosidade com a orientação do mesmo professor resultou no primeiro ano de Iniciação Científica, em 2013, no qual transcrevemos o processo de Joana e situamos o seu caso no contexto da perseguição às bruxas no mundo português.

Tendo em vista a facilidade para o acesso à documentação da Inquisição de Lisboa via *internet*, disponibilizada no portal de pesquisas do Arquivo Nacional da Torre do Tombo ([digitalq.arquivos.pt](http://digitalq.arquivos.pt)), em um segundo ano de Iniciação Científica buscamos ampliar o número de processos contra religiosas por feitiçaria a serem analisados. E assim encontramos o primeiro aberto contra Soror Joana Maria da Nazaré, em 1718, e outro contra a Soror Isabel Filipa do Santo António, do convento funchalense de Nossa Senhora das Mercês, em 1749. Também acessamos mais três, que inclusive foram citados por José Pedro Paiva em sua obra *Bruxaria e superstição em um país sem “caça às bruxas” 1660-1774*. Foram eles contra as religiosas Mariana da Coluna, do Convento de Jesus na ilha de São Miguel, em 1633; Antónia Máxima, do convento lisboeta de Santa Clara, em 1727; e Francisca Josefa do Evangelista, do Convento da Esperança de Abrantes, em 1745. Paiva percebeu que essas diligências eram contra “mulheres que livremente confessaram a realização de um pacto com o Diabo, a quem isoladamente chamavam por sua livre vontade, com quem diziam manter duradouras relações de natureza sexual, a quem adoravam, não produzindo muitas vezes nenhum acto de natureza mágica”, entretanto, logo se eximiu de abordá-las com detalhe, possibilidade que abraçamos com grande interesse neste trabalho.<sup>5</sup>

Além desses casos, Paiva também fez menção à história da possessão demoníaca coletiva ocorrida no convento do Santíssimo Sacramento de Lisboa, em 1747. Ela estava atrelada a quatro acusações de feitiçaria contra mulheres leigas que ele também fez referência

---

<sup>4</sup> Para referência ao livro *Pensando com demônios*, ver nota 1, e para o artigo de Evergton Souza, ver: SOUZA, Evergton Sales. “Catolicismo Ilustrado e feitiçaria. Resultados e paradoxos na senda da libertação das consciências”. *CEM Cultura, Espaço e Memória*, Porto, n. 3, p. 45-62, 2012.

<sup>5</sup> PAIVA, José Pedro. *Bruxaria e superstição num país sem “caça às bruxas” 1600-1774*. 2. ed. Lisboa: Notícias, 1997, p. 152.

em nota.<sup>6</sup> Entretanto, pesquisando mais a fundo, descobrimos mais dois processos envolvidos nessa ocorrência, que para nossa curiosidade eram contra Irmã Maria do Rosário, freira do mesmo convento. Ela foi a principal geradora das possessões após, voluntariamente, ter confessado que praticou feitiçaria, como as outras religiosas até aqui mencionadas, e sugerido que executava malefícios contra as suas irmãs de clausura juntamente a outras feiticeiras da localidade. E assim, incluímos seus dois autos na nossa análise. Vale dizer que a obra que nos referimos de José Paiva se tornou base crucial do nosso trabalho. Ela nos ajudou a entender melhor a mentalidade dos letrados e não letrados portugueses a respeito do mundo da feitiçaria, sob as particularidades desse território em comparação ao resto da Europa, e assim pudemos situar melhor nosso objetivo diante dessa documentação.

Para os eruditos portugueses, a feitiçaria diabólica exprimiu um desrespeito ao Primeiro Mandamento, pois entendiam que nela seus praticantes se sujeitavam a cultuar, adorar e satisfazer demônios para conseguirem certos efeitos sobre o mundo natural. Tal entendimento favoreceu os interesses da Igreja em deslegitimar qualquer vínculo com o sobrenatural que não se desse por meio de seus preceitos e atuação. Já para os não letrados, o recurso ao universo da magia, que em Portugal era anterior no tempo à própria configuração do crime, era um costume comum na efetivação de interesses e necessidades do cotidiano, além de um meio de subsistência para aqueles que dominavam os procedimentos mágicos.<sup>7</sup> Em decorrência do proselitismo católico, nos séculos XVII e XVIII, em alguma medida, já tinha sido incorporada a ideologia da magia diabólica na prática desses agentes da feitiçaria, que algumas vezes se utilizavam dos pactos em seus rituais, entretanto, de maneira “deturpada ou mesmo com elementos de raiz popular”.<sup>8</sup> Mas como se davam e qual sentido das práticas supostamente executadas pelas freiras? O nosso propósito diante desses casos foi perceber as razões e os efeitos da feitiçaria dentro do contexto conventual e enxergar como as religiosas significaram essa relação com o demoníaco a partir de sua própria realidade.

Paiva rapidamente interpretou esse comportamento como consequência de um quadro histórico resultante de uma vida conventual indesejada, somada à repressão sexual sofrida por essas mulheres, situação que como veremos permeou a existência de muitas portuguesas do período moderno.<sup>9</sup> No caso de Soror Isabel Fillipa de Santo António até fica claro que ela não admitia seu estado religioso, e no de Soror Joana Maria da Nazaré, além da incompatibilidade

---

<sup>6</sup> PAIVA, José Pedro. *Bruxaria e superstição...*, p. 213.

<sup>7</sup> PAIVA, José Pedro. *Bruxaria e superstição...*, p. 36-54 e 95-137.

<sup>8</sup> PAIVA, José Pedro. *Bruxaria e superstição...*, p. 149.

<sup>9</sup> PAIVA, José Pedro. *Bruxaria e superstição...*, p. 152.

de seus objetivos com a vida religiosa, encontramos diagnósticos anteriores ao seu processo de que ela seria melancólica.<sup>10</sup> Entretanto, diante do nosso interesse em entender o que poderiam ter sido essas alianças com o demônio para essas mulheres, buscaremos perceber respostas além dessas concepções, pois elas foram incapazes de explicar os diferentes comportamentos exibidos nos conventos no momento anterior e ao tempo da confissão do crime. Ademais, acreditamos que esse ponto de vista de Paiva limita tais experiências ao tomar parte dos discursos da época, como os encontrados no *Malleus Maleficarum*, que consideravam a sexualidade feminina descontrolada, reduzindo as transgressões dessas enclausuradas a meras expressões de insatisfação com a vida celibatária. Certamente que o número de religiosas que realizaram os votos por imposição e que precisavam lidar com sua sexualidade não se resume a quantidade de pactuantes.

Alcançar a perspectiva das acusadas através de uma documentação como a dos processos inquisitoriais é uma tarefa complicada, afinal trata-se de um texto formado pelas conclusões dos juízes e respostas dadas pelos réus, condicionadas e traduzidas aos questionamentos insistentes dos inquisidores. Sem contar com as possíveis alterações feitas em tais falas durante a própria transcrição dos escritórios. Contudo, para algumas situações, Carlo Ginzburg propõe uma visão menos pessimista em relação à utilização desse tipo de registro. Segundo ele, no momento em que o oficial buscava compreender o que o inquirido confessava, era possível surgir a produção de uma estrutura dialógica explícita, assim como acontece quando um antropólogo entrevista alguém. Essa circunstância seria a “essência daquilo que chamamos de uma atitude antropológica, quer dizer, o confronto entre culturas diferentes reside numa disposição dialógica”. Ginzburg considerou que a relação entre inquisidores e réus não se dava em pé de igualdade devido ao poder simbólico detido pelos primeiros, que tornava as respostas dadas a eles quase sempre um eco das suas perguntas. Mas ele quis chamar atenção para alguns casos excepcionais nos quais aqueles que inquiriam estavam tentando perceber os costumes dos examinados, sinalizando a possibilidade de observar nessas conversas vozes distintas que transpareciam uma realidade cultural

---

<sup>10</sup> A melancolia foi considerada uma doença psicológica e recebeu contornos nítidos nos séculos XVI e XVII, os quais a condicionou a uma alteração orgânica causadora de desajustes na imaginação e emoções dos indivíduos, fazendo-os sentir ansiedade, medo, tristeza, cansaço, podendo ter causas naturais ou diabólicas. Uma das configurações desse estado foi a melancolia religiosa, determinada pelo médico Robert Burton (1577-1640) como resultado de um desespero que atingiu diversos frades e freiras no momento em que eles passavam a lidar com suas preocupações espirituais ou morais. LEVACK, Brian. *The devil within*. Possession and exorcism in Christian West. Yale University Press: New Haven and London, 2013, p. 117-122.

contraditória entre esses indivíduos, mesmo em textos controlados como os processos do Santo Ofício.<sup>11</sup>

Esse desencontro é perceptível em quase todos os nossos casos, quando as religiosas centravam suas confissões em motivações ligadas ao seu cotidiano e diferentes daquelas esperadas pela doutrina dos inquisidores, mais precisamente o que ocorria nos encontros iniciais, nomeadamente na parte da confissão e no primeiro exame. Assim podemos verificar em Soror Joana Maria da Nazaré e Soror Antónia Máxima, e nas situações em que o inquérito foi realizado por um comissário do Santo Ofício da localidade, como em Soror Francisca Josefa do Evangelista, de Abrantes, e Soror Isabel Fillipa de Santo António, da ilha da Madeira. Além disso, diferente da grande maioria dos casos dos leigos, em que os oficiais recebiam denúncias de terceiros que os preparavam na elaboração de seus inquéritos, essas religiosas foram interrogadas no locutório de seus conventos, sem tortura, a partir do que elas relataram em suas cartas e colocaram em seus pactos diabólicos escritos, enviados para pedir audiência.

Obviamente, mesmo que suas declarações não fossem feitas sob pressão física, não podemos desconsiderar a pressão psicológica existente em ser autuada pela Inquisição, além das admoestações dos confessores e possíveis conflitos com suas irmãs de clausura. Contudo, comparando uma documentação a outra e atentando aos indícios encontrados nelas, conseguimos perceber que existiram determinadas ênfases em cada história, que condiziam a certos aspectos significados nas condições de vida específicas de cada uma. Nos discursos dessas religiosas, o que tomou nosso foco não foram as respostas que agradavam os inquisidores, mas sim as que eles desconsideravam, mesmo diante da insistência delas – inclusive aquelas que diziam respeito a pecados que extrapolavam a prática da heresia. Ademais, além desses processos, cartas e pactos, fizemos uso de outras documentações, como crônicas e outros processos vinculados à vida dessas mulheres ou de sua parentela. Afinal, a análise social também foi importante para compreendermos porque elas agiram como agiram.

Diante do nosso objetivo, esse trabalho foi dividido em três capítulos. No primeiro buscamos conhecer a origem social de quatro das seis processadas; por que se ordenaram religiosas; em que tipo de convento elas ingressaram e como poderiam ter sido suas vidas dentro deles antes do crime. Infelizmente nossas pesquisas não nos trouxeram informações suficientes para abordarmos com maior ênfase a existência de todas nesse primeiro momento,

---

<sup>11</sup> GINZBURG, Carlo. “O inquisidor como antropólogo: uma analogia e as suas implicações”. In: \_\_\_\_\_. *A micro-história e outros ensaios*. Lisboa: Difel, 1991, p. 203-214, mas para citação, ver página 207.

mas o que alcançamos foi o bastante para percebermos se as relações diabólicas desenvolvidas pelas freiras foram consequência de uma vivência claustal forçada e austera.

Já no segundo capítulo, centramos nosso esforço em torno de uma questão singular desses casos de religiosas processadas por feitiçaria pelo Santo Ofício, que foi a apresentação voluntária de seus possíveis crimes. Como pontuou Paiva, essa situação não foi uma exclusividade das enclausuradas, mas enquanto foi muito rara dentre os leigos, foi comum aos seus casos.<sup>12</sup> Nesse sentido, aqui nos esforçamos para entender sob que circunstâncias foram escritas suas cartas de confissão, registro que teve papel central na nossa investigação; perante quais condições a Inquisição alcançou e coletou os depoimentos delas; e quais posturas, dentro de suas vivências religiosas, as levaram a cair nas malhas do Santo Ofício.

Por fim, no terceiro capítulo observamos o que representou essas possíveis relações diabólicas vividas pelas esposas de Cristo. Para isso, levamos em conta duas posturas historiográficas que consideram essa temática: a de que tais experiências decorriam da espiritualidade feminina do fim da Idade Média e do período moderno, na qual o desejo e a dificuldade em atender as demandas da religião faziam elas crerem que eram aliadas do Diabo; e a que considerava esses casos através do viés da bruxaria, vendo essas alianças como situações emergidas de uma vida religiosa forçada e que deixaram-nas neuróticas. Diante dessas posturas, procuramos identificar as especificidades do comportamento dessas seis enclausuradas portuguesas, levando em consideração o que elas disseram sobre si e suas experiências para alcançar no que consistia seus pactos com Satanás.

A propósito desse último termo utilizado para nomear aquele que foi considerado o opositor de Deus, precisamos fazer uma ressalva. Apesar de cada um dos vários nomes existentes para identificar as entidades malignas cristãs, como Diabo e Satanás, ter uma história e carregar significados específicos, usaremos eles indistintamente como sinônimos.<sup>13</sup> Faremos isso simplesmente para evitar repetições de palavras em um mesmo bloco textual. Na documentação reunida para esta dissertação, não encontramos nenhuma referência feita pelas autoridades a demônios específicos de acordo com uma hierarquia de espíritos, como ocorreu em alguns casos, como o da possessão demoníaca coletiva ocorrida entre as ursulinas de Loudun, no início do século XVII.<sup>14</sup> Outra situação que precisamos pontuar é a referente aos vocábulos bruxaria e feitiçaria. Em alguns territórios, como o que hoje é a Alemanha, eles

---

<sup>12</sup> Ver nota 5.

<sup>13</sup> LEVACK, Brian. *The devil within...*, p. 52-56.

<sup>14</sup> CERTEAU, Michel de. *The possession at Loudun*. Chicago: The University of Chicago Press, 2000, p. 38-40 e 90-93.



foram usados, no período moderno, com alguma distinção, estando o primeiro vinculado ao pacto demoníaco, à disseminação de malefícios e ao voo noturno para participar do *sabat*, e o segundo a um “conjunto de técnicas e ritos mágicos”, ligados à cura, à adivinhação, à manipulação das vontades dos indivíduos. Entretanto, na mesma época, em Portugal “o uso indistinto dos dois termos encontra-se entre os réus, testemunhas e denunciantes dos processos da Inquisição”.<sup>15</sup> E como só encontramos referência à palavra feitiçaria em nossos documentos, utilizaremos preferencialmente ela.

Essas relações intensas que religiosas declararam ter com o demônio não fugiram da realidade cultural que permeava os séculos XVII e XVIII português. Pelo contrário, elas encontraram apoio na doutrina católica. Entretanto, como propôs Roger Chartier, as práticas e discursos elaborados por distintos grupos socioculturais são apropriados uns pelos outros através de suas condições históricas, de suas práticas e representações.<sup>16</sup> Assim, os relatos dessas experiências feitas pelas freiras podem ir além de simples cópias desses discursos, situando eles em suas realidades. Ademais, intentamos realizar uma história marcada pela preocupação com as sutilezas das vivências frente as posturas historiográficas homogeneizadoras, que poderiam impossibilitar o conhecimento de como essas mulheres introjetavam e lidavam com esses discursos religiosos que atrelavam o feminino ao maléfico, muitas vezes reproduzindo-os em prol das suas próprias necessidades.

---

<sup>15</sup> BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magia*. Feiticeiras, adivinhos e curandeiros em Portugal no século XVI. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p. 45-54.

<sup>16</sup> CHARTIER, Roger. *A história cultural: entre práticas e representações*. 2. ed. Lisboa: Difel, 2002, p. 13-28.

## CAPÍTULO I – Do século ao claustro

*“Como estamos longe da ideia da religiosa submissa, doce e afastada das coisas terrenas.”*

Adelaide Filomena A. L. Cardoso<sup>1</sup>

Em Portugal, assim como em várias regiões da Europa Moderna (como as que atualmente fazem parte da Suíça, Alemanha, Escócia, França, etc.), também houve indivíduos acusados de bruxaria, feitiçaria e outras práticas concebidas por diabólicas.<sup>2</sup> As pesquisas do historiador José Pedro Paiva informam sobre o perfil social dos acusados. Eram, em sua maioria, mulheres solteiras ou viúvas das camadas populares, vivendo sob condições socioeconômicas modestas e com mais de quarenta anos de idade.<sup>3</sup> Mas também caiu nas malhas da justiça portuguesa, mais especificamente do Tribunal do Santo Ofício, um tipo diferenciado de envolvidos, socialmente diversos daqueles analisados por Paiva, a saber, mulheres consagradas à vida religiosa.

Nos processos da Inquisição de Lisboa contra freiras acusadas de feitiçaria, para o período estudado tem-se apenas o registro de uma acusada no século XVII e cinco no século XVIII. O contingente é bem menor do que o existente entre cidadãos e camponeses leigos – sendo este já pequeno quando se compara Portugal com o resto da Europa.<sup>4</sup> Mas a ausência de um quantitativo extenso não desabona tais episódios, carregados de audácia, principalmente levando em consideração que eram realizados no interior de casas conventuais por aquelas que eram consideradas esposas de Cristo. A autodenúncia de atos nada condizentes com a sacralidade da vida contemplativa, como desacato a objetos sagrados, invocação do demônio, pactos de sangue e atividade sexual com ele, era uma constante nesses autos.<sup>5</sup>

---

<sup>1</sup> CARDOSO, Adelaide Filomena A. Lopes. *As Religiosas e a Inquisição no Século XVII*. Quadros de vida e espiritualidade. Dissertação (Mestrado em História). Universidade do Porto, Porto, 2003, p. 170.

<sup>2</sup> Alguns rituais mágicos populares de cura corporal e de adivinhação, amplamente difundidos naquele período, também eram listados como práticas diabólicas pelos teólogos inspirados em S. Tomás de Aquino, ver: PAIVA, José Pedro. *Bruxaria e superstição num país sem “caça às bruxas” 1600-1774*. 2. ed. Lisboa: Notícias, 1997, p. 15-71.

<sup>3</sup> José Pedro Paiva traça esse perfil social analisando a atuação das visitas eclesiais e da Santa Inquisição em Coimbra, que produziram 818 denúncias e 49 processos entre os séculos XVII e XVIII, ver: PAIVA, José Pedro. *Práticas e crenças mágicas*. O medo e a necessidade dos mágicos na diocese de Coimbra (1650-1740). Coimbra: Livraria Minerva, 1992, p. 184-194.

<sup>4</sup> PAIVA, José Pedro. *Bruxaria e superstição num país sem “caça às bruxas...”*, p.189-218.

<sup>5</sup> No segundo capítulo dessa dissertação analisarei o crime de feitiçaria no espaço conventual.

Neste capítulo focalizaremos a trajetória de vida de quatro freiras processadas pela Inquisição de Lisboa. Elas foram selecionadas de acordo com a maior disponibilidade de informações a respeito de sua origem familiar e existência fora e dentro do convento. Assim, abordaremos as seguintes questões: quem eram e qual o lugar social dessas acusadas antes de se tornarem esposas de Cristo? Sob que condições ingressaram na clausura conventual e o que conseguimos avistar sobre suas vivências dentro dela? O estudo desses casos nos possibilitará o conhecimento de uma dinâmica mais complexa a respeito da vida contemplativa dessas freiras acusadas de feitiçaria no período estudado.

### **1. Procedência familiar e aspectos sociais das acusadas.**

As condições socioeconômicas das esposas de Cristo processadas por feitiçaria eram bem diferentes do restante das portuguesas leigas autuadas no mesmo crime. Segundo Paiva, as qualificações dadas pelas testemunhas sobre as leigas acusadas normalmente diziam que eram analfabetas, “‘ignorantes’, ‘rústicos’ [...] ‘pobres’, ‘miseráveis’ [...] ‘que andam de porta em porta pedindo esmola’”. Ainda sobre elas, Francisco Bethencourt identificou, para o século XVI, uma maioria vivendo sob condição “média baixa” das “camadas laboriosas urbanas”.<sup>6</sup> Entretanto, as freiras Joana Maria da Nazaré, Antónia Máxima, Isabel Fillipa de Santo António e Francisca Josefa do Evangelista compartilharam experiências de vida completamente diversas. A começar, cada uma, em sua medida, estava vinculada a nobreza portuguesa, ou pelo menos envolvida no cotidiano dela, na primeira metade do século XVIII.

A nobreza permanecia, como no Seiscentos, com autoridade moral, militar e política dentro dos territórios de Portugal. Esse grupo também experimentou um crescimento social e econômico, ora vivenciando a prosperidade da agricultura no início do reinado de D. João V, acomodando-se nas províncias ou em outras partes do império e assumindo os ofícios honorários nas câmaras, os postos superiores das ordenanças e as lideranças das misericórdias; ora disputando o comércio marítimo com os abastados não nobilitados; ou também constituindo a nobreza de toga, formada por burocratas e homens de letras. Segundo alguns autores, a primeira metade do século XVIII apresenta algumas características que podem nos levar a entender que, de certa forma, a aristocracia e o monarca puderam estreitar mais seus laços: D. João V buscava afirmar sua soberania, reforçar o monopólio régio nas

---

<sup>6</sup> PAIVA, José Pedro. *Práticas e crenças...*, p. 191 e 206-213; e BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magia. Feiticeiras, adivinhos e curandeiros em Portugal no século XVI*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p. 203-208.

classificações sociais e comprar o apoio dos nobres através da concessão de inúmeros privilégios pelos serviços prestados à Coroa.<sup>7</sup> Foi nesse contexto que estavam inseridas as religiosas e o seu grupo familiar.

### 1.1. Joana Maria da Nazaré.

A religiosa sobre a qual temos mais registros acerca de sua parentela, especificamente do lado paterno, é Joana Maria da Nazaré. Eles eram de uma casa com tradição na prestação de serviços à Coroa, iniciados desde o século XIV, tanto no campo militar, quanto na burocracia. A religiosa era bisneta de Alexandre de Sousa Freire, conhecido por ter sido Governador-geral do Estado do Brasil entre 1667-1671.<sup>8</sup> Seu pai, homônimo de seu bisavô, nasceu em 1670 e era filho segundo de Bernardino de Sousa Tavares de Távora, senhor de Mira, com sua sobrinha e esposa, D. Maria Madalena Josefa de Sousa. O pai de Joana Maria da Nazaré foi mais um exemplo daqueles indivíduos que, segundo Fabiano Santos, circularam dentro das possessões do Império Português em busca do acúmulo de “honras, distinções e riquezas que constituíam um capital material e simbólico a ser usufruído no reino”.<sup>9</sup>

Em 1681, Alexandre, com aproximadamente 11 anos de idade, e seu irmão, Manuel de Souza Tavares de Távora (padrinho de Joana), foram para Mazagão (atual Marrocos) em decorrência da nomeação de seu pai, Bernardino, para ocupar o cargo de governador. Lá ele participou de combates “com armas e montaria próprias, conforme sua condição de fidalgo, alcançando o posto de capitão de Infantaria e de Cavalos”. Depois de seis anos, retornou para o reino e tentou cursar teologia em Coimbra, caminho comum para os filhos secundogênitos, mas não conseguiu concluir a formação e retomou a carreira militar por um tempo,

---

<sup>7</sup> FERNANDES, Maria Eugênia Matos. *O mosteiro de Santa Clara do Porto em meados do século XVIII* (1730-1780). Dissertação (Mestrado em História). Universidade do Porto, Porto, 1992, p. 48-50. Progressivamente a monarquia portuguesa buscou manter em si o “monopólio da classificação social oficial”. Um dos resultados de sua atuação foi a configuração da Grandeza, ou primeira nobreza, membros da aristocracia donos de titulações, além de uma fidalguia antiga, que eram superiores aos nobres de nascimento sem títulos e à nobreza civil, que ascendeu ao grupo pela concessão real de honrarias. Esse processo se iniciou no XVII e culminou em fins do Antigo Regime. Para mais, ver: MONTEIRO. Nuno Gonçalo. *O crepúsculo dos Grandes*. A casa e o patrimônio da aristocracia em Portugal (1750-1832). 2. ed. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 2003, em especial capítulos 1; MONTEIRO. Nuno Gonçalo. “Elites locais e mobilidade social em Portugal nos finais do Antigo Regime”. *Análise Social*, Lisboa, vol. 32, n. 2, 1997, p. 343-345; OLIVEIRA, Ricardo de. “Política, diplomacia e o Império Colonial Português na primeira metade do século XVIII”. *História: Questões & Debates*, Curitiba, n. 36, p. 251-278, 2002; e STUMPF, Roberta Giannubilo. *Cavaleiros do Ouro e outras trajetórias nobilitantes: as solicitações de hábitos das Ordens Militares nas Minas setecentistas*. Tese (Doutorado em História). Universidade de Brasília, Brasília, 2009, p. 8-18.

<sup>8</sup> Sobre este fato cronológico, ver: LIMA, José Inácio de Abreu de. *Synopsis ou dedução chronologica dos factos mais notaveis da historia do Brasil*. Pernambuco: Typographia de M. F. de Faria, 1845, p. 128-131.

<sup>9</sup> SANTOS, Fabiano Vilaça dos. “Redes de poder e governo das conquistas: as estratégias de promoção social de Alexandre de Sousa Freire (c. 1670-1740)”. *Tempo*, Niterói, vol. 22, n. 39, p.31-50, 2016.

deslocando-se depois para a cidade de Salvador, na Bahia, “onde constituiu a própria casa unindo-se a uma senhora da elite baiana”.<sup>10</sup> Em 1701, quando Joana Maria da Nazaré tinha, aproximadamente, um ano de nascida, seu pai já era Provedor da Alfândega da Bahia. Entre os 1705 e 1712, tornou-se senhor de engenho, mestre de campo dos auxiliares e provedor da Santa Casa da Misericórdia. Em 1712 renunciou à propriedade do ofício de provedor da Alfândega e retornou a Lisboa, argumentando estar com problemas de saúde. Em 1715 adquiriu a mercê do foro de moço fidalgo da Casa Real e em 1716 a patente de coronel da Ordenança de Lisboa.<sup>11</sup>

Segundo Nuno Monteiro, a noção de nobreza no período moderno se diferencia da existente na Idade Média portuguesa, correspondendo cada vez menos a uma função cavalheiresca e mais a uma “qualidade”, ou seja, um estatuto sociojurídico vinculado a cada indivíduo antes mesmo do seu nascimento. Entretanto, o ideal nobiliárquico no Antigo Regime ainda se manteve relacionado ao “referencial originário e fundador [...] associado às funções militares”, apesar da diversidade de ofícios que a nobreza poderia assumir. A grande maioria dos titulares e aristocratas da corte estavam ligados à primeira divisão do exército até finais do século XVIII.<sup>12</sup> Assim, nada mais conveniente ao fidalgo combatente e funcionário real, neto do antigo Governador-geral do Estado do Brasil e filho do senhor de Mira, tomar a patente de coronel da Ordenança do centro do reino.

Quanto a Joana, é interessante pontuarmos que ela não era filha da esposa de seu pai, D. Leonor Maria de Castro. Nas suas andanças entre Lisboa e Bahia, Alexandre de Souza Freire, já casado, relacionou-se com Vitorina dos Santos, mãe da religiosa. Joana, em depoimento aos inquisidores, declarou que só tinha conhecimento de que sua mãe era solteira, natural de Lisboa, sem saber onde morava e nunca a conheceu pessoalmente. Ainda de acordo com as pesquisas do historiador Fabiano Vilaça, tudo indica que Alexandre teve mais dois filhos com Vitorina: Bernardino e Maria Madalena de Sousa, sendo essa moça também religiosa, atrelada ao Mosteiro de Santos, da Ordem de Santiago.<sup>13</sup>

---

<sup>10</sup> SANTOS, Fabiano Vilaça dos. “Redes de poder...”, p. 35.

<sup>11</sup> SANTOS, Fabiano Vilaça dos. “Redes de poder...”, p. 31-50 e Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT), Tribunal do Santo Ofício (TSO), Inquisição de Lisboa (IL) 028 (proc.) 08281, fólio (fl.) 36 (73). O número fora dos parênteses, seguido da palavra fólio e sua sigla, se refere ao inscrito no fólio e usado pela Torre do Tombo a título de numeração das páginas; já o entre parênteses se refere ao número da imagem do fólio do processo *online*, disponibilizado no site do Arquivo da Torre do Tombo, < <http://digitarq.arquivos.pt/>>.

<sup>12</sup> MONTEIRO, Nuno Gonçalo. “O ‘Ethos’ Nobiliárquico no final do Antigo Regime: poder simbólico, império e imaginário social”. *Almanack Braziliense*, São Paulo, n. 2, 2005, p. 5-15.

<sup>13</sup> Para as informações dadas pela religiosa Joana, ver: ANTT, TSO-IL, proc. 08281, fólhos (fls.) 31v e 35v (64 e 72). O testemunho de Maria Madalena de Sousa, diferente do de Joana, dá a entender que sua mãe era casada.

Supomos que Vitorina dos Santos era uma mulher pobre e sem nobreza, pois, enquanto que as testemunhas do processo de habilitação para familiar do Santo Ofício de Alexandre souberam informar que uma outra suposta amante dele morava com dois irmãos, sendo um deles escrivão do Senado, de Vitorina era ignorado qualquer dado a respeito da sua origem familiar. Ademais, o historiador Ricardo Pessa afirma que a relação entre mulheres humildes e homens abastados, mesmo que fora do casamento, muitas vezes era estimulada pela própria família da moça, “no intuito dela ter melhores condições” de vida, ainda que informalmente.<sup>14</sup> Mas esses não foram os únicos filhos ilegítimos de Alexandre de Souza Freire. Ele também foi pai de Maria Joaquina de Santa Ana, freira professa no mesmo convento de Joana e cerca de um ano mais velha do que ela. A mãe de Joaquina era uma religiosa do Convento de Santa Clara, mas não sabemos se ela ingressou na vida contemplativa depois da relação com o fidalgo, ou se ele era freirático, inclinação afetiva e sexual muito em voga na época.<sup>15</sup>

Em todo o caso, o destino mais comum para os filhos de relações extraconjugais era ser criado pela família paterna, pois a legislação obrigava a mãe sustentar a criança só até os três anos de idade, ficando daí em diante às custas do progenitor. Entretanto, Joana não foi criada na casa de Alexandre, pois ela nasceu em Lisboa enquanto ele residia em Salvador. E mesmo quando seu pai retornou à Corte, passando a morar na sua quinta, na Freguesia da

---

Vilaça afirma que Alexandre de Souza Freire teve vários filhos ilegítimos de mulheres solteiras e casadas, ver: SANTOS, Fabiano Vilaça dos. “Redes de poder...”, p. 39-40.

<sup>14</sup> Para as informações contidas no processo para familiar do Santo ofício, ver: ANTT, TSO, Conselho Geral do Santo Ofício (CG), Ministros e Famílias (A), Diligências incompletas (008), Habilitações Incompletas (002), proc. 72, fls. 9, 10v e 11 (17, 20 e 21). Sobre a análise do historiador Ricardo Pessa, ver: OLIVEIRA, Ricardo Pessa. “Criminalidade feminina nas visitas pastorais da Diocese de Coimbra. O caso da Paróquia de Pombal (1649-1805)”. In: BRAGA, Isabel Drumond; e HERNÁNDEZ, Margarita Torremocha (Coord.). *As mulheres perante os tribunais do Antigo Regime na Península Ibérica*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2015, p. 72.

<sup>15</sup> No primeiro processo de Joana por feitiçaria, de 1718, ela declarou ter 18 anos, e Maria Joaquina, que foi testemunha, disse ter 19 anos, ANTT, TSO-IL, proc. 08281, fls. 15v-12v (32-26). No fl. 32 Maria Joaquina também declara ser filha de Alexandre de Souza Freire. Já sobre o termo freirático, segundo dicionário da época, freirático era aquele que tinha demasiado trato com freiras, ver.: BLUTEAU, Rafael. *Vocabulario portuguez e latino*, vol. 4. Lisboa: Officina de Pascoal da Sylva, Impressor de Sua Magestade, 1720, p. 206-207. Essa relação próxima poderia se iniciar com uma desculpa piedosa de devoção pela religiosa e chegar ao nível ilícito do romance. Moralistas e outros críticos da vida celibatária, além de artistas, colocaram essa prática em evidência, e o rei D. João V chegou a legislar contra os freiráticos, ver: SANTOS, Georgina da Silva dos. “A face oculta dos conventos: debates e controversas na mesa do Santo Ofício”. In: MONTEIRO, Rodrigo Bentes; VAINFAS, Ronaldo (Org.). *Império de várias faces*. Relações de poder no mundo ibérico da Época Moderna. São Paulo: Alameda, 2009, p. 141-142; SOUZA, Evergton Sales. “Mística e moral no Portugal do século XVIII. Achegas para a história dos jacobus”. In: \_\_\_\_\_; BELLINI, Lúcia e SAMPAIO, Gabriela dos Reis (Orgs.). *Formas de criar*: ensaios de história religiosa do mundo luso-afro-brasileiro, séculos XIV-XXI. Salvador: EDUFBA, 2006. p. 110-111; e CONDE, Antónia Fialho. “O reforço da clausura no mundo monástico feminino em Portugal e a ação disciplinadora de Trento”. In: BRAGA, Isabel Drumond; HERNÁNDEZ, Margarita Torremocha (Coord.). *As mulheres perante...*, p. 240-241.

Charneca, sua filha continuou na residência do seu avô, Bernardino, e sua tia-avó, D. Joana de Lima e Távora, na Freguesia de Santa Catarina, próxima à Sé.<sup>16</sup> É possível que essa circunstância estivesse ligada à inadmissão, por parte da esposa de Alexandre, ou dele mesmo, de uma bastarda em seu convívio, situação que poderia gerar diversos problemas de cunho moral, e talvez econômico. Ou também poderia estar relacionada ao apego que os avós criaram por Joana. De todo modo, é importante destacarmos que essa religiosa pertencia a uma família com poder político e econômico elevados.

### 1.2. Antónia Máxima.

No caso de Antónia Máxima, como nos casos das freiras seguintes, conseguimos poucas informações a respeito de sua ascendência. A maior parte dos dados advém do próprio relato delas, quando inquiridas pelo Santo Ofício. Da mãe de Antónia só temos o nome e o local de moradia. Para os nossos casos, deduzimos que isso é resultado da posição inferiorizada imposta à mulher no período moderno, que fazia a apresentação e menção da mãe e sua parentela pelos inquisidores e testemunhas só ser importante na medida em que a família dela carregasse considerável destaque, ou que ela tivesse peso nos autos. A referência mais concentrada no lado paterno pode ter justificativa, inclusive, no sistema jurídico da época, que entendia que a nobreza era transmitida, normalmente, pelo varão.<sup>17</sup> Assim, do seu pai temos também notícia da profissão na qual atuou, informada por Antónia na genealogia do processo. A partir desses dados, localizamos seu irmão e alguns cargos exercidos por ele. Com a análise dessas referências, buscaremos inferir a condição social dessa religiosa.

Como Antónia Máxima nasceu, aproximadamente, em 1688, presume-se que seu pai também foi daquele século. Ele se chamava Manuel Pegado de Carvalho e já era falecido em 1727 – bem como a mãe de Antónia, Ana Maria da Silva –, tempo em que a freira era inquirida pela Inquisição de Lisboa no convento. Antes de ingressar no Convento de Santa Clara de Lisboa, casa contemplativa que recebeu mulheres da nobreza portuguesa, como a Infanta D. Catarina, e onde também viviam as irmãs de Antónia, essa religiosa morava com os

---

<sup>16</sup> A respeito da legislação sobre as crianças bastardas, ver: SILVA, Ricardo Manuel Alves da. *Casar com Deus: vivências religiosas e espirituais femininas na Braga Moderna*. Tese (Doutorado em História). Universidade do Minho, Braga, 2011, p. 51. E sobre onde Joana residiu quando secular, ver: ANTT, TSO-IL, proc. 08281, fl. 35v (72).

<sup>17</sup> HESPANHA, António M. “A nobreza nos tratados jurídicos dos séculos XVI a XVIII”. *Penélope. Fazer e desfazer a história*, Lisboa, n. 12, 1993, p. 34-35.

pais na Freguesia dos Anjos, área circunvizinha ao centro mais nobre de Lisboa, onde se concentravam os principais órgãos do Império e os moradores mais abastados.<sup>18</sup>

Quanto à profissão de Manuel Pegado de Carvalho, Antónia declarou aos inquisidores que ele era contador da Contadoria Geral de Guerra e Reino. Entretanto, não conseguimos identificar a existência dessa contadoria para época, senão da Contadoria Geral de Guerra e da Contadoria Geral da Corte<sup>19</sup>, o que sugere que ou o pai dela acumulou dois cargos, ou que ela talvez tenha se enganado com os termos e não foi corrigida pelos inquisidores. Além disso, sabemos, através de um requerimento encontrado no Arquivo Histórico Ultramarino, que seu irmão foi contador na Contadoria Geral de Guerra por 22 anos, nos levando a supor que o pai de Antónia era o proprietário desse ofício, herdando-o seu irmão, Manuel Pegado, em algum momento, situação muito comum em Portugal até a administração pombalina.<sup>20</sup>

A Contadoria Geral de Guerra e a Contadoria Geral da Corte estavam atreladas ao órgão chamado Contos do Reino e Casa. À primeira “cabia a justificação das despesas com as tropas”, “os pagamentos aos soldados”, sendo que nos livros da Contadoria Geral “só se assentavam os soldos dos oficiais de Infantaria e Cavalaria, com o posto acima de capitão e desde que tivessem patente com assinatura régia”. Em relação à segunda, dentre outras responsabilidades que vinha a ter, era para ela que deveriam se deslocar, a fim de prestar contas em um determinado momento do ano, todos os indivíduos que administravam posses e rendas reais. Por sua vez, em nome do interesse do monarca, cabia ao contador receber e fiscalizar as contas dos almoxarifes e recebedores e em seguida prestar informações aos

---

<sup>18</sup> Sobre Manuel Pegado de Carvalho, ver: ANTT, TSO-IL, proc. 07624, fl. 5 (9). Sobre o convento da religiosa, as informações foram retiradas do site do Sistema de Informação para o Património Arquitetónico (SIPA), gerido pela Direção-Geral do Património Cultural da República Portuguesa (DGPC), publicadas em 2012 por Paula Figueiredo, investigadora do SIPA. FIGUEIREDO, Paula. Mosteiro de Santa Clara de Lisboa. SIPA, DGPC. Disponível em: <[http://www.monumentos.gov.pt/site/app\\_pagesuser/SIPA.aspx?id=26235](http://www.monumentos.gov.pt/site/app_pagesuser/SIPA.aspx?id=26235)>. Acessado em: 5 de setembro de 2016. Sobre as irmãs de Antónia, a referência é retirada de seu processo, no qual ela afirma que “várias religiosas” do convento “a tratava[m] com desprezo, chamando a ela ré o demônio e as suas irmãs as irmãs do demônio”, mas não esclarece quantas irmãs eram, seus nomes e a condição delas na casa religiosa, ANTT, TSO-IL, proc. 07624, fl. 20 (39). E sobre o local onde a religiosa morava, ver: VEIGA, Teresa. “Os cotidianos da vida na Lisboa dos séculos da modernidade”. *Revista Camões*, Lisboa, n. 15/16, p. 166-178, 2003.

<sup>19</sup> Para as informações de Antónia sobre a profissão do seu pai, ver: ANTT, TSO-IL, proc. 07624, fl. (5) 9. Para enumeração de algumas contadorias, ver: THOMAZ, Manoel Fernandes. *Repertorio geral, ou índice alfabético das leis extravagantes do Reino de Portugal, publicadas depois das ordenações, compreendendo também algumas anteriores, que se achão em observância*. Tomo I. Coimbra: Real Imprensa da Universidade, 1815, p. 220-242. Para acessar os regimentos e outros tipos de lei referentes a cada uma das contadorias referidas acima, indicamos o site <http://www.iuslusitaniae.fcsh.unl.pt/index.php>.

<sup>20</sup> Ser o proprietário do ofício, comprado ou ganhado do rei, significava que o indivíduo poderia assumir o cargo vitaliciamente, ou até vendê-lo, dá-lo como dote, ou passá-lo como herança, sob aprovação régia, ver: STUMPF, Roberta Giannubilo. “Os provimentos de ofícios: a questão da propriedade no Antigo Regime português”. *Topoi*, Rio de Janeiro, vol. 15, n. 29, p. 612-634, 2014. Sabemos que Manuel Pegado assumiu o ofício na Contadoria Geral de Guerra através de um requerimento de 1705, Arquivo Histórico Ultramarino (AHU), Administração Central (ACL), Conselho Ultramarino (CU) 017, Caixa (Cx.) 8, Documento (D.) 824. Também disponível online em: <http://bdib.bn.br/acervo/handle/123456789/418787>.



vedores. Os contadores dos Contos do Reino e Casa eram nomeados pelo soberano e providos pelo provedor dos Contos, “passando a ter um papel importante na escala de valores sociais do reino, usufruindo de direitos e privilégios”.<sup>21</sup>

Na primeira metade do século XVIII, mesmo sendo a competência do indivíduo critério para o provimento dele em um ofício, sua posição na hierarquia social também não deixava de ser. Segundo Roberta Stumpf, uma das formas de medir a qualidade de um ofício é olhando para o tipo de nomeação – se acontecia diretamente pelo monarca ou terceiros – e para o “estatuto do território” onde ele seria exercido – se na Corte ou periferias do reino. Além disso, os postos mais importantes não eram dados como propriedade, pois a escolha dos oficiais deveria ser periódica e sempre sob os interesses da monarquia. Como exemplo dessas funções de maior relevância temos as de Vice-reis, governadores das armas, da capitania, capitães-mores, secretários do governo, etc. Estes eram cargos de confiança, remunerados, nobilitantes e que exigiam para sua assunção, quase que invariavelmente, fidalguia, experiência e letras.<sup>22</sup> Assim, entendemos que Antónia pertencia a uma família com alguma “qualidade”, pois mesmo sendo o cargo do seu pai, e depois de seu irmão, de propriedade, ele estava bem posicionado na hierarquia dos ofícios já que era exercido na corte e diretamente ligado aos órgãos imperiais. Além do mais, ser contador na Contadoria Geral de Guerra foi um dos argumentos para Manuel Pegado se tornar, em 1709, Secretário do Novo Governo de S. Paulo, que apesar de ser um cargo com responsabilidades fora de Portugal, não perdia sua considerável importância estratégica para o Império português.<sup>23</sup>

---

<sup>21</sup> Sobre a contadoria Geral de Guerra, ver: Arquivo Histórico Militar (AHM), Fundos Gerais (FG), Livros de Registros Antigos (5), Contadoria Geral da Guerra (C05). Disponível em: <https://arqhist.exercito.pt/details?id=41307>. Acessado em: 30 de novembro de 2016. E sobre os Contos do Reino e Casa, ver: LOURENÇO, Maria Alexandra; PAIXÃO, Judite Cavaleiro. “Contos do Reino e Casa”. *Tribunal de Contas*, Lisboa, n. 21-22, 1994 e n. 23, 1995, p. 8-9.

<sup>22</sup> STUMPF, Roberta Giannubilo. “Os provimentos de...”.

<sup>23</sup> Manuel Pegado disse que merecia a nomeação de Secretário como recompensa pelos gastos que teve ao tentar assumir o cargo de Secretário do Governo de Angola, e pelos seus mais de 22 anos de bom serviço como contador, AHU-ACL-CU 017, Cx. 8, D. 824. Verificamos que ele foi nomeado para Secretário do Novo Governo de S. Paulo em 1709 em ANTT, Registro Geral das Mercês (RGM), do Reinado de D. João V (C), livro 1 (0001), proc. 377854. Além disso, tudo indica que Manuel Pegado tinha se tornado Cavaleiro da Ordem de Cristo em algum momento, pois há registros de uma filha dele, D. Hilária Josefa Pegado, oferecendo como dote 12\$000 reis de tença com hábito de Cristo, ANTT, RGM-C-0001, proc. 39140. Tal honraria sofreu relativa vulgarização no XVIII, mas sem deixar de carregar prestígio que tinha dentro da nobreza mais baixa até a Grandeza. Na teoria, se exigia que o indivíduo interessado no hábito fosse cristão-velho e não tivesse marca de serviços mecânicos no histórico familiar, ver: MONTEIRO. Nuno Gonçalo. “O ‘Ethos’ Nobiliárquico...”, p. 9-10; e STUMPF, Roberta Giannubilo. *Cavaleiros do Ouro...*, p. 31-51.

### 1.3. Isabel Fillipa de Santo António.

Essa religiosa pertenceu, legitimamente, à principal nobreza de sua terra, a ilha da Madeira. Não à toa, de todos os processos contra freiras por feitiçaria, o dela é o segundo que temos referência ao seu nome de secular no corpo documental – D. Isabel Fillipa Telo de Meneses e Sá. Isso sugere a importância de sua família, que como diziam as religiosas do mosteiro, em testemunho aos inquisidores, “todas pessoas principais, poderosas e de riqueza e austera condição”.<sup>24</sup>

Já sendo poucas as informações a respeito do pai da religiosa no corpo documental acessado, não fugindo ao costume, menos ainda encontramos sobre a mãe. Entretanto, mesmo diante desses fatos, acreditamos que as informações que conseguimos colher foram suficientes para conhecermos também um pouco da qualidade de vida de Isabel no mundo secular. Passemos ao seu lado paterno.

A religiosa era neta de Inácio da Câmara Leme e D. Isabel de Castelo Branco Bettencourt. Seu avô foi tenente-general da ilha de Madeira em 1660, cavaleiro da Ordem de Cristo, moço fidalgo da Casa Real e herdeiro do morgadio quinta do Leme.<sup>25</sup> Seu bisavô foi Manuel da Silva Câmara, que por sua vez era bisneto de André de Aguiar da Câmara, esposo de Leonor Leme e bisneto de João Gonçalves Zarco, primeiro donatário do Funchal (1390-1471).<sup>26</sup> O pai da religiosa se chamava João da Câmara Leme, moço fidalgo, capitão e cavaleiro professo da Ordem de Cristo, casado em 1693 com D. Joana Basília Tello de Meneses, tendo com ela Isabel Fillipa em 1720<sup>27</sup>, além de, pelo menos, mais três filhos. Isabel

---

<sup>24</sup> Outro caso que acessamos de freira tratada pelo nome de secular (processo esse que abordaremos mais diretamente nos próximos capítulos) foi de uma conversa que, depois de sentenciada por feitiçaria, foi expulsa do convento para os cárceres da inquisição de Lisboa e assim perdeu o nome religioso, ver: ANTT, TSO-IL, proc. 03326. E sobre a condição socioeconômica da família da religiosa Isabel, ver: ANTT, TSO-IL, proc. 07089, fl. 120v (240). Mas também encontramos referência nos fls. 243, 255, 257.

<sup>25</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 07089, fl. 71v (142); ANTT, RGM, do Reinado de D. Afonso VI (A), cópia de livros da Chancelaria (001), proc. 326276 e 326277; ANTT, RGM, Ordens Militares (S), proc. 351459; ANTT, RGM, do Reinado de D. Pedro II (B), livro 5 (0005), proc. 7392; ANTT, RGM-B-0005, proc. 7391; e SILVA, Padre Fernando Augusto da. *Paróquia de Santo António da Ilha da Madeira*. Alguns subsídios para a sua história. Funchal: Edição do autor, 1929, em especial o subcapítulo “Morgado dos Lemes”, no capítulo “Instituições Vinculares”.

<sup>26</sup> Manuel da Silva da Câmara, pai de Inácio da Câmara Leme, era filho de António da Silva Barreto e Fillipa de Aguiar da Câmara, que por sua vez era filha de Maria da Câmara, que era filha de André de Aguiar da Câmara com Leonor Leme, ver: SILVA, Padre Fernando Augusto da. *Paróquia de Santo...*, subcapítulo “Morgado dos Lemes”, no capítulo “Instituições Vinculares”. Já André de Aguiar da Câmara era filho de Diogo Afonso de Aguiar, o Moço, sendo este filho de Isabel Gonçalves da Câmara, uma das filhas de João Gonçalves Zarco, ver: CORDEYRO, Padre Antonio. *História insulana das ilhas a Portugal sujeytas no Oceano Occidental*. Lisboa Occidental: Oficina de Antonio Pedrozo Galram, 1717, p. 85; COSTA, José Pereira da; PEREIRA, Fernando Jasmims. *Livro de Contas da Ilha da Madeira 1504-1537*. I – Almoxarifados e Alfândega. Coimbra: Biblioteca Geral da Universidade, 1985, p. 157.

<sup>27</sup> Para as informações sobre o pai de Isabel, ver: ANTT, RGM-B, livro 6 (0006), proc. 14719; ANTT, TSO-IL, proc. 07089, fl. 49, 141; e Arquivo Regional e Biblioteca Pública da Madeira (ARM), registro de casamentos,

morava com sua família na Rua da Igrejinha, uma das mais antigas vias do Funchal, cidade onde residia “a principal nobreza da Ilha da Madeira” e rua onde moraram muitas personalidades renomadas, como foi o caso de João Gonçalves Zarco.<sup>28</sup>

A nobreza da ilha da Madeira era uma das mais ricas e fidalgas das províncias do Império, e era na câmara do Funchal onde se tinha “o maior número de fidalgos da casa real depois da do Porto” – a ocupante do primeiro lugar.<sup>29</sup> Apesar de nem sempre a aristocracia das demais partes do Império corresponder à elite municipal, como diz Nuno Monteiro, no caso da ilha da Madeira isso ocorria, pois os abastados sem nobreza encontravam dificuldade para concorrer com os ricos que a carregavam desde o berço. Tal fato era resultado da própria lógica portuguesa de governança, que exigia a condição de ser nobre e principal da terra para ser eleito a vereador e juiz camarário, oficial das ordenanças, dentre outras funções. Devido a esse critério de alistamento nos cargos estratégicos de gestão, o poder político e socioeconômico na Madeira estava concentrado nas mãos de alguns grupos familiares, dentre eles o de Isabel.<sup>30</sup>

Na documentação que acessamos, não temos notícia do envolvimento da parentela da religiosa com as câmaras municipais. Entretanto, não duvidamos dessa possibilidade, já que ao estudar a vereação do município do Funchal, na segunda metade do XVIII, Ana Madalena de Sousa se deparou com alguns de seus familiares, como o caso do bisneto de seu tio, Pedro Júlio da Câmara Leme, contra quem foi aberto um processo no Santo Ofício por heresia, além de António João Betencourt Henriques, “abastado de bens e administrador de morgadios”, Francisco da Câmara Leme, “senhor de uma grande casa”, dentre outros.<sup>31</sup>

---

Paróquia Sé, ano 1693, livro 5, folha 134v°. Disponível em: <<http://abm.madeira.gov.pt/pesquisa/casamento/>>. Acessado em: 5 de setembro de 2016; e ANTT, TSO-IL, proc. 07089, fl. 25 (49).

<sup>28</sup> Sobre o local onde Isabel morava, ver: ANTT, TSO-IL, proc. 07089, fls. 29 e 30 (57 e 59); SOUSA, Ana Madalena Trigo de. “A vereação do município do Funchal na segunda metade de setecentos: perfil sócio-econômico de uma elite”. In: *Congresso Internacional Pequena Nobreza nos Impérios Ibéricos de Antigo Regime*. Lisboa, p. 1. Disponível em <<http://www.iict.pt/pequenanoBREZA/arquivo/Doc/t2s1-03.pdf>>. Acessado em 15 de novembro de 2016; e CORREIA, Lisandra José Freitas. *Traços Toponímicos da Freguesia da Sé*. Dissertação (Mestrado em Estudos Regionais e Locais). Universidade da Madeira, Funchal, 2011, p. 73-74.

<sup>29</sup> MONTEIRO, Nuno Gonçalo. “Elites locais e...”, p. 355.

<sup>30</sup> SOUSA, Ana Madalena Trigo de. “A vereação do...”.

<sup>31</sup> Em um processo de 1780, algumas testemunhas disseram que Pedro Júlio da Câmara Leme afirmou ser pedreiro-livre, o que significava ser maçom, e que comeu leitão em dia proibido pela Igreja, ANTT, TSO-IL, proc. 07853. Seu neto, Inácio da Câmara Leme, também foi processado, dois meses depois de aberto os autos contra seu avô, por comer carne em dia proibido na companhia de ingleses, que poderiam ser considerados infiéis pelos católicos da Contrarreforma, ANTT, TSO-IL, proc. 13434. Pelas acusações e proximidade delas no tempo, tais casos poderiam revelar puro conflito de interesses entre testemunhas e réus. Os Câmara detinham poder na Ilha e eram vistos como pessoas altivas, como já colocado por algumas religiosas no próprio processo de Isabel. Inclusive, o irmão dessa religiosa, Jacinto da Câmara Leme, revelou, na sua tentativa de conseguir a honraria de familiar do Santo Ofício, que o bispo da região era seu inimigo mortal, ANTT, TSO-CG-A-008-002, proc. 2250. No entanto, essa teoria exigiria uma análise mais aprofundada, o que não condiz com os objetivos

À exceção das câmaras municipais, outra instituição de importância para esses indivíduos eram as Companhias de Ordenanças, já que a nobreza madeirense, como outras do Reino, também estava associada à função militar. Assim se esclarece a notícia da posição de capitão não só do pai de Isabel, como também de um de seus tios, Bento da Câmara Leme, moço fidalgo e seu padrinho, e de seu irmão, o primogênito Jacinto da Câmara Leme, também moço fidalgo e possível herdeiro de um morgadio de seu pai.<sup>32</sup> O poderio da família da religiosa é afirmado pelas testemunhas mais de uma vez no processo contra ela por feitiçaria: os Câmara Leme tinham “fama de serem pessoas arrogantes e de áspera condição”, além de “capazes de obrarem excessos por qualquer motivo de brio ou paixão”.<sup>33</sup>

Isabel era filha legítima de uma família com condição financeira e “qualidade” social suficiente para a governança em suas terras, seja nas instituições de vereanças ou ordenanças. Os pais dela faleceram quando ela ainda era secular e menor de 25 anos, fazendo com que ficasse sob a tutoria do primogênito Jacinto por um tempo, sendo depois enviada para o convento de Nossa Senhora das Mercês, no Funchal. No mesmo cenóbio foram feitas freiras pelo menos mais duas irmãs de Isabel, as religiosas Margarida Teresa de Jesus e Francisca Teresa de Jesus.<sup>34</sup>

#### 1.4. Francisca Josefa do Evangelista.

Por fim, temos o heterogêneo caso da religiosa Francisca Josefa do Evangelista, em relação aos das religiosas anteriores. A grande diferença está no fato dessa freira ter nascido de uma família sem fidalguia, que se mudou para a vila de Abrantes, em Portugal, quando ela ainda era pequena. Era filha de Feliciano Mendes da Rocha, um almocreve, e sua mãe se chamava Maria da Silva. Ambos quase nunca foram referidos no processo e já eram falecidos ao tempo em que a religiosa respondia por feitiçaria no Santo Ofício. Ainda em sua infância, Francisca foi levada para casa de sua madrinha, D. Leonor Catarina do Avellar, e do seu padrinho, o desembargador Francisco Soares Galhardo, já falecidos à época dos autos. Não sabemos em que idade Francisca foi morar com o casal. O que temos de mais próximo a este

---

desse capítulo. Para os relatos sobre a condição financeira desses parentes, ver: SOUSA, Ana Madalena Trigo de. “A vereação do...”, p. 9-12.

<sup>32</sup> Sobre o tio da religiosa, Bento da Câmara Leme, ver: ANTT, RGM-B-0006, proc. 4825; e ANTT, TSO-IL, proc. 07089, fl. 20 (39). Já para seu irmão, ver: (ARM), registro de casamentos, Paróquia Sé, ano 1748, livro 57, folha 2114vº; ANTT, TSO-CG-A-008-002, proc. 2250; ANTT, RGM-C, livro 12 (0012), proc. 37110; e ANTT, TSO-IL, proc. 07089, fl. 133 (266).

<sup>33</sup> Testemunho de duas religiosas do mosteiro, ANTT, TSO-IL, proc. 07089, fls. 128-129 (255-257).

<sup>34</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 07089, fls. 56, 97v, 117v, 118 e 128v (111, 194, 234, 235 e 256).

respeito é a informação que o comissário do Santo Ofício coletou das testemunhas: foi “criada desde menina [...] com muito mimo” e que dormia com D. Leonor em “sua cama”.<sup>35</sup>

O batismo na época era um ritual muito importante dentro da igreja católica. Ele representava o renascimento e purificação do indivíduo, carregado pelo pecado original desde sua geração, e uma aliança realizada com Deus e a Igreja. Segundo Helena Schiessl Cardoso, os padrinhos passavam a ser a família espiritual do batizado com a responsabilidade da sua educação espiritual, além de ser “a fiadora da [sua] fé”. Ademais, tal ritual também acabava se tornando um enlace socioeconômico e político entre diferentes. Era comum os pais buscarem pessoas com condição superior, ou pelos menos igual a sua, para apadrinhamento de seus filhos, pois, na prática, da parte dos afilhados existia a “expectativa de receber proteção de natureza material e imaterial dos padrinhos e [...] tentativa de inserção e ascensão social de sua própria família”, enquanto que eles ganhavam em troca a “obediência, fidelidade e reverência” dos afilhados e de seus pais biológicos.<sup>36</sup> Dentro dessa lógica, de nobres a escravos existiram apadrinhados no Antigo Regime português.

É evidente a diferença social entre o pai e o padrinho de Francisca. O Doutor Francisco Soares Galhardo foi um homem de letras. Em 1701 já era cavaleiro professo da Ordem de Cristo e juiz corregedor do crime da cidade de Lisboa, do Desembargo Real. Posteriormente foi promovido, na Relação da Casa da fidalga província do Porto, à desembargador extravagante – “aquele que não é do número, mas quando é necessário supre o lugar do que faltou, por [este] estar ausente ou doente”. Esta função exigia, no mínimo, formação profissional, habilidades específicas e experiência. Para termos uma ideia da relevância do seu ofício, na Relação da Casa do Porto, instituição possuidora de um “quadro relativamente numeroso de desembargadores, corregedores e advogados”, ele só estava atrás de outros oito postos, no que tange à posição na hierarquia das propinas pagas – enquanto que a da mais alta função, governador das justiças, era de 220.000 reis anuais, o desembargador recebia 60.000 reis. Em 1710, época em que Francisca tinha aproximadamente seis anos de idade, Francisco Soares Galhardo conquistou sua aposentadoria, devido a problemas de saúde, sob a remuneração de desembargador da Casa da Suplicação. Sua atuação e pessoa foram conhecidos suficientemente para serem citados no *Diccionario geográfico, ou noticia histórica de todas as cidades, villas...*, na parte “Varões ilustres em virtude, e letras, naturais

---

<sup>35</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 06056, fls. 58-58v e 111v (115-116 e 222).

<sup>36</sup> CARDOSO, Helena Schiessl. “O escravo no Brasil na passagem do século XVIII para o século XIX: considerações a partir das ambivalências do compadrio de cativos na região do Paraná”. *Revista Eletrônica do CEJUR*, vol. 1, n. 4, 2009, especificamente o tópico 2. Disponível em: <<http://revistas.ufpr.br/cejur/article/view/15498/11491>>. Acessado em: 26 de dezembro de 2016.

desta Vila [de Abrantes]”, de autoria do padre Luiz Cardoso. Ainda em outro livro preocupado em descrever as diversas regiões do reino, o autor, padre António Carvalho da Costa, ao falar do “governo civil” da vila de Abrantes, coloca que nele “tem muita gente nobre, com ricos Morgados, e os que vivem, e os possuem, são, Alvaro Freyre de Sousa, fidalgo de sua majestade, e seu moço da Guarda-roupa, Cavaleiro do hábito de Cristo, Diogo de Ataíde Coutinho, Manuel Freyre de Macedo, o Doutor Francisco Soares Galhardo”, dentre outros listados.<sup>37</sup> Certamente que a condição sócio financeira dos padrinhos de Francisca estava muito à frente da dos seus pais.

Pelo que a documentação nos oferece, não podemos assegurar por quais razões e vantagens concretas Francisco Soares Galhardo e sua esposa receberam Francisca como afilhada e moradora em sua residência, muito menos qual a vinculação entre os seus pais biológicos e tutores. Também não temos certeza das condições em que ela vivia na casa dos nobres. Mas podemos estabelecer algumas suposições a partir dos testemunhos que o comissário do Santo Ofício disse ter colhido e agregou ao processo, como a sugestão de que existia um interesse afetivo de D. Leonor Catarina do Avellar na afilhada: “como a senhora não teve filhos era tão estremecida com ela que o que queria se lhe fazia, desta sorte foi criada com muita liberdade em casa da dita senhora até a idade de 17 ou 18 anos, tempo em que se não soube dela coisa maior”.<sup>38</sup>

Mesmo sendo necessário ter cuidado com essa declaração, pelo fato de ter sido feita sob a pretensão do comissário em comprovar suas suposições em relação à religiosa, há outros testemunhos que confirmam certo trato entre D. Leonor e a afilhada. A própria Francisca confessou, sem tortura, no locutório de seu convento, que algumas religiosas do seu mosteiro, parentas de Francisco Soares Galhardo e Leonor Catarina Avellar, viviam em conflito com

---

<sup>37</sup> Sobre Francisco Soares Galhardo, ver: ANTT, RGM-B, livro 13 (0013), proc. 9653 e AHU-ACL-CU 017, Cx. 7, D. 759; CARDOSO, António Barros. “A função pública no Porto dos inícios do século XVIII”. In: AMARAL, Luís Carlos; FONSECA, Luís Adão da; SANTOS, Maria Fernanda Mendes Ferreira. *Os Reinos Ibéricos na Idade Média – Livro de Homenagem ao Prof. Doutor Baquero Moreno*, vol. III. Porto: Livraria Civilização, 2003, p. 1357; CARDOSO, Padre Luiz. *Diccionario geográfico, ou noticia histórica de todas as cidades, villas, lugares, e aldeias, rios, ribeiras, e serras dos reynos de Portugal, e Aljavre, com todas as cousas raras, que nelles se encontrão, assim antigas, como modernas que escreve e oferece ao muito alto, e muito poderoso rey D. João V. nosso senhor*, Tomo I. Lisboa: Regia Officina Sylviana, e da Academia Real, 1745, p. 37; e COSTA, Padre Antonio Carvalho da. *Corografia portuguesa, e descriçam topografica do famoso reyno de Portugal, com noticias das fundações das cidades, villas, & lugares, que contêm; varões illustres, genealogia das familias nobres, fundações de conventos, catálogos dos bispos, antiguidades, maravilhas da natureza, edifícios, & outras curiosas observações*, Tomo III. Lisboa: Officina Real Deslandesiana, 1712, p. 187-188. Para o conceito do cargo de desembargador extravagante, ver: BLUTEAU, Rafael. *Vocabulario portuguez e...*, vol. 3, p. 404. E para mais sobre o cargo e condição social do nobre, ver: CARDOSO, António Barros. “A função pública...”, p. 1348-1350; ANTT, RGM-C, proc. 39705; CARDOSO, Padre Luiz. *Diccionario geográfico, ou...*, p. 37; e COSTA, Padre Antonio Carvalho da. *Corografia portuguesa, e...*, p. 187-188.

<sup>38</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 06056, fl. 58v (116).

ela, pois “não levavam a bem o grande amor e grandeza com que [seus padrinhos] a tratavam”, mesmo depois de ter ingressado no claustro.<sup>39</sup>

Entretanto, o mais significativo dessa história foi o fato da madrinha de Francisca ter usado parte de seus bens para pagar o dote de freira dela – destino comum entre filhas abastadas e nobilitadas do Antigo Regime. Mas não fica só nisso, a religiosa também chegou a solicitar a D. Leonor a construção de alguns cômodos no convento e uma pensão para si, o que não aconteceu, não sabemos se por dissuasão das freiras parentes de seus padrinhos, como a própria Francisca defendia<sup>40</sup>, ou se por falta de recursos, ou ainda porque tal desejo só seria conveniente realizar para uma herdeira legítima. Aliás, a prática da perfilhação entrou em desuso na Europa entre os séculos XVI e XVIII devido, dentre outras razões, “às pressões da parentela sanguínea (herdeiros forçados na ausência de descendentes)” e aos “cuidados em torno da linhagem e da pureza de sangue familiar (contrários à inclusão de estranhos)”.<sup>41</sup> Mesmo assim, está evidente que algum tipo de convívio próximo existiu entre a religiosa e esses fidalgos de Abrantes, seja ele por conveniência ou por verdadeiro afeto. Se não fosse tal relação, certamente que Soror Francisca Josefa do Evangelista não teria experimentado vivências tão distantes do esperado para o seu nascimento.

\*

Até aqui, pudemos alcançar um pouco da origem social das quatro religiosas. Diferente das inúmeras portuguesas processadas por feitiçaria, a atuação dessas freiras no universo das práticas mágicas não estava atrelada a uma necessidade específica de busca ou apoio ao sustento diário, como sugere Paiva.<sup>42</sup> A vida de freira professa não era seguida por qualquer mulher, mas principalmente por aquela minoria com disponibilidade de pagar o dote de ingresso, principal meio de manutenção de muitos cenóbios.<sup>43</sup> Desde a Idade Média, a

---

<sup>39</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 06056, fls. 91v-92 (182-183).

<sup>40</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 06056, fl. 91v (182).

<sup>41</sup> A historiadora Kristin Gager identifica tais razões para o caso francês, sendo elas também estendidas para Portugal da primeira metade do XVIII, ver: MORENO, Alessandra Zorzetto. Adoção: Práticas Jurídicas e Sociais no Império Luso-Brasileiro (XVIII-XIX). *História*, São Paulo, vol. 28, n. 2, 2009, p. 453.

<sup>42</sup> Ver nota 3.

<sup>43</sup> Para termos ideia dos valores dos dotes, no século XVII, o exigido pelo convento de Jesus da Ribeira Grande, ilha de São Miguel, era de 310.000 réis, ver: LALANDA, Maria Margarida de Sá Nogueira. “Do Convento de Jesus, na Ribeira Grande (S. Miguel), no século XVII: as cartas de dote para freira”. *Arquipélago – História*, Ponta Delgada, Açores, vol. 1, n. 2, p. 119-121, 1995. Entre os séculos XVII e XVIII, em Braga eles variavam de 300.000 réis a 1.200.000 réis, ver: SILVA, Ricardo Manuel Alves da. *Casar com Deus...*, p. 194-195. Já para o abastado Mosteiro de Santa Clara do Porto, onde as religiosas tinham despesas anuais de, mais ou menos, 1.600.000 réis, pagava-se cerca de 1.000.000 e 1.200.000 réis de dote, entre 1720 e 1780, ver: FERNANDES, Maria Eugênia Matos. *O mosteiro de...*, p. 31 e 58. A quantia variava de acordo com o tempo e com status social da casa religiosa – se era direcionada para as filhas da Grandeza, de fidalgos sem título ou homens abastados sem nobreza, etc.

fundação e lotação dessas casas estavam, principalmente, relacionadas à nobreza, fazendo com que muitos indivíduos abastados e em busca de enobrecimento, já no período moderno, fundassem conventos ou enclausurassem suas filhas, dentre outros motivos, em nome do prestígio que tais práticas insinuavam.<sup>44</sup> Entretanto, vale pontuar que ainda de acordo com os preceitos da religião, essa restrição de início financeira, aumentaria ainda mais: às ordens regulares deveriam se direcionar unicamente os inspirados a se dedicarem à “separação do ‘mundo’, à abstinência sexual, a organização em exercícios religiosos (recitação ou canto de orações e meditação) e às práticas ascéticas, enquadradas no desejo do seguimento de Cristo”.<sup>45</sup> Além disso, se exigia que esses indivíduos estivessem dispostos a um cotidiano sob a disciplina de uma regra conventual específica, organizada por horários fixos, além da padronização de seus membros no corpo, no trato e nos gestos, até o último dia de suas vidas.

Historiadores que acessaram esses casos de religiosas tachadas de feiticeiras, e se preocuparam em questioná-los sob a perspectiva das acusadas, sugeriram que tais transgressões contra os preceitos cristãos eram reflexo de uma vida conventual sem inclinação: Adelaide Filomena Cardoso assinalou que “*a clausura imposta* [nos mosteiros reformados do pós-Trento], o *isolamento familiar*, [...] a condenação da carne, a repressão contínua das pulsões interiores, traduziam-se por vezes em obsessões ou mesmo na possessão diabólica”. Já José Pedro Paiva propôs que essas ocorrências “deixam indubitavelmente transparecer desequilíbrios psíquicos e inegáveis tendências históricas que uma vida de clausura e castidade, *tantas vezes não desejadas*, e um discurso sexual repressivo, acentuavam”. Mesmo outras formas de violação da convencionada sacralidade da vida contemplativa, que não envolveram nenhum crime considerado diretamente de natureza demoníaca, foram também interpretadas por Ricardo Alves da Silva e Mary Laven como *falta de vocação* da parte de muitas religiosas.<sup>46</sup>

---

<sup>44</sup> CARDOSO, Adelaide Filomena A. Lopes. *As Religiosas e...*, p. 36-40. E, para uma análise mais focada na trajetória de algumas freiras aristocratas da Idade Média portuguesa, RÉPAS, Luís Miguel. “As abadessas cistercienses na Idade Média: identificação, caracterização e estudo de trajetórias individuais ou familiares”. *Lusitânia Sacra*, Lisboa, vol. 2, n 17, 63-91, 2005. Analisando a origem social das religiosas que ingressaram no Real Mosteiro de Santa Clara do Porto, entre 1730 e 1780, Maria Eugênia conclui que essa entrada estava ligada a busca por ascensão social por parte dos abastados, com ou sem honras nobiliárquicas, ver: FERNANDES, Maria Eugênia Matos. *O mosteiro de...*, p. 51-56. Apesar da serventia ao Reino contar, cada vez mais, na hora da nobilitação, viver sob as virtudes cristãs ainda era uma das formas de se agregar influência e respeito, ver: HESPANHA, António M. “A nobreza nos tratados jurídicos dos séculos XVI a XVIII”. *Penélope. Fazer e desfazer a história*, Lisboa, n. 12, 1993, p. 33-34; e STUMPF, Roberta Giannubilo. *Cavaleiros do Ouro...*, p. 31-49.

<sup>45</sup> FRANCO, José Eduardo (Dir.). *Dicionário histórico das ordens*. Institutos religiosos e outras formas de vida consagrada católica em Portugal. Lisboa: Gradiva Publicações, 2010, p. 31-32.

<sup>46</sup> CARDOSO, Adelaide Filomena A. Lopes. *As Religiosas e...*, p. 34; PAIVA, José Pedro. *Bruxaria e superstição...*, p. 152; SILVA, Ricardo Manuel Alves da. *Casar com Deus...*, p. 383; e LAVEN, Mary. *Virgens*



Então nos questionamos, em quais conventos e sob que circunstâncias ingressaram para ordens regulares essas quatro mulheres, que confessaram, de dentro da clausura, invocarem, adorarem, terem relações de cunho sexual com o demônio, além de experimentarem ele possuindo seus corpos? Foram todas abandonadas e constrangidas a viverem isoladas do século dentro dos muros austeros de uma clausura? No interior de seus conventos, viviam em condições de vigilância e repressão ao ponto de desenvolverem quadros de descontrole emocional? Como seria a vivência religiosa dessas possíveis freiras feiticeiras? Vejamos o que a aproximação e problematização da documentação dessas quatro freiras, além do auxílio da bibliografia estudada, podem sugerir.

## 2. O ingresso na clausura.

### 2.1. Os conventos.

O contexto pré-reforma – que visou o retorno à antiga moralidade cristã –, somado aos resultados do proselitismo da Contrarreforma – que preconizou a vida virtuosa enquanto austera e afastada das “ilusões do mundo”, além de ter firmado a castidade como estado mais perfeito – repercutiu no aumento considerável do número de conventos no período moderno.<sup>47</sup> Segundo Paulo Braga, entre 1550 a 1668, instituíram-se 166 novas casas religiosas em Portugal. Até 1620 havia, em todo território português, aproximadamente 450 cenóbios e 7.400 religiosos. Entre 1739-1740, já existiam 477 casas; em 1759 já eram 579, com mais ou menos 9.000 regulares, sendo a maioria desse quantitativo de freiras.<sup>48</sup>

---

*de Veneza*. Vida enclausurada e quebra de votos no convento renascentista. Rio de Janeiro: Imago, 2003, p. 47. Grifo nosso.

<sup>47</sup> A noção de “pré-reforma” está relacionada à concepção historiográfica de que a Igreja Católica já vinha se reformando antes do surgimento do protestantismo, ver: MONTEIRO, Rodrigo Bentes. “As Reformas Religiosas na Europa Moderna. Notas para um debate historiográfico”. *Varia Historia*, Belo Horizonte, vol. 23, n. 37, p. 130-150, 2007. Sobre a predominância, ainda no período moderno, da vida claustral como modelo de santidade, ver: TAVARES, Pedro Vilas Boas. *Beatas, inquisidores e teólogos*. Reacção portuguesa a Miguel de Molinos. Tese (Doutorado em Cultura Portuguesa). Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Porto, 2002, p. 147-152.

<sup>48</sup> DELUMEAU, Jean. *El catolicismo de Lutero a Voltaire*. Barcelona: Nueva Clio, 1973, p. 53-65. Para conhecer alguns discursos da Igreja sobre a superioridade da vida consagrada em relação a qualquer outro tipo de vida no século, ver: BRAGA, Isabel Drumond. “Parenética e profissão de religiosas em seiscentos: a glorificação da vida fora do século”. *OPSIS*, Catalão, vol. 13, n. 2, p. 419-447, 2013. E sobre a multiplicação, em Portugal, de conventos e religiosos, ver: BRAGA, Paulo Drumond. “Igreja, igrejas e culto”. In: MARQUES, A. H. Oliveira (Coord.). *Nova História de Portugal*. Portugal e a instauração do liberalismo. 9. vol. Lisboa: Editora Presença, 2002. 776 p., apud BRAGA, Isabel Drumond. *Sabores e Segredos*. Receituários conventuais portugueses da Época Moderna. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2015, p. 21. Para conhecer a data de fundação e extinção de muitas dessas casas religiosas, ver: AZEVEDO, Carlos A. Moreira (Dir.). *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, 4 Vol. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000-2001, vol. C-I, p. 19-24 e vol. J-P, p. 274-279. Lígia Bellini, além de pontuar a revitalização das ordens antigas e a vontade de se retirar do “mundo” como fatores para o aumento da população conventual feminina, acrescenta os problemas sociais relativos ao casamento, ver: BELLINI, Lígia. “Penas, e glórias, pezar e prazer: espiritualidade e vida monástica feminina em

Das seis freiras processadas por feitiçaria que encontramos entre os séculos XVII e XVIII, cinco eram clarissas, ordem religiosa à qual estava vinculada a grande maioria dos cenóbios femininos em Portugal – ao todo setenta e cinco conventos erigidos entre os séculos XIII e XIX eram exclusivamente da Ordem de Santa Clara. Surgida no movimento de reforma monástica, que enfatizava o valor da pobreza e da subsistência por meio da caridade dos fiéis, a Ordem de Santa Clara, também conhecida como Segunda Ordem de São Francisco, era mais uma ordem mendicante. As clarissas tiveram sua Primeira Regra aprovada em 1253 pelo papa Inocêncio IV.<sup>49</sup> No século XVII<sup>50</sup>, as mulheres que fossem viver sob tal observância teriam que se tratar horizontalmente, renunciando seus títulos de “Dona”, seus bens e rendas particulares, sendo tudo convertido em receita coletiva, devendo todas subsistirem apenas do investimento dos dotes e das esmolas recebidas dos devotos. Além disso, essas religiosas deveriam viver em conventos pequenos com, no máximo, 33 membros dentre professoras, noviças e pupilas, a fim de se manter a sobriedade e ascetismo da vida contemplativa. As freiras não poderiam ter criadas ou freiras leigas, ficando as nobres e abastadas, que lá vivessem, responsáveis pelos serviços domésticos sob regime de escala.<sup>51</sup>

Tais exigências, que prescreviam um estilo de vida em fraternidade e humildade, poderiam ser árduas para mulheres nascidas na sociedade do Antigo Regime, proclamadora e protetora das diferenciações socioculturais. Assim, a Segunda Regra, promulgada pelo papa Urbano IV dez anos depois da Primeira e por isso conhecida como Urbanista, teve maior sucesso nos conventos de clarissas do império português. Nela, o tamanho das casas só deveria ser restringido pela capacidade de sustento das rendas produzidas. As religiosas poderiam ter hóspedes femininas, além de receita, tenças, bens e criadas particulares, com exceção das freiras leigas e criadas do convento.<sup>52</sup> Entretanto, tudo isso deveria acontecer em “harmonia” com os princípios originais de Santa Clara de Assis que eram humildade, negação dos valores mundanos e penitência. Mas, com o passar dos anos, mesmo sendo obrigatório se

---

Portugal no Antigo Regime”. In: \_\_\_\_\_; SOUZA, Evergton Sales e SAMPAIO, Gabriela dos Reis (Orgs.). *Formas de crer...*, p. 91-92.

<sup>49</sup> FRANCO, José Eduardo (Dir.). *Dicionário histórico das...*, p. 360-362.

<sup>50</sup> Referência temporal relacionada à recopilação e incremento das Regras de Santa Clara, a fim de melhor regular a vida das clarissas no pós-Trento, com a publicação das *CONSTITUIÇOENS Geraes pera todas as freiras, e religiosas sogeitas à obediência da Ordem de N. P. S. Francisco, nesta Familia Cismontana*. Lisboa: Oficina de Miguel Deslandes, 1693. 166 p.

<sup>51</sup> Para mais sobre práticas acéticas, ver: RANGEL, Leonardo C. de Carvalho. “‘Por meio da santa vida, se segue glorioza morte’: práticas ascéticas no Convento de Jesus de Setúbal (séculos XV a XVII)”. *Revista de História da UFBA*, Salvador, vol.1, n.1, p. 3-28, 2009. E sobre o que era exigido das observantes da Primeira Regra, ver: As *CONSTITUIÇOENS Geraes pera...*, p. 152-158.

<sup>52</sup> Sobre o sucesso da Regra Urbanista, ver: FRANCO, José Eduardo (Dir.). *Dicionário histórico das...*, p. 364. Já sobre as concessões às urbanas, ver: *CONSTITUIÇOENS Geraes pera...*, p. 127-132.

ouvir a leitura da Regra durante a janta em todas as sextas-feiras do ano<sup>53</sup>, nenhum estatuto parece ter ficado livre da inobservância.

As ordens regulares femininas conheceram vários momentos de florescimento, mas chegaram ao século XV português em considerável crise moral. José Sebastião da Silva Dias nos informa da existência de religiosas transgressoras cujos comportamentos iam desde a não execução do Ofício Divino nas horas reservadas e a reprodução de práticas supersticiosas, até aos casos considerados mais escandalosos, como o da abadessa Clara Fernandes, filha do Conde de Marialva, que entre 1434-1435 vivia no convento com seus filhos, fruto da relação ilícita com o Guardião de São Francisco; ou o da religiosa Beatriz Pinto, que pariu no convento o filho de Gaspar Dias, prior de São Pedro de Arrifana.<sup>54</sup> Como resposta a esse cenário, que também atingiu outros setores da cristandade apostólica romana, causando protesto da parte dos fiéis mais devotos, houve aquilo que ficou conhecido como a pré-reforma católica realizada por Dom João III, a partir da qual várias Ordens Religiosas foram restruturadas e outras foram instituídas.<sup>55</sup> Nessa busca por reafirmação dos valores evangélicos, as clarissas, que fundaram mais de 40 cenóbios em Portugal só no século XVI<sup>56</sup>, tiveram uma certa influência exprimida por uma espécie de retorno à primeira regra, que nesse império alcançou um grande número de mosteiros em comparação com a Espanha, mas ainda sem que as urbanistas deixassem de ser maioria. Segundo um cronista da época, dos 65 mosteiros existentes em 1739, só 12 seguiam a Primeira Regra.<sup>57</sup> Das quatro religiosas que destacamos no tópico anterior, todas eram da ordem das clarissas, sendo que duas Joana e Isabel seguiam a Primeira Regra.

Joana Maria da Nazaré pertencia ao convento de Nossa Senhora da Quietação, também conhecido como convento das Flamengas de Alcântara, por ter sido erigido em 1586, através da iniciativa de Filipe I de Portugal, para acolher as clarissas fugidas da perseguição dos luteranos em Flandres. Externamente, a habitação era de aspecto modesto e austero, com uma igreja “inspirada num modelo vernáculo de grande simplicidade”. Mas tal despojamento

---

<sup>53</sup> *CONSTITUIÇÕES Geraes pera...*, p. 146.

<sup>54</sup> DIAS, José Sebastião da. *Correntes de sentimento religioso em Portugal (séculos XVI a XVIII)*, vol. 1. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1960, p. 48-51.

<sup>55</sup> Para uma exposição geral da instituição de novas Ordens e reforma de antigas, ver: DELUMEAU, Jean. *El catolicismo de...*, p. 40-47; e DIAS, José Sebastião da. *Correntes de sentimento...*, em especial nos capítulos quatro e cinco do volume um, que nos traz os programas de reforma e a instituição de novas ordens no Portugal do início do período moderno, além de alguns exemplos dos problemas de ordem moral que muitas ordens vinham enfrentando.

<sup>56</sup> FERNANDES, Maria Eugênia Matos. *O mosteiro de...*, p. 24.

<sup>57</sup> FRANCO, José Eduardo (Dir.). *Dicionário histórico das...*, p. 364. Vale dizer que ainda existia uma terceira regra seguida pelas clarissas, compilada em 1219 pelo Cardeal Hugolino, mas pouquíssimos conventos em Portugal a seguiam.

arquitetônico estava relacionado muito mais à exaltada moral cristã do que à “qualidade” social de suas residentes.<sup>58</sup> Não por acaso, esse cenóbio foi muito usado pela realeza: em 1666, o rei D. Afonso VI celebrou seu casamento com D. Maria Isabel Francisca de Saboia na sua igreja; em 1686, nela foi sediada a Irmandade de Nossa Senhora da Quietação, da qual o rei D. Pedro II se tornaria o juiz perpétuo em 1694. Ademais, lá também foi enterrado o coração desse monarca, na ocasião de sua morte.

O dote para entrada nesse convento equivalia, em 1747 (época em que Joana poderia ter cerca de 47 anos de idade), a dois mil contos de réis – o custo mais caro que encontramos.<sup>59</sup> Naquele mesmo ano, lá habitavam 33 freiras, possuindo a casa 33 celas, noviciado, enfermaria, refeitório, oficinas para labor, várias casas particulares, dois capelães, três irmãos donatos, dois esmoleres, um procurador, três moços empregados para trabalhar a cerca, uma veleira, duas amassadeiras e uma cozinheira.<sup>60</sup>

A existência dessas duas últimas serviçais (tendo em vista que a Primeira Regra ditava que os serviços domésticos deveriam ser executados pelas próprias religiosas), sugere que entre a realidade e a norma existiu alguma plasticidade, mesmo dentro da observância mais austera. Era comum, sob justificativas consideradas plausíveis, o prelado se portar de maneira flexível e conceder exceções às freiras. Assim, Maria Eugênia Fernandes traz o exemplo de uma abadessa clarissa urbanista que recebeu autorização, por Breve Apostólico, para que todas suas religiosas usassem véus de seda e tafetá, mesmo quando a Regra estabelecia que a roupa fosse feita de “panno relligiozo e vil, assim no preço como na cor”.<sup>61</sup> Essas solicitações demonstram as contradições presentes nos espaços conventuais da ordem da Santa Clara, do Antigo Regime, marcadas pela dicotomia “nobreza de sangue e austeridade de vida”.<sup>62</sup>

Isabel Fillipa de Santo António, assim como Joana, também estava submissa à Primeira Regra de Santa Clara. Seu convento era o de Nossa Senhora das Mercês, da cidade do Funchal, também conhecido como convento das capuchinhas, como eram chamadas as

---

<sup>58</sup> Para informações sobre o espaço físico desse convento, ver: HONRADO, Alexandre. “As Flamengas (da Ordem das Clarissas)”. *Revista Lusófona de Ciência das Religiões*, Lisboa, n. 16/17, 2013, p. 240. Já sobre o status social da casa religiosa, ele estava vinculado ao status de suas residentes, existindo conventos destinados a nobreza, ver: LORA, Jose Luis Sanches. *Mujeres, conventos e formas de la religiosidade barroca*. Madrid: Fundación Universitaria Española, 1988, p. 127-135.

<sup>59</sup> Ver nota 43.

<sup>60</sup> FRIAS, Hilda Moreira de. “Igreja de Nossa Senhora da Quietação das Religiosas Descalças da Regra de Stª Clara”. *Revista Arquitectura Lusíada*, Lisboa, n. 2 p. 65-75, 2011; HONRADO, Alexandre. “As Flamengas...”; e FIGUEIREDO, Paula; GOMES, Carlos; VALE, Teresa. *Mosteiro de Nossa Senhora da Quietação / Mosteiro das Flamengas / Igreja de Nossa Senhora da Quietação*. SIPA, DGPC. Disponível em: <[http://monumentos.pt/site/app\\_pagesuser/sipa.aspx?id=5940](http://monumentos.pt/site/app_pagesuser/sipa.aspx?id=5940)>. Acessado em: 5 de setembro de 2016.

<sup>61</sup> FERNANDES, Maria Eugênia Matos. *O mosteiro de...*, p. 190.

<sup>62</sup> ALVES, Natália Marinho Ferreira. “A apoteose do barroco nas igrejas dos conventos femininos portugueses”. *Revista da Faculdade de Letras, História*, Porto, vol. 09, p. 369-388, 1992.

seguidoras da regra Primeira no território português. Fundado em 1656, pelo capitão Gaspar Berenguer de Andrade e sua esposa, inicialmente foi um recolhimento da Terceira Ordem de São Francisco, transformado em mosteiro professo em 1661. Fisicamente era descrito como um casario de aparência sóbria, oculto por elevados muros, possuidor de diversas salas, como a de visitas, capitular, de recreio, refeitório, enfermaria, de noviciado, etc. Também era composto por 21 celas e quarto da abadessa, além de horta e jardim. Não tinha nem criadas ou criados, somente um servente de fora, um feitor, um procurador, confessor, capelão e sacristão. Diferente do das Flamengas de Alcântara, que ficava sob a autoridade da Província Franciscana dos Algarves, esta casa vivia sob jurisdição episcopal. Ela recebia muitas mulheres abastadas ou de ascendência nobre, em sua maioria do Funchal e de Câmara de Lobos, sendo o valor do dote para ingresso de quatrocentos mil réis antes do final do século XVIII, ou princípios do XIX, quando já custava oitocentos mil réis – preço talvez razoável para as riquezas de uma ilha atlântica. Sua comunidade era composta por professoras, noviças, pupilas e, excepcionalmente, educandas. Devido aos preceitos da observância, o cenóbio usufruía de verbas reduzidas e só podia aceitar 24 moças. Entretanto, esse estipulado foi desrespeitado muitas vezes e a lotação chegou a uma média 30,5 internas entre 1752 e 1755, tempo em que Isabel estava sendo processada pelo Santo Ofício.<sup>63</sup>

Por fim, Francisca Josefa do Evangelista e Antónia Máxima estavam vinculadas à segunda Regra de Santa Clara, ou regra urbana, tida como menos austera. Infelizmente, a respeito do convento de Francisca, o Nossa Senhora da Esperança de Abrantes, só sabemos que ele foi fundado 1548 e, sob alegação de falta de espaço para as freiras e insalubridade, foi transferido para outra localidade na mesma vila, em 1575. Inicialmente era uma casa dominicana – também ordem mendicante –, só sendo vinculada à Ordem de Santa Clara em 1583.<sup>64</sup>

As informações são mais numerosas em relação ao convento de Santa Clara de Lisboa, do qual Antónia Máxima fazia parte. Ele foi erigido em 1288 por D. Inês Fernandes, asturiana e viúva do mercador genovês D. Vivaldo de Pandulfo, em associação com outras mulheres de condição social elevada. Não há dúvidas de que esse era um rico cenóbio, de vasto tamanho e número elevado de residentes e atrelados, habitado por mulheres abastadas, nobres e, por vezes, da realeza. Nele, em 1463, faleceu a Infanta D. Catarina, que lá viveu após enviuar do

---

<sup>63</sup> FONTOURA, Otília Rodrigues. *As clarissas na Madeira*. Uma presença de 500 anos. Funchal: Centro de Estudos de História do Atlântico/ Secretaria Regional do Turismo e Cultura, 2000, p. 187-228.

<sup>64</sup> GORDALINA, Rosário; MATIAS, Cecília; MENDONÇA, Isabel. Mosteiro de Nossa Senhora da Esperança. SIPA, DGPC. Disponível em: <[http://www.monumentos.gov.pt/site/APP\\_PagesUser/SIPA.aspx?id=3383](http://www.monumentos.gov.pt/site/APP_PagesUser/SIPA.aspx?id=3383)>. Acessado em 5: de setembro de 2016.

príncipe de Navarra, D. Carlos. Em 1475, na sala do capítulo foi enterrada D. Joana de Portugal, rainha de Castela. Não sabemos o valor do dote de ingresso, mas há relatos de que no início do século XVIII, momento em que Antónia entrava para essa casa, as freiras possuíam bens em Penela, Sarilhos, além de muitos foros e juros, vivendo com uma quantia anual de quatorze mil cruzados – ou seja, aproximadamente seis mil e setecentos e vinte contos de réis.<sup>65</sup> A esse tempo, o convento de Santa Clara de Lisboa tinha dois confessores, um capelão, um feitor, quatro donatos, 230 religiosas<sup>66</sup>, 30 pupilas e noviças, 10 hóspedes, 30 criadas, dentre outras pessoas. Segundo memórias escritas pelo pároco Luís da Costa de Barbuda, em 1758, sua igreja contaria com duas irmandades (a da Ascensão do Senhor e a do Santíssimo Coração de Jesus) e oito altares. O claustro tinha nove capelas e o coro-alto tinha cinco, além de um sacrário. Havia uma grande portaria, dormitórios e muitas casas nobres que as religiosas mandaram fazer para si. Com o terremoto de 1755, época em que Antónia possuiria em torno de 69 anos, quase a totalidade do convento foi destruído, matando várias religiosas e obrigando as demais a irem viver em outro espaço.<sup>67</sup>

Quase todos os processos acusando freiras de feitiçaria eram contra clarissas. Pelo que pudemos observar, isso estava relacionado, principalmente, ao fato da grande maioria das ordens femininas, em Portugal, ter sido de Santa Clara, e não por algum tipo de especificidade na vivência desse grupo religioso que de alguma forma pesasse na prática desse crime. Pois, ao analisar as informações sobre as condições de vida no espaço físico conventual dessas quatro religiosas, junto à exigência de um padrão de experiências em comum, pudemos identificar (como ainda veremos mais adiante) que essa vivência conventual, entre as processadas, era diversa e plástica. Embora houvesse normas escritas, também existiu uma realidade para além delas, ainda que sob a mesma Regra, quando não nos deparamos com sua transgressão. Ademais, vale pontuar que num pequeno conjunto de seis autos encontrados para um período tão extenso, temos um caso contra uma freira dominicana.

---

<sup>65</sup> O cruzado, inicialmente de ouro, foi criado por D. Afonso em virtude das cruzadas. No século XVIII passa a ser de prata, equivalendo um cruzado a 480 réis, ver: BLUTEAU, Rafael. *Vocabulario portuguez e...*, vol. 2, p. 623.

<sup>66</sup> Comparando a população de religiosas professas desse convento com outros de Urbanistas a que tivemos acesso, para o século XVIII temos o convento de Santa Clara do Porto abrigando em torno de 100 e 130 freiras e o de Nossa Senhora dos Remédios, em Braga, pouco mais de 100, ver: FERNANDES, Maria Eugênia Matos. *O mosteiro de...*, p. 163-165 e SILVA, Ricardo Manuel Alves da. *Casar com Deus...*, p. 125-129.

<sup>67</sup> FIGUEIREDO, Paula. Mosteiro de Santa Clara de Lisboa. SIPA, DGPC. Disponível em: <[http://www.monumentos.gov.pt/site/app\\_pagesuser/SIPA.aspx?id=26235](http://www.monumentos.gov.pt/site/app_pagesuser/SIPA.aspx?id=26235)>. Acessado em: 5 de setembro de 2016; SEROL, Maria Elisabete Gromicho. *O Campo de Santa Clara, em Lisboa*. Cidade, História e Memória. Um Roteiro Cultural. Volume I. Dissertação (Mestrado em Estudos do Património). Universidade Aberta, Lisboa, 2012, p. 17-24; e SOUSA, Bernardo Vasconcelos (Dir.). *Ordens Religiosas em Portugal: das Origens a Trento: Guia Histórico*. Lisboa: Livros Horizonte, 2005, p. 297.

## 2.2. Motivações para tornarem-se freiras.

Interessa agora saber por que motivações elas ingressaram na vida conventual. Como nos informa Ricardo Alves da Silva, são poucas as documentações em que religiosas expressam as razões para terem entrado na clausura. Quando isso acontece é corrente termos respostas padronizadas do tipo “eu fiz minha profissão voluntariamente e sempre fui feliz”.<sup>68</sup> Para além dos casos em que tal afirmativa é sincera, muitos desses discursos podem ser automáticos e esconder o medo da freira de admitir perjúrio contra Deus, de causar escândalo, sofrer rejeição de outros religiosos, ou ainda podem ser reflexo de sua resignação diante da condescendência da instituição perante os propósitos de seus familiares (donos do poder material e simbólico sobre ela), pois ao mesmo tempo que a Igreja condenou à excomunhão aqueles que forçassem uma mulher a tomar o hábito, moralistas exortaram o ingresso de pupilas nos conventos para melhor condicioná-las à “vida perfeita” – situação bem distante de algum tipo de chamado divino.<sup>69</sup>

Mary Laven sugere também ter cuidado com os casos de freiras que alegaram terem se consagrado obrigadas, uma vez que tais declarações podem estar relacionadas às situações de mulheres que, após entrarem voluntariamente na vida contemplativa, se desiludiram com ela, ou ainda podem esconder um interesse dessas religiosas em “mitigare as suas transgressões posteriores”. Assim, a autora defende a necessidade de olhar para a família “ao buscarmos entender porque as mulheres [...] aceitavam o convento como seu destino”, e é o que buscaremos fazer a seguir.<sup>70</sup>

A sentença *aut maritus aut murus*, cuja tradução literal é “ou marido, ou muros” – numa menção aos paredões que circundavam os conventos –, expõe um preceito medieval que ainda vigorava no período moderno e que se referia a um futuro considerado digno para mulheres abastadas e da aristocracia.<sup>71</sup> Tal prescrição também transmite a historicidade da multiplicação de conventos no contexto de controle social e moral que a Igreja vinha

---

<sup>68</sup> SILVA, Ricardo Manuel Alves da. *Casar com Deus...*, p. 317; e LAVEN, Mary. *Virgens de Veneza...*, p. 57-58. Maria Eugênia ainda coloca que das 89 escrituras de dotação por ela analisadas, de forma padronizada todas as noviças afirmavam que “a entrada no convento se devia a ‘uma especial vocação’”, ver: FERNANDES, Maria Eugênia Matos. *O mosteiro de...*, p. 44. Segundo as respostas dadas pelas religiosas estudadas por Ricardo Alves, o “desejo da clausura prendem-se com a vocação e o desejo de servir a Deus, bem como a eleição da vida na clausura como melhor forma de alcançar a salvação individual”, ver: SILVA, Ricardo Manuel Alves da. *Casar com Deus...*, p. 318.

<sup>69</sup> LORA, Jose Luis Sanches. *Mujeres, conventos e...*, p. 145-156.

<sup>70</sup> LAVEN, Mary. *Virgens de Veneza...*, p. 60-64.

<sup>71</sup> BELLINI, Lígia. “Penas, e glórias...”, p. 93; e FARIA, Ernesto. *Dicionário escolar latino – português*. 3. ed. Rio de Janeiro: Artes Gráficas Gomes de Souza S/A, 1962, p. 121, 593 e 628.

imprimindo a toda sociedade, em geral, e às mulheres em particular no período moderno. Como afirma José Sanches Lora, “se a razão de ser de um convento é a vida espiritual, a razão do êxito social da clausura não é outra que a salvaguarda [da honra]”.<sup>72</sup>

A vida conventual feminina ganhou especial sentido dentro da cultura barroca<sup>73</sup> da península ibérica, que refletia o desequilíbrio do Antigo Regime ao passo em que buscava resistir à decadência da sociedade estamental, pautada na ascendência dos indivíduos.<sup>74</sup> Assim, uma das “chaves fundamentais” do Barroco era o controle social, a demarcação funcional de cada pessoa de acordo com sua origem.<sup>75</sup> Nesse contexto, enquanto cabia à vida pública permanecer legitimamente masculina, o confinamento no mundo privado era um ideal direcionado às mulheres, mas naquele momento não só sob o argumento moral medieval de que ela era um risco para sua salvação e a do homem, devido a sua fragilidade, ignorância, sexualidade considerada exacerbada e demoníaca. Na cultura barroca, a mulher se tornava também um fator de dissolução social, pois a origem, e consequente posição e encargo social de cada indivíduo, estaria totalmente vinculada à legitimidade da descendência que ela carregaria em seu ventre.

A honra feminina, que estava vinculada, sobretudo, à castidade, necessitava ser resguardada de qualquer difamação, sendo a clausura no ambiente privado vista como a forma mais adequada para tanto. As mulheres eram admoestadas a proceder de forma a evitar contatos pessoais com estranhos, pois, do contrário, poderiam gerar juízos negativos a seu respeito. Também deveriam ser pudica nos dizeres, portarem-se humildemente, ser obedientes e não manter conversas longas com pessoas do sexo masculino para não estimular a luxúria. O controle dessa sexualidade, para além das questões morais, significava a tentativa de controle da descendência filial legítima e, portanto, o consequente funcionamento da

---

<sup>72</sup> “si la razón de ser de un convento es la vida espiritual, la razón del éxito social de la clausura no es otra que la salvaguarda”, LORA, Jose Luis Sanches. *Mujeres, conventos e...*, p. 149.

<sup>73</sup> Explicando o conceito de cultura barroca de José Antonio Maravall, Luiz Geraldo Silva coloca que “cada vez mais se impõe um entendimento do barroco como algo mais abrangente, isto é, como uma construção histórica que contempla dimensões sobretudo da política, mas também da economia, da sociedade, como conceito que se refere, antes de tudo, à história social”, ver: SILVA, Luiz Geraldo. “A cultura do barroco”. *História: Questões & Debates*, Curitiba, n. 36, p. 317-327, 2002. Para um resumo de alguns pensamentos sobre o que teria sido esse período barroco, ver: VILLARI, Rosario (Dir.). *O homem barroco*. Lisboa: Editora Presença, 1995. p. 7-12.

<sup>74</sup> A crise do Antigo Regime também esteve vinculada à fatores de ordem econômica. Buscando entender o subdesenvolvimento português em plena época de Revolução Industrial, Vitorino Godinho colocou que o atraso de Portugal nasceu da relação entre os valores aristocráticos antiquados que buscavam manter a lógica estamental e as transformações de ordem socioeconômicas. Como resultado, a economia portuguesa era reflexo de uma agricultura mercantilizada, ao passo que a racionalidade burguesa nesse país era abortada. GODINHO, Vitorino Magalhães. *A estrutura na Antiga Sociedade Portuguesa*. Lisboa: Editora Arcadia, 1971, mais especificamente o capítulo três.

<sup>75</sup> LORA, Jose Luis Sanches. *Mujeres, conventos e...*, p. 41.



sociedade estamental. Ainda vale pontuar que sob o pressuposto de inferioridade feminina, reforçado pelo discurso greco-romano/hebraico-cristão de desqualificação da índole e capacidade da mulher – colocando-a como instrumento do demônio, desde Eva, e com o corpo e intelecto inferior ao do macho<sup>76</sup> –, o dever jurisdicional de resguardar suas virtudes era da parentela masculina. Isso acabava por implicar a honra dela à dos varões ao ponto de que quando uma mulher se desonrava, colocava em questão a integridade e competência dos seus familiares e, por fim, desonrava todos eles.<sup>77</sup>

Sob tal lógica, os discursos morais da época atestavam a sexualidade feminina como descontrolada e operada pelo demônio. Assim, defendiam que o casamento poupava mais a mulher da desconfiança sobre a sua continência do que a solteirice. Entretanto, para aquelas dos estratos mais abastados assumir o papel de esposa no século XVII e primeira metade do XVIII era necessário ultrapassar alguns impasses de cunho socioeconômico. Não era aceitável o rebaixamento na hierarquia social, celebrando as núpcias da filha com indivíduos de “qualidade” inferior à sua – como já dito, segundo a visão jurídica da época, normalmente a mulher não podia transmitir nobreza e na vida conjugal ela passava a assumir a condição familiar do esposo. Só que o dote para tal união, que nesse período já possuía valores muito altos, aumentava ainda mais de acordo com o status do noivo. Assim, muitos pais só tinham condições de arquitetar um matrimônio digno para a primogênita.<sup>78</sup>

Somado a essa circunstância, em determinados casos se optava por não dotar as mulheres, que assumiriam o nome dos maridos, deixando a renda para o primogênito, herdeiro do prestígio da casa e morgadio. Assim, nesses casos, o fato era que a vida conventual se tornava a única alternativa que confortaria as famílias de boa, e até remediada, condição socioeconômica diante do futuro de suas integrantes, pois, teoricamente, ela garantiria segurança de subsistência, de vida digna e de prestígio social, além da honra familiar. Frei Antonio Arbiol, escritor sobre moral, disse que o voto de clausura era “o muro

---

<sup>76</sup> Sobre como uma mulher honrada deveria se portar, ver: ARAÚJO, Maria Marta Lobo de. *Pobres, honradas e virtuosas: os dotes de D. Francisco e a Misericórdia de Ponte de Lima (1680-1850)*. Barcelos: Santa Casa da Misericórdia de Ponte de Lima, 2000, p. 17-18. E sobre os discursos misóginos a respeito da mulher, ver: BELLINI, Lígia. *A coisa Obscura. Mulher, sodomia e Inquisição no Brasil Colonial*. 2. ed. Salvador: Edufba, 2014, p. 55-58. Mas vale dizer que tanto esta autora, quanto Jose L. Sanches Lora, em *Mujeres, conventos e...*, p. 82-93, concordam que paralelo ao discurso misógino, em progressão desde o século XV, existia uma minoria de opiniões contrárias a ele e, nos limites conceituais da época, favoráveis às mulheres.

<sup>77</sup> LORA, Jose Luis Sanches. *Mujeres, conventos e...*, p. 40-52.

<sup>78</sup> MONTEIRO, Nuno Gonçalo. “Casamento, celibato e reprodução social: a aristocracia portuguesa nos séculos XVII e XVIII”. *Análise Social*, Lisboa, vol. 23, n. 23-24, 1993, p. 938-939. Sobre a diferença do valor do dote para casar e ser religiosa, ver: KING, Margaret. *A Mulher do Renascimento*. Lisboa: Editorial Presença, 1994. p. 37, citada por CARDOSO, Adelaide Filomena A. Lopes. *As Religiosas e...*, p. 31; e SILVA, Ricardo Manuel Alves da. *Casas com Deus...*, p. 321-322 e p. 326.

da castidade e todas as virtudes”, assim, “contra o geral perigo em que vivem com sua liberdade todas as mulheres do mundo, se ordenou o encerramento e retiro”, para se cortar “pela raiz as ocasiões infelizes e desgraçadas”.<sup>79</sup> Entre as virtudes referidas por Arbiol, certamente não contavam a busca por aliança com o demônio dentro do espaço sagrado.

Isabel Fillipa de Santo António é a única das quatro freiras que declara, tanto às religiosas de seu cenóbio, quanto aos confessores, ao Tribunal do Santo Ofício e justiça eclesiástica, os motivos para ter entrado na clausura conventual. Quando a Inquisição de Lisboa começou a averiguar suas autodenúncias por feitiçaria, enviadas em 1751, ela já possuía 30 anos de idade e estava presa no cárcere de seu convento, desde 1748, respondendo criminalmente às autoridades de sua diocese. Em 1749, “contrariou” o libelo desse processo solicitando a anulação dos seus votos de freira, justificando para tanto que foi forçada “por seu irmão Jacinto da Câmara Leme a entrar e professar no mosteiro de religiosas capuchas da primeira regra de santa clara” e que “nunca quis nem foi sua vontade ser freira como de fato não é”. Mas a anulação, com sentença recorrida até em Roma<sup>80</sup>, foi negada, sob o argumento de que já se tinha passado o prazo para sua impetração, que era de apenas cinco anos após a realização dos votos, segundo o estabelecido pelo Concílio de Trento.<sup>81</sup> Haveria no relato de Isabel a ressalva feita por Mary Laven, sobre freiras que mentiram terem sido obrigadas à clausura para mitigarem suas transgressões? Vejamos.

Explicando o motivo para seu ingresso, Isabel declarou ao comissário do Santo Ofício: “inclinei [-me] a um sujeito para me casar com ele, com todas as liberdades o comunicava de amores com excesso na correspondência e desenvoltura nos amores, [...] padeci alguns desgostos porque não consentiam que eu casasse com tal sujeito, finalmente me fecharam em uma casa para que eu não comunicasse de amores”.<sup>82</sup> As freiras do convento igualmente testemunharam que “a tiveram presa e fechada em uma casa, impedindo-lhe assim a liberdade de ela se ausentar da mesma casa a fim de tomar o estado de casada com sujeito a que se dizia

---

<sup>79</sup> “El voto de la clausura es el muro de la castidade, y de todas las virtudes...”, “...contra el general peligro en que viven con su negra libertad todas las mujeres del mundo”, “se ordenó el encerramiento y retiro para cortar de raíz las ocasiones infelices y desgraciadas”. ARBIOL, Fray Antonio. *La religiosa instruida, con la doutrina de la Sagrada Escritura, y santos padres de la Iglesia Catolica, para todas las operaciones de su vida regular, desde que recebe el hábito santo, hasta la hora de su muerte*. Madrid: Imprenta de la Viuda de Marin, 1791, p. 178-179 (sendo a primeira edição de 1717), apud LORA, Jose Luis Sanches. *Mujeres, conventos e...*, p. 150.

<sup>80</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 07089, fls. 3, 120-120v, 125v-127v e 147-147v (5, 239-240, 250-254 e 293-294).

<sup>81</sup> Na sessão XXV, capítulo XIX, o Concílio de Trento buscou regularizar os casos de clausura imposta, dando essa possibilidade para o pedido de anulação da profissão religiosa. Entretanto, ainda era necessário a comprovação de que ela foi feita “por medo, ou com violência”, REYCENDE, João Baptista. *O sacrossanto, e Ecumenico Concilio de Trento em Latim, e Portuguez*. Lisboa: Oficina de Simão Thaddeo Ferreira, 1786, p. 397-399.

<sup>82</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 07089, fl. 96v (192).

estava afeiçoada”.<sup>83</sup> Depois de reunir essas e outras informações, o comissário Hugo Maguiere concluiu: “é e foi público nessa cidade, e também é público e bem conhecido o cavaleiro com quem ela queria tomar o dito estado de casada, o que não convinha ao dito seu irmão Jacinto da Câmara Leme para a não dotar. E por isso chegou a ameaçá-la e dizer que se saísse da sua casa para o fim de casar, a havia de perseguir e tirar de qualquer parte em que estivesse retirada, ainda que estivesse dentro de um sacrário”.<sup>84</sup>

Isabel declara que *ela* tomou a decisão de entrar para o convento de Nossa Senhora das Mercês, a, aproximadamente, 700 metros da rua onde morava, em carta remetida ao comissário, “quando me vi que a meus parentes me quitavam casar com quem eu queria me vali do padre João do Aguiar este religioso me apontou este convento, eu pedia a encarnação para ao depois me sair para fora”.<sup>85</sup> Assim, ela entrou para religião por não conseguir realizar o casamento com quem desejava, pelo medo das ameaças de seu irmão, pressão dos familiares e também pelos conselhos do padre citado, que lhe insinuou que na vida religiosa ao menos ela poderia receber o dito rapaz como seu devoto, insinuação que deixou outra religiosa perplexa, ao tomar conhecimento, pelo sentido freirático colocado nela.<sup>86</sup>

Não era incomum, no Portugal do período estudado, homens leigos, ou religiosos, serem devotos de mulheres que, por suas atitudes e comportamentos, eram conceituadas como santas. Essas, normalmente, se tratavam de beatas, que viviam em recolhimentos buscando imitar a experiência de vida conventual, ou de freiras, pois a busca por isolamento do século e entrega total à Deus, à contemplação e ao ascetismo, eram os padrões de santidade da época.<sup>87</sup> Muitos indivíduos, inclusive nobres e da realeza, realizavam audiências com as recolhidas para pedir-lhes orientações a fim de terem uma vivência mundana mais virtuosa. Entretanto, essa cultura também fomentava oportunidade para os freiráticos conseguirem encontros com as musas de suas paixões proibidas.<sup>88</sup>

---

<sup>83</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 07089, fls. 128 e 130 (255 e 259).

<sup>84</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 07089, fl. 122 (243). A referência “dentro de um sacrário” está relacionada ao fato de a Igreja ter servido de asilo a fugitivos. No fôlio 76 Isabel ainda declara que seu irmão lhe disse que de “dentro de um sacrário a havia de tirar e matar se não fosse freira”.

<sup>85</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 07089, fl. 55 (109). Porém ainda há mais referências sobre essa circunstância nos fls. 33v, 38v e 120v (66, 76 e 240).

<sup>86</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 07089, fls. 13 e 19 (25 e 37).

<sup>87</sup> BELLINI, Lígia. “Cultura religiosa e heresia em Portugal no Antigo Regime: notas para uma interpretação do molinosismo”. *Estudos Ibero-Americanos*, Porto Alegre, vol. 32, n. 2, p. 197-199, 2006; RANGEL, Leonardo C. de Carvalho. “Livre dentro dos muros: o caso de Madre Brígida de Santo Antônio (1576-1655)”. *Via Spiritus*, Porto, n. 18, p. 65-75, 2011.

<sup>88</sup> Para mais, ver: MONTEIRO, Nuno Gonçalo (Org.); MATTOSO, José (Dir.). *História da vida privada em Portugal*. A Idade Moderna. Lisboa: Círculo de Leitores, 2011, p. 284.

Assim, como vemos, a escolha da clausura pela religiosa se tratou apenas de uma estratégia para alcançar seu verdadeiro intento que, a princípio, não tinha nada a ver com ser freira. Inclusive, logo após a morte do seu irmão, ainda no primeiro ano de professa, Isabel foi até a abadessa da época e lançou o véu do hábito aos seus pés, dizendo que nunca professara de coração e não era freira. Além disso, ainda no tempo do noviciado, a freira que foi sua mestra de noviças afirmou que “observava nela muitos prantos e choros sem causa e grande repugnância em fazer os atos de noviça, fazendo muitas vezes o contrário do que ela sua mestra lhe mandava, e dava sobre isso risadas como fazendo escarne, e assim passou o ano do noviciado”,<sup>89</sup> e que “não usava o hábito senão por necessidade por não ter outro vestido de que usasse nesse mosteiro”.<sup>90</sup> Outra religiosa confirma que ela tinha aversão à sua condição “pelos seus contínuos e extraordinários choros, desobediência e soberba, levando sempre mal e de mal a pior as advertências, representações e castigos da religião”.<sup>91</sup>

As freiras do Nossa Senhora das Mercês ainda disseram ao agente do Santo Ofício que Isabel, antes de seu processo na justiça eclesiástica, “nunca teve meios para tratar judicialmente da anulação dos votos, porque pelo cuidado das preladadas do mosteiro não tinha liberdade, nem pessoas de quem se pudesse valer para reclamar no tempo legítimo, pois somente tratava com seus confessores e estes, por respeito dos parentes da ré e de alguma comodidade temporal dela, não admitiam prática que reclamasse a profissão”.<sup>92</sup> Possivelmente a sua irmã, a soror Francisca Teresa de Jesus, já freira no convento ao tempo do seu noviciado – escritã do cenóbio em 1755 e abadessa em 1767<sup>93</sup> –, teve seu mérito no ingresso e permanência de Isabel, pois muitas mulheres também assumiam o relevante papel de representarem as ambições de sua casa em uma ordem regular, facilitando a entrada de suas parentes como educandas, pupilas, noviças ou até hóspedes, proporcionando, inclusive, afeto e conforto às consanguíneas dentro dos muros do claustro, sendo extremamente comum a realidade de grupos familiares dentro de um mesmo convento. Vemos que apesar de existir alternativa para invalidar os votos, os obstáculos a serem enfrentados passavam não só pela dificuldade da enclausurada em acessar homens da lei e pelo medo de escandalizar suas companheiras, como também pelos empecilhos em provar o ato censurado dos familiares, muitas vezes donos de grande influência, como eram os Câmara Leme na ilha da Madeira.<sup>94</sup>

---

<sup>89</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 07089, fl. 129v (258).

<sup>90</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 07089, fl. 130 (259).

<sup>91</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 07089, fl. 120 (239).

<sup>92</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 07089, fls. 129 e 130 (257 e 259).

<sup>93</sup> FONTOURA, Otilia Rodrigues. *As clarissas na...*, p. 217.

<sup>94</sup> SILVA, Ricardo Manuel Alves da. *Casar com Deus...*, p. 499.

Provavelmente, esses testemunhos e recordações de ausência de vocação em Isabel estão condicionados a todo contexto de anulação dos seus votos e autuação dela por feitiçaria. Entretanto, não há como negar que atrelados a eles estão fatos concretos e compartilhados pela comunidade. Inclusive, a falta de verdadeiro desejo devocional pela vida contemplativa foi ignorada pelos familiares da religiosa, pesando para eles o medo de que ela manchasse a honra do grupo, fugindo com o rapaz que desejava por esposo. Assim, Jacinto da Câmara Leme, mesmo “tendo já alcançado lugar neste mesmo mosteiro para outra irmã, teve meios com seu respeito e manhas de meter em breves dias a ré em lugar da outra”<sup>95</sup>, segundo o que testemunham algumas religiosas. Assim, ao ponderamos a forma de ingresso de Isabel na clausura conventual, percebemos que a observação de Mary Laven não poderia ser aplicada de todo nesse caso, pois fica claro que houve pressão familiar motivando a sua entrada no convento de Nossa Senhora das Mercês.

As declarações de diversas testemunhas deixaram claro o poderio e influência da parentela da religiosa para moldarem o destino dela de acordo com os interesses do grupo. Mas por que Jacinto escolheu não pagar o dote de casamento dela, ainda por cima sendo o pretendente “seu igual”<sup>96</sup>? Provavelmente, este não teria sido um contrato conveniente. Segundo Nuno Monteiro, para os séculos XVII e XVIII, as expressões paradigmáticas do modelo de tornar eclesiásticos os secundogênitos para se concentrar o patrimônio da linhagem na mão do primogênito ficam claras nas regiões com grupos locais ricos e fidalgos, como era o caso da ilha da Madeira.<sup>97</sup> Talvez essa análise em parte possa explicar os votos de clausura, castidade, obediência e pobreza feitos por Isabel e suas irmãs, além de outras mulheres de sua parentela.<sup>98</sup>

A realização de diversas consagrações por motivação de terceiros e, algumas vezes, sem nenhum convencimento pessoal da porvindoura religiosa, foi interpretado não só pelos estudiosos de hoje, como até por alguns pensadores da época, como causa para muitas crises morais enfrentadas nos cenóbios femininos. Frei Bartolomeu dos Mártires pediu a Trento que resolvesse o problema “acerca das freiras, que frequentemente são obrigadas a entrar nos conventos”.<sup>99</sup>

---

<sup>95</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 07089, fls. 127 (243).

<sup>96</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 07089, fl. 102v (204).

<sup>97</sup> MONTEIRO, Nuno Gonçalo. “Elites locais e...”, p. 365-367.

<sup>98</sup> Para a relação de outras mulheres da família Câmara Leme no convento de Nossa Senhora das Mercês, ver: FONTOURA, Otília Rodrigues. *As clarissas na...*, p. 211-213.

<sup>99</sup> DIAS, José Sebastião da. *Correntes de sentimento...* p. 47-59; e SILVA, Ricardo Manuel Alves da. *Casar com Deus...*, p. 58-60.

Assim, com o intuito de possibilitar um maior envolvimento dos indivíduos na escolha pela sua profissão religiosa e, principalmente, favorecer a que o clero regular funcionasse com a devoção e dedicação consideradas necessárias, o Concílio de Trento determinou, e as Constituições Gerais para as freiras sujeitas à Ordem franciscana reforçaram, uma idade mínima para ingresso na clausura. Ficou estabelecido que para se tornar noviça, e então ficar sob os cuidados e ensinamentos da Mestra de Noviças, era preciso ter, pelo menos, 12 anos de idade, sendo necessário, no mínimo, um ano de noviciado e idade de 16 anos para se tornar freira. Entretanto, paradoxalmente existia a possibilidade de garotas com idade inferior ingressarem nos cenóbios, sob a defesa de assim se conservar melhor a sua pureza, e pouca vinculação com o mundano, e, então, acostumarem-se com maior eficiência e menor sofrimento possível à realidade da vida contemplativa. Essas seriam as pupilas, que viveriam na casa religiosa sob o zelo de freiras particulares até chegar o tempo do noviciado.<sup>100</sup> Diversas filhas da nobreza povoaram os conventos portugueses nessa condição, pois, apesar do chamado divino ter que se originar no íntimo de cada um, era louvável os pais prepararem seus descendentes para um destino tão virtuoso aos olhos do Criador.

Conservar a inocência e preparar melhor Joana Maria da Nazaré para vida religiosa poderia ter sido o intuito dos seus parentes paternos ao colocá-la entre sete e dez anos de idade no convento das Flamengas de Alcântara<sup>101</sup>, bem como tal entrada prematura poderia estar relacionada a necessidade em logo providenciar um destino digno a mais uma filha bastarda, criada pelos avós e sem direito de herança, de Alexandre Souza Freire – apesar de termos em nota que em alguns conventos foram raros os casos de filhas ilegítimas.<sup>102</sup> Mas ser bastarda não foi suficiente para impedir que a família da religiosa usasse de distinção e gastos na definição da sua clausura, investindo não só no dote dela, como igualmente no de sua irmã, vale lembrar também ilegítima, Maria Joaquina de Santa Ana.

Quanto à escolha do convento, ele não era tão próximo do local onde Joana foi criada, como era o do Santíssimo Sacramento, de freiras dominicanas. Seu convento, das Flamengas de Alcântara, ficava a cerca de três a quatro quilômetros de distância da Freguesia de Santa Catarina, onde residia. No entanto, isso simplesmente poderia estar ligado ao fato de que em outras casas não existiam vagas ou interesse particular das religiosas em recebê-la – escolha, quando possível, marcada pela aceitação de indivíduos com a maior concentração de

---

<sup>100</sup> SILVA, Ricardo Manuel Alves da. *Casar com Deus...*, p. 351; *CONSTITUIÇÔENS Geraes pera...*, p. 68 e 71; e REYCENDE, João Baptista. *O sacrossanto, e...*, p. 389.

<sup>101</sup> As testemunhas variam na data de ingresso de Joana, ANTT, TSO-IL, proc. 08281, fls. 109-111 (223-227).

<sup>102</sup> SILVA, Ricardo Manuel Alves da. *Casar com Deus...*, p. 133-134.

qualidades, para se trazer junto com ele maior prestígio à casa.<sup>103</sup> Ou ainda poderia estar relacionado à questão de que o cenóbio de Alcântara seria preferível por lá já viver algum parente ou pessoa próxima da família de Joana para ser responsável por ela enquanto pupila, dando-lhe, inclusive, conforto familiar.

Não temos informações para inferir se a religiosa foi abandonada pelos seus familiares no dito convento, ou se manteve com eles constante relação através do envio de cartas, donativos e de visitas periódicas no locutório. Talvez tendamos à primeira opção por ela ter sido inserida numa Regra mais austera, ou seja, que presava ainda mais o ideal de afastamento das pessoas e coisas do século. Entretanto, como já vimos, havia muitas possibilidades entre o estabelecido e a prática, além de que não podemos deixar de ter em conta que a vida religiosa no período moderno carregava valores e conveniências específicas daquele tempo. Assim, tal escolha poderia estar vinculada, além da oportunidade de vaga já referida e “qualidade” do cenóbio, à devoção e deferência que as casas reformadas recebiam da cristandade, aumentando assim o prestígio da religiosa, bem como o da sua família; ou ainda à possibilidade de Joana ser sustentada pela casa religiosa sem a necessidade de receber rendas particulares – coisa que iria contra a integridade do patrimônio familiar dos herdeiros legítimos. Para o futuro incerto que se apresentava a uma filha bastarda, no que compete às possibilidades de amparo digno para aristocratas, seria possível que a decisão em colocar Joana nas Flamengas de Alcântara pudesse estar imbuída por sentimentos de zelo, ao invés do simples desprezo, abandono e misoginia.

Mas enquanto existia uma idade mínima para entrada na clausura, normalmente as Regras, Constituições e Regimentos de cada convento também estipulavam uma idade máxima, uma vez que era exigido das religiosas condições físicas suficientes para execução das penitências e ofícios diários, além da conveniente desvinculação e inexperiência em relação ao mundano. Por exemplo, as Regras monásticas estipulavam a idade máxima de 25 anos para ser noviça; já o convento de Nossa Senhora da Penha de França, em Braga, exigia o máximo de 40 anos.<sup>104</sup> Infelizmente, não temos essa informação para o Convento de Santa Clara de Lisboa, no entanto, comparando com as outras cinco religiosas processadas por

---

<sup>103</sup> Cabe as religiosas se reunirem em capítulo para decidirem se receberão, ou não, alguma candidatada. ver: *CONSTITUIÇÕES Geraes pera...*, p. 3. Existiram, inclusive, casos em que se decidiu diminuir o valor do dote para famílias nobres a fim de facilitar o ingresso de suas filhas. LALANDA, Maria Margarida de Sá Nogueira. *A admissão aos mosteiros de Clarissas na ilha de S. Miguel (séculos XVI-XVII)*. Provas de aptidão científica e pedagógica. Universidade dos Açores, Ponta Delgada, 1987, p. 62-63, citada por SILVA, Ricardo Manuel Alves da. *Casar com Deus...*, p. 211.

<sup>104</sup> LALANDA, Maria Margarida de Sá Nogueira. *A admissão aos...*, p. 26, citada por SILVA, Ricardo Manuel Alves da. *Casar com Deus...*, p. 330; e SILVA, Ricardo Manuel Alves da. *Casar com Deus...*, p. 329-330.

feitizaria no período estudado, dentre as quais o tempo mais tardio para entrada no noviciado foi de 20 anos, nos chama atenção o caso de Antónia Máxima por ela ter-se tornado noviça já na maioridade, com 27 anos de idade, dando a entender que a vida de freira, diferente do que aconteceu com Joana, não foi algo planejado para ela desde cedo.<sup>105</sup>

Nuno Monteiro discute que para a nobreza titular, e conseqüentemente toda a aristocracia que a buscava copiar, a média de idade de casamento das moças, na primeira metade do século XVIII, era de 20 anos.<sup>106</sup> Houve circunstâncias em que senhores até queriam casar as mulheres da casa, mas por vezes não encontravam noivo considerado adequado ou com interesse, podendo isso estar relacionado com a aparência física da pretendente, idade ou até por ela se encontrar publicamente desonrada. Segundo Ricardo Alves, “a entrada tardia no convento poderia representar uma longa espera por um matrimônio que não se concretizava por razões sociais e financeiras”.<sup>107</sup> Levando em consideração as declarações que Antónia Máxima fez da sua vida secular aos inquisidores, no confessionário de seu convento depois dela mesmo ter solicitado audiência, quando já freira professa aos 39 anos de idade, percebemos que ela vivenciou experiências que ter-lhe-iam prejudicado na conquista de um bom casamento.

A religiosa confessou que teve, mais de uma vez e escondida de seus pais, “comunicação ilícita” com um tal fidalgo chamado Joseph Vasconcelos Souto Mayor. Infelizmente, não conseguimos descobrir a que família ele pertencia e quem possa ter sido. A informação mais próxima que Antónia deu a seu respeito foi que Joseph também era morador na freguesia dos Anjos, “que tem carruagens em que anda, algumas vezes também montado a cavalo, e criados com librés de pano alvadio com canhões encarnados”, que era “de estatura alta, nem grosso, nem delgado, alvo de rosto, olhos verdes, de quarenta anos de idade”, que “costumava andar em corpo com cabeleira” e que só não casava com ela porque o seu pai não aceitaria. Ela ainda afirma que dessa relação ilícita resultou um aborto quando tinha apenas 15 anos de idade, e um filho bastardo já aos 19 anos, que foi enviado ao fidalgo pouco tempo depois de nascido.<sup>108</sup>

Não temos maiores confirmações no processo se tal relacionamento realmente aconteceu. Caso sim, porque então Antónia não foi para o convento logo aos 19 anos, depois

---

<sup>105</sup> Afora a idade de ingresso das quatro religiosas trabalhadas nesse capítulo, temos que Mariana da Coluna entrou para o claustro com 16 anos e Maria do Rosário com 17 anos de idade, ANTT, TSO-IL, proc. 00827 e 03326. Para a idade de Antónia, ver: ANTT, TSO-IL, proc. 07624, fl. 5v (10).

<sup>106</sup> MONTEIRO, Nuno Gonçalo. “Casamento, celibato e...”, p. 928-931.

<sup>107</sup> SILVA, Ricardo Manuel Alves da. *Casas com Deus...*, p. 319-321, 327 e 500.

<sup>108</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 07624, fls. 6v-8 (12-15).



de ter dado à luz, tendo em vista que com sua honra ferida seria mais fácil se tornar freira do que realizar um bom matrimônio? Será que só oito anos depois teria havido condições para seu dote? Ou ela estava aguardando vaga no convento de Santa Clara de Lisboa, aproximadamente a dois quilômetros de distância da residência do seu pai, onde possivelmente suas irmãs já eram internas? Estaria o contador Manuel Pegado de Carvalho tentando casar sua filha ou, pelo menos, tirando o máximo de proveito da relação dela com o nobre? A religiosa ainda confessou que, esperando outra reação da sua família pela sua “falta de sorte”, resultante na gravidez, na verdade foi “ignorada” por seus pais.<sup>109</sup> Ou, por fim, nos questionamos se tudo não passou só de uma mirabolante história da cabeça dessa mulher, inspirada em outros casos da época, como possivelmente foi o da freira e mãe da religiosa Maria Joaquina, irmã de Joana da Nazaré. Sendo os fatos declarados por Antónia verdadeiros e públicos, eles poderiam ter explicado sua dificuldade em se casar ainda aos 27 anos de idade, fazendo com que só lhe restasse a companhia de suas irmãs na clausura conventual como meio de futuro digno e até de redenção social.

As mulheres dos grupos sociais menos favorecidos viveram em circunstâncias diferentes das abastadas, normalmente se agregando ao mercado de trabalho para estruturação de uma futura vida conjugal ou ajudando no sustento da família já constituída.<sup>110</sup> Esse provavelmente seria o destino de Francisca. Nele a sua distinta madrinha, D. Leonor Catarina do Avelar, poderia ter tido o papel relevante de ajudá-la, através de seus contatos, privilégios, educação e direcionamento, a ter melhores oportunidades de trabalho e renda, como conseguindo para ela um proveitoso trabalho como criada em uma boa família, ou garantir-lhe melhor estabilidade de subsistência e resguardo de sua honra feminina, empregando-lhe em algum convento como criada de alguma religiosa ou até na condição de freira leiga. Entretanto, D. Leonor fez por ela mais do que isso, financiou seu dote completo e a tornou freira professa, aos 20 anos de idade, no convento da Esperança, em Abrantes – casa religiosa onde, na mesma época, uma nobre foi servir como leiga por não ter tido meios suficientes para embolsar o dote.<sup>111</sup>

---

<sup>109</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 07624, fl. 16 (31).

<sup>110</sup> HUFTON, Olwen. “Mulheres, trabalho e família”. In: DUBY, Georges e PERROT, Michelle (Dir.). *História das Mulheres no Ocidente*, vol. 3. Porto: Edições Afrontamento, 1991, p. 23-27.

<sup>111</sup> Francisca foi admitida no convento, mais ou menos, em 1725. Entre 1730 e 1731, ingressou na mesma casa religiosa D. Eufrásia Pereira Coutinho, filha de Rodrigo Pereira Coutinho. Segundo o cronista, ela entrou para ser freira conversa por falta de bens, mas conseguiu professar, em 1732, devido às esmolas reunidas pelas freiras para completar o dote, pois queriam “todas que professasse de véu preto, por resplandecer nela não só o lustre do sangue, mas com muita especialidade o das virtudes”, ver: CARDOSO, Padre Luiz. *Diccionario geográfico, ou...*, p. 35.

Às moças sem bens disponíveis que quisessem fazer parte da Vida Regular, restava se organizarem em algum tipo de recolhimento que visasse imitar a vivência contemplativa ou se tornarem as ditas irmãs leigas, também conhecidas como freiras conversas. Elas só pagavam um terço do valor do dote para ingressar na instituição – dependendo das negociações, até menos que isso. Sua função era executar os trabalhos braçais do cotidiano a fim de liberarem as irmãs professoras – igualmente chamadas freiras de coro – para as funções espirituais. Assim, elas não desempenhavam o Ofício Divino nas horas canônicas, razão mística de ser das casas religiosas femininas no período moderno.<sup>112</sup> Deveriam, no entanto, rezar alguns Padre-Nossos em determinadas horas do dia. Na Regra determinava-se que a proporção de conversas no convento fosse de uma para cada dez professoras. As leigas também precisavam fazer um ano de noviciado para depois realizarem os votos perpétuos de pobreza, castidade, obediência e clausura. Entretanto, não tinham direito de participar de nenhuma tomada de decisões na casa e tinham que se diferenciar das demais em alguma peça do hábito (no caso das clarissas, usariam véu branco no lugar do preto).<sup>113</sup>

Tendo em vista que Francisca não tinha nem sangue nobre, nem bens para ter um casamento vantajoso, do ponto de vista socioeconômico, tornar-se freira professora, numa casa que recebeu até mulheres da nobreza, foi uma das melhores oportunidades socioeconômicas para a filha de um almocreve, assim como convencionalmente foi para as mulheres nobres e abastadas da primeira metade do século XVIII. Inclusive, diferente de Isabel, que foi forçada a entrar para o convento sob ameaças de seu tutor, se Francisca não escolheu a vida religiosa, deve a ter aceitado por convencimento ou necessidade, pois, como já tínhamos dito anteriormente, o comissário do Santo Ofício relatou que ela já não vivia na casa de sua madrinha desde os 17, ou 18 anos de idade, “tempo em que se não soube dela coisa maior que encontrasse o procedimento assim honesto como católico”. Retornando, já aos 20 anos, à companhia de D. Leonor, ela “a recolheu e professou de véu preto no dito convento” no qual já tinha mais de vinte e dois anos de interna, ao tempo de seu processo.<sup>114</sup>

---

<sup>112</sup> No período moderno, estava terminantemente proibido as religiosas estudarem Teologia, pregarem, entrarem em contato com o século, mesmo que fosse para realização de obras pias. A atribuição máxima de ordens regulares femininas era prestar adoração ao deus cristão através Ofício Divino. Essa vida contemplativa foi a forma privilegiada para atuação religiosa das mulheres na Igreja, já que historicamente as atividades pastorais lhes foram destituídas, sendo as funções seculares concentradas nas mãos dos homens, ver: SANTOS, Georgina Silva dos. “A vida nos conventos portugueses durante a Época Moderna”. *Caderno Sócio Ambiental*, Niterói, vol. 1, n 1, 2013, p. 32.

<sup>113</sup> *CONSTITUIÇOENS Geraes pera...*, p. 127-129.

<sup>114</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 06056, fl. 58v (116).

Acreditamos que os estímulos para se tornar parte do clero regular nessa época se resumiam em três: primeiro, algum tipo de inspiração devocional; segundo, por alguma conveniência particular – seja por convencimento próprio ou por persuasão de terceiros –, ou ainda por imposição familiar. A documentação relacionada ao caso da funchalense Isabel Fillipa de Santo António, mais do que qualquer um dos processos por nós acessados, nos mostra que em algumas situações a clausura conventual era forçada sem nenhuma conformação da religiosa. No caso de Joana Maria da Nazaré, quando pensamos na tenra idade com que foi para o claustro conventual, percebemos que ser freira não pode ter sido uma escolha sua, pelo menos consciente. Já para Antónia Máxima, apesar dela não nos ter dado instrumentos para deduzirmos se estava ao menos condescendente com seu destino, pela idade com que estava no noviciado, deduzimos que sua consagração pode ter se apresentado para ela como uma necessidade real de sustento futuro e proteção, como acontecia nos casos em que mulheres órfãs, ou sem condições de se casar, solicitavam a aceitação de seus dotes para vaga de freira.<sup>115</sup> Para a situação da religiosa Francisca Josefa do Evangelista, vemos o seu ingresso por um ângulo ainda mais ameno em comparação com o dessas outras religiosas, já que ela não estava mais atrelada à casa de sua madrinha, vivendo em outra localidade, quando entrou para a clausura.

José Pedro Paiva e Adelaide Filomena Cardoso sugeriram a possibilidade de uma vida conventual não desejada para a situação de religiosas envolvidas com práticas consideradas diabólicas. Mas ao focarmos nos processos, nem sempre vemos nítida ou unicamente a imposição familiar se sobrepondo aos interesses da freira. A educação das aristocratas e abastadas na época tinha por pressuposto condicioná-las tanto para os deveres e confinamento no mundo privado, para o culto religioso e formação de uma conduta marcada pela castidade, obediência, renúncia e aceitação, seja no papel de esposa de Cristo ou esposa no século.<sup>116</sup> Assim, nos casos de Antónia e Francisca, no mínimo nos questionamos se as religiosas, quando não escolheram a clausura, se pelo menos não buscaram se adaptar a ela.

De fato, os crimes de envolvimento com o demônio só foram praticados e confessados depois de aproximadamente sete anos no convento.<sup>117</sup> Nesse meio tempo, só Isabel, que

---

<sup>115</sup> Para casos de mulheres órfãs solicitando entrada na clausura, ver: SILVA, Ricardo Manuel Alves da. *Casar com Deus...* Alguns deles se veem nas páginas 207, 317, 320-321, 337.

<sup>116</sup> Sobre o ideal de comportamento para cristãs casadas, ver: CABIBBO, Sara. “Una santa en familia. Modelos de santidad y experiencias de vida (Italia, siglos XVII-XIX)”. *Studia Historica: Historia Moderna*, Salamanca, n. 19, p. 37-48, 1998.

<sup>117</sup> Falando sobre todos os seis casos, Mariana da Coluna foi atuada depois de 7 anos de freira; Joana Maria da Nazaré depois de, mais ou menos, 8 anos; Antónia Máxima e Francisca Josefa do Evangelista após 22 anos de religiosa; Isabel Fillipa só se denunciou como feiticeira depois de 10 anos. O caso da conversa Maria do Rosário

solicitou anulação dos votos, declarou, desde o princípio de sua consagração, a existência de uma repulsa pelo cotidiano e deveres da vida regular. Para a vivência das outras religiosas, como veremos no próximo tópico, no processo só foi registrado o cometimento de transgressões que a bibliografia tem colocado como comum, por diversas motivações, na rotina conventual de diferentes religiosas. A grande quantidade de parentas em um mesmo cenóbio – inviabilizando a suposição de unicamente devoção em todas sem mera conveniência social – e o pequeno número de processos contra freiras por pactos com o Diabo nos mostram que pouquíssimas mulheres obrigadas ao convento se aliaram ao demônio, bem como a possibilidade de que nem todas que se envolveram foram porque não desejaram fazer parte de uma ordem regular em alguma etapa de suas vidas. Ou seja, essa questão é relativa, então não podemos colocá-la como determinante para a vinculação da freira com o demônio, apesar de não podermos negar seu peso.

Pesquisas com abordagem da História Social da Cultura e da História das Mulheres, inclusive, têm possibilitado um novo olhar sobre a vida religiosa feminina, acentuando o quanto ela poderia motivar as mulheres de diferentes formas.<sup>118</sup> Essa vivência era repleta de estima segundo a moral católica da primeira metade do Setecentos e foi uma das pouquíssimas circunstâncias em que o prestígio feminino esteve além da origem familiar, pois nela existia a oportunidade de se conquistar o respeito da sociedade pelo exemplo de virtudes e pelo ideal de castidade.<sup>119</sup> Igualmente devemos mencionar que as casas religiosas eram espaços privilegiados para a erudição feminina, em uma Europa onde a taxa de analfabetismo alcançou níveis altíssimos e a formação intelectual e profissional era proibida às mulheres. Freiras chegaram ao ponto de trocar correspondências com indivíduos da elite socioeconômica, agindo como conselheiras espirituais, até de reis, como Soror Maria

---

foi o mais particular: o Santo Ofício a acessou depois quatro anos de freira no convento do Santíssimo Sacramento, mas não podemos deixar de considerar que antes dessa casa religiosa, ela tinha servido em outra, só não sabemos por quanto tempo.

<sup>118</sup> Para essa análise historiográfica e sugestão de bibliografia, ver: LÓPEZ, María Ángela Atienza. “El mundo de las monjas y de los claustros femeninos en la edad moderna: perspectivas recientes y algunos retos”. In: SERRANO, Eliseo (Coord.). *De la tierra al cielo: líneas recientes de investigación en historia moderna*. Zaragoza: Institución Fernando el Católico, 2013. 172 p.

<sup>119</sup> TAVARES, Pedro Vilas Boas. “Caminhos e invenções de santidade feminina em Portugal nos séculos XVII e XVIII. (Alguns dados, problemas e sugestões)”. *Via Spiritus*, Porto, n. 3, p. 163-215, 1996. Na lógica social do Antigo Regime, obviamente que a virtude de uma religiosa também se justificaria pela sua origem nobre quando ela existia. Mas o que mais chamava atenção da população em geral numa santa era alguma capacidade prodigiosa, como visões, revelações, suportar grande austeridade no corpo, etc. Ver: GADOW, Marion Reder. Las voces silenciosas de los claustros de clausura. *Cuadernos de Historia Moderna*, Madrid, vol. 25, 2000, p. 324-325. E sobre uma análise comparada dos valores de santidade masculinos e femininos, ver: SILVA, Andréia Cristina Lopes Frazão da. “O corpo e a carne: uma leitura das obras Vida de Santo Domingo de Silos e Vida de Santa Oria a partir da categoria gênero”. *Estudos Feministas*, Florianópolis, vol. 14, n. 2, p. 387-408, 2006.

d'Agreda com Felipe IV, e evidenciando “conhecimentos teológicos e patrísticos”, como no caso de Soror Juana Inês de La Cruz, monja jerônima do século XVII, que “ousou polemizar com o Padre António Vieira sobre as finezas de Jesus Cristo”.<sup>120</sup> As freiras do convento de Antónia Máxima, por exemplo, “cultivaram a aprendizagem dos mais diversos géneros literários, bem como a desenvoltura no domínio das línguas”, o “estudo da música [...], dedicavam-se às artes decorativas, ao desenho e pintura, aos bordados a ouro e prata” e juntamente com o “desenvolvimento das artes culinárias aliaram os dotes caligráficos, com a escritura de livros culinários”.<sup>121</sup>

Ademais, os conventos também eram uma alternativa para muitas livrarem-se do domínio de esposos indesejados e violentos. As abordagens historiográficas acima mencionadas também acentuaram o quanto que na vida entre muros havia espaços de autonomia e dinamismo, por vez melhor do que quando comparada à vida das mulheres de mesma condição social, “livres”, no século. Pois o casamento leigo ideal também trazia consigo o lugar de subjugação à autoridade jurídico-econômica marital, e o lar se tornava o claustro imposto às esposas honradas, onde “o silêncio, a simplicidade, a ausência de vontade deveriam guiar a sua conduta a par do amor e da dedicação ao marido e aos filhos”. A ida às festas religiosas e o cumprimento das obrigações que a Igreja determinava eram os poucos momentos em que as aristocratas e abastadas honradas deixava os limites de suas residências.<sup>122</sup>

Em contraste, as religiosas geralmente viviam em relativo autogoverno. Diversos pareceres, comumente de responsabilidade masculina nas famílias seculares “normais”, eram cotidianamente realizados por essas mulheres em capítulo: como investir as rendas da casa, quem seria a nova abadessa, quem seriam os oficiais do convento e como deveriam agir, quem aceitar como noviça, como punir determinadas culpas, etc. O convento ainda possibilitava uma diversidade maior de funções às mulheres dos setores de condição

---

<sup>120</sup> Na França do Antigo Regime, a taxa de analfabetos variava entre 53 e 73 por cento da população, DELUMEAU, Jean. “O prescrito e o vivido”. In: \_\_\_\_\_. *O cristianismo vai morrer?*. Lisboa: Livraria Bertrand, 1978, p. 186. Para ilustração da correspondência de religiosa com a realeza, ver: CRESPO, Elena Chicharro. “La correspondencia familiar en el ámbito conventual femenino: cartas de María de Jesús de Ágreda a la Duquesa de Albuquerque”. *Via Spiritus*, Porto, n. 20, p. 191-213, 2013; e ROSA, Mario. “A religiosa”. In: VILLARI, Rosario (Dir.). *O homem barroco*. Barcelona: Editorial Presença, p. 187-192. Para mais sobre o caso de Soror Juana Inês de La Cruz, ver: CARDOSO, Adelaide Filomena A. Lopes. *As Religiosas e...*, p. 27.

<sup>121</sup> SEROL, Maria Elisabete Gromicho. *O Campo de...*, p. 24.

<sup>122</sup> Para a citação e sobre as limitações da vida de casa, ver: SILVA, Ricardo Manuel Alves da. *Casar com Deus...*, p. 34-35. Para histórias de moças que se alojaram em conventos para fugirem de matrimônios, ver: RANGEL, Leonardo C. de Carvalho. “Livre dentro dos...”; e VINYOLES, Teresa-María; VARELA, Elisa. “Religiosidad y moral social en la practica diaria de las mujeres em los últimos siglos medievales”. In: MUÑOZ, Angela; GRAÑA, M<sup>a</sup> del Mar. *Religiosidad femenina: expectativas y realidades* (SS. VIII-XVIII). Madrid: Asociación Cultural Almudayna, 1991, p. 49-50.

socioeconômica superior, indo além das típicas ocupações femininas de cuidados domésticos e educação dos filhos. Fora o cargo de abadessa, principal função da casa, relacionada ao governo espiritual e temporal, uma religiosa poderia ser eleita para vigária, discreta, porteira, torneira, gradeira, mestra de noviças, vigária do coro, sacristã, enfermeira, provisora, depositária, refeitoreira, cantora ou instrumentista, dentre diversos outros ligados ao funcionamento da vida em comunidade.<sup>123</sup>

A experiência monástica feminina estava longe da noção de clausura enquanto espaço dissociado do mundo e família secular, relacionado ao pecado, solitário e sombrio. Por mais que os valores dessa vida inspirem um afastamento do terreno, o contato com ele era indispensável para a manutenção dos cenóbios e fazia parte do cotidiano das freiras, mesmo que, teoricamente, controlado por determinadas etiquetas. Além da circulação de pedreiros, procuradores, médicos, parentes, visitantes, em determinadas áreas do convento, as freiras também se envolviam com atividades comerciais, como o fabrico e venda de doçaria, alimentação salgada e medicamentos. Inclusive, essa produção não só servia para aumentar as rendas e ocupar o tempo, seus frutos também eram ofertados a particulares, com o propósito de se angariar favores, dados como mimos nos locutórios a familiares e ainda usado para troca de presentes entre conventos.<sup>124</sup>

Por fim, devemos considerar que mesmo para aquelas já prometidas a vida religiosa antes mesmo do nascimento, tal condição não é necessariamente contrária ao consentimento e assunção desse destino, pois numa sociedade em que os papéis femininos e masculinos estavam previamente estabelecidos, seguir o projeto familiar também significava estar cumprindo solidariamente seu dever com honra e altivez, ou seja, não era só questão de estar sendo coagida a uma imposição, mas sim de ser parte ativa desse jogo: “os usos do consentimento é uma boa estratégia para corrigir a ideia segundo a qual ‘se considera que as mulheres passivas aceitavam demasiado facilmente sua condição’”.<sup>125</sup>

Poderíamos ainda supor que tal panorama diversificado da vida religiosa estivesse presente apenas no cotidiano de mulheres que a família impôs o claustro, mas que não chegaram ao ponto de buscarem qualquer tipo de relação com o demônio, sendo a rotina

---

<sup>123</sup> *CONSTITUIÇOENS Geraes pera...*, p. 50-52 e 105-116. Outras funções poderiam ser previstas em outras Observâncias.

<sup>124</sup> BRAGA, Isabel Drumond. *Sabores e Segredos...*, p. 37-41.

<sup>125</sup> “...los usos del consentimiento, es una buena estrategia para corregir la idea según la cual ‘se considera que las mujeres pasivas aceptan demasiado facilmente su condición...’”, ver: CHARTIER, Roger. “Prácticas de sociabilidad. Salones y espacio público en el siglo XVIII”. *Studia Historica: Historia Moderna*, Salamanca, n. 19, 1998, p. 69, apud LÓPEZ, Maria Ángela Atienza. “El mundo de...”, p. 99.

conventual das freiras processadas por feitiçaria sufocada pela repressão e vigilância da observância que seguiam. Entretanto, veremos no próximo tópico que na clausura dessas freiras a austeridade não foi uma constante e poderemos identificar que nela esteve presente certa condescendência, quando não a transgressão da Regra, como nos diversos conventos portugueses do período.

### **3. A vivência no convento.**

O sociólogo Erving Goffman descreveu os conventos como locais de residência e trabalho, com vida fechada, formalmente administrada, de refúgio do mundo, concentrados em uma mortificação do “eu” – realizada através de um ritual de passagem, da eliminação do nome, das propriedades, dos cuidados particulares da aparência, perda de postura do mundo e imputação de gestos peculiares. Esse tipo de vida constituiria uma fuga do século a fim de se conquistar a perfeição cristã por meio da prática de algumas virtudes engajadas na imitação de Cristo, sob preceitos morais e físicos para se controlar a fugacidade do corpo e conquistar a salvação eterna da alma. Assim, as observâncias manifestam a aspiração de se realizar a vontade divina na vida conventual.<sup>126</sup> Entretanto, elas em si trazem apenas uma situação ideal, sendo sua aplicação real outro aspecto.

A transgressão da Regra também fez parte da realidade conventual. Dentre vários desvios, freiras foram advertidas por usarem adereços de luxo em seus hábitos de regra mendicante, por se comunicarem com o século da janela de seus conventos, e até saíram em autos-de-fé por práticas criptojudaicas, bem como foram punidas por pacto com o demônio. A gravidade dessas violações era diversa, e as falhas mais comuns – e ainda assim de quantitativo documentado pequeno em relação ao número total de professoras no período moderno – também eram as mais leves, ligadas ao descumprimento da rotina conventual. Normas e regras do claustro “se transgrediram e, sobretudo, se reinterpretaram cotidianamente, muitas vezes com toda naturalidade e normalidade”. Ricardo Alves da Silva pontua a possibilidade de “sobreposição [...] de regras e estatutos, o que podia provocar, no cumprimento de uma, o desrespeito da outra, ou seja, a adequação, a transgressão em algumas situações era normal”.<sup>127</sup>

---

<sup>126</sup> GOFFMAN, Erving. *Manicômios, prisões e conventos*. 7. ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 2001, 15-108.

<sup>127</sup> LÓPEZ, Maria Ángela Atienza. “El mundo de...” p. 105; e SILVA, Ricardo Manuel Alves da. *Casar com Deus...*, p. 113.

A realidade da inobservância e a incapacidade de coibi-la era revelada, especificamente, nas repetidas visitas do prelado, que de regular só tinham a referência às infrações de sempre, o que poderia ser considerado mera retórica dos que faziam a fiscalização, como também “o mais loquaz indício de que [a Regra] era muito pouco observada”, dependendo do que nos informa a documentação.<sup>128</sup> Assim, as motivações para o descumprimento da norma poderiam ser variadas, indo além da simples ausência de inclinação religiosa. Por exemplo, em relação à exigida desvinculação do mundano, a própria estrutura conventual a dificultava, já que inúmeras casas femininas estavam dentro das cidades e precisavam manter contato com o século para o seu funcionamento.<sup>129</sup>

Também temos de convir que a exigência de altos padrões de moralidade e santidade desses indivíduos facilitava mais ainda o desvio. Nem sempre seus membros davam exemplo, e algumas freiras podem ter sido dirigidas por mestras de noviças que assumiram o cargo mais por uma necessidade de efetivo do que por qualificação, ou por confessores displicentes, solicitadores, molinosistas<sup>130</sup>, etc. A incoerência chegava a limites altíssimos, como no caso do rei que mais legislou contra a invasão da clausura e desrespeito à castidade das freiras, D. João V, sendo ele mesmo amante de duas religiosas.<sup>131</sup>

Ainda vale dizer que alguns costumes, considerados maus e de difícil desconstrução para os valores religiosos, poderiam ter sido herdados da criação secular, como a arrogância devido à origem familiar, e não terem nenhuma relação com o fato de aceitar ou não ser freira. O historiador e genealogista da ilha da Madeira, Henrique Henriques de Noronha, nos traz notícias de algumas religiosas do mesmo convento de Isabel Fillipa de Santo António, como a madre Isabel Francisca de São José, de “gênio altivo” e orgulhosa de seus “próprios dons”, ou a madre Catarina da Paixão, de “gênio áspero”, que causou o sofrimento de muitas noviças, mesmo sendo ela de “grande espírito de sacrifício, jejuns, abstinências e mortificações”.<sup>132</sup> Não podemos desconsiderar que “os conventos erguiam uma barreira frágil com o mundo exterior e reproduziam, por conseguinte, os conflitos presentes na sociedade portuguesa”.<sup>133</sup>

---

<sup>128</sup> FERNANDES, Maria Eugênia Matos. *O mosteiro de...*, p. 60. As *CONSTITUIÇÕES Geraes pera...*, na parte “Do visitador, & seu officio”, p. 54, determina que as visitas ocorram de um e um ano. Mas a realidade foi outra. Como exemplos, temos o convento de Nossa Senhora dos Remédios e do Nossa Senhora da Conceição, em Braga: o primeiro, num período de 197 anos, recebeu 15 visitas; o segundo recebeu seis visitas em 71 anos, ver: SILVA, Ricardo Manuel Alves da. *Casar com Deus...*, p. 389.

<sup>129</sup> Os conventos emprestavam dinheiro a juros para valorização de suas rendas, administravam grandes pedaços de terra, alugavam imóveis, etc. SILVA, Ricardo Manuel Alves da. *Casar com Deus...*, p. 437-442.

<sup>130</sup> BELLINI, Lígia. “Cultura religiosa e...”, p. 187-203.

<sup>131</sup> SANTOS, Georgina Silva dos. “A vida nos...”, p. 34-35.

<sup>132</sup> FONTOURA, Otília Rodrigues. *As clarissas na...*, p. 229 e 242-243.

<sup>133</sup> SANTOS, Georgina Silva dos. “A vida nos...”, p. 34-40.



Assim, levando em conta que a transgressão, mesmo que não intencionalmente, fazia parte da vivência do clero regular, ainda concordamos com o que defende Maria Ángela López ao evocar a necessidade de matizar melhor o “deixar o século”, o “adeus ao mundo” nos discursos da época, pois eles, em diversas circunstâncias, estiveram muito mais atrelados à uma retórica do que à realidade.<sup>134</sup> E nada melhor do que os casos das processadas por feitiçaria Francisca Josefa do Evangelista e Joana Maria da Nazaré para demonstrar essa situação, pois nos dois encontramos, nitidamente, a quebra do voto de clausura, vale dizer, bem antes de suas relações com o diabólico.

O assunto da clausura conventual das religiosas ganhou destaque no Concílio de Trento. Preocupados em livrar a honra feminina – que tem a castidade como seu maior objeto – daquelas consideradas esposas de Cristo de qualquer suspeição, as autoridades católicas decidiram tornar absoluta a clausura das freiras. Em contraste com a vivência anterior, em que elas saíam a visitar “seus pais e mais irmãos e irmãs ou outros parentes ou mosteiros”, além de “saírem dos mosteiros e andar a correr as casas de pessoas seculares”,<sup>135</sup> no pós-Trento foram impedidas de afastarem-se dos conventos, existindo exceções apenas nos casos de “incêndio, inundações, ruína das instalações, lepra ou epidemia”; da “chegada de um exército de inimigos, principalmente se fossem não-cristãos”<sup>136</sup>; por problemas de cunho econômico relacionados a transferência do dote, que se dava algumas vezes como punição à transgressões cometidas; ou ainda no caso de freiras que, por ordem superior, se deslocavam para outras casas a fim de reformá-las e assumir determinados cargos.<sup>137</sup>

Igualmente foi determinada a ausência de qualquer comunicação extramuros. Dentre diversas outras medidas para isolar as religiosas do mundo, foi estabelecido se construir o coro das igrejas em andar superior, distantes das vistas de quem frequentava as missas. Deveria existir apenas uma porta para entrada e saída do convento, sob controle da freira mais antiga e confiável; as janelas deveriam ficar em considerável altura e as religiosas sempre afastadas delas. Teoricamente, essas mulheres só poderiam receber visitas, sem a licença do arcebispo ou provincial, de parentes de primeiro e segundo grau, através das grades do locutório e na presença das “escutas”; para que algum “confessor, médico, cirurgião, sangrador, ou por causa de meter trigo, vinho, azeite, lenha, farinha e oficiais”, se deslocasse pelo convento, alguma madre, com cargo de responsabilidade, deveria ir à sua frente tocando

---

<sup>134</sup> LÓPEZ, Maria Ángela Atienza. “El mundo de...” p. 100.

<sup>135</sup> SILVA, Ricardo Manuel Alves da. *Casar com Deus...*, p. 376.

<sup>136</sup> SILVA, Ana Margarida Dias da. “Sair da clausura: único remédio para a salvação”. *Boletim do Arquivo da Universidade de Coimbra*, Coimbra, n. 25, 2012, p. 196.

<sup>137</sup> SILVA, Ricardo Manuel Alves da. *Casar com Deus...*, p. 379 e 503.

uma “campainha” para que as outras, ao ouvir o barulho, se recolhessem. As correspondências deveriam primeiro passar pela vistoria da abadessa, a fim de se resguardar determinados assuntos, etc.<sup>138</sup> Assim, quando uma religiosa ia contra essas determinações, de certa forma estava quebrando a clausura imposta.

Francisca transgrediu essas regras de algumas formas. Uma delas foi sob as ressalvas do prelado, quando conseguiu liberação para sair do seu cenóbio a fim de tratar alguma patologia, não especificada no corpo do seu processo – alegada, por ela, ser feitiços, o que a fez procurar remédios de uma feiticeira, provavelmente com ajuda do seu pai, segundo relatam as religiosas de seu convento. Isso aconteceu seis meses antes da abertura dos seus autos pela Inquisição. Ela ficou na casa de duas freiras, irmãs de sangue, moradoras no Porto, por tempo também não especificado.<sup>139</sup> Normalmente essas solicitações eram escritas pelas doentes, enviadas ao ordinário diocesano juntamente com a posição do restante da comunidade, que deveria autorizar ou não o afastamento, testemunhando a doença, “idoneidade e bom comportamento da requerente”. Os problemas de saúde mais comumente alegados foram os “de estômago, escorbuto”, “reumatismo”, ou apenas eram apresentadas as expressões como sofrendo de “achagues” ou “queixas/moléstias”.<sup>140</sup> A historiadora Ana Margarida ainda verificou a existência de apenas um processo de saída da clausura para o século XVII e 73 do XVIII até 1834, sendo 67 deles relacionados a somente dez cenóbios. Nesse período com maior incidência de casos, existiu certa desconfiança de setores leigos e da Igreja envolvendo a vivência conventual feminina. É emblemática a carta em D. João V em que ele demonstra estar preocupado com os sintomas de relaxamento dos costumes dentro da vida religiosa feminina, mandando “recolher a clausura as freiras que fingiam estar doentes”.<sup>141</sup>

Outra forma de quebra da clausura executada por Francisca Josefa, que encontramos nas entrelinhas de seu processo, foi no seu costume de enviar e receber inúmeras cartas, que foram usadas como provas de sua relação com o demônio. Elas eram trocadas com leigos e religiosos, e eram preenchidas pelo conteúdo escandaloso de suas heresias, tudo sem a fiscalização da abadessa, o que tornava o ato irregular. Nesse caso, não sabemos dizer se essa

---

<sup>138</sup> *CONSTITUIÇÔENS Geraes pera...*, p. 52, 78, 103-104, 117.

<sup>139</sup> O termo “casa”, nesse caso, refere-se a cômodos particulares, construídos por algumas religiosas dentro de seus conventos – quando eles não são tão austeros – a fim de adaptarem neles para si algum conforto ou privacidade, ANTT, TSO-IL, proc. 06056, fl. 59 (117).

<sup>140</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 06056, fl. 59 (117); e SILVA, Ana Margaria Dias da. “Sair da clausura...”, p. 198.

<sup>141</sup> SILVA, Ana Margaria Dias da. “Sair da clausura...”, p. 202; e SILVA, Ricardo Manuel Alves da. *Casar com Deus...*, p. 305.

falta de controle se dava por negligência da madre ou porque Francisca ocultava tais contatos. O que é certo é que ela contava com a ajuda de um Donato para o envio de tais missivas. Entretanto, Ricardo Alves traz alguns relatos que demonstram o quanto essa ausência de vigilância na troca de correspondências era comum em algumas casas religiosas.<sup>142</sup>

Ademais, o comissário do Santo Ofício também relatou os testemunhos de algumas freiras do convento de Francisca, dizendo que ela era das “varandas e alguma janela”, além de que não observava com empenho os jejuns da Igreja, fingindo-se sempre doente para quebrá-los ou fugir do trabalho. Talvez pudéssemos considerar tais queixas inventadas, resultantes de algum tipo de perseguição, entretanto são inúmeras as obras que nos trazem as faltas das religiosas relatadas nas visitas, dentre as quais a manutenção de comunicação com o mundo externo através das janelas, da portaria, da roda, de cartas sem inspeção; a alimentação rica e variada, longe do ideal asceta; o descumprimento dos jejuns, do Ofício Divino, do silêncio nos espaços exigidos, como no coro; o desregramento tanto nas idas ao locutório, quanto nas visitas; o consumo de tabaco; o uso irregular do hábito, com exibição de tecidos de luxo, cabelos e colo, de acessórios, além do uso de maquiagens; a representação de peças teatrais nas grades com vestimentas profanas; rixas entre grupos de mesma parentela, de disputas por celas ou pelo cargo de abadessa; a quebra da castidade por meio de práticas homossexuais, etc.<sup>143</sup>

Depois de várias cartas de Francisca a frades e confesores, solicitando que eles a levassem para os cárceres do Santo Ofício, a fim de que ela, então, confessasse com toda franqueza suas culpas, um oficial da instituição foi até o convento de Nossa Senhora da Esperança, de Abrantes. Lá as religiosas do cenóbio logo foram cumprimentá-lo e informá-lo a respeito da freira, mesmo sem saberem por que Francisca pedia para ser ouvida pela Inquisição. Disseram que no claustro ela viveu os primeiros “16 anos com vida [totalmente] extravagante”, com “séquitos” e pouca “observância”. Que o coro para ela era “como a cruz para o demônio”; que o ganhava para uso pessoal, mais tarde vendia “para comer por ser

---

<sup>142</sup> Dos fólhos ANTT, TSO-IL, proc. 06056, fls. 57-57v e 13-15v (13-14 e 25-60), temos algumas dessas cartas, e nos 116-117, temos o relato do comissário sobre o que testemunharam as freiras contra Francisca. Para mais exemplo de quebra de clausura através do envio de cartas, ver: SILVA, Ricardo Manuel Alves da. *Casar com Deus...*, p. 402.

<sup>143</sup> São inúmeras as obras que nos trazem as faltas das religiosas relatadas pelas visitas. Do nosso conhecimento, indicamos SILVA, Ricardo Manuel Alves da. *Casar com Deus...*, p. 383-450, com as transgressões nos conventos de Nossa Senhora da Conceição, Nossa Senhora da Penha e Nossa Senhora dos Remédios na Braga moderna; BRAGA, Isabel Drumond. “Vaidades nos conventos femininos ou das dificuldades em deixar a vida mundana (séculos XVII-XVIII)”. *Revista de História da Sociedade e da Cultura*, Coimbra, vol. 10, 305-322, 2010; e SANTOS, Georgina da Silva dos. “A face oculta...”, p. 141-151. E sobre as transgressões de religiosas venezianas entre os séculos XVI e XVII, LAVEN, Mary. *Virgens de Veneza...*

amiga de bons bocados”; que não “cuidou em trabalhar como muitas que como ela que não tem tença”, passando então a pedir para alguns, “mas o muito pedir enfada”; que por um tempo mudou de “vida extravagante para beata na aparência”, todavia “só nos primeiros dias continuou mais o seu coro e algum exercício espiritual como o da oração mental”.<sup>144</sup> Além disso, as freiras também declararam que depois que morreu a senhora que a criou “e a fez freira, e lhe assistia no convento com liberalidade, tudo nela são imaginações e desesperações”.<sup>145</sup> Já o oficial, depois de tudo que ouviu e presenciou, entendeu que a ré foi corrigida com leveza, pois não consta apelo, e se as preladas a tivessem obrigado “comer em terra, lhe dessem uns continuados jejuns de pão e água, a seis dias de cárcere, talvez não experimentaríamos [...] os descaramentos desta freira, a sua mera preguiça e sua ociosidade, o seu estrago”.<sup>146</sup> Ele ainda chamou Francisca de insolente e atrevida, pois quando a recebeu em outra sessão, ela o acusou e ao seu escrivão de terem “revelado a sua confissão a abadessa do mosteiro e algumas religiosas”.<sup>147</sup>

Por sua vez, Francisca contrariou as acusações declarando que há aproximadamente 17 anos a maleficiaram e ainda hoje a queriam matar, e por isso precisava com urgência ir para outro convento, nem que fosse como criada, ou para a segurança dos cárceres da Inquisição. Também disse que quem estava por trás de tudo isso era a parenta da sua madrinha, e também freira no seu mosteiro, “Dona” Rosa Catarina, além da sobrinha do seu padrinho e a criada da sua madrinha, tudo isso por “inveja da grandeza com que a tratavam”. Ainda alegou que Rosa Catarina lhe falou que neste mosteiro ela tinha “inimigas que pela sua vontade já há muito tempo a tiveram consumido, mas que não quisera Deus”.<sup>148</sup>

Interessante notar que Francisca chamava outras religiosas pelo título de “dona” ou senhora, mas nunca de soror, madre ou irmã, como faziam as outras freiras e como recomendavam as Constituições, que proibiam o tratamento diferenciado devido aos próprios valores da vida fraterna franciscana.<sup>149</sup> Mas, de fato, as desigualdades sociais permaneciam ainda dentro das casas religiosas, sendo reveladas, por exemplo, nos conflitos entre grupos familiares distintos, inseridos em um mesmo cenóbio, na busca por assumir os cargos de comando, nos tratamentos diferenciados que recebiam professoras, conversas e criadas; nas distinções sociais existentes entre os próprios conventos, sendo alguns voltados mais para

---

<sup>144</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 06056, fl. 58v (116).

<sup>145</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 06056, fl. 59 (117).

<sup>146</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 06056, fl. 58v (116).

<sup>147</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 06056, fl. 57 (113).

<sup>148</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 06056, fls. 91-92v (181-184).

<sup>149</sup> Dentre outros fôlios, ver: ANTT, TSO-IL, proc. 06056, fls. 50-54 e 106-107 (25v-27v e 53v-54).

nobreza e abastadas do que outros. Assim, é de se suspeitar que a situação de Francisca, que era filha de almocreve e freira professa, com direitos e, teoricamente, as mesmas oportunidades e condições que as demais religiosas da nobreza, tenha pesado na relação problemática entre ela e as demais freiras do Nossa Senhora da Esperança.

Ao analisarmos o processo de Joana Maria da Nazaré, mais uma vez constatamos que a ideia de vida de uma freira isolada da relação com o mundo exterior foi, pelo menos em parte, pura retórica, mesmo nas casas de Regra mais austera, pois ela mantinha algum tipo de relação próxima com um pedreiro do convento, João Fernandes, por quem revelara, mais tarde e mais de uma vez, sentir um “amor desordenado”. Essas relações ilícitas entre homens e freiras foram tão popularizadas na primeira metade do século XVIII, que, além de ter sido criado um termo específico para denominá-las, *freiratices* ou *freratismo*, o mais bem sucedido movimento eclesiástico reformador da época, conhecido por Jacobeia, direcionou seus esforços a fim de combatê-las.<sup>150</sup>

Ricardo Alves demonstrou, analisando outros casos, o quanto que essa relação entre Joana Maria da Nazaré e João Fernandes não foi uma realidade isolada nas casas religiosas da época, ao nos trazer alguns relatos da vivência desses funcionários nos conventos, pontuando a circulação deles nas cozinhas e outros espaços proibidos, quebrando a clausura ao manter fácil contato com as freiras, chegando ao ponto de uma afirmar que “até os pedreiros dizem que esta casa é reino sem rei”.<sup>151</sup>

Para o caso de Antónia Máxima, infelizmente não temos testemunhos, ou quase nenhuma informação da parte dela para cogitarmos como seria sua vida no convento. Isso porque depois de se autodenunciar por ter feito pacto com o demônio, no início de seu exame e a partir do comportamento que apresentava nas sessões, os inquisidores atestam que a religiosa estava sofrendo possessão diabólica e não deram mais prosseguimento aos autos. Seu confessor ainda confirmou esse diagnóstico informando que ela se apresentava em tal quadro, recebendo os exorcismos da Igreja, há, pelo menos, dois anos. Mas em uma passagem Antónia nos sugere que sua vivência conventual foi permeada por conflitos com as demais freiras. Ela contou ao Santo Ofício que a tratavam com muito desprezo a chamando de “demônio”, e as suas irmãs de “irmãs do demônio”, a ponto de isso a motivar a aceitar sugestão do Diabo e querer deixar o convento.<sup>152</sup>

---

<sup>150</sup> SOUZA, Evergton Sales. “Mística e moral...”, p. 110-111.

<sup>151</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 08281, fls. 13v-14, 16-16v, 18-18v, 75v e 111 (28-29, 33-34, 57-58, 156 e 227); e SILVA, Ricardo Manuel Alves da. *Casar com Deus...*, p. 399-400.

<sup>152</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 07624, fls. 20, 22v e 60 (39, 44 e 119).

Já Isabel Fillipa de Santo António, para além da já relatada insatisfação com a vida contemplativa e todo comportamento rebelde que tinha no claustro, juntamente com suas afirmativas de que estava no convento por coação e não era freira, seus conflitos com as demais freiras a levou a atentar contra a vida de todas as outras religiosas. Isso aconteceu depois dela ter sido punida por alguma transgressão não especificada no processo. Para se vingar, quando na sua escala de serviço na cozinha, em setembro de 1748, fazendo a janta da comunidade, colocou vidro moído na sopa que estava fazendo e seria servida no jantar, o que foi percebido por uma religiosa e, sob investigação, constatado por mais algumas e, por fim, confessado por Isabel.<sup>153</sup>

As Constituições tipificavam algumas culpas e estabeleciam quais tipos de punição as abadessas deveriam dirigir a elas, mas nesse rol não estava relacionado a tentativa de homicídio, que pela sua gravidade deveria ficar sob responsabilidade da justiça eclesiástica.<sup>154</sup> Assim, sob determinação do prelado, Isabel foi trancafiada no cárcere de seu convento pelo risco que poderia causar ao restante das enclausuradas. Entretanto, tal situação não foi suficiente para conter seu temperamento, relatando as religiosas do Nossa Senhora das Mercês, em cartas aos superiores e testemunhos ao Santo Ofício, os novos crimes que a ré vinha cometendo de sua prisão.<sup>155</sup>

Por fim, gostaríamos de pontuar que para as religiosas que aqui estudamos não podemos confirmar a ideia de que elas estavam inseridas em circunstância morais e físicas tão austeras, em uma clausura tão rigorosa e rotina severa ao ponto de que essas circunstâncias pudessem se tornar a principal justificativa para os poucos casos de freiras autuadas por relações com o diabólico. Para compreendermos melhor o que motivou o desenvolvimento desse quadro, precisamos entender as especificidades das vivências no claustro envolvidas na prática de tais crimes. Esses serão os assuntos a serem tratados nos capítulos a seguir. De toda forma, pelo que podemos alcançar com a análise da documentação, o que não resta dúvida é que, para os casos de freiras processadas por feitiçaria, se confirma a epígrafe de Adelaide Filomena Cardoso, colocada no início desse capítulo: “como estamos longe da ideia da religiosa submissa, doce e afastada das coisas terrenas”.<sup>156</sup>

---

<sup>153</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 07089, fls. 20v, 22, 30v, 32-32v, 35v, 37, 39v, 70, 97, 107, 120-120v e 125v-127v (40, 43, 60, 63-64, 70, 73, 80, 139, 193, 213, 239-240 e 250-254).

<sup>154</sup> *CONSTITUIÇÕES Geraes pera...*, p. 109-112; e SILVA, Ricardo Manuel Alves da. *Casar com Deus...*, p. 123-125.

<sup>155</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 07089, fls. 7 e 40 (13 e 79).

<sup>156</sup> CARDOSO, Adelaide Filomena A. Lopes. *As Religiosas e...*, p. 170.

## CAPÍTULO II – Do claustro à Inquisição

“Conventos eram pequenos mundos e, como cada comunidade humana, eram marcados por amizades intensas e sistemas de suporte, mas também por conflitos diários e competição.”

Moshe Sluhovsky<sup>1</sup>

Em 1536 foi fundado o Tribunal do Santo Ofício no território português, que passou a atuar nos mesmos moldes modernos que ele ganhou a partir da sua instauração na Espanha do final do século XV. Em mais de três séculos de funcionamento, suas autoridades ficaram responsabilizadas por coibir as práticas heréticas dos católicos portugueses, conservando assim a moralidade religiosa e política dos súditos reais.<sup>2</sup>

Dentre os crimes perseguidos pela Inquisição, nomeadamente a de Lisboa, estava a feitiçaria. A bula *Super Illius Specula*, publicada pelo papa João XXII, em 1326, associou tal prática à realização de um pacto com o Diabo. Esse ato, que transformou a feitiçaria em uma heresia, tornou-se, afinal, a confissão buscada pelos inquisidores para enquadrar os suspeitos dentro de sua alçada, pois práticas de magia ilícita que apenas admitissem “comercio e familiaridade” com o demônio eram consideradas delito de fé e, segundo as Constituições Sinodais de Lisboa, deveriam ser punidas pela Justiça Eclesiástica.<sup>3</sup> Até o momento, temos conhecimento de que essa Inquisição processou seis religiosas regulares por feitiçaria e bruxaria, entre os séculos XVII e XVIII.

O primeiro desses autos foi aberto em 1633, sob o Regimento de D. Pedro Castilho, de 1613. Nessa norma não havia uma tipificação estabelecida para o delito, porém existiam

---

<sup>1</sup> “Convents were small worlds and, like every human community, were marked by intense friendships and support systems but also by daily conflicts and competition”, trecho retirado de SLUHOVSKY, Moshe. “The Devil in the convent”. *American Historical Review*, Bloomington, vol. 107, n. 5, 2002, p. 1402.

<sup>2</sup> Para mais sobre o assunto, ver: BETHENCOURT, Francisco. *História das Inquisições*. Portugal, Espanha e Itália, séculos XV-XIX. São Paulo: Companhia das Letras, 2000. 534 p.

<sup>3</sup> BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magia*. Feiticeiras, adivinhos e curandeiros em Portugal no século XVI. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p. 262-263; e PAIVA, José Pedro. *Práticas e crenças mágicas*. O medo e a necessidade dos mágicos na diocese de Coimbra (1650-1740). Coimbra: Livraria Minerva, 1992, p. 47-51.

vários manuais inquisitoriais que definiam a feitiçaria como “atividade herética instigada pelo demônio”.<sup>4</sup> Os outros cinco processos são da primeira metade do século XVIII, período em que a Inquisição desviou um pouco da sua atenção da luta contra as práticas judaizantes para concentrá-la no combate à feitiçaria. Nesse momento, as religiosas foram enquadradas sob o Regimento de D. Francisco de Castro, promulgado em 1640. Esse não foi apenas o regulamento mais durável desse tribunal, como também foi o mais preciso, inclusive no que se refere à delimitação da atuação inquisitorial sobre o crime, que foi enquadrado no título: *Dos feiticeiros, sortilégios, adivinhadores e dos que invocam o demônio e têm pacto com ele ou usam da arte de astrologia judiciária*. Tal documento ainda determinou que seria gravíssimo e herético invocar e adorar o demônio, além de fazer uso de objetos sagrados, como da hóstia e pedra d’ara, na execução dos feitiços. Quanto à punição, ela perpassaria pela saída em auto-de-fé usando sambenito, pela pena de açoite (menos para pessoas de qualidade, como religiosas), cárcere (“lugar público ou privado em que a justiça recolhia vadios, devedores ou criminosos, enquanto o calabouço era uma prisão subterrânea e escura, onde estava proibido todo o gênero de comunicação”<sup>5</sup>), degredo (que não poderia ser aplicado àquelas que fizeram voto de clausura) e ser relaxado ao braço secular, ou seja, sofrer a morte na fogueira. A severidade nas sentenças dependeria das provas, da origem social do réu e do comportamento dele durante o processo.<sup>6</sup>

Uma característica marcante da maioria desses processos contra freiras por feitiçaria é que eles foram iniciados a partir da autodenúncia<sup>7</sup> das transgressoras, situação mais incomum entre os autos abertos contra leigos pelo mesmo crime. Assim, neste capítulo indagaremos sobre as circunstâncias que levaram essas religiosas a se comprometerem com acusações de práticas diabólicas. Para isso, analisaremos cada um dos seis casos, afigurados em oito

---

<sup>4</sup> BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da...*, p. 262-264.

<sup>5</sup> BRAGA, Isabel M. R. Mendes Drumond. “O Quotidiano nos Cárceres do Santo Ofício Português (séculos XVI-XVIII)”. In: CHAVES, Manuel Fernández; GARCÍA, Rafael M. Pérez; e RODRIGUES, José Iglesias (Dir.). *Comercio y Cultura en la Edad Moderna*. Sevilha: Editorial Universidad de Sevilha, 2015, p. 1483.

<sup>6</sup> ARAÚJO, Maria Benedita. *Magia, demônio e força mágica na tradição portuguesa* (séculos XVII e XVIII). Lisboa: Edições Cosmos, 1994, p. 49-54; ASSUNÇÃO, Paulo de; FRANCO, José Eduardo. *As metamorfoses de um polvo*. Religião e política nos regimentos da Inquisição portuguesa (séc. XVI-XIX). Lisboa: Prefácio, 2004, p. 348 e 362-363; e PAIVA, José Pedro. *Práticas e crenças...*, p. 228-230.

<sup>7</sup> O termo “autodenúncia” não é encontrado na documentação. Nela, “confissão” é a palavra usada. Mas optamos por empregá-lo com o objetivo de trazer aos sentidos a diferença entre a prática frequente da religiosa de ir até um confessor revelar seus pecados e receber as penitências espirituais, e ir até os doutos inquisidores informar suas heresias. Por mais que ao se denunciar voluntariamente traga a ela a possibilidade de fazer uso da misericórdia do Santo Ofício, o risco de ser interpretado de outra forma também existia, como veremos nos exemplos das cristãs-novas mais adiante. E como resultado disso, a enclausurada poderia ser levada aos cárceres do Santo Ofício, torturada, obrigada a sair em auto-de-fé e ficar difamada por toda vida, quando não receber penas físicas mais duras.



processos – visto que duas freiras foram autuadas duas vezes pelos mesmos crimes. Dessa forma, consideraremos as seguintes questões: sob quais meios e condições essas mulheres eram apresentadas à Santa Inquisição? Que tipo de comportamento as levaram a cair nas malhas do Santo Ofício? O interesse por trás dessas interrogações será o de perceber quais tipos de experiências dessas religiosas subjaziam a tais confissões e denúncias de feitiçaria, para que mais adiante possamos entender as particularidades e o que representou essas possíveis relações diabólicas das esposas de Cristo.

### **1. As cartas ao Santo Ofício.**

Basicamente, existiram duas maneiras para o Santo Ofício tomar conhecimento de práticas heréticas na população: por meio da denúncia dos seus comissários ou de alguma testemunha e através da apresentação voluntária dos próprios infratores aos visitantes ou no Palácio da Inquisição. Nesse último caso, demonstrando os confessos “sinais de verdadeiro arrependimento” e de que faziam “inteira e verdadeira confissão de suas culpas”, o costume previa atenuação das penas e até o perdão, conduta de uma instituição que buscava se afirmar segundo o lema “misericórdia e justiça”, gravado em seu estandarte. Ademais, para além da possível postura misericordiosa da Inquisição, incentivar à autoconfissão antes da publicidade dos atos também carregava a vantagem da não vulgarização de heresias, pois era preocupante tanto a sua influência negativa em outros católicos, quanto a infâmia que elas poderiam atribuir a um reino que se pretendia edificador da Reforma Católica.<sup>8</sup>

Em relação às práticas de feitiçaria das freiras aqui analisadas, as circunstâncias nas quais elas foram levadas ao tribunal possuem algumas especificidades relacionadas a vida claustral feminina, a começar pelo fato de que as religiosas não podiam se deslocarem até o Palácio da Inquisição para denunciar ou confessar os delitos. Depois das resoluções do

---

<sup>8</sup> Os comissários, geralmente clérigos, eram membros da burocracia do Santo Ofício que davam suporte a ação do tribunal em troca de inúmeros privilégios. Ficavam sob sua incumbência a produção de inquéritos respeitantes a processos criminais e de habilitação a um cargo no tribunal, confeccionando devassas por meio da coleta de informações. Outro cargo importante foi o de familiar do Santo Ofício, esse era ocupado por homens seculares que ficavam responsáveis por prender e transportar os detidos e acompanhá-los nos autos-de-fé, também recebendo muitos privilégios em troca disso, ver: BETHENCOURT, Francisco. *História das Inquisições...*, p. 54-63. Sobre a misericórdia do Santo Ofício dada aos confessos, ver: ASSUNÇÃO, Paulo de; FRANCO, José Eduardo. *As metamorfoses de...*, p. 293; e PAIVA, José Pedro. *Bruxaria e superstição num país sem “caça às bruxas” 1600-1774*. 2. ed. Lisboa: Notícias, 1997, p. 193-194. Sobre Portugal se colocando enquanto nação católica exemplar, ver: TAVARES, Pedro Vilas Boas. *Beatas, inquisidores e teólogos*. Reacção portuguesa a Miguel de Molinos. Tese (Doutorado em Cultura Portuguesa). Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Porto, 2002, p. 110. Reforma Católica é um termo da historiografia atual. Para mais sobre ele, ver: MONTEIRO, Rodrigo Bentes. “As Reformas Religiosas na Europa Moderna. Notas para um debate historiográfico”. *Varia Historia*, Belo Horizonte, vol. 23, n. 37, p. 130-150, 2007.

Concílio de Trento, a clausura absoluta foi imposta a elas e só foram autorizadas a quebrá-la em decorrência de calamidade pública, para se tratarem de doenças contagiosas ou sob a necessidade de serem transferidas para outros cenóbios.<sup>9</sup> Fora isso, deveriam permanecer intramuros mesmo depois de suas mortes, quando seus corpos seriam enterrados na igreja de seus conventos. Assim, o meio pelo qual a Inquisição foi informada das práticas heréticas dessas mulheres foi através de cartas de autodenúncias de quatro das seis freiras, sendo que as outras duas foram denunciadas através de cartas das demais irmãs do convento.

Autodenunciar-se no Tribunal do Santo Ofício por crimes heréticos, muitas vezes punidos publicamente em autos-de-fé, trazendo para si desonra, marginalização social, risco de tortura e até de receber a pena capital, não era tão cômodo quanto ir a um confessor revelar alguma falha no cumprimento das exigências morais da Igreja. Na verdade, como demonstram os processos e a grande quantidade de acusações nos Cadernos do Promotor<sup>10</sup>, nomeadamente se tratando do crime de feitiçaria, entre leigos era muito mais comum os indivíduos serem denunciados à Inquisição. O medo de ser delatado – consequentemente de ser capturado, preso, ter os bens confiscados, ser interrogado e torturado – até poderia fazer alguém se apresentar voluntariamente ao Santo Ofício, mas, pelo mesmo temor, a pessoa também poderia tomar medidas diversas. Por exemplo, existiam feitiços para se evitar a incriminação. Outra possibilidade era tentar escapar do alcance desse tribunal, como aconteceu no caso da mourisca Leonor Lopes, que depois de ter considerado fugir para o Islão, pensou até em enforcar-se “por temer ser presa pelo Santo Ofício”.<sup>11</sup>

Entretanto, fugir era uma alternativa muito arriscada e nada conveniente para moças enclausuradas no pós-Trento.<sup>12</sup> Nesse contexto, em parte entendemos a autodenúncia das freiras como um meio de evitar o mal maior de ser delatada e para ganharem a misericórdia

---

<sup>9</sup> SILVA, Ana Margarida Dias da. “Sair da clausura: único remédio para a salvação”. *Boletim do Arquivo da Universidade de Coimbra*, Coimbra, n. 25, p. 195-213, 2012.

<sup>10</sup> Segundo o ANTT, Caderno do Promotor se trata de uma documentação que se reporta “a todo o tipo de acusações consideradas heresia, excepto do crime nefando [sodomia] e o de solicitação. Incluem denúncias, confissões, cartas de comissários e familiares e instrução dos processos”, ver: Cadernos do Promotor. Arquivo Nacional da Torre do Tombo. Disponível em: <<http://digitalq.arquivos.pt/details?id=2318017>>. Acessado em: 1<sup>o</sup> jan. 2018.

<sup>11</sup> PAIVA, José Pedro. *Bruxaria e superstição...*, p. 96 e 198. Sobre a mourisca Leonor Lopes, ver: BRAGA, Isabel M. R. Mendes Drumond. “Pelas teias da (in)justiça no século XVI: a taberneira mourisca Leonor Lopes”. In: BRAGA, Isabel Drumond; HERNÁNDEZ, Margarita Torremocha (Coord.). *As mulheres perante os tribunais do Antigo Regime na Península Ibérica*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2015, p. 26.

<sup>12</sup> Aqueles que abrigassem as fugitivas poderiam chegar a pagar multa e sofrer degredo para África, ver: Georgina demonstra bem essa realidade no trabalho: SANTOS, Georgina Silva dos. “Devoção, disciplina e preconceito: a construção da santidade em conventos e recolhimentos da América portuguesa”. *Lusitania Sacra*, Lisboa, n. 28, 2013, p. 163.

dos inquisidores. Segundo Crina Oltean, geralmente os indivíduos tomavam essa conduta essencialmente devido “ao medo de serem denunciados ou por conhecimento de já o terem sido”.<sup>13</sup> Mas essa atitude também pode ser percebida como reflexo da disciplina católica, pois, tendo em vista que essas mulheres viviam cotidianamente sob orientação da doutrina imposta nos cenóbios, era possível que elas se vissem, em alguma medida, como pecadoras e, temendo pela salvação de suas almas, estivessem buscando por remédio e perdão. Ademais, como veremos mais adiante, autodenunciar-se também pôde ter sido uma estratégia utilizada por algumas freiras de grande coragem, ou desespero, para alcançar determinados fins.

Na produção da autodenúncia, era imprescindível que a freira esclarecesse sua possível prática herética aos inquisidores. Assim, dentre outras confissões, logo encontramos declarações de pactos, adoração e atividade sexual com o demônio, além do mau uso de objetos sagrados, ou seja, nos esbarramos com falas acordadas com o que dizia o discurso da Igreja sobre o crime de feitiçaria. Como explicou José Pedro Paiva, esses casos eram “um produto quase exclusivo desta doutrina das elites”, pelo fato dessas mulheres estarem próximas “às fontes deste discurso”.<sup>14</sup> Além disso, nesses escritos, as transgressoras buscavam demonstrar profundo arrependimento pelos seus atos e suplicavam por misericórdia – ainda que dias depois incorressem nos mesmos erros, como admitiam nos exames seguintes (situação que no caso de Soror Joana Maria da Nazaré chegou a desembocar na abertura de um segundo processo).<sup>15</sup> Dessa forma, é muito comum encontrarmos trechos como, “peço humildemente pelas Chagas Cristo, e de sua Mãe Santíssima, e de minha Santa Clara, ainda que indigna filha, usem vossas senhorias misericórdia comigo”<sup>16</sup>; “com toda a humildade devida, se prostra aos pés de vossa pessoa para se acusar implorar a misericórdia desse Santo Tribunal”<sup>17</sup>; “me conceda a caridade que lhe peço conseguindo-me perdão e absolvição que espero pesarosa e humilde com a procedência que pelo amor de Deus suplico”<sup>18</sup>; “obrigada do meu grande arrependimento, me acuso ao sempre piíssimo e misericordioso tribunal, e humildemente rendida ao pés do Eminentíssimo Senhor Inquisidor Geral, e mais senhores do mesmo tribunal”.<sup>19</sup> Entretanto, esses enunciados tanto poderiam representar o desejo de

---

<sup>13</sup> OLTEAN, Crina Adriana. *A Denúncia ao Serviço da Fé ou da Vingança? A Delação Inquisitorial e os seus Efeitos*. Dissertação (Mestrado em História). Universidade de Lisboa, Lisboa, 2014, p. 49.

<sup>14</sup> PAIVA, José Pedro. *Bruxaria e superstição...*, p. 152.

<sup>15</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 08281-1.

<sup>16</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 00827, fl. 2 (11).

<sup>17</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 08281, fl. 28 (57).

<sup>18</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 06056, fl. 53v (106).

<sup>19</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 07089, fl. 21 (41).

alcançar a misericórdia, perdão e remédio, quanto serem uma simples adequação às formas escrita conhecidas (como as cartas de perdão), inclusive encontrada nos autos feitos pelos escrivães do Santo Ofício ao final das confissões das rés.

Já as freiras que redigiam as denúncias, eram instigadas por outras motivações. Algumas buscavam deixar claro que eram avessas aos erros que denunciavam e que suas delações advinham da necessidade de livrarem suas consciências e o convento do pecado, tanto quanto cumprir o seu dever de dar parte ao tribunal o que lhe pertencia para que a pecadora pudesse ser redimida. E assim elas intentavam negar qualquer desejo em prejudicar a delatada, pois na mesa do Santo Ofício não foi incomum indivíduos incriminando outros, motivados por algum conflito de interesses e inimizade.<sup>20</sup> Nesse sentido, observamos algumas expressões como, “feito isto é o que tem que denunciar” e “o faz por descargo de sua consciência e por assim passa na verdade e não por ódio ou má vontade que tenha a dita religiosa”<sup>21</sup>; “tem dito tais palavras” as quais “vou relatar para descargo de minha consciência”<sup>22</sup>; “me resolvi a seguir o conselho de quem me podia mandar”, então “faço saber a vossa senhoria” e “não posso dizer mais que ficar a obediência de vossa senhoria a que dou esta parte por me ser mais fácil”.<sup>23</sup> De qualquer forma, para além das imposições da religião em fazer tais denúncias, na documentação também encontramos várias indícios de uma vida conflitiva entre as religiosas.

As denúncias e autodenúncias normalmente foram produzidas pelas próprias autoras da narrativa, pois, como já pontuado no capítulo anterior, o contingente de alfabetizadas entre religiosas era considerável para a época, principalmente devido às tarefas de culto que delas eram exigidas. Dentre as religiosas aqui estudadas, a única que não escreveu ao Santo Ofício foi também a única freira conversa existente dentre as processadas: a Irmã Maria do Rosário. Essa sua posição diferenciada dentro de uma ordem regular estava relacionada à sua condição social subalterna de plebeia pobre, e a ela estava incumbida a tarefa de cuidar dos afazeres domésticos da vida no claustro – obrigação para a qual não era necessária alfabetização.<sup>24</sup>

---

<sup>20</sup> OLTEAN, Crina Adriana. *A Denúncia ao...*, p. 28-29.

<sup>21</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 08281, fl. 4 (1).

<sup>22</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 07089, fl. 5 (9).

<sup>23</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 07089, fl. 13 (25).

<sup>24</sup> As informações que encontramos sobre essa religiosa foram tão escassas que não tratamos diretamente dela no primeiro capítulo. Percebemos do seu processo que ela era pobre e viveu em algumas casas, desde a infância, servindo aos moradores. Seu nome secular era Maria Tereza Inácia. Era natural da freguesia de Nossa Senhora dos Remédios, Ilha de São Miguel, Açores. Mas, segundo o que conta o comissário do Santo Ofício, mudou-se da sua terra ainda com três anos de idade para Leiria, onde foi morar na casa de seu tio, o padre Manuel Antunes,

Não temos como precisar sob quais condições logísticas essas cartas foram produzidas. Em teoria, demandaram certo sigilo dos envolvidos, devido ao conteúdo escandaloso delas, pois a publicidade de tais assuntos poderia pôr em risco a inocência dos fiéis, tão prezada pela Igreja, nomeadamente das virginais esposas de Cristo que dividiam o convento com possíveis pactuantes, adoradoras e amantes do demônio. Assegurar o segredo dos fatos também protegia o corpo eclesiástico da infâmia e era condição necessária à lógica de funcionamento do Tribunal da Santa Inquisição.<sup>25</sup>

Já em termos sociais e psicoemocionais, veremos mais adiante que algumas cartas foram feitas sob coerção ou aviso de terceiros. Esses indivíduos poderiam alertar as religiosas sobre os riscos espirituais e judiciais de não se confessarem. Adelaide Cardoso apresenta vários exemplos, do século XVII, de professoras presas, torturadas e que abjuraram em auto-defé na Inquisição de Évora.<sup>26</sup> Mas também percebemos que outras missivas partiram da própria busca da freira em se confessar. Em todo caso, sentimentos de receio, angústia, solidão, vergonha, raiva, desdém e desespero provavelmente permeavam o espírito dessas mulheres. Inclusive, entendemos que eles poderiam ser transparecidos na deformação da letra em um escrito específico em relação a outros da mesma confidente, assim como na reiteração incessante de uma temática em uma única carta. Temos, como exemplo, o pacto com o Diabo de Soror Joana Maria da Nazaré, pertencente ao seu segundo processo, que ao compararmos a

---

do Fetal. Em outro momento, foi mandada para casa de Sebastiana Antônia e Leonarda Maria, irmãs de outro padre, para receber alguma instrução, que provavelmente estava relacionada ao desempenho de tarefas domésticas, meio utilizado por meninas humildes da época para gerarem seu sustento e planejarem sua vida futura, como podemos ver em HUFTON, Olwen. “Mulheres, trabalho e família”. In: DUBY, Georges e PERROT, Michelle (Dir.). *História das Mulheres no Ocidente*. Porto: Edições Afrontamento, 1991, vol. 3, p. 27-36. Quando o tio de Maria Tereza Inácia morreu, ela deixou a casa das senhoras e voltou para o Reguengo do Fetal por um tempo, sendo que em seguida retornou a Leiria para servir na casa de Dona Leonor de Santa Maria e Albuquerque. No processo, já como Irmã Maria do Rosário, ela chegou a declarar que tinha problemas com as filhas de Dona Leonor, duas garotas que quando se tornaram freiras no Convento do Santíssimo Sacramento do Lourical, Maria Tereza Inácia as acompanhou com o encargo de as servir nele. Nesse lugar, é possível que ela tenha sido próxima a Úrsula – serva de uma professora que foi expulsa do convento, quando Maria já não estava mais nele, por fingir receber favores divinos. Depois disso, ela foi morar com o padre Manoel Mendes, presbítero do hábito de São Pedro, por um espaço de dois anos. Essa religiosa não era órfã de pais, pelo contrário, em todo esse tempo, o comissário relatou que eles iam sempre visitá-la nas diferentes casas. Mas é provável que eles não tivessem condições de dar a ela melhor criação. Seu pai foi Simão Antunes que, sem ofício, vivia de sua fazenda, e sua mãe foi Maria Mendes. No processo, foi dito que os dois eram pobres. Podemos ver que, desde cedo, a Irmã Maria do Rosário foi criada próxima a vários religiosos. Depois de muito conviver com padres e até com freiras dentro da clausura, se tornou noviça com, aproximadamente, 17 anos de idade, entretanto, não sabemos sob que circunstâncias. ver: ANTT, TSO-IL, proc. 03326 e ANTT, TSO-IL, proc. 13693, fls. 34-34v (69-70).

<sup>25</sup> BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da...*, p. 228.

<sup>26</sup> CARDOSO, Adelaide Filomena A. Lopes. As religiosas nas malhas da Inquisição de Évora. In: \_\_\_\_\_. *As Religiosas e a Inquisição no Século XVII*. Quadros de vida e espiritualidade. Dissertação (Mestrado em História). Universidade do Porto, Porto, 2003, p. 98-135.

letra nele à encontrada em outras missivas suas, deduzimos que ela estava em uma situação emocional particular, seja ela qual tenha sido; ou ainda, as longas cartas de confissão de Soror Francisca Josefa do Evangelista, nas quais ela reafirmava, quase que a cada parágrafo, qual seria o único remédio que poderia salvar sua alma da união que realizou com o demônio.<sup>27</sup>

Percebemos ainda que alguns desses primeiros escritos foram feitos aos inquisidores com um maior cuidado e formalidade, podendo-se observar alguma preocupação com a datação, em fazer elogios aos destinatários ou perguntar como estavam, em fazer uso de pronomes de tratamento e uso da estratégia retórica da *diminutio*.<sup>28</sup> Provavelmente, essa postura inicial estava relacionada ao receio das consequências da apresentação. Entretanto, depois de construída alguma proximidade com os oficiais do tribunal no decorrer dos exames, consolações e admoestações, as cartas para eles se tornaram mais frequentes, com mais confissões e ainda chegando ao ponto de as freiras clamarem nelas por favores aos inquisidores, como da sua intermediação junto ao prelado na troca de confessor, para que, sob uma supervisão mais adequada, elas se mantivessem no santo caminho apontado pela Inquisição.<sup>29</sup> Como pontuou Isabel de Sá, os padres confessores eram “uma das poucas figuras masculinas com quem [as freiras] podiam contatar em privado de modo regular”, sendo a sua escolha “uma matéria sensível, sobretudo quando alguém pretendia impor uma determinada pessoa a essas mulheres”, pois eles tinham a função de ouvi-las desabafar suas mais íntimas aflições, orientá-las, dar-lhes consolo, instituir-lhes as penitências e ofertar-lhes o perdão.<sup>30</sup> E nessa relação entre religiosa herege e o Santo Ofício, os confessores possuíam um papel central, afinal de contas, como pontua Mario Rosa, pelo menos “nas suas formas

---

<sup>27</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 08281-1, fls. 1A (11) e 2-4 (8-15). Para conferir a diferença, ver o Anexo I. E para as cartas de Francisca Josefa, ver nota 57.

<sup>28</sup> Na retórica da *diminutio*, para ter seu posicionamento considerado, enquanto advindo do sexo visto como intelectualmente deficiente, a religiosa buscava expressar sua potencial ignorância e humildade a fim de pacificar o interlocutor masculino para ouvi-la, ver: LEMA, Esther Cristina Cabrera. “Representaciones del Demonio: miedos sociales vislumbrados en tres escritos conventuales neogranadinos”. *CS*, Cali, n. 9, 2012, p. 92; BELLINI, Lígia. “Penas, e glorias, pezar e prazer: espiritualidade e vida monástica feminina em Portugal no Antigo Regime”. In: \_\_\_\_\_; SOUZA, Evergton Sales e SAMPAIO, Gabriela dos Reis (Orgs.). *Formas de crer...*, p. 85-86; e BELLINI, Lígia. Vida monástica e práticas da escrita entre mulheres em Portugal no Antigo Regime. Campus Social, 2006/2007, 3/4, 209-218

<sup>29</sup> Como exemplo, temos a primeira e segunda carta de confissão de Soror Joana Maria da Nazaré à Inquisição, ANTT, TSO-IL, proc. 08281, fl. 28 (57) e proc. 08281-1, fls. 2-4 (8-15), em comparação com as que ela escreveu ao tribunal já dois anos depois de ter sido processada por ele, ANTT, TSO-IL, proc. 08281-1, fls. 56-57 (117-119), 63 (131), 64 (133) e 67 (139); a primeira e últimas cartas de Soror Antónia Máxima, ANTT, TSO-IL, proc. 07624, fls. 3-3v (5-6), 36 e 42 (71 e 83); e a primeira e última carta que Soror Francisca Josefa do Evangelista enviada ao tribunal, ANTT, TSO-IL, proc. 06056, fls. 11-11v e 60 (21-22 e 119).

<sup>30</sup> SÁ, Isabel dos Guimarães. “Os espaços de reclusão e a vida nas margens”. In: MONTEIRO, Nuno Gonçalo (Org.); e MATTOSO, José (Dir.). *História da vida privada em Portugal. A Idade Moderna*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2011, p. 286.

mais directas e aparatosas”, os confessores, juntamente com os bispos e diretores espirituais, vão mediar “as relações do mosteiro com o exterior”.<sup>31</sup>

No caso da entrega sigilosa à Inquisição dessas cartas de conteúdo altamente transgressor, a responsabilidade deveria ficar em mãos de alguém de confiança. Em muitos casos, essa pessoa era o confessor das religiosas, um dos primeiros a acessar as ocorrências, podendo, inclusive, influenciar as freiras em seus relatos antes mesmo do inquisidor poder condicioná-los sob seu interrogatório. Nos diversos manuais a fim de instruir esses homens em sua missão, eles eram exortados a serem “pacientes, acolhedores e benevolentes com os pecadores, de modo a ajudá-los a superar a temível desvantagem da confissão”; deveriam evitar o proceder “austero, severo, exigente, para deixar o pecador à vontade para confessar”.<sup>32</sup> Mas para os casos em que fosse confessada alguma prática herege, a atitude que lhes cabia era a de aconselhar o penitente a se dirigir ao Tribunal do Santo Ofício, pois somente a ele competia julgar, punir e perdoar tais atos contra a fé católica.<sup>33</sup> Assim, os confessores foram personagens com grande protagonismo nas confissões e denúncias que acessamos. Mas não somente eles, pois também existiu espaço para atuação de outras pessoas da comunidade religiosa, como demais freiras e religiosos, além dos comissários do Santo Ofício.

Nas quatro autodenúncias de religiosas por terem desenvolvido relações com o demoníaco, vimos duas formas de os confessores terem conhecimento das práticas que as levaram à Inquisição. A primeira delas acontecia quando as freiras tomavam a atitude de ir até o confessor se acusar por suas heresias. Nesses processos, nenhuma outra enclausurada foi ouvida como testemunha de tais práticas, pois elas não eram públicas no convento, por terem ocorrido na privacidade da cela das suspeitas. Parece ter sido esse o caso das clarissas Antónia Máxima e Francisca Josefa do Evangelista.

---

<sup>31</sup> ROSA, Mario. “A religiosa”. In: VILLARI, Rosario (Dir.). *O homem barroco*. Barcelona: Editorial Presença, p. 176.

<sup>32</sup> DELUMEAU, Jean. *A confissão e o perdão*. A confissão católica séculos XIII a XVIII. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, p. 19-22.

<sup>33</sup> PAIVA, José Pedro. *Bruxaria e superstição...*, p. 56-57.

## 2. Os casos de autodenúncia.

### 2.1. As freiras que queriam confessar suas relações diabólicas.

Aproximadamente entre o final de 1726 e início do ano seguinte, Soror Antónia Máxima, religiosa do vasto convento de Santa Clara de Lisboa (tanto em tamanho, quanto no número de residentes), suplicou ao seu prelado que lhe enviasse o Frei João de Cristo para que ela pudesse lhe comunicar alguns particulares. É certo que o convento dessa freira tinha mais de um confessor à disposição das religiosas, como vimos no capítulo anterior, mas, provavelmente por alguma familiaridade, ela preferiu esse religioso em particular. Depois de ouvi-la, segundo o que o frade diz, ele lhe advertiu que fosse dar parte do assunto ao Santo Ofício, pois somente a ele cabia resolução. Em seguida, Antónia também confidenciou a mesma matéria ao frade confessor de seu convento, o Frei Faustino de Santa Rosa, que também foi se aconselhar com o João de Cristo.<sup>34</sup> O resultado foi que, em abril de 1727, Faustino levou às instalações do tribunal uma carta que escreveu, contendo a assinatura e narrativa da freira. Nela, Antónia dizia que tinha feito pacto com o Diabo e que Joseph Vasconcelos Souto Mayor (homem de quem declarou ter tido um filho bastardo no século, como consta no capítulo um) invadia constantemente seu convento, com ajuda de Satanás, para violentá-la. Tal relato desembocou na abertura de um processo contra a freira dias depois e a ida do deputado do Santo Ofício, Frei Miguel Barbosa, ao locutório do seu convento para ouvir suas confissões.<sup>35</sup>

Aí está mais uma característica desses processos contra freiras por feitiçaria. Enquanto as pessoas comuns deveriam depor na mesa do tribunal, o Regimento de 1640 recomendava que os oficiais se deslocassem para coletar as declarações de suspeitas que residissem “em mosteiros ou clausura”.<sup>36</sup> Dessa forma, mesmo que essas mulheres estivessem sob a pressão de serem autuadas pelo Santo Ofício, suas audiências poderiam transcorrer no ambiente a que já estavam familiarizadas, sem que elas sofressem a tortura física da polé ou do potro, aplicadas a mais da metade dos leigos acusados pelo mesmo crime entre os séculos XVII e XVIII, nas instalações do tribunal. A única exceção que possuímos, e que adiante esclareceremos melhor, é a da freira conversa Maria do Rosário, que apesar de inicialmente

---

<sup>34</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 07624, fls. 37, 37v e 38 (73, 74 e 75).

<sup>35</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 07624, fls. 3-3v e 5 (5-6 e 9). Os deputados eram figuras da burocracia da Inquisição portuguesa. Eles serviam como auxiliares dos inquisidores e sua posição correspondia, na prática, a de um “estagiário”, pois só se era nomeado inquisidor depois de ter passado por esta função, ver: BETHENCOURT, Francisco. *História das Inquisições...*, p. 46-47 e 77-79.

<sup>36</sup> Para o mesmo fim, os deputados e notários também deveriam se deslocar até a residência de pessoas doentes, que não pudessem ir até a instituição, de bispos e mulheres nobres ou casadas com homem fidalgo, ver: ASSUNÇÃO, Paulo de; FRANCO, José Eduardo. *As metamorfoses de...*, p. 244.



ter sido ouvida em seu cenóbio, depois foi expulsa dele para os cárceres do Palácio da Inquisição de Lisboa. Nos outros casos que encontramos, quando era deliberado que a ré ficasse encarcerada, segundo o próprio regimento, era preferível que permanecesse na prisão de sua clausura. Entretanto, não podemos deixar de ter em vista que várias outras freiras, depois de inicialmente terem sido ouvidas em seus conventos, receberam mandado de captura e foram parar nas cadeias da Inquisição. Algumas delas, inclusive, foram ao tormento para confirmarem as suspeitas dos inquisidores, sendo que a duas foi imposta a pena de morte na fogueira.<sup>37</sup>

Para os casos que estudamos, relacionado às circunstâncias das transgressões das enclausuradas não estava um cotidiano de harmonia e contemplação, mais sim conflitivo.

Soror Antónia Máxima chegou a declarar que fez pacto com o demônio por se encontrar vexada “por algumas paixões” que eram “causadas de algumas discórdias graves que tinha com várias religiosas” de seu mosteiro, “onde ordinariamente a tratavam com muito desprezo chamando a ela ré o demônio e as suas irmãs as irmãs do demônio”.<sup>38</sup> O possível ambiente de hostilidade em que a religiosa vivia também ficou transparecido no testemunho que a abadessa do convento deu a seu respeito à Inquisição, já em 1729, dizendo que Antónia tinha “achado falar, em algumas ocasiões, a verdade e ter alguma presunção para falar mal de muitas pessoas. E que esta é a opinião comum que dela há”.<sup>39</sup> Apesar de não podermos confirmar se a abadessa falava a verdade, encontramos no Arquivo Nacional da Torre do Tombo uma denúncia de Antónia ao Santo Ofício, em dezembro de 1727 (aproximadamente sete meses depois de iniciada a visita dos inquisidores), contra a Soror Maria Eufrásia, mas que não foi levada à frente.<sup>40</sup> Segundo Adelaide Cardoso, a “existência de núcleos familiares nos conventos levava a que as tensões, invejas, afrontas, entre famílias e inter familiar se transportassem para os conventos, afluindo esses melindres frequentemente”, o que acabava por interromper a “paz e a tranquilidade propícias ao louvor a Deus”, devido a “querelas que

---

<sup>37</sup> As informações a respeito dos leigos processados por feitiçaria são referentes à Inquisição de Coimbra, a que mais processou praticantes de feitiçaria no período, ver: PAIVA, José Pedro. *Práticas e crenças...*, p. 63-64. Sobre a preferência do cárcere das freiras, ver: ASSUNÇÃO, Paulo de; FRANCO, José Eduardo. *As metamorfoses de...*, p. 362. Os dados sobre as freiras processadas são da Inquisição de Évora. A maioria das acusações foi por judaísmo, inclusive das que receberam a pena de morte. Ver nota 26.

<sup>38</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 07624, fl. 20 (39). De acordo com a definição da época, paixão era um “movimento do apetite sensitivo ocasionado da imaginação de um bem ou de um mal aparente, ou verdadeiro, que perturba o estado interior e exterior do homem e lhe tira sua tranquilidade natural”. Assim, ela também pode significar um estado de perturbação e ira, ver: BLUTEAU, Raphael. *Vocabulário portuguez e latino*, vol. 6. Lisboa: Officina de Pascoal da Sylva, Impressor de Sua Magestade, 1720, p. 188-189.

<sup>39</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 07624, fl. 68 (135).

<sup>40</sup> Na carta, Antónia, que já tinha sido examinada pelos inquisidores por pacto com o demônio, dizia ter visto Eufrásia sozinha na varanda do convento, enrolada num manto e segurando uma vela, entre nove e dez horas da noite, parecendo agir com “sortilégio e vã observância”, ANTT, TSO-IL, proc. 17892, fl. 1 (1).

revelavam a faceta ‘humana’ das religiosas”.<sup>41</sup> Entretanto, diferenças sociais poderiam estar na base desses confrontos, como mostramos no capítulo anterior para o caso de Soror Francisca Josefa do Evangelista, de origem comum e pobre, mas professora e com os mesmos direitos que as freiras nobres de seu convento, com as quais vivia em grande hostilidade. Em 1751, o arcebispo D. José de Bragança, de Braga, exigiu o retorno ao número inicial, e mais baixo, de recolhidas na Misericórdia, alegando para isso “‘distúrbios’ e ‘discórdias’ entre ‘mulheres de diversas qualidades e diferentes génios’”.<sup>42</sup> Essas querelas também poderiam ser resultado de entendimentos diversos sobre as condutas administrativas e espirituais que se desejava impor dentro da casa religiosa. Nessa última situação, algumas enclausuradas mais atentas às demandas religiosas sobre as posturas pessoais poderiam ficar incomodadas com as atitudes mais leviana de outras internas. Como veremos no capítulo seguinte, pelos aspectos relacionados ao crime de Antónia Máxima, é até provável que isso também tenha pesado no seu caso, assim como veremos mais adiante que o comportamento impróprio de Soror Joana Maria da Nazaré estava na raiz de seu conflito com outra freira, e ele desembocou na sua incriminação por feitiçaria.

Voltando às confissões de Antónia, ela não escreveu de próprio punho sua primeira carta de confissão, além de algumas outras, necessitando da ajuda de um escrevente por causa da sua condição espiritual e física de possessa do demônio, e não por ser analfabeta, pois em outras oportunidades redigiu à mão própria suas histórias.<sup>43</sup> Mais à frente, justificou não poder redigir as cartas devido aos empecilhos provocados pela sua condição de endemoninhada: “por não poder escrever por causa dos demônios me não deixarem e impedirem, a isto pedi ao meu confessor”.<sup>44</sup> Depois ela vai confessar que o demônio tentou lhe persuadir a não dizer suas culpas para não lhe imporem duras penitências.<sup>45</sup> De outra vez, quando estava sendo interrogada, não foi capaz de assinar a confissão porque o demônio entrou em seu corpo.<sup>46</sup> Essas justificativas eram bastante consoantes com a crença da época segundo a qual o Diabo trabalhava para afastar as pessoas do caminho de Deus, inclusive impedindo-as de confessarem suas transgressões e abjurá-las. Esse também foi o caso do

---

<sup>41</sup> CARDOSO, Adelaide Filomena A. Lopes. *As Religiosas e...*, p. 94.

<sup>42</sup> TAVARES, Pedro Vilas Boas. *Beatas, inquisidores e...*, p. 161.

<sup>43</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 07624, fl. 22v (44). A possessão demoníaca tirava o crédito das confissões de Antónia, pois, para crença da época, elas poderiam ser resultado de enganos do demônio ou até falas mentirosas dele através de seu corpo.

<sup>44</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 07624, fl. 45 (89). As cartas escritas por Antónia se tratam dos fólhos 36 e 42 (71 e 83). Também deu a mesma justificativa em ANTT, TSO-IL, proc. 17892, fl. 1 (1).

<sup>45</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 07624, fl. 52v (104).

<sup>46</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 07624, fl. 68v (136).

Padre Alonso Hildago, da cidade do México, estudado por Fernando Cervantes. Por se encontrar possuído por Belzebu, o religioso não conseguia confessar suas inúmeras faltas.<sup>47</sup>

Mas o caso de Soror Antónia Máxima não parou por aí. Depois de quase dois meses de encerrado, seu confessor escreveu mais duas cartas, a pedido da freira, informando que ela continuava sofrendo as mesmas vexações diabólicas.<sup>48</sup> Cinco meses depois, em novembro de 1727, sem nenhuma resposta aparente do tribunal, Antónia redigiu outras duas confissões de próprio punho. Nelas, a religiosa não afirmou estar sofrendo perseguição demoníaca, mas sim que buscou o auxílio do demônio para se “livrar de certo perigo de infâmia”.<sup>49</sup> Ele lhe ocorreu porque o Frei Manoel de São Tomás, mandado ao seu convento, por seu prelado, para a exorcizar e confessar, disse-lhe “dentro do sacramento penitencial, palavras amorosas”, obrigando-a “a fazer essa denúncia” contra seu novo pacto demoníaco.<sup>50</sup>

Antónia atribuiu ao padre o crime de solitação, de foro inquisitorial. Tal prática se referia a clérigos confessores que se aproveitavam da privacidade exigida no momento da confissão para solicitar favores sexuais às penitentes, fossem elas leigas ou religiosas. Este delito era visto pela elite letrada como uma corrupção séria do Sacramento da Penitência, e pela distorção que causava a tal preceito da religião católica, era perseguido pela Inquisição. Pedro Tavares nos conta sobre vários casos de padres solicitadores entre os séculos XVII e XVIII, dentre eles, o do Padre José de Campos, homem de certa relevância pela sua posição de abade de São Pedro, em Castelo de Penalva, que foi punido seis anos antes da denúncia feita por Antónia.<sup>51</sup> Já no caso dessa religiosa, usando como justificativa a necessidade de logo se livrar do risco que o possível solicitador a fez correr, ao final da mesma carta, ela vai pedir ao tribunal que intermedeie junto ao seu prelado para que ele lhe mande o exorcista que ela especifica, dizendo ser ele “religioso grave e com experiência de exorcismos”.<sup>52</sup> O posicionamento do tribunal foi de satisfazer a vontade dela e mudar seu esconjurador, mas

---

<sup>47</sup> CERVANTES, Fernando. *The Devil in the New World. The impact of diabolism in New Spain*. New Haven: Yale University Press, 1994, p. 98-99.

<sup>48</sup> Segundo dicionário de Raphael Bluteau, “vexação” significava “perseguição, mau trato, trabalho que se dá a uma pessoa”. BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario portuguez e...*, vol. 8, p. 461.

<sup>49</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 07624, fl. 36 (71).

<sup>50</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 07624, fl. 42 (83).

<sup>51</sup> TAVARES, Pedro Vilas Boas. *Beatas, inquisidores e...*, p. 354.

<sup>52</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 07624, fls. 20 e 36 (39 e 71).

não levaram adiante a possibilidade do crime de solicitação, alegando para isso que a denunciante era iludida e possesa do demônio.<sup>53</sup>

As confissões da Soror Antónia Máxima, escritas por seu confessor e por ela assinadas, não cessaram. Outra foi enviada em março de 1728, e, em setembro do mesmo ano, os inquisidores se deslocaram, mais uma vez, ao seu convento para ouvi-la. Ao fim de alguns exames, eles decidiram que “a ré se não fizesse mais sessões, nem exames, por ser notório que é possesa ou obsessa do demônio” e “se acha naqueles termos, nos quais se não costuma processar pessoas que padecem semelhante vexação com razão das quais se atribui obra do demônio o que dizem, ou fazem”.<sup>54</sup> Entretanto, Antónia não parou de se autodenunciar por novos pactos com o demônio, como bem testemunharam seus confessores. O último registro que temos do seu processo é de outubro de 1731. São papéis contendo opiniões das demais religiosas a respeito da capacidade mental da ré, colhidas pelos agentes do Santo Ofício. Os inquisidores também se interessaram pela condição psicológica de outras duas processadas que igualmente não cessavam de declarar tais crimes. A tendência dos inquisidores a relacionar tais casos a problemas psicológicos confirma a posição de Jose Pedro Paiva sobre o ceticismo da camada erudita portuguesa quanto à atuação descomedida do demônio nos indivíduos – muito mais creditada entre os demonólogos mais ao norte da Europa.<sup>55</sup>

Diante de todas as circunstâncias das confissões de Antónia, parece que a decisão pela autodenúncia partiu mesmo dela. Os crimes de invocações, pactos e relações sexuais com o demônio ocorriam na privacidade de sua cela e não publicamente. A ré até dizia que mesmo se alguém estivesse presente no momento em que o Inimigo lhe aparecia, somente ela conseguia o perceber.<sup>56</sup> Nas condições de seu caso, nos parece que Antónia não corria risco de ser delatada, como tudo indica que não foi, mesmo já sofrendo das vexações demoníacas há cerca de dois anos. Assim, o Santo Ofício só tomou conhecimento das ocorrências porque ela as relatou ao seu confessor. E é nessa mesma linha que também se encontram as

---

<sup>53</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 07624, fl. 44 (87). Aproximadamente dois anos e quatro meses depois, no final da documentação, a Inquisição vai chegar a essa mesma conclusão depois de novas denúncias, ver no fôlio 71 (141).

<sup>54</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 07624, fl. 60 (119).

<sup>55</sup> As religiosas entendiam que Antónia não era louca, ANTT, TSO-IL, proc. 07624, fls. 68-69 e 78-83 (135-137 e 135-165); no caso de Soror Joana Maria da Nazaré, é perguntado se ela é louca a várias testemunhas de seu convento, dentre elas, ANTT, TSO-IL, proc. 08281, fls. 3v-4, 11v, 14v e 17 (10-11, 24, 30 e 35); e o último caso é a da Soror Francisca Josefa do Evangelista, ANTT, TSO-IL, proc. 08281, fl. 173 (345). Sobre Paiva, ver: PAIVA, José Pedro. *Bruxaria e superstição...*, p. 336-340.

<sup>56</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 07624, fl. 34 (67).

autodenúncias de Soror Francisca Josefa do Evangelista, freira no convento da Esperança de Abrantes.

Entre maio e agosto de 1745, Francisca escreveu, mais ou menos, 28 cartas carregadas de súplicas para que alguém acionasse, o mais breve possível, a ajuda do Santo Ofício. Segundo o que declarava, além de ter feito pactos com o Diabo e ter desrespeitado a hóstia consagrada, se encontrava grávida dele e a ponto de parir. Também revelava que estava correndo risco de ser assassinada pelas religiosas do seu convento, que eram suas “capitais inimigas”, por inveja da sua boa relação e ser a preferida da parenta nobre delas, D. Leonor Maria de Castro, sua madrinha.<sup>57</sup> Tudo indica que essa vivência conflituosa entre Francisca Josefa e algumas freiras de seu convento se agravou depois do falecimento de D. Leonor, que era muito presente em sua vida, mesmo depois dela ter professado os votos da religião.<sup>58</sup>

A quantidade de cartas de autodenúncia foi tão desproporcional que rendeu o comentário sugestivo do comissário João Lopes Pássaro: “tem concorrido as máquinas e ideias diabólicas, de que é dotado o seu juízo, escrevendo de dia e de noite [...] repetidas cartas sem numeração, [...] e para isso não lhe faltava expedientes, o que não sucederia se lhe proibissem o escrever e o entrar em sua cela pena e papel”.<sup>59</sup> Francisca não só entregou essas narrativas ao seu confessor, o frade franciscano João dos Querubins, como as remeteu ao comissário do Santo Ofício, João Alves Matta, e ao tesoureiro da igreja de São João, da Vila de Abrantes, o Padre Manoel Lopes. A religiosa também se comunicava com seu primo, o médico António dos Santos, a quem pediu remédios “para fazer vir os meses”, mal sabendo o doutor que a causa era gravidez e o pai era Satanás.<sup>60</sup>

No intuito de se preservar a clausura da vida religiosa feminina, a correspondência entre freiras e pessoas fora do claustro deveria ser austeramente controlada pela abadessa, segundo o que postulavam as Constituições.<sup>61</sup> Não temos como afirmar se isso ocorria ou não no convento de Francisca. A documentação permite saber que ela tinha a ajuda de certo

---

<sup>57</sup> Cada carta se inicia nos seguintes fólhos: ANTT, TSO-IL, proc. 06056, fls. 9, 11, 11v, 13, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 26, 27, 28, 29v, 36, 37, 38, 39, 40, 42, 43, 52, 53, 54, 60 e 61 (17, 21, 22, 25, 29, 31, 33, 35, 37, 39, 41, 51, 53, 55, 58, 59, 71, 73, 75, 77, 79, 83, 85, 103, 105, 107, 119 e 121). A ordem numérica não corresponde a ordem cronológica das cartas nesse caso e em quase todos os outros.

<sup>58</sup> Os aspectos dessa relação de Francisca com sua madrinha foram tratados no capítulo anterior.

<sup>59</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 06056, fl. 58 (115).

<sup>60</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 06056, fl. 29 (57). Em relação ao significado da expressão “vir os meses”, ver: BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario portuguez e...*, vol. 5, p. 446.

<sup>61</sup> *CONSTITUIÇÕES Geraes pera todas as freiras, e religiosas sogeitas à obediência da Ordem de N. P. S. Francisco, nesta Familia Cismontana*. Lisboa: Officina de Miguel Deslandes, 1693, p. 12 e 52.

donato para enviar as cartas, além de realizar outros favores.<sup>62</sup> Essa comunicação intensa com os homens citados (com exceção do médico) era repleta de relatos sobre suas práticas hereges com o demônio e de pedidos para que eles a tirassem de seu convento e a mandassem para outro, nem que fosse para servir as suas religiosas, ou a enviassem para os cárceres do Santo Ofício. E, nesse intuito, inclusive como mostram suas declarações à Inquisição, ela planejava meios para que seus correspondentes promovessem a sua fuga do convento para algum desses dois lugares. Além disso, ela também os ameaçava de se matar ou tentar fugir sozinha se eles não fizessem nada, pois dizia que qualquer um desses destinos seria melhor para seu corpo e alma do que viver com as mães de seu cenóbio.<sup>63</sup>

Ainda a respeito das missivas de Soror Francisca Josefa do Evangelista, em algum momento ela acabou enviando ao médico a carta que seria para o Padre Manoel Lopes. Quando António dos Santos leu o conteúdo, logo foi procurar o comissário do Santo Ofício João Lopes Pássaro, que investigou sobre a vida da freira e do clérigo, enviando em seguida um relatório sobre o assunto à Inquisição.<sup>64</sup> Recebendo os relatos desse comissário e do João Alves Matta, além dos do confessor e do padre, a Inquisição, enfim, respondeu a Francisca que “o seu negócio foi visto [...] e se cuida em dar toda a providencia necessária e lhe segurar e advertirá” que “pode estar sossegada em que há de ser tratada com toda a piedade em todo o tempo”.<sup>65</sup> Em setembro de 1745, o deputado do Santo Ofício, o Frade Domingos de Amorim, foi até seu convento dar início aos autos.

Entre setembro e novembro de 1745, Francisca foi examinada e admoestada várias vezes no locutório de seu convento.<sup>66</sup> Ela não deixava seu caso ser encerrado, sempre enviando mais cartas – nas quais se denunciava de mais crimes, além de acusar a Inquisição de não se apiedar de sua situação – e sempre afirmando, ao fim das sessões, que não tinha confessado todas suas culpas e só faria isso fora do seu convento, nos cárceres do Palácio da Inquisição. Entretanto, para os inquisidores isso não era possível, pois a doutrina só permitia que os réus se confessassem nessas condições se eles estivessem delatados “e com alguma prova contra si, porque de outra sorte nem eles têm obrigação de confessar o delito, nem o

---

<sup>62</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 06056, fls. 25, 27v, 29v, 35 e 42 (49, 54, 58, 69 e 83). Tudo aponta que a vida no cenóbio da religiosa não era nada austera, pois, apesar das proibições da Regra, ela se alimentava, sem nenhuma restrição, na sua cela, fólio 68v (136), e tinha amizade com uma secular hospedada em seu convento, fólios 85 e 144 (169 e 287).

<sup>63</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 06056, fls. 19, 27, 35, 37, 38, 43, 60, 65, 68v, 113v e 123 (37, 53, 69, 73, 75, 85, 119, 129, 136, 226 e 245).

<sup>64</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 06056, fls. 31-32v (61-64).

<sup>65</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 06056, fl. 34 (67).

<sup>66</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 06056, fls. 64-131 (127-261).

juiz pode obrigar pelo meio da tortura, cárcere ou outro semelhante”<sup>67</sup>. Também entenderam que a religiosa já tinha revelado todas suas culpas e as verdadeiras intenções em cometê-las, e que tudo mais que ela tinha a dizer, não passava de “fingimento e mero pretexto para efeito de a tirarem daquela clausura”, mas se ela fosse “mandada para o cárcere e tratada com rigor, não só se lhe” quebrariam “a sua apresentação”, como se lhe fariam “públicas as suas culpas, com geral escândalo de toda aquela comunidade”<sup>68</sup>. Assim, foi deliberado que Francisca fosse colocada no cárcere de seu mosteiro, “o mais apertado que nele se puder achar e no mesmo tratada com jejum, e outras penitencias” por, pelo menos, 15 dias para que aceitasse a verdade de suas confissões.<sup>69</sup> Depois de passado esse tempo, e depois de várias declarações, suplicas e falas de arrependimento, ela foi solta, mandada para sua cela. Por fim, foi sentenciada a abjurar de leve suspeita na fé na grade da Igreja do seu convento, a pagar as custas de seu processo, a sofrer penitências espirituais e a não receber visitas num período de seis meses.<sup>70</sup>

Entretanto, esses não são os últimos relatos desse caso. Numa carta de março de 1756 (aproximadamente 12 anos depois), escrita por um comissário chamado João Alves do Couto, sabemos que Francisca se encontrava, novamente, encarcerada no seu cenóbio. De acordo com o oficial, o motivo foi por ela ter “renegado de Deus, duvidando da pureza da Maria Santíssima”, por ter “blasfemado e praguejado publicamente” e por ter se recusado a confessar, dizendo que só faria isso aos os ministros do Santo Ofício. Depois de ouvir a religiosa, João Alves a considerou como “louca” e, em seguida, advertiu a comunidade que “a não perseguissem” e lhe “tratassem como sua irmã”.<sup>71</sup> Pelo visto, Francisca não tinha mudado de ideia de que os cárceres da Inquisição, que os exames dos inquisidores e possível vivência na prisão do tribunal lhe seriam mais agradáveis do que a companhia dos religiosos e clausura do seu convento.

Assim como no caso de Soror Antónia Máxima, Francisca também estava hesitante em relação ao seu confessor. Isso transparece nas suas primeiras queixas, nas quais ela o culpava por muitos de seus crimes, dizendo que eles foram praticados porque ele a não remediava.<sup>72</sup> O próprio confessor da época, tendo conhecimento dessa insatisfação, escreveu ao comissário, João Alves Matta, ressaltando que ele tinha feito o que estava ao seu

---

<sup>67</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 00827, fl. 135 (269).

<sup>68</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 00827, fl. 136 (271).

<sup>69</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 00827, fl. 137 (273).

<sup>70</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 00827, fl. 148 (295).

<sup>71</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 06056, fls. 173-173v (345-346).

<sup>72</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 06056, fl. 21 (41).

alcance.<sup>73</sup> Acreditamos que por essas razões o Padre Manoel Lopes entrou em cena. De acordo com as informações que o comissário João Lopes Pássaro colheu a seu respeito, ele era “de bom procedimento, vida exemplar e continuo a muitos anos nos exercícios espirituais de oração mental que faz de madrugada a mulheres e homens” e era também “diretor de muitas na vida espiritual de que tem grande séquito e por não podê-las confessar, as aconselha nos confessionários”.<sup>74</sup> Inclusive, algumas religiosas do convento de Francisca, segundo o mesmo comissário, informaram que ela fingiu uma fase devota na clausura, na qual “mudou de vida de extravagante para beata na aparência, mas não na realidade, porque só nos primeiros dias continuou mais ao coro e algum exercício mais espiritual como o da oração mental”, como consta no capítulo um.<sup>75</sup> Provavelmente tal conduta pode ter sido aconselhada pelo religioso como meio de resolver as aflições que vivia. Entretanto, para administrar e suplantar vivências tão conflituosas num espaço tão restrito e insuperável, talvez se requeresse um nível de santidade que somente poucos poderiam atingir.

Mas também temos casos em que as religiosas procuraram o Santo Ofício mais pela pressão ou orientação de seus confessores, além de outras pessoas de seus conventos. Isso aconteceu porque seus possíveis atos hereges se tornaram públicos no convento. Esses foram os casos da Soror Mariana da Coluna e Soror Joana Maria da Nazaré.

## 2.2. As freiras coagidas a confessarem suas relações diabólicas.

Tudo indica que Soror Mariana da Coluna se tornou noviça no ano de 1631, no Convento de Jesus da Ribeira Grande, na Ilha de São Miguel, localizada no arquipélago dos Açores.<sup>76</sup> Ainda nessa fase, ela despertou diversos estranhamentos na Mestra de Noviças,

---

<sup>73</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 06056, fls. 13-14 (7-7v).

<sup>74</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 06056, fl. 32v (64).

<sup>75</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 06056, fl. 58v (116).

<sup>76</sup> Para data aproximada de sua entrada no convento, ver: ANTT, TSO-IL, proc. 00827, fls. 48, 49 e 50 (92, 93 e 94). No capítulo 1, abordamos sobre a vida de quatro das seis religiosas processadas antes de entrarem para ordens regulares, e um pouco sobre as características de seus conventos. Não fizemos isso para Mariana por termos encontrado poucas informações a seu respeito. Dentre elas, descobrimos que era órfã de pai e foi seu tio, o vigário da Igreja Matriz de Ponta Delgada, quem a colocou no convento onde sua irmã também veio a ser freira, a Soror Luzia Madre de Deus. Inclusive, como informa Margarida Lalande, eram numerosos os tios padre dotando sobrinhas no Convento de Jesus, da Ribeira Grande. Ela tinha ainda mais quatro irmãos, sendo dois clérigos e mais um homem e uma mulher leigos, ANTT, TSO-IL, proc. 00827, fls. 14, 29, 49 e 51 (23, 73, 93 e 95). Já sobre seu cenóbio, temos que ele foi fundado em 1555 e foi o terceiro de Clarissas na Ilha de São Miguel. Entre 1596 e 1700, 125 moças foram dotadas nele, e pelo menos 24 delas estavam entre irmãs consanguíneas. Dos pais de freiras que tiveram a profissão mencionada nas dotações, a grande maioria deles eram capitães, ver: LALANDA, M<sup>a</sup> Margarida de Sá Nogueira. “Do Convento de Jesus, na Ribeira Grande (S. Miguel), no século XVII: as cartas de dote para freira”. *Arquipélago – História*, Ponta Delgada, Açores, vol. 1, n. 2, p. 111-125, 1995.



Jerônima da Graça, que esperou Mariana realizar seus votos para a confrontar com vigor. Isso, provavelmente, porque somente a partir desse momento que ela, pelo menos na teoria, se desatrelava da autoridade e intervenção de sua parentela consanguínea, ficando unicamente à mercê da determinação e interesses de sua nova família religiosa.

As Constituições viam o noviciado como um momento para verificar se a pretensa religiosa tinha capacidade para assumir um papel na vida regular. Se fosse entendido pelas freiras de coro que a aspirante não a possuía, então elas poderiam votar pela expulsão da noviça. Entretanto, não conhecemos nenhum caso em que alguma moça tenha sido dispensada por tais motivos e acreditamos que isso esteja relacionado à postura que a Igreja católica portuguesa assumiu na Contrarreforma: importava muito mais agregar, doutrinar e recuperar um fiel que incorreu em erro do que escandalizar o clero, ele, sua família e toda comunidade cristã, apartando-o do grêmio da Igreja<sup>77</sup>, que, no caso de Mariana, traria ainda inconveniências financeiras relacionadas à perda do seu dote.<sup>78</sup>

Segundo a carta do confessor do Convento de Jesus, Frei Domingos da Purificação, dentre as atitudes da religiosa consideradas insolentes pela mestra, uma delas ocorreu depois de Jerônima ter orientado ela e outras noviças, que também deveriam confessar pensamentos pecaminosos. Ao ouvir isso, Mariana retrucou que nunca tinha feito “caso de pensamento para os confessar”. Depois, sendo perguntada “de parte” pela madre o porquê, disse “que tivera disso pejo”. O segundo episódio se deu depois de a noviça receber da mestra um livrinho religioso de instrução, para que com ele formasse “conceitos de Deus”, o que fez Mariana lhe responder: “senhora, a verdade é que [quer?] é deus com o pareçamos que o não é”, replicando a mestra imediatamente: “cala-te!”. A partir de então, de acordo com o que o frade ouviu da mestra, ela começou a quase não ver Mariana pelo convento, pois ela andava “triste, solitária, querendo sempre estar apartada das outras companheiras”.<sup>79</sup>

Para descargo de sua consciência, a mestra de noviças vinha delatando todos esses acontecimentos a Frei Domingos, que em decorrência interrogava Mariana no confessionário e a penitenciava. Entretanto, em um determinado momento, depois da soma de todos esses

---

<sup>77</sup> *CONSTITUIÇOENS Geraes pera...*, p. 71; e PALOMO, Federico. “Cultura religiosa, comunicación y escritura en el mundo ibérico de la Edad Moderna”. In: SERRANO, Eliseo (Coord.). *De la tierra al cielo: líneas recientes de investigación en historia moderna*. Zaragoza: Institución Fernando el Católico, 2013. 172 p.

<sup>78</sup> No Convento de Jesus da Ribeira Grande, o dote da religiosa era prometido quando ela a se tornava noviça e pago meses antes dela realizar os votos, ver: LALANDA, M<sup>a</sup> Margarida de Sá Nogueira. “Do Convento de...”, p 121.

<sup>79</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 00827, fl. 17 (21).

relatos, o frade formulou que nesses comportamentos havia coisas do demônio, como feitiços. E logo depois que a noviça realizou sua profissão, ele e a mãe, sob sua orientação, passaram a pressioná-la para que confessasse se tinha roubado hóstias do sacrário para uso diabólico.<sup>80</sup>

Toda essa pressão para que Mariana confessasse o que estava por trás de seu comportamento foi expressada por Frei Domingos nas seguintes palavras: “foi Deus, servido no fim de muitos dias”, que a religiosa disse a Jerônima “como tomou o Santíssimo Sacramento para o dar a feiticeira”, caindo ao chão “como morta” em seguida<sup>81</sup> – circunstância que foi vista pelo frade como atuação do Diabo para que a religiosa não se delatasse. Depois de confidenciar suas possíveis faltas, Mariana solicitou o perdão e penitência de praxe, mas o confessor lhe informou que para esse pecado isso não lhe cabia. E sob a orientação de seu prelado, mandou que ela escrevesse um relato detalhado de suas culpas, o que foi feito com a ajuda de Jerônima, que foi instruída por Domingos no que “podia perguntar” à suspeita “pelo que os diretores falam nesta matéria”.<sup>82</sup>

O resultado para esse quadro foram quatro cartas de confissão de Mariana, com declarações mais próximas daquelas efetuadas na grande caça às bruxas que ocorreu mais na Europa centro-setentrional e, nomeadamente, ao norte da vizinha Espanha, no início do século XVII, do que as feitas pelos penitenciados da Inquisição portuguesa.<sup>83</sup> Também foram enviadas ao Santo Ofício provas das práticas heréticas da freira, como hóstias alfinetadas, instrumentos que usava para masturbação nos rituais com o demônio, imagens de santos danificadas e alguns escritos que, segundo ela, o Diabo lhe fazia fazendo uso da sua própria

---

<sup>80</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 00827, fls. 13 e 17 (22 e 21). Pejo significa “vergonha, modéstia”, ver: BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario portuguez e...*, vol. 6, p. 369.

<sup>81</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 00827, fl. 17 (21).

<sup>82</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 00827, fl. 18 (22). José Pedro Paiva informa que no manual do confessor “encontra-se, com frequência, as perguntas que os confessores deveriam fazer aos que confessavam ter praticado actos mágicos ilícitos, bem como aos penitentes que denunciavam essas práticas”, ver: PAIVA, José Pedro. *Bruxaria e superstição...*, p. 20.

<sup>83</sup> Cartas iniciadas nos fólhos ANTT, TSO-IL, proc. 00827, fls. 1, 5, 16 e 18 (10, 14, 25 e 27). Na região norte do que hoje é a Espanha, nomeadamente no Reino da Navarra e País Basco, ocorreu uma intensa caça às bruxas no início do século XVII, ou seja, próximo ao período em que Mariana da Coluna foi processada. As pessoas dessas comunidades se acusavam, mutuamente, de se submeterem ao demônio, de se transfigurarem em animais, voarem para assembleias diabólicas, de causarem malefícios aos seus vizinhos, crianças, animais e colheitas. Como consequência, inúmeros indivíduos, em sua maioria mulheres, foram processados e outros executados na fogueira. Portugal não vivenciou nada parecido com esse fenômeno, como tão bem pontua a obra, extensamente citada aqui, PAIVA, José Pedro. *Bruxaria e superstição...* Pela proximidade temporal, territorial e pela fama que esses eventos da Espanha tiveram, acreditamos que o caso de Soror Mariana da Coluna, permeado por essa narrativa singular em comparação aos processos de feitiçaria portugueses, foi, de alguma forma, influenciado por eles. Para mais sobre a caça às bruxas no norte da Espanha, ver: BAROJA, Julio Caro. *As bruxas e seu mundo*. Lisboa: Vega, 1978. 360 p.

letra.<sup>84</sup> Além disso, temos outras missivas anexadas aos autos, dentre elas, três de Jerônima da Graça, em que ela contou sobre a dificuldade de fazer Mariana confessar, necessitando, para isso, dar-lhe muitas “bofetadas”.<sup>85</sup>

O caso de Mariana se tornou público no convento. Segundo o frade confessor, como a religiosa não podia comungar como as outras até ser examinada e penitenciada, e como isso demorou muito, os rumores começaram a correr. Com o tempo, as outras freiras já falavam que Mariana “dera, estando no mundo, o Santíssimo Sacramento a feiticeira para lhe fazer o feitiço”.<sup>86</sup> Mas isso não fazia da suspeita completamente rechaçada em seu convento. Pelo contrário, algumas de suas irmãs de religião condenavam a postura da mestra Jerônima da Graça, de acordo com o que esta mesma relatou em uma de suas cartas: “esta comunidade está no consentimento de que ela e sua irmã” consanguínea, a Soror Luzia Madre de Deus, “não cansara nunca de me rogar mil pragas, e de me encomendar aos amigos”, mas “de sua irmã, dela não temos suspeita alguma, mas que só queixar-se de mim. E não é só ela a fazer queixas, mas toda a comunidade, de que eu não faço caso, mais que só segui meu intento, por ver se posso remediar com a graça divina esta alma”.<sup>87</sup>

Antes que todas essas correspondências e provas fossem enviadas ao Santo Ofício, alguns fatos ocorreram. Quem recebeu a primeira carta de autodenúncia de Soror Mariana da Coluna foi seu prelado na Ilha. Este, então, deu a ordem ao confessor Domingos para que a absolvesse “no foro menor”, ou seja, penitenciá-la na jurisdição eclesiástica. Acreditamos que um dos motivos para tanto teria sido a dificuldade logística e geográfica. Outra questão foi que o combate a feitiçaria, na primeira metade do XVII, ainda era permeado por “incertezas jurisdicionais” entre a justiça eclesiástica e a Inquisição – situação que, inclusive, incentivou a publicação dos dois únicos tratados demonológicos portugueses para se esclarecer esse assunto.<sup>88</sup> Mas, na oportunidade que teve, o que a religiosa fez foi voltar atrás e negar tudo o que já tinha declarado na sua carta – inclusive, isso ela fazia com constância ao seu confessor. Então, foi recomendado a Jerônima que mais uma vez a fizesse confessar “inteira e

---

<sup>84</sup> Dessas provas anexadas ao processo, infelizmente só restou algumas imagens de santos e as correspondências entre o Diabo e Mariana, que não foram numeradas pelo ANTT. ANTT, TSO-IL, proc. 00827, fl. 23 (32, 52-84).

<sup>85</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 00827, fls. 4 e 10 (13, 19 e 84).

<sup>86</sup> ANTT, ANTT, TSO-IL, proc. 00827, fl. 13 (23).

<sup>87</sup> Grifo feito por nós para representar as partes sublinhadas na carta pelo Santo Ofício, ANTT, TSO-IL, proc. 00827, fl. 11 (21).

<sup>88</sup> MARCOCCI, Giuseppe; PAIVA, José Pedro. *História da Inquisição Portuguesa. 1536-1821*. Lisboa: A Esfera dos Livros, 2013, p. 149.

verdadeiramente suas culpas” em um novo escrito para que agora, de fato, fosse encaminhado ao Santo Ofício.<sup>89</sup>

Todas as confissões de Mariana levaram, aproximadamente, quatro anos para chegarem à Inquisição. Quando isso aconteceu, o Bispo Inquisidor ordenou que se enviasse a freira a Lisboa e lá a instalasse provisoriamente em um cenóbio da sua ordem para nele ser ouvida, “por não haver pessoa competente na ilha de São Miguel” para a examinar.<sup>90</sup> Provavelmente, ao perceberem nos escritos declarações que colocavam o poder do Diabo de forma tão exagerada, pelo menos para a erudição portuguesa, os oficiais tenham achado que faltou forma e técnica no interrogatório da freira e do confessor. A instalação escolhida foi o Convento das Flamengas de Alcântara, onde ela chegou, sob muitas lágrimas, em janeiro de 1636. Tudo indica que essa fase pode não ter sido tão confortável para Mariana, pois nesse meio tempo escreveu para os inquisidores informando que estava disposta a tudo confessar, pedindo pressa para ouvi-la, já que as freiras questionavam muito sobre sua presença, “com grandes perguntas de causa e por que” foi para aquele “mosteiro”, asseverando que podiam “repugnar a” aceitá-la por não saberem a causa de estar ali, pois se ela “havia de estar assim na casa alheia tanto tempo sem remédio, melhor” que estivesse no seu convento.<sup>91</sup> Nesse local permaneceu até fevereiro de 1637, quando abjurou de seus pecados na grade desse cenóbio e recebeu penas e penitências espirituais, voltando depois para sua ilha.<sup>92</sup>

E foi nesse mesmo Convento das Flamengas de Alcântara que a Soror Joana Maria da Nazaré, aproximadamente 81 anos depois, precisamente em 1718, declarou seus possíveis crimes à Inquisição. Quando perguntada pelo deputado Frei Miguel Barbosa Carneiro se alguém a persuadiu a se confessar, respondeu que seu confessor, “sabendo do excesso que tinha obrado, a aconselhou que se apresentasse no Tribunal do Santo Ofício, e pelo impedimento que tinha para pessoalmente o fazer, propôs a sua apresentação” por carta.<sup>93</sup>

As atitudes controversas reveladas no seu processo se iniciaram depois de uma desavença que teve com a Soror Maria Magdalena de São Joseph, religiosa que a recebeu como pupila no referido cenóbio, quando ainda criança, e com quem tinha estreita

---

<sup>89</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 00827, fls. 21-22 (30-31). Soror Mariana da Coluna deveria ser ouvida pela Inquisição de Lisboa porque, devido a divisão administrativa do Santo Ofício português, estava sob sua jurisdição, além das terras da América Portuguesa, as ilhas atlânticas, ver: MARCOCCI, Giuseppe; PAIVA, José Pedro. *História da Inquisição...*, p. 106-109.

<sup>90</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 00827, fl. 26 (35).

<sup>91</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 00827, fl. 39 (48).

<sup>92</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 00827, fls. 35 e 96 (44 e 140).

<sup>93</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 08281, fl. 32 (65).

convivência.<sup>94</sup> Magdalena recriminou Joana pela relação que desenvolveu com um pedreiro do convento, João Fernandes, o que a fez retrucar de forma tão áspera que a abadessa ordenou-lhe se desculpar. Entretanto, o que ela conseguiu foi provocar ainda mais a ira de Joana, deixando-a com “tal ódio e paixão” contra Maria Magdalena “que por força deles proferiu algumas palavras”, dizendo que “se havia de vingar dela ainda que estivesse em uma hóstia consagrada”.<sup>95</sup> Em decorrência disso, a prelada a castigou, além de ter-lhe privada do véu, punição que condiz com uma humilhação tão considerável diante da comunidade que as Constituições a colocava como uma das últimas a serem imputadas em determinadas situações.<sup>96</sup>

A cólera da seguidora da primeira regra de Santa Clara não cessou e ainda a levou a uma atitude mais extremada. Joana escreveu a João Fernandes, pedindo-lhe que encontrasse uma feiticeira a fim de fazer “feitiços a uma freira deste convento para que morra”, e assim ela poderia “ficar mais livre”, pois, segundo o que ainda escreveu ao rapaz, “esta freira também tem dito mal de você”.<sup>97</sup> Depois de feito esse escrito, a religiosa o mostrou a outras professoras, dizendo, novamente, que “havia de [se] vingar, mas que fosse na hóstia”, além de também ter dito “que havia de dar o seu sangue ao demônio” para tal intuito.<sup>98</sup> Mas, no lugar de, por fim, entregar o bilhete ao pedreiro, o que ela fez foi dá-lo a Soror Maria Tereza da Natividade, que o entregou ao confessor, o Frei Hilário de Santo António.<sup>99</sup> Todavia, essa conduta de Joana não foi considerada suficiente para que, nesse momento, ela fosse denunciada ao Tribunal do Santo Ofício. Provavelmente a ameaça dela não foi levada a sério. Entretanto, ela surpreendeu a todos com a atitude que tomou um ou dois dias depois.

Na manhã de Páscoa de 24 de abril, depois de receber a hóstia consagrada, a freira a reteve na boca e depois seguiu para o claustro.<sup>100</sup> Soror Maria Joaquina de Santa Ana, irmã consanguínea de Joana, foi a sua cela e lá a encontrou “aflita”. Perguntando-lhe o que havia,

---

<sup>94</sup> Uma freira chega a testemunhar que Joana queria “matar a uma religiosa em cuja companhia assistia”, ANTT, TSO-IL, proc. 08281, fls. 29 e 111 (14 e 227). Segundo dicionário da época, assistir pode trazer o sentido de morar, sugerindo que as duas religiosas compartilhavam a cela, ver: BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario portuguez e...*, vol. 1, p. 610. As Constituições determinavam que abadessa escolhesse alguma freira para acolher e educar a menor de 12 anos que fosse viver no convento, *CONSTITUIÇÕES Geraes pera...*, p. 68. Normalmente essa escolhida se tratava de alguma parenta da pupila. Dessa forma, dentro das casas religiosas se formavam verdadeiros grupos familiares, ver: CARDOSO, Adelaide Filomena A. Lopes. *As Religiosas e...*, p. 78.

<sup>95</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 08281, fl. 33 (67).

<sup>96</sup> *CONSTITUIÇÕES Geraes pera...*, p. 75, 83-84, 110.

<sup>97</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 08281, fl. 7 (15).

<sup>98</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 08281, fls. 11, 13v-14, 16-16v, 18-18v e 37-18 (23, 28-29, 33-34, 37-38 e 75-77).

<sup>99</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 08281, fl. 32v (68).

<sup>100</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 08281, fl. 28 (57).

disse que estava com o sacramento na boca. Joaquina a ordenou que o engolisse, mas sua irmã respondeu que “não podia” e o cuspiu em um vaso de terra que encontrou no claustro.<sup>101</sup> Mais tarde, Joana confirmou essa sua atitude a outra religiosa, Soror Vivência Isabel. Provavelmente elas entenderam o ato como uma ofensa ao Corpo de Cristo com objetivos diabólicos, pois foram da parte desse ocorrido ao Frei Hilário.<sup>102</sup> Como já dissemos, a Igreja doutrina os fiéis para que eles confessassem as suas ou qualquer outras faltas presenciadas, para o bem da salvação da sua alma e a do suspeito. Assim, quando essas religiosas foram levar ao confessor tamanho desrespeito à hóstia, talvez tal atitude tenha ido além de uma simples indiscrição ou vontade de prejudicar a religiosa.

No mesmo dia, a notícia desse fato se espalhou pelo convento e a abadessa mandou chamar o confessor no claustro. Quando Joana o avistou, entrando com o capelão, fugiu de tal forma que outra religiosa, que estava com ela no momento, pensou que estivesse endemoninhada.<sup>103</sup> Entretanto, tal impulso não foi suficiente para livrá-la das consequências de seu ato. Algumas professoras, de prontidão, foram buscá-la e a colocaram na presença de Hilário e da abadessa.<sup>104</sup> A freira, então, confirmou suas faltas e mostrou o vaso no qual tinha cuspid o Corpo de Cristo. Além disso, a Soror Maria Tereza da Natividade também entregou ao confessor o escrito que Joana fez ao João Fernandes. Dois dias depois desses eventos, “em nome da prelada e demais religiosas da comunidade”, o frade foi até as instalações da Inquisição fazer a denúncia, “como também entregar o escrito da mesma Joana Maria da Nazaré” com o qual se autodenunciou ao Santo Ofício.<sup>105</sup>

Pouco mais de uma semana após a entrega da carta da religiosa, o deputado da Inquisição de Lisboa foi até o locutório do Convento das Flamengas de Alcântara examinar a suspeita de heresia e colher os relatos das freiras que testemunharam o caso. As visitas duraram mais de quatro meses. Quando o processo já estava para ser encerrado e a ré penitenciada, o que ela fez foi levar novas confissões ao tribunal. Mas os inquisidores deliberaram manter a sentença, sendo a ação contra Joana finalmente encerrada no final de setembro de 1718, e ela condenada a privação de voz ativa e passiva por um ano (isto é, não poder ser eleita, nem eleger superiores para os ofícios do convento); a fazer os trabalhos mais humildes do convento; a um mês de reclusão na sua cela e a sofrer penitências espirituais.

---

<sup>101</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 08281, fls. 15v-16 (32-33).

<sup>102</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 08281, fls. 10-10v (21-22).

<sup>103</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 08281, fl. 18v (38).

<sup>104</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 08281, fl. 13 (27).

<sup>105</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 08281, fls. 1-3v (7-10).

Como já dito, durante esse processo, além de Joana, as religiosas de seu convento também foram ouvidas. Respondendo aos inquisidores sobre o comportamento da ré na clausura, algumas delas afirmaram que “em certas ocasiões” Joana era “muito pegada a sua opinião, e imaginação”<sup>106</sup> e sofria de “grande melancolia de que [resultava] fazer as vezes no coro assistências com excesso, e deixar de comer em muitos dias”<sup>107</sup>, andando “quieta e sisuda com as demais religiosas do convento”.<sup>108</sup> Também foi testemunhado que, depois de estar sendo processada pela Inquisição, ela passou a declarar “que se havia de matar, e com efeito chegara a fazer impulso de se querer lançar do claustro abaixo”.<sup>109</sup>

Como vimos mais acima, esse isolamento das demais freiras do convento também foi percebido em Mariana, depois dela ter expressado seus pensamentos inapropriados para posição de membro de uma ordem regular. E no caso de Soror Francisca Josefa do Evangelista, foi observado que ela, como Joana, viveu uma devoção mais assídua, mas na sua situação, sob a direção espiritual do Padre Manoel Lopes. Entretanto, enquanto as freiras do convento desta religiosa interpretaram essa sua nova postura como dissimulação, o quadro de Joana foi apontado como resultado de um estado melancólico. Ademais, outro fato em comum entre Joana Maria e Francisca foram as ameaças de cometer suicídio.

Santa Teresa de Ávila usou um capítulo inteiro do seu famoso livro, *As Fundações*, para tratar do problema de como cuidar das religiosas melancólicas, mostrando que esse estado não era tão incomum nos conventos. Ela pontuou que por maior que fosse “o cuidado [...] para não aceitar as que o têm, trata-se de algo tão sutil que se faz de morto quando lhe convém, não sendo percebido por nós até que não se possa dar-lhe remédio”. Mas o que era tido por melancolia naquela época? De acordo com o discurso médico, ela era uma enfermidade, fruto da alteração da bÍlis, um dos quatro humores que, somado a sangue, cólera, fleuma, compunham o corpo humano. Para satisfazer suas intenções malignas, o demônio se aproveitava da melancolia, que provocava no doente uma indisposição com consequências na saúde físicas, implicações de cunho moral, bem como a introspecção, confusão da imaginação e tristeza depressiva.<sup>110</sup> Esse quadro específico também foi notado na religiosa que tentou, sob várias circunstâncias, anular seus votos, Soror Isabel Filipa do Santo António, tratada mais à

---

<sup>106</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 08281, fl. 108v (222).

<sup>107</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 08281, fl. 108v (222).

<sup>108</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 08281, fl. 25 (51).

<sup>109</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 08281, fl. 110 (225).

<sup>110</sup> DELUMEAU, Jean. *O pecado e o medo. A culpabilização no ocidente (séculos 13-18)*, vol. 1. Bauru: EDUSC, 2003, p. 320-354; e RODRÍGUEZ, Padre Fidel García (Dir.). *Escritos de Tereza de Ávila. Caminho de Perfeição, Vida, Fundações*, Castelo Interior. São Paulo: Edições Loyola, 2001, p. 627-636.

frente. A fim de ordenar seus humores, ela passou por algumas sangrias, pois, como ela mesmo escreveu, ficou “meses com graves tristezas empregada a chorar”.<sup>111</sup>

Santa Tereza ainda indicou que a melancolia, quando apresentava implicações morais, se encontrava na sua forma mais difícil de lidar, pois nessa condição as religiosas costumavam “tomar liberdades” e assim diziam “tudo quanto” lhe vinha “à cabeça, ver as faltas alheias, encobrir as próprias e regalar-se com o que” lhes agradava, postura essa, inclusive, apontada na Soror Antónia Máxima, pela abadessa do Convento de Santa Clara de Lisboa. Ou seja, interpretando o que pontuou a santa, a melancolia também se tratava de um comportamento social diferenciado daquele ideal determinado às esposas de Cristo, que, segundo seus valores, deveria ser pautado pelo desprendimento total dos bens materiais; pelo desempenho do ofício de religiosa sem sair um ponto das constituições e pela observação, a fundo, da virtude da obediência. Ademais, a melancolia também era culpada por provocar nos espíritos mais inquietos a dúvida sobre o perdão e até existência de Deus. Os demasiados jejuns, a solidão alongada, eram características presentes nos pacientes e consideradas situações de risco. O remédio recomendado era a ocupação do tempo com diversas tarefas, a fim de se evitar espaços para fantasias, sendo também aconselhada a diminuição do tempo para oração.<sup>112</sup>

Voltando ao caso de Joana, suas autodenúncias não acabaram com o fim desse seu processo. Em outubro do ano seguinte, o novo confessor do cenóbio, Frei Daniel dos Reys, que também era qualificador do Santo Ofício, foi até as instalações da Inquisição entregar mais uma carta de apresentação de Soror Joana Maria da Nazaré, juntamente com as provas de seu crime. Como resultado, em novembro do mesmo ano foi iniciado um segundo processo.<sup>113</sup> Dessa vez, como não existiam testemunhas para os novos crimes que, como nos casos de Soror Antónia Máxima e Soror Francisca do Evangelista, aconteceram na privacidade da cela, somente o confessor e a religiosa foram ouvidos. Depois de alguns exames no locutório, em janeiro de 1720 os autos foram encerrados e a clarissa mais uma vez

---

<sup>111</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 07089, fl. 97 (193).

<sup>112</sup> RODRÍGUEZ, Pe. Fidel García (Dir.). *Escritos de Teresa...*, p. 627-636.

<sup>113</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 08281-1, fls. 5 e 47v (17 e 102). O Qualificador era um oficial do Santo Ofício de instrução suficiente para poder executar o trabalho de “revisar livros (impressos ou por imprimir)” e fazer a “censura de proposições” com potencial herético, ver: SOUZA, Grayce Mayre Bonfim. “Em nome do Santo Ofício’: agentes da Inquisição portuguesa na Bahia setecentista”. *Congresso Internacional Pequena Nobreza nos Impérios Ibéricos de Antigo Regime*. Lisboa, p. 6-7. Disponível em <<http://www.iict.pt/pequenobreza/arquivo/doc/t7s1-02.pdf>>. Acessado em: 15 de fevereiro de 2018.



recebeu penitências espirituais e foi absolvida “ad cautelam”, situação que está relacionada ao fato do seu crime não ser conhecido por ninguém.<sup>114</sup>

Após o fim do segundo processo, Joana continuou enviando cartas aos inquisidores. Podemos encontrar seis delas, datadas entre agosto de 1720 e fevereiro de 1729. Mas essas missivas não relatavam mais nenhuma prática herética, e sim pedidos da religiosa para que os inquisidores intermediassem junto ao seu prelado para que o Frei Hilário voltasse a ser seu confessor no lugar do Frei Daniel dos Reys. Em um dos escritos dizia: “há tempos não me chega os sacramentos da penitência por causa de me não achar consolação, nem sossegar a minha consciência com o padre mestre Frei Daniel” e “não me dou com outrem mais que o padre Frei Hilário”.<sup>115</sup> E por não conseguir fazer confissões verdadeiras, Joana começou a sofrer de obsessão demoníaca, na qual ela violentamente caía ao chão e ficava descontrolada toda vez que iam lhe dar a comunhão, o que deixava sua alma em grande perigo. Tal situação comoveu o Santo Ofício, que então se comunicou com o provincial franciscano e assim foi dado a religiosa um outro confessor.<sup>116</sup>

Por fim, chegamos nos casos das duas freiras que foram delatadas pelas suas irmãs de clausura ao Santo Ofício. Nesses dois casos temos em comum circunstâncias bem específicas: as religiosas já vinham sendo punidas pela justiça eclesiástica por outros crimes. Então, em um determinado momento elas também passaram a ser incriminadas por heresias, sendo, portanto, convocado o Santo Ofício para resolução do quadro. Os dois casos chegam as circunstâncias extremas da sentença de expulsão das freiras da comunidade conventual que não mais as tolerava.

### **3. Os casos de denúncia.**

Quem levou aos inquisidores as ocorrências de Soror Isabel Fillipa de Santo António, do convento de Nossa Senhora das Mercês, no Funchal, foi o comissário Hugo Maguire. Esse homem também era Cônego da Sé do Funchal e um dos confessores do convento. Acreditamos que, diante da distância geográfica e dificuldades logísticas, o fato dele ser oficial da Inquisição, somado a sua responsabilidade com as religiosas do convento de Nossa Senhora das Mercês, pesou para que se tornasse o inquiridor de Isabel Fillipa, sendo esse caso

---

<sup>114</sup> ASSUNÇÃO, Paulo de; FRANCO, José Eduardo. *As metamorfoses de...*, p. 294 e 342.

<sup>115</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 08281-1, fl. 58 (121).

<sup>116</sup> O Provincial ANTT, TSO-IL, proc. 08281-1, fls. 58 ao 71 (121 ao 147).

levado adiante, pelo menos até onde sabemos, até o ano de 1755, quando terminam os fólios sem a religiosa ainda ter sido penitenciada pelo Tribunal da Santa Inquisição. Inclusive, comparando todos os processos aqui trabalhados, o inquérito de Isabel foi tão demorado quanto o de Soror Mariana da Coluna, da ilha dos Açores.

Hugo começou a receber as cartas de denúncia contra a religiosa em novembro de 1750, quando ela já se encontrava processada pela justiça eclesiástica e presa, no cárcere do cenóbio, como vimos no capítulo um, por tentativa de venefício contra as freiras da sua comunidade, ocorrida em setembro de 1748. No dia em que estava escalada para preparar a refeição do convento, a professa moeu vidro e colocou em um caldo de favas que preparava para o jantar das freiras, mas seu ato foi percebido a tempo por outras internas do convento.<sup>117</sup> Segundo Soror Thereza Roza de Jesus, ela tinha feito isso porque, no dia anterior, foi penalizada duas vezes por alguma confusão que tinha causado. Mas, de acordo com o que a própria Isabel confessa em duas cartas ao comissário, procedeu de tal maneira na esperança de ser expulsa de seu convento.<sup>118</sup> Como vimos no primeiro capítulo, Isabel Fillipa se tornou freira forçada pela sua família e em seu comportamento no claustro, segundo o que ela mesmo confirmou, vivia infringindo a Primeira Regra de Santa Clara, não cumprindo bem as tarefas da religião, não usando o hábito, reagindo mal às repreensões, difamando freiras, confessores<sup>119</sup> e agindo de forma “soberba e com presunções de maior qualidade do seu sangue”, como da vez que falou às demais freiras que elas eram “indignas de serem suas criadas”.<sup>120</sup>

A acusação por venefício ficou pronta em abril de 1750, quando então, Isabel recorreu afirmando que sua atitude foi impensada, porque estava “alienada do juízo e sem uso de razão por se ver constrangida e obrigada, contra sua vontade”, a ser freira.<sup>121</sup> Assim, em agosto do mesmo ano, ela entrou com pedido de anulação dos votos, pois “nunca assinou termo de professa” e por isso pedia e implorava que se tomasse “nesta causa conhecimento da nulidade da sua profissão por via da exceção”, concedendo-lhe “o benefício” de “ser restituída e repostada no primeiro estado da sua liberdade para voluntariamente eleger o estado que” quisesse e fosse “mais conducente a sua salvação”.<sup>122</sup> Entretanto, como vimos no primeiro capítulo, sua súplica, que a fez recorrer até ao papa, foi negada em todas as instâncias, pois só

---

<sup>117</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 07089, fl. 120 (239).

<sup>118</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 07089, fls. 40v, 97 e 106 (80, 193 e 213).

<sup>119</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 07089, fls. 8v, 22, 40v-41 e 102v (16, 43 e 80-81 e 204).

<sup>120</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 07089, fl. 125 (249).

<sup>121</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 07089, fl. 121 (241).

<sup>122</sup> No caso, de acordo com os valores morais da época, só lhe restava escolher entre o estado de freira ou casada, ANTT, TSO-IL, proc. 07089, fl. 122v (244).

poderia ter sido impetrada nos cinco primeiros anos de profissão, tendo ela, a esse tempo, mais de nove.

O caso no Santo Ofício começou quando, entre o mês de novembro de 1750 e março de 1755, o comissário Hugo recebeu 16 cartas de denúncia das freiras e de outro confessor do convento contra Soror Isabel Fillipa de Santo António.<sup>123</sup> Nelas, foi relatado que a ré, de seu cárcere, dizia coisas que, “ou são de quem tem desesperado, ou de quem tem endoidecido, e as gritarias” que fazia tinham “atordoado” as “religiosas e também as pessoas de fora do convento”. A encarcerada foi delatada pelas inúmeras blasfêmias que proferira de seu cárcere, tais como “que lhe valesse o demônio, já que Deus não lhe valia”; destruída seja a Igreja Católica, amém!”; “meu Deus, ou Vós dormis, ou não tem justiça”<sup>124</sup>; que “antes queria estar no inferno” do que no convento<sup>125</sup>; “que seja o demônio Deus e Deus o demônio”; e que “queria ir para Argel viver com os mouros, porque sua lei era melhor”.<sup>126</sup>

O Tribunal do Santo Ofício era responsável por punir aqueles que proferissem blasfêmias de conteúdo herético, ou seja, afirmando “alguma coisa de Deus que lhe não convenha, ou negando-lhe alguma que seja sua própria, ou atribuindo a alguma criatura o que convém somente a deus”.<sup>127</sup> E devido a essas declarações, Soror Isabel também foi denunciada por apostasia, isto é, por ter se apartado da fé católica. Além disso, quatro meses depois da primeira delação contra ela, a clarissa escreveu nove cartas à Inquisição, datadas entre março de 1751 e outubro de 1753, autodenunciando-se por ter insultado a hóstia, ter feito pacto com o demônio, ter mantido relações sexuais com ele e disso ter parido algumas criaturas, práticas desconhecidas pelas outras freiras. Junto a essas missivas foram cinco escritos que Isabel disse ter feito ao demônio com seu próprio sangue.<sup>128</sup> E assim, os inquisidores determinaram, em agosto de 1751, que se mandasse “fazer tudo judicial pelo mesmo comissário [Hugo Maguiere] por ser o único de capacidade que temos naquela ilha” e que juntamente se lhe mandassem “as instruções necessárias”.<sup>129</sup> Essas relações com o

---

<sup>123</sup> As cartas se iniciam nos seguintes fólios: ANTT, TSO-IL, proc. 07089, fls. 5, 6, 7, 13, 18, 19, 20, 23, 44, 46, 49, 51, 56, 62, 64 e 66 (9, 11, 13, 25, 35, 37, 39, 45, 87, 91, 97, 101, 111, 123, 127 e 131).

<sup>124</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 07089, fl. 5 (9).

<sup>125</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 07089, fl. 6 (11).

<sup>126</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 07089, fl. 7 (13).

<sup>127</sup> ASSUNÇÃO, Paulo de; FRANCO, José Eduardo. *As metamorfoses de...*, p. 358-361.

<sup>128</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 07089, fls. 8, 10, 14, 15, 16v, 19, 21, 27, 52v, 64, 95, 96, 104, 105, 106v e 112v (15, 19, 27, 29, 32, 37, 41, 104, 127, 189, 191, 207, 212 e 224).

<sup>129</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 07089, fl. 3 (5).

diabólico só foram declaradas pela ré anos depois das suas inúmeras tentativas dela de se desfazer seus votos e de ter sido delatada à Inquisição.

De outubro de 1751 a janeiro de 1755, dentre várias cartas de denúncia e autodenúncia, Isabel e as demais freiras foram ouvidas em algumas sessões. Mas os últimos fólios desse processo não tratam da conclusão do caso e das penitências do Santo Ofício, mas sim da transcrição do processo-crime que a religiosa sofreu na justiça eclesiástica, concluído em abril de 1753. Nele, ela foi sentenciada a pedir perdão a toda comunidade pelos seus atos escandalosos, a ser expulsa de seu cenóbio e deportada para outro, ou para um “lugar seguro que haja forma de observância de clausura”, a fim de que assim fosse “recebida por título de hospitalidade, ficando obrigada as observâncias de todos os votos de sua profissão e privada de voz ativa e passiva”<sup>130</sup>, pois, como lhe foi negado poder anular seus votos, por eles serem perpétuos, deveria morrer no estado de freira.

Ademais, de acordo com o que Hugo Maguiere informou aos inquisidores, até janeiro de 1755 a sentença não tinha sido executada, “porque os outros conventos de cá não a querem aceitar”, situação, inclusive, parecida com a de outras madres que, depois de presas e sentenciadas nos cárceres do Santo Ofício, tiveram dificuldades para serem aceitas de volta pelas religiosas de suas comunidades.<sup>131</sup> Muito provavelmente a considerada má reputação de Isabel já tinha se espalhado por toda ilha da Madeira. E, assim, essa mulher recalcitrante continuava no cárcere de seu mosteiro, sem dizer mais heresias e blasfêmias, de acordo com o que testemunhou a abadessa, Madre Mariana do Sacramento, mas “sempre rogando pragas e dizendo injúrias a seus prelados e as freiras e comissários do Santo Ofício e aos mesmos confessores que a vem ouvir”. Além disso, sabemos que Isabel teve dois religiosos para lhe servir como confessores. Entretanto, não se pronunciava sacramentalmente a eles, pois queriam que ela “repetisse e revalidasse os votos de freira” o que não fez até o último fólio de seu processo.<sup>132</sup>

A outra delatada, a Irmã Maria do Rosário, tem seu caso completamente diverso dos demais estudados no que diz respeito à sua erudição, sua posição socioeconômica e pelas suas acusações de experiências com o diabólico, que para além do pacto com o demônio, também

---

<sup>130</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 07089, fl. 148 (295).

<sup>131</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 07089, fl. 60 (119). Sobre a não aceitação da religiosa penitenciada de volta no convento, ver: SANTOS, Georgina Silva dos. “A face oculta dos conventos: debates e controvérsias na mesa do Santo Ofício”. In: MONTEIRO, Rodrigo Bentes; VAINFAS, Ronaldo (Org.). *Império de várias faces*. Relações de poder no mundo ibérico da Época Moderna. São Paulo: Alameda, 2009, p. 143-147.

<sup>132</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 07089, fl. 117 (233).

envolveram a prática do malefício. Em 1744, já era noviça no convento dominicano do Santíssimo Sacramento de Lisboa, casa religiosa fundada por condes, onde estavam recolhidas mulheres majoritariamente oriundas da alta nobreza para que lá levassem uma vida contemplativa de assídua oração e silêncio. A condição social e financeira de Maria do Rosário – ver, acima, nota 24 – pode explicar porque ela ingressou nesse espaço como freira conversa. E mesmo professando nessa posição, sua presença ainda causou surpresa ao Padre Diretor dos [Terceiros?] de Santarém, o Frei Francisco de Nossa Senhora do Rosário, que falou para a conversa Irmã Maria da Purificação que tinha ficado admirado pelo cenóbio ter recebido “semelhante moça”, segundo o que testemunhou a ex-prioressa, Soror Joanna Evangelista.<sup>133</sup> O provincial da ordem dominicana ainda afirmou que Maria foi “recebida na religião com inabilidade”, qualificação que poderia estar relacionada à sua instrução e até posição social. Como vimos no capítulo anterior, nobres pobres também chegaram a ocupar o cargo de freira conversa, assim, os parâmetros para ocupar essa posição, pelo menos em alguns conventos da aristocracia, poderiam ter sido mais exigentes.<sup>134</sup>

O Vigário Geral a quem as freiras do Santíssimo Sacramento estavam diretamente subordinadas, Frei Manoel Coelho, acumulava os cargos de provincial da Ordem de São Domingos e Deputado da Inquisição de Lisboa. Diferente dos outros casos, esse não se inicia com cartas de denúncia ou autodenúncia enviadas ao Santo Ofício, pois a Irmã Maria do Rosário primeiro foi delatada a esse provincial, que ordenou que se procedesse com “a inquirição e devassa”, ouvindo-se a suspeita e todas religiosas do cenóbio, “por nos constar o quanto basta” para começar o interrogatório.<sup>135</sup> Assim, seu processo se iniciou nas mãos da justiça eclesiástica em setembro de 1747, e em novembro do mesmo ano, depois de ter sido penitenciada pelas violações à Regra, Manoel Coelho encaminhou a ré e o inquérito ao Santo Ofício, por constatar que suas culpas também cabiam à jurisdição desse tribunal. Após isso, a

---

<sup>133</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 03326, fl. 19 (27). As informações sobre o convento foram acessadas no site do Sistema de Informação para o Património Arquitetónico (SIPA), gerido pela Direção-Geral do Património Cultural da República Portuguesa (DGPC), publicadas em 1995 por Pereira Coutinho e atualizadas em 1999 por Cecília Matias, investigadores do SIPA. COUTINHO, Pereira; MATIAS, Cecília. Mosteiro do Santíssimo Sacramento. SIPA, DGPC. Disponível em: <[http://www.monumentos.gov.pt/Site/APP\\_PagesUser/SIPA.aspx?id=6539](http://www.monumentos.gov.pt/Site/APP_PagesUser/SIPA.aspx?id=6539)>. Para informações sobre as religiosas dominicanas, ver: FRANCO, José Eduardo (Dir.). *Dicionário histórico das ordens*. Institutos religiosos e outras formas de vida consagrada católica em Portugal. Lisboa: Gradiva Publicações, 2010, p. 384-385.

<sup>134</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 03326, fl. 7 (15). Ver também nota 111 do capítulo um. Segundo dicionário de Rafael Bluteau, enquanto que “hábil” significa “capaz para alguma coisa (falando de pessoas)”, a palavra oposta, inábil, também grafada como inhabil, dentre outras coisas significa “o que não tem as qualidades e disposições necessárias para fazer ou para receber alguma coisa”, BLUTEAU, Raphael. *Vocabulário portuguez e...*, vol. 4, p. 4 e 134.

<sup>135</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 03326, fl. 7 (15).

Inquisição começou a receber cartas de denúncia sobre o caso e também ouvir os envolvidos.<sup>136</sup>

Apesar de não termos no processo nenhuma carta de confissão da própria Maria do Rosário, dentre a documentação existe um escrito redigido por Soror Maria Inácia do Santo Sacramento que nos leva a entender como esse caso se iniciou. Trata-se da primeira carta de denúncia à Inquisição, redigida em novembro de 1747, e que Maria Inácia fez supostamente a partir das experiências que Maria lhe revelou ter passado desde o tempo de seu noviciado até a páscoa de 1747<sup>137</sup>, quando as enclausuradas se deram conta de que tudo que ela dizia era fruto do seu “extraordinário mentir”, e a fizeram, sob “notáveis diligências”, que “se desdissesse as pessoas com quem tinha falado”.<sup>138</sup>

Segundo o que Maria Inácia escreveu ao tribunal, Maria do Rosário relatara que o Menino Jesus aparecia para ela desde seus três anos de idade, fazendo-lhe muitos carinhos e questão de sua presença, chegando a lhe pedir que “guardasse a merenda, porque todas as tardes haveria de vir merendar” em sua companhia. Essa relação se seguiu até seus sete anos de idade, momento em que solicitou aos anjos uma penitência. Eles, então, trouxeram-lhe um silício, o qual ela usava todos os dias e noites. Dentre outras coisas, Maria também falou que nesse tempo o demônio já tinha começado a lhe tentar e atormentar, situação que se intensificou na ocasião em que entrou para vida religiosa, empenhando-se Satanás para lhe tirar do convento, ao que, enquanto cristã fiel, ela resistiu.<sup>139</sup> E assim viveu notáveis batalhas com o Inimigo, que a açoitava e metia ferros em brasa no seu corpo, sendo que “deste tormentos era tanto o sangue que lançava, que pedia” aos anjos para que o encobrisse e seu martírio não fosse descoberto – modéstia típica de um bom herói cristão. Entretanto, na mesma época, ela também recebia favores do céu, de onde vinham alguns santos, Maria e o Menino Jesus, em “procissões magníficas”, para fazer-lhe companhia, instruí-la sobre a vida religiosa e dar-lhe muitos mimos, pois que Jesus a tinha como uma de suas “mais mimosas esposas”, e foi por isso que Ele marcou a lateral de seu corpo com uma de “suas [santas?] chagas”.<sup>140</sup> Em outra situação, ao receber a comunhão, ficou “absorta e suspensa, ardendo-lhe o peito em vivas chamas”, e quando quis ir a outro local, não pôde, porque “se lhe

---

<sup>136</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 03326, fl. 72 (80).

<sup>137</sup> Essa carta se inicia em ANTT, TSO-IL, proc. 03326, fl. 89 (100).

<sup>138</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 03326, fl. 95 (106).

<sup>139</sup> Essa carta se inicia em ANTT, TSO-IL, proc. 03326, fl. 89 (100).

<sup>140</sup> Veja que dentre as coisas valiosas que tais personalidades celestes podiam lhe proporcionar, estava a ajuda nos seus estudos para realizar os votos, ANTT, TSO-IL, proc. 03326, fl. 90-93 (101-104).

suspenderam” os pés sem ela poder “passar adiante”. Em um outro dia, o Santíssimo lhe apareceu para a “ajudar no seu trabalho”. Já a Mãe do Menino Jesus por muitas vezes lhe deu de “beber o seu leite virginal, que lhe causava na alma a maior doçura que não podia explicar”.<sup>141</sup> Por fim, ainda como algumas místicas de vida exemplar, Maria alegou que era capaz de avistar a “partida de algumas almas para o Céu.”<sup>142</sup>

Essas possíveis experiências de Maria do Rosário, por mais que aos nossos olhos possam parecer estranhas, estavam bastante contextualizadas com a religiosidade popular, sobretudo feminina, dos séculos XVII e XVIII. O início Idade Moderna esteve marcado por um interesse generalizado em uma prática religiosa mais participativa, entusiástica, sincera, espontânea e intimista com Deus, ao ponto de vê-lo de forma familiar e tangível. Somado a isso, essa também foi uma época em que os santos e santas medievais, com suas histórias permeadas pela atuação de forças extraordinárias, ganharam bastante popularidade entre os católicos da península ibérica, criando um verdadeiro fascínio pelas vivências religiosas envoltas por fenômenos sobrenaturais. A Reforma Católica, por sua vez, motivou tal admiração e trabalhou no alargamento da oração mental metódica aos leigos que objetivavam alcançar uma experiência mística.<sup>143</sup>

Muitas mulheres da Vida Regular relataram terem experimentado essas circunstâncias extraordinárias de contato com as forças divinas e diabólicas. Uma das histórias mais famosas foi a de Santa Teresa de Ávila. Normalmente, essas místicas possuíam um diretor espiritual para entender se os fenômenos que viviam não eram mera ilusão do Pai da Mentira e para orientá-las no seu caminho de ascese. No caso da Irmã Maria do Rosário, analisando a sua documentação, em nenhum momento foi mencionado que ela teve, ou passou a ter, um padre para sua direção espiritual diante de suas vivências místicas. Inclusive, como já dito, foram as próprias religiosas do Santíssimo Sacramento que, exercendo considerável protagonismo nesse caso, em determinado momento entenderam que os seus relatos não passavam de mentiras, a forçaram se retratar e ouviram sua confissão. Segundo o que Soror Marianna

---

<sup>141</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 03326, fl. 94 (105).

<sup>142</sup> TAVARES, Pedro Vilas Boas. *Beatas, inquisidores e...*, p. 202; e ANTT, TSO-IL, proc. 03326, fl. 95 (106).

<sup>143</sup> CARVALHO, José Moreira de Freitas. *Gertrudes de Helfta e Espanha*. Contribuições para o estudo da história da espiritualidade peninsular nos séculos XVI e XVII. Porto: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1981, p. 285-289; DIAS, José Sebastião da Silva. *Correntes de sentimento religioso em Portugal (séculos XVI a XVIII)*. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1960, 2 vols., em especial as páginas de 9-15 do vol. 1; TOLOSANA, Carmelo Lisón. “Beatas y demônios”. In: \_\_\_\_\_. *La España mental: el problema del mal. Demonios y exorcismos en los siglos de oro*, vol. 1. Madrid: Ediciones Akal, 1990, p. 55-82; e TAVARES, Pedro Vilas Boas. “Caminhos e invenções da santidade feminina em Portugal nos séculos XVII e XVIII: Alguns dados, problemas e sugestões”. *Via Spiritus*, Porto, n. 3, p 163-215, 1996.

Joaquina de São José testemunhou a Frei Manoel Coelho, Soror Violante Maria do Carmo chegou a dizer a Maria “que acabasse com as suas embustices, porque” elas a haviam “levar à Inquisição”.<sup>144</sup>

Mas os problemas das dominicanas com a freira conversa não cessaram na Páscoa de 1747. Na verdade, neles foi incorporado a suspeição de que ela vinha cometendo outra falta grave. E, em setembro do mesmo ano, a desconfiança se desdobrou na abertura de um processo contra Maria que se iniciou na justiça eclesiástica e finalizou nas mãos da Inquisição de Lisboa: para além da condenação pelo fingimento de visões e revelações, o comportamento da religiosa também foi enquadrado no crime de feitiçaria.

As possíveis circunstâncias que levaram Maria a ser denunciada por esse último delito são pontuadas nos testemunhos dados ao provincial. Dentre eles, o mais substancial foi o de Soror Marianna Joaquina de São José. Alguns meses depois de Maria ter sofrido a infâmia relatada acima, precisamente em agosto de 1747, Marianna ouviu a afirmação dela de que sua vida tinha sido muito destruída. Então, sob a justificativa de que a confissão era necessária para o bem da alma dela, Marianna a convenceu a descarregar sua consciência, fazendo para ela um relato completo de suas culpas, o qual seria escrito e lido para ela, a fim de que pudesse confirmá-lo. Maria concordou sob a condição de que Marianna ainda não revelasse nada do que dissesse ao confessor. Mas, pelo o que nos parece, essa imposição não foi respeitada. A própria confidente percebeu que o assunto corria pelo convento e abordou Marianna de maneira categórica, chamando-a de falsa. Mas já era tarde demais, alguns dias depois, Maria acabou presa nos cárceres de seu convento devido a suas alegações.<sup>145</sup>

Nas declarações que supostamente fez a Marianna Joaquina de São José, afirmou, dentre várias outras coisas, ter feito pacto de sangue com o demônio e maleficiado muitas pessoas fora e dentro do convento. Entre outubro e novembro de 1747, as dominicanas confirmaram essas histórias em inquérito e fizeram queixas sobre a religiosa.<sup>146</sup>

Maria do Rosário causou grande terror nas suas irmãs de religião, ao ponto de algumas passarem a vê-la caminhando pelo claustro, praticando feitiços, mesmo depois de ter sido trancafiada no cárcere do convento. Além disso, parte dessas mulheres começaram a ver vultos, corvos, a ouvirem grunhido de porcos e outras coisas que, na cultura religiosa da

---

<sup>144</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 03326, fl. 39 (47).

<sup>145</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 03326, fl. 37-40 e 133-143 (45-48 e 144-154).

<sup>146</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 03326, fls. 9-73 (17-81) e 75-78 (83-88).



época, estavam particularmente relacionadas ao demônio.<sup>147</sup> Algumas delas também passaram a sofrer vexações demoníacas, tornando-se esse mais um dos vários casos de possessão diabólica coletiva em conventos femininos, ocorridas em várias regiões da Europa medieval e moderna.<sup>148</sup> Desde o início das inquirições, as freiras continuamente afirmaram que a encarcerada causava muitos distúrbios no sossego, medos e danos as almas das que viviam no convento, chegando uma delas a sugerir que a causa disso residia no fato de não se poder expulsá-la do cenóbio.<sup>149</sup>

Entretanto, tudo indica que os testemunhos e situações das nobres mulheres do Santíssimo Sacramento foram capazes de persuadir o provincial Manoel Coelho a tomar a medida aludida acima. Para tanto, o frade justificou que “sendo a ré enclausurada no cárcere deste mosteiro” e “não sendo estes remédios o bastante, porque ainda depois de reclusa, valendo-se do Inimigo” causou “maiores inquietações do demônio” e “perturbações espirituais”; e “porque nesses termos e com semelhante caso não dão providencias as constituições das freiras de nossa ordem, portanto “se deve estar pelas disposições do direito comum”, sendo que, de acordo com ele, determina-se que a ré seja “exclusa deste mosteiro”. E a fim de dar maior fundamento à sua decisão, Manoel Coelho afirma que, “ainda no caso que a profissão da ré não fosse nula” por ter dedicado seus votos ao demônio e não a Deus, isso não impedia “aos superiores poderem expelir do mosteiro as religiosas em alguns casos que respeitam ao bem comum”. Além disso, mesmo “que aos superiores estivesse proibido por lei expressa o expelir dos mosteiros as religiosas professas, nunca se podia entender esta lei no caso presente por ser extraordinário e singular”, pois “casos extraordinários não são compreendidos na lei”.<sup>150</sup>

E assim, no dia 14 de novembro de 1747, Maria do Rosário foi despida do seu hábito religioso, voltando ao seu estado anterior e ao seu nome de secular, Maria Tereza Inácia. Provavelmente isso tenha favorecido para que ela fosse condenada a abjurar em público, ou seja, a ter saído no auto-de-fé ocorrido em Lisboa no mês de outubro de 1748.<sup>151</sup> Sua sentença foi bem diferente das demais religiosas estudadas até aqui, as quais abjuraram de seus erros na grade de seus conventos, possibilidade entendida por Bethencourt como “estratégia evidente

---

<sup>147</sup> BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da...*, p. 182-184.

<sup>148</sup> Para mais sobre o assunto, ver: SLUHOVSKY, Moshe. *Believe not every spirit*. Possession, Mysticism and Discernment in Early Modern Catholicism. Chicago: The University of Chicago Press, 2007. 384 p.

<sup>149</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 03326, fl. 44 (52).

<sup>150</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 03326, fls. 71-72 (79-80).

<sup>151</sup> ANTT, Manuscritos da Livraria 1280/1900 (MSLIV), Coleção de manuscritos históricos em especial de algumas sentenças. Tomo VII, 1803 (1052), proc. 00019.

de defesa do corpo eclesiástico”.<sup>152</sup> Maria também foi sentenciada a cárcere perpétuo na prisão do Palácio da Inquisição, sendo esta punição determinada para aqueles que, depois de acusados, reconheciam e confessavam sinceramente todas as suas faltas de cunho herético.<sup>153</sup>

Devido a algumas semelhanças com esse caso de Maria do Rosário, não podemos deixar de fazer uma breve referência a outra história portuguesa de possessão demoníaca coletiva ocorrida em convento feminino. Essa teve lugar 22 anos antes, no convento das freiras trinitárias de Nossa Senhora dos Remédios, em Campolide. O episódio transcorreu no contexto de uma longa disputa pelo espaço conventual entre as trinitárias residentes e a beata leiga, da Ordem Terceira do Carmo, Thereza Maria de São José, que se dizia beneficiária da área, e nela queria implantar uma clausura para sua ordem.

Thereza Maria também era de origem humilde e nessa altura se encontrava com cerca de 50 anos. Não teve apoio para se tornar freira professa, mas sempre buscou viver recolhida como tal e era tida como uma verdadeira santa em terra pelos fiéis e pela Igreja, sendo até ouvida como conselheira por muitas autoridades. Ela vinha ganhando sua contenda com as trinitárias, inclusive sob o apoio do próprio D. João V. Nessa conjuntura, de repente as religiosas começaram a apresentar enfermidades anormais, ao ponto de os médicos entenderem que elas estavam, na verdade, sob possessão demoníaca. Diante disso, os trinitários passaram a afirmar que Thereza Maria teria maleficiado o convento, colocando nele “não menos [que] doze legiões de demónios”.<sup>154</sup> Segundo Brian Levack, os teólogos da Europa medieval e moderna acreditavam que a possessão por demônios podia ocorrer, tanto pela invasão direta do corpo do indivíduo pelo Diabo, quanto quando o Maligno seguia o comando de uma feiticeira, sendo que essa última situação só foi reconhecida depois do início da caça às bruxas no século XV e ela era vista como resultado do malefício.<sup>155</sup> Depois de algumas apurações, vários exorcismos seguidos da melhora das professoras, das acusações de molinosismo sobre o diretor espiritual da beata, feitas por outra devota terceira do Carmo de similar destaque, ela foi inquirida no Santo Ofício. Na mesa do tribunal, negou ter feito pacto com o demônio, mas, após vários exames, admitiu que todas as coisas extraordinárias que realizou foram fruto da proeza demoníaca. Assim, em 1732, a leiga saiu em auto de fé, condenada a sofrer açoites públicos, reclusão nos cárceres do Palácio da Inquisição e degredo

---

<sup>152</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 03326, fl. 5 (13); e BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da...*, p. 288.

<sup>153</sup> FRANCO, José Eduardo. *As metamorfoses de...*, p. 347.

<sup>154</sup> TAVARES, Pedro Vilas Boas. *Beatas, inquisidores e...*, p. 364.

<sup>155</sup> LEVACK, Brian. *The devil within*. Possession and exorcism in Christian West. Yale University Press: New Haven and London, 2013, p. 21.

de dez anos para a ilha de São Tomé. Suas culpas foram de molinosismo, fingimento de santidade e presunção de ter feito pacto com o Diabo.<sup>156</sup>

Nós não abordamos esse caso diretamente nesta dissertação porque ele não se enquadrou no nosso objetivo inicial de trabalhar com processos contra religiosas por feitiçaria. Entretanto, mencioná-lo é importante aqui para percebermos que possessão demoníaca coletiva foi uma realidade em várias partes da Europa moderna, assim como em Portugal. E igualmente é importante percebermos que essa história estava próxima da nossa, tanto na questão espacial, por também ter se passado na região de Lisboa, quanto na questão temporal, já que elas eram da primeira metade do setecentos.

Em relação à pena sofrida por Maria do Rosário, pesquisando na bibliografia sobre o período estudado, vimos que existiram alguns casos de professoras que saíram para os cárceres do Santo Ofício a fim de serem interrogadas e penitenciadas, mas depois retornaram para suas clausuras ou qualquer outro recolhimento; como também encontramos informações sobre outras que quase foram expulsas dos cenóbios devido à demora de serem autorizadas para irem tratar suas doenças contagiosas fora da comunidade.<sup>157</sup> Entretanto, de acordo com o que encontramos para o mundo português moderno e pós-tridentino, o caso de Maria do Rosário foi o único no qual a freira professora foi dispensada de seus votos e banida para o século. Essa severidade na punição poderia ser explicada pelo fato de que ela foi a única a declarar que praticou malefícios contra pessoas do convento, apressando a morte de algumas através desses meios. Mas, como vimos anteriormente, essa penalidade não foi aplicada nem a Soror Isabel Fillipa de Santo António, que foi pega em flagrante e confessou que estava tentando matar toda a sua comunidade por meio do envenenamento. Acreditamos que isso tem a ver com o pouco tempo de clausura de Maria – menos de cinco anos. Mas não somente.

É interessante perceber que tal fato aconteceu com uma plebeia, humilde e rude que afirmou ter vivido experiências que, se consideradas autênticas, a colocariam em uma

---

<sup>156</sup> Para mais sobre esse caso, ver: LUZIA, Frei Manoel de Santa. *Nobiliarquia Trinitária, catálogo de varões illustres em letras, virtudes, e nascimento, filhos por profissão da Ordem da Santíssima Trindade da Província de Portugal*, tomo I. Lisboa: Officina de Miguel Manefcal da Costa, 1766, p. 277-314; SARTIN, Philippe Delfino. Possessão diabólica em Portugal na Época Moderna: perspectivas de estudo. In: XXVIII Simpósio Nacional de História. Lugares dos historiadores: velhos e novos desafios, 2015, Florianópolis - SC. Anais eletrônicos do XXVIII Simpósio Nacional de História. Lugares dos historiadores: velhos e novos desafios., 2015. Disponível em: <[http://www.snh2015.anpuh.org/resources/anais/39/1439412493\\_ARQUIVO\\_textodosnh2015.pdf](http://www.snh2015.anpuh.org/resources/anais/39/1439412493_ARQUIVO_textodosnh2015.pdf)>. Acessado em: 17 de jan. 2018; e TAVARES, Pedro Vilas Boas. *Beatas, inquisidores e...*, p. 361-365.

<sup>157</sup> CARDOSO, Adelaide Filomena A. Lopes. *As Religiosas e...*, p. 99-100 e 157-139; e SILVA, Ana Margaria Dias da. “Sair da clausura...”, p. 200-201.

condição igual, ou superior, a das demais religiosas da nobreza de seu aristocrático convento. Não podemos esquecer que estamos falando de uma sociedade de Antigo Regime, que, como vimos no capítulo anterior, buscava manter a distinção por nascimento a todo custo, e que mesmo as casas religiosas mendicantes espelhavam os valores dessa sociedade, a despeito dos ideias de pobreza e humildade.<sup>158</sup> Nesse sentido, a história de Maria do Rosário, de certa maneira, nos lembra a acusação de feitiçaria sofrida pela freira francesa Madeleine Bavent, do Convento de Louviers. Em 1642, a noviça Anne Barré passou a mostrar sinais de que estava recebendo favores espirituais, como de visões. Exorcismos foram feitos no convento para se confirmar se elas se tratavam mesmo de presentes divinos ou se estava relacionada ao Diabo. Em 1643, foi entendido que esse era um caso de possessão diabólica, e os distúrbios se espalharam por toda casa religiosa. Dentre as possuídas estava Madeleine Bavent. Mas ela, que tinha uma origem social muito mais humilde que as demais irmãs de clausura, logo recebeu a culpa pela atuação demoníaca, passando a ser acusada pelas endemoninhadas de, na verdade, ter sido a feiticeira que as maleficiou. Como resultado, Bavent teve seu véu retirado e foi trancafiada na prisão eclesiástica da Officialité d'Évreux.<sup>159</sup> Entretanto, também temos que levar em conta que as autoridades religiosas portuguesas da primeira metade do século XVIII, como de outras partes da Europa, estavam olhando para as vivências místicas, independentemente da condição social dos envolvidos, com suspeita. Assim, como veremos no capítulo seguinte, a desconfiança das dominicanas em relação à irmã Maria foi mais complexa e envolvida com a crença religiosa do que uma simples discriminação, altivez e preconceito social, perpassando pelo medo de se estar promovendo uma pecaminosa profanação contra o Sagrado, afinal os escrúpulos (angústia de se estar ou não incorrendo em pecado) “pareciam de fato constituir um problema epidêmico entre religiosas do período” moderno.<sup>160</sup>

Depois de reclusa no seu novo retiro perpétuo, Maria Tereza Inácia ainda foi ouvida mais quatro vezes pelos inquisidor Manoel Varejão e Távora, entre novembro de 1747 e julho de 1748, sem em nenhum momento ser levada a tormento, pelo menos até onde registra esse seu primeiro processo que, vale dizer, encontra-se incompleto.<sup>161</sup> Mas é provável que ela não

---

<sup>158</sup> Georgina demonstra bem essa realidade no trabalho: SANTOS, Georgina Silva dos. “Devoção, disciplina e...”.

<sup>159</sup> FERBER, Sarah. *Demoniac possession and exorcism in early modern France*. New York: Routledge, 2004, p. 85-91; e SLUHOVSKY, Moshe. “The Devil in...”, p. 1395-1396.

<sup>160</sup> PACHECO, Moreno Laborda. *"A magoa de ver hir esquecendo..."*. Escrita conventual feminina no Portugal do século XVII. Tese (Doutorado em História). Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2013, p. 236.

<sup>161</sup> As confissões se iniciam em ANTT, TSO-IL, proc. 03326, fls. 177, 183, 187 e 191 (188, 194, 198 e 202).

tenha sido torturada de fato, pois, apesar de delatada, na inquirição confessou seus crimes voluntariamente e pediu perdão por eles, assim como fizeram todas as outras regulares que até aqui trabalhamos. De fato, ela só contrariou a acusação de ter injuriado e matado algumas pessoas através de malefícios, afirmando que estava mentido quando contou isso as freiras, e que soube apontar os feitiços nos travesseiros e colchões delas não porque tivesse feito, mas em razão do demônio lhe ter contado de tudo. Ademais, nesse meio tempo, o Santo Ofício recebeu seis cartas de denúncia das dominicanas contra a ré, escritas entre novembro de 1747 e maio de 1748<sup>162</sup>; foi até o Santíssimo Sacramento ouvir os testemunhos dos envolvidos e mandou que se investigasse como foi a vida de Maria no século.<sup>163</sup>

Por estar incompleto, não conhecemos como esse caso se encerrou nesse primeiro processo. Mas sabemos que a história dessa ex-freira ainda continua em uma segunda ação judicial, aberta contra ela em novembro de 1752.<sup>164</sup> Nesse tempo, além de prisioneira, Maria trabalhava na cozinha do Palácio da Inquisição – local onde estava instalado o tribunal, o cárcere e onde residiam inquisidores e alguns oficiais menores com seus familiares.<sup>165</sup> A esse processo estão atreladas seis cartas de denúncia das dominicanas, endereçadas ao Santo Ofício, ao prelado da Ordem e datadas ainda entre novembro de 1748 – mais ou menos um ano depois da expulsão de Maria – e fevereiro de 1752. Também temos anexado mais sete cartas, sem datação, de uma certa Soror Isabel ao seu “rico”, “ilustre e excelentíssimo” tio, o eclesiástico Nuno da Silva Teles.<sup>166</sup> Ao que nos parece, esse homem era o filho do Marquês de Alegrete, Fernando Teles da Silva, e sobrinho do seu homônimo, o antigo Reitor da Universidade de Coimbra em 1694. Esse parente de Isabel foi Tesoureiro-Mor em Guimarães, Arcediago de Sobradelo, Deputado do Santo Ofício, “Sumilhér” da Cortina e, por fim, Deputado da Mesa de Consciência e Ordens, sendo tais ofícios ligados ao alto clero e à corte. Aqui está uma demonstração clara de a qual nível aristocrático estava vinculada a parentela de algumas mulheres envolvidas na denúncia.<sup>167</sup>

---

<sup>162</sup> Essas cartas se iniciam em ANTT, TSO-IL, proc. 03326, fls. 89, 97, 106, 108, 110 e 172 (110, 108, 117, 119, 121 e 183).

<sup>163</sup> Investigação se inicia em ANTT, TSO-IL, proc. 03326, fl. 81 (91).

<sup>164</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 13693.

<sup>165</sup> FEITLER, Bruno. “Ofícios e estratégias de acumulação: o caso do despenseiro da Inquisição de Lisboa Antonio Gonçalves Prego (1650-1720)”. *Topoi*, Rio de Janeiro, vol. 17, n. 33, p. 468-489, 2016.

<sup>166</sup> As cartas anexadas ao segundo processo se iniciam nos fólhos: ANTT, TSO-IL, proc. 13693, fls. 27, 30, 36, 37, 38, 39, 42, 43, 44, 45, 46, 48 e 49 (55, 61, 73, 75, 77, 79, 87, 93, 95, 97, 99, 103 e 105).

<sup>167</sup> As informações sobre Nuno da Silva Teles foram retiradas dos seguintes documentos: BIBLIOTHECA Regia Monacensis. *Jornal de Coimbra*. Dedicada a todos os objectos, que não são de Sciencias Naturaes. Lisboa: Na Impressão Régia, vol. 2, n. 76, 1819, p. 188; ANTT, Registro Geral das Mercês (RGM), Reinado de D. João V (C), livro 3 (0003), proc. 55383; ANTT, RGM-C-0041, proc. 55470; e ANTT, RGM-C-0041, proc. 55504 e

As motivações para as queixas nas novas missivas eram antigas: as religiosas continuavam dizendo que Maria Tereza Inácia prosseguia invadindo o convento, através dos poderes do demônio, para as maleficiar. Inclusive, Soror Helena Josepha de Santa Maria, relatou aos oficiais do tribunal que Maria, em uma de suas aparições, falou-lhe que “nunca os inquisidores haviam de poder crer que ela vinha ao mosteiro, antes haviam de entender que tudo eram ilusões e imaginações das religiosas”.<sup>168</sup>

Mas nesses escritos também residiam novidades, as quais eram: a descrição de uma obsessão demoníaca mais violenta – em que o Diabo chegava a queimar e costurar a pele das agredidas, fazê-las vomitar alfinetes e outros objetos; de acusações mais vigorosas contra aquelas feiticeiras que, supostamente, eram aliadas de Maria em arruinar as enclausuradas, além de informações a respeito de quem elas poderiam ser e onde moravam. Elas se chamavam Maria Tereza; Joana, a Valenta; Páscoa; Úrsula e Margarida, a Rata. O medo delas se intensificou depois da expulsão da ex-religiosa, quando as freiras começaram a observar, do alto de seu coro, na igreja do Santíssimo Sacramento, essas mulheres aproveitando a missa pública para ameaçá-las e enfeitiçá-las com gestos e olhares. Inclusive, na documentação foi afirmado que a Úrsula foi amiga de Maria Tereza Inácia no convento local de Santa Ana, quando as duas trabalhavam nele como servas, sendo que ela foi expulsa dele por também ter dito que recebia favores do céu.<sup>169</sup>

Apesar do segundo processo contra Maria Tereza Inácia ter sido aberto em novembro de 1752, as inquirições contra suas possíveis aliadas se iniciaram já em abril de 1749. Levando em consideração que anexado a esses autos temos denúncias desde, pelo menos, novembro de 1748, aí se explica o protagonismo da Soror Isabel, que buscou se aproveitar da influência de seu tio, Nuno da Silva Teles, solicitando sua ajuda para pressionar as autoridades responsáveis e acelerar a resolução do caso de obsessão diabólica coletiva no Convento do Santíssimo Sacramento de Lisboa. A somatória dessas circunstâncias resultou na

---

ANTT, RGM, Reinado de D. José I (D), 0004, proc. 76224. O cargo de Sumilhér de Cortina era ocupado por “eclesiástico de primeira qualidade, que corre a cortina da tribuna na Capela Real, e tira o guarda-pó do genuflexório em que ajoelha El Rey”, ver: FREIRE, Antonio de Oliveira. *Descripçam corografica do reyno de Portugal, que contém huma exacta relaçam de suas províncias, Comarcas, Cidades, Villas, Freguezias, montes, rios, portos com sua situação, extensão, e limites, a qualidade de cada paiz, as fortalezas, o numero, costumes, e commercio dos seus habitantes, as principaes dignidades Ecclesiasticas, e os títulos honoríficos da sua Nobreza, a serie, e açoens mais famosas de seus Reys, e tudo o mais memorável desta antiga, e ilustre Monarchia*. Lisboa: Officina da Bernardo Antonio de Oliveira, 1755, p. 83.

<sup>168</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 13693, fl. 16v (34).

<sup>169</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 13693, fls. 34-34v, 36-36v, 37, 38, 39, 40, 41, 43, 44v e 47-47v (69-70, 73-74, 75, 77, 79, 81, 93, 97, 100 e 105-106).

abertura de quatro processos contra quatro mulheres, acusando-as de feitiçaria, pacto com o demônio e de terem maleficiado as dominicanas. O primeiro foi iniciado em abril de 1749, contra Margarida Ferreira, que logo confessou todos os crimes e denunciou mais três mulheres. Essas eram a Maria Tereza, indiciada em novembro de 1749, e as irmãs “Valentas”, como eram apelidadas Teresa Maria e Joana Rosa, sendo essas duas processadas em fevereiro de 1750. Por sua vez, elas negaram as acusações e só confessaram práticas de magia ilícita. Tais leigas eram de origem humilde, moradoras próximas ao convento e com idade entre 26 e 50 anos. Todas foram presas, as três últimas torturadas e as quatro saíram em auto de fé, sendo punidas com açoites e degredo.

Infelizmente, o segundo processo de Maria Tereza Inácia também se encontra incompleto. Nele não está registrada a sua inquirição, mas somente os testemunhos de Soror Helena Josepha de Santa Maria, uma das freiras maleficiadas, e de duas companheiras de cárcere. Essas negaram terem visto a ex-professa em alguma atitude suspeita, ou terem dado por sua falta em qualquer momento. Pelo contrário, declararam que ela se portava como uma boa cristã.<sup>170</sup> A partir disso, a única notícia a mais que achamos sobre a ré foi que ela aproveitou o terremoto de Lisboa, em 1755, para fugir do cárcere, e daí foi servir como ajudante de padeira. Entretanto, logo a descobriram, o que gerou “tais revoltas que vieram dar parte ao Santo Ofício e a tornaram a recolher ao cárcere”.<sup>171</sup> Aqui está um enredo insólito para uma religiosa que, de possível santa heroica, resistente às vexações demoníacas, passou a ser a feiticeira, veículo para ação de Satanás, sua amante e desquitada de Cristo.

\*

Os acontecimentos narrados acima nos mostram em que tipo de ambiente se desenvolveram essas ocorrências de freiras processadas por feitiçaria. O cotidiano conventual podia passar longe da rotina, do marasmo e da contemplação, até porque ele estava repleto por grande diversidade de pessoas e, conseqüentemente, de condutas. Conviver encerrada com uma mesma família religiosa pelo resto da vida poderia gerar inúmeras situações de conflitualidade. Não à toa, os cárceres do convento existiam para punição das conseqüências máxima relacionadas a essas situações. Mas, algumas vezes esses distúrbios, que poderiam se iniciar por inúmeros motivos relacionados a uma convivência melindrosa, podiam desembocar em ocorrências que estavam sob a alçada de outras jurisdições, como a do Santo

---

<sup>170</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 13693, fls. 2-22v (3-46).

<sup>171</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 13693, fls. 2-22v (3-46); e ANTT, MSLIV, 1052, proc. 00019.

Ofício. Foi assim no caso de algumas cristãs-novas estudadas por Filomena Cardoso, as quais foram autuadas pelo tribunal sob acusação de judaísmo feita por outras irmãs de religião. Nos nossos casos, Maria do Rosário e Isabel Fillipa de Santo António são os exemplos máximos dessa crise na vivência dentro do espaço claustral, que chegou ao extremo de elas serem expulsas de seus conventos.

Não queremos dizer com isso que essas relações diabólicas foram simples encenações conscientes relacionadas a circunstâncias de conflitualidades nos claustros femininos. Como desejamos entendê-las à luz das incriminadas, o que tentamos perceber neste capítulo foi o contexto social ao tempo das condenações, extrapolado nas cartas de acusação e nos processos jurídicos, no qual essas mulheres estavam inseridas.

Ademais, nesses casos de religiosas processadas por feitiçaria, pudemos perceber que a busca pela Inquisição não foi imediata, pois, acima de qualquer coisa, era necessária alguma suspeita de heresia para que isso ocorresse. Os autos de Soror Mariana da Coluna e da Irmã Maria do Rosário primeiro se iniciam na justiça eclesiástica, e elas só foram interrogadas pelos oficiais Santo Ofício depois delas confessarem adoração ao demônio, pactos e sexo com ele, além da profanação a objetos sagrados em nome dessa vinculação. Já em relação à Soror Joana Maria de Nazaré, solicitar uma feiticeira para matar sua irmã de clausura não foi suficiente para se chamar a Inquisição, enquanto Soror Francisca Josefa do Evangelista só conseguiu receber a atenção requerida do tribunal depois de sua história correr risco de se espalhar até entre os leigos. Assim, concluímos que a baixa quantidade de religiosas autuadas por feitiçaria pela Santa Inquisição, não está relacionada a uma raridade de freiras envolvidas com esse universo. Inclusive, investigando casos de feiticeiras leigas, Francisco Bethencourt se deparou com freiras dentre as suas clientelas.<sup>172</sup>

Mas por que se aliar ao Diabo? Seria isso fruto da descrença na própria salvação, desespero e só enxergar em si o pecado ou apenas um recurso violento para fins diversos? Em que consiste essa relação? Em que ela reflete a experiência conventual feminina? Para pensarmos melhor essas questões, vamos analisar no capítulo seguinte as características dessas práticas diabólicas desenvolvidas no interior dos conventos.

---

<sup>172</sup> BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da...*, p. 61-62, 118, 169, 170 e 189.



### CAPÍTULO III – Experiências diabólicas no espaço conventual

*“A história das religiões mostra abundantemente que para explorar um milagre não há necessidade de ser cético.”*

Marc Bloch<sup>1</sup>

No mundo português, a crença na atuação de Satanás sobre a humanidade se tornou mais intensa entre o século XVI e a segunda metade do século XVIII. Acreditava-se que ele agia com intuito de perturbar as almas dos indivíduos que buscavam seguir o que era considerada a vontade de Deus, ou ainda, para tristeza dos que o queriam suplantar, como agente nas práticas de feiticeiros, cúmplice de hereges e parceiro dos que o invocavam para satisfazer interesses controversos, de acordo com a moral católica, através da realização de pactos, sob os quais, criaturas humanas lhe ofereciam sua alma e devoção.<sup>2</sup>

Essa suposta ação demoníaca acometeu consideravelmente ordens regulares femininas desse período, como indica um bom número de documentos, nos quais encontramos relatos sobre a atuação sedutora, violenta e aterrorizante de Satanás na rotina de casas religiosas.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> BLOCH, Marc. *Os reis taumaturgos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993, p.84.

<sup>2</sup> Para o protagonismo de Satanás nesse período, ver: CARVALHO, José Moreira de Freitas. *Gertrudes de Helfta e Espanha*. Contribuições para o estudo da história da espiritualidade peninsular nos séculos XVI e XVII. Porto: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1981, p. 286; e DIAS, José Sebastião da Silva. *Correntes de sentimento religioso em Portugal (séculos XVI a XVIII)*. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1960, 2 vols., em especial as páginas de 151-155 do vol. 1. Além do diagnóstico desses autores, vale pontuar a diabolização, que se inicia na Idade Média e ganha força no período moderno, de diversas crenças e condutas, arroladas ao cotidiano de inúmeros portugueses, que não estavam sob a alçada da Igreja Católica, ver: ARAÚJO, Maria Benedita. *Magia, demônio e força mágica na tradição portuguesa (séculos XVII e XVIII)*. Lisboa: Edições Cosmos, 1994, p. 45-56. Já em referência ao início da segunda metade do século XVIII, indicamos o trabalho de Pedro Tavares que aborda a regulação contínua, e até repressão em certas condições, das expressões místicas da piedade portuguesa, gerando crítica e desconfiança quanto à veracidade sobre alguns casos de arroubos, visões e revelações: TAVARES, Pedro Vilas Boas. *Beatas, inquisidores e teólogos*. Reacção portuguesa a Miguel de Molinos. Tese (Doutorado em Cultura Portuguesa). Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Porto, 2002, p. 184-200 e 213-214; e o estudo de Márcia Ribeiro, que pontua as mudanças na cultura portuguesa que levaram ao amortecimento na crença da concreta atuação diabólica na sociedade, RIBEIRO, Márcia Moises. *Exorcistas e demônios: demonologia e exorcismos no mundo luso-brasileiro*. Rio de Janeiro: Campus, 2003, p. 143-178.

<sup>3</sup> Para além dos processos com os quais trabalhamos nesta dissertação de mestrado, ainda fazemos referência à documentação conservada na Biblioteca Nacional de Lisboa e informada por Pedro Tavares, que fala a respeito de um significativo conjunto de obras descrevendo as experiências de freiras com o demônio, na segunda metade do século XVII, ver: TAVARES, Pedro Vilas Boas. *Beatas, inquisidores e...*, p. 202; para história mencionada, no capítulo anterior, sobre a possessão demoníaca coletiva no Convento de Nossa Senhora dos Remédios, em Campolide, ver: LUZIA, Frei Manoel de Santa. *Nobiliarquia Trinitária, catálogo de varões illustres em letras, virtudes, e nascimento, filhos por profissão da Ordem da Santíssima Trindade da Província de Portugal*, tomo I. Lisboa: Officina de Miguel Manefcal da Costa, 1766, p. 277-314. O caso mais famoso para a época, e ainda atualmente, de possessão e obsessão demoníaca coletiva em convento feminino foi o que ocorreu na França do

Essas histórias, muitas vezes escritas de próprio punho pelas envolvidas, nos informam sobre as experiências delas com o diabólico que, segundo o que nos sugere a leitura, basicamente pareciam se dar de duas formas.

A primeira delas é bastante conhecida pela historiografia religiosa e facilmente encontrada nas cartas entre diretores espirituais e suas dirigidas, em hagiografias e crônicas sobre a vida conventual do período.<sup>4</sup> Nela, o Diabo surgia dentro do cotidiano religioso em seu papel de antagonista às condutas esperadas das freiras, ou seja, para estorvar as enclausuradas no seu esforço em trilhar o austero caminho de serviço a Deus por meio da tentação, dos escrúpulos<sup>5</sup>, obsessão ou possessão demoníaca.

Já no segundo tipo de experiência, fica aparente na documentação que as religiosas recorreram a feiticeiros, pactuaram, invocaram e cederam às tentações de Satanás, atitude considerada condenável pela Igreja. Ou seja, aqui a relação com o Maligno é diferente daquela que tem o propósito ligado à purgação heroica das almas em busca do aperfeiçoamento espiritual, por meio da luta contra o ímpeto estimulado pela presença e atuação dele. Essas são as circunstâncias que de fato nos interessam, e nós buscaremos acessá-las através de seis casos registrados em oito processos da Inquisição de Lisboa contra freiras por feitiçaria, todos situados entre os séculos XVII e XVIII.<sup>6</sup>

Alguns autores interpretam esse tipo de ocorrência ainda como extensão das buscas pessoais por santificação, tão generalizadas entre as mulheres no período estudado.<sup>7</sup> Mas

---

século XVII, entre as ursulinas de Loudun, ver: CERTEAU, Michel de. *The possession at Loudun*. Chicago: The University of Chicago Press, 2000. 254 p. Sarah Ferber faz uma análise desse e outros casos de acusação de feitiçaria e possessão demoníaca em conventos femininos franceses, ver: FERBER, Sarah. *Demoniac possession and exorcism in early modern France*. New York: Routledge, 2004. 219 p. Já Moshe Sluhovskiy faz um apanhado dos vários outros casos conhecidos desde a Idade Média, buscando compreendê-los sob uma perspectiva de gênero, ver: SLUHOVSKY, Moshe. *Believe Not Every Spirit*. Possession, Mysticism, and Discernment in Early Modern Catholicism. Chicago: The University of Chicago Press, 2007. 384 p.

<sup>4</sup> CRUZ, Lucía Invernizzi Santa. “Práctica ascética y ‘arte diabólico’: concepciones de escritura en el ‘epistolario’ de Sor Josefa de los Dolores Peña y Lillo. *Anales de Literatura Chilena*, Santiago de Chile, ano 4, n. 4, p. 13-34, 2003; LEMA, Esther Cristina Cabrera. “Representaciones del Demonio: miedos sociales vislumbrados en tres escritos conventuales neogranadinos”. *CS*, Cali, n. 9, p. 98 e 99.

<sup>5</sup> Segundo Bluteau, o escrúpulo era um “desassossego, e inquietação do ânimo, principalmente em matérias de consciência”, que na “estreita campanha de uma consciência timorata, dão os escrúpulos grandes batalhas. Duvidosa a alma entre o pecado, e não pecado, como se estivera suspensa entre o céu, e o inferno, já firmando o que nega, já negando o que afirma, se contradiz a si própria, e se implica consigo mesma”, ver: BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario portuguez e latino*, vol. 3. Lisboa: Officina de Pascoal da Sylva, Impressor de Sua Magestade, 1720, p. 229-230.

<sup>6</sup> Além da documentação trabalhada aqui por nós, indicamos os processos contra feiticeiras que disseram ter religiosos como clientes, ou nos quais religiosos são envolvidos de alguma forma com o mundo da feitiçaria, trabalhados em: BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magia*. Feiticeiras, adivinhos e curandeiros em Portugal no século XVI. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p. 61-62, 118 e 169.

<sup>7</sup> CERVANTES, Fernando. *The Devil in the New World*. The impact of Diabolism in New Spain. New Haven: Yale University Press, 1994, p. 102; LEVACK, Brian. *The devil within*. Possession and exorcism in Christian

outros, mais preocupados em analisar o fenômeno da feitiçaria, as entenderam como neuroses resultantes da entrada na vida conventual sem vocação ou simplesmente como contratos com o demônio para satisfazer determinados interesses.<sup>8</sup> Em contribuição ao estudo desses eventos ocorridos entre freiras portuguesas, tentaremos identificar as especificidades de tais comportamentos em relação aos casos de santidade e aos de bruxaria. Faremos isso buscando perceber o que as enclausuradas disseram sobre si e sobre suas experiências, tendo sempre em conta as possíveis atuações das autoridades para enquadrar suas condutas nos esquemas doutrinários. O nosso intuito é tentar alcançar no que consistia essa relação com o Diabo dentro dessa vivência conventual feminina.

### **1. Santidade e manifestações diabólicas.**

A atuação mais frequente de Satanás no período moderno estava relacionada à renovação na devoção, resultante da crise da Escolástica do fim da Idade Média, que cedeu algum espaço para a corrente de pensamento nominalista, também surgida ainda no período medieval. Apesar de na Península Ibérica termos o desenvolvimento e predomínio da chamada Segunda Escolástica, no início do período moderno, como resposta à crise mencionada acima, nessa região também houve lugar para a disseminação de aspectos do nominalismo dentre alguns eruditos e instituições de ensino.<sup>9</sup>

Essa tendência filosófica, nomeadamente no campo da fé católica, influenciou na constituição de uma vivência espiritual mais interior, afetiva, penitente, apreciadora dos fenômenos extraordinários e na qual o demônio tinha protagonismo cada vez mais acentuado,

---

West. Yale University Press: New Haven and London, 2013, p. 173-178; SARTIN, Philippe Delfino. Possessão diabólica em Portugal na Época Moderna: perspectivas de estudo. In: XXVIII Simpósio Nacional de História. Lugares dos historiadores: velhos e novos desafios., 2015, Florianópolis - SC. Anais eletrônicos do XXVIII Simpósio Nacional de História. Lugares dos historiadores: velhos e novos desafios., 2015. Disponível em: <[http://www.snh2015.anpuh.org/resources/anais/39/1439412493\\_ARQUIVO\\_textodosnh2015.pdf](http://www.snh2015.anpuh.org/resources/anais/39/1439412493_ARQUIVO_textodosnh2015.pdf)>. Acessado em: 17 de jan. 2018.

<sup>8</sup> CARDOSO, Adelaide Filomena A. Lopes. *As Religiosas e a Inquisição no Século XVII*. Quadros de vida e espiritualidade. Dissertação (Mestrado em História). Universidade do Porto, Porto, 2003, p. 34 e PAIVA, José Pedro. *Bruxaria e superstição num país sem “caça às bruxas” 1600-1774*. 2. ed. Lisboa: Notícias, 1997, p. 152. Vale pontuar que ao estudar um processo contra uma freira por pacto, Francisco Bethencourt entende estar esse ato condicionado à simples lógica de “contrato promessa” com o Diabo, tão comum entre leigos na época, ver: BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da...*, p. 189.

<sup>9</sup> DIAS, José Sebastião da Silva. *Correntes de sentimento...*, p. 8 e 293-294; GIRAFÁ. Roberto Hugo. *O medievalismo na Expansão Marítima Portuguesa*. A influência do nominalismo na obra de Pedro Nunes. Dissertação (Mestrado em História). Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015, p. 60-65; e SILVA, Lucas Duarte. “A Escola de Salamanca: entre o medieval e a modernidade.” *Seara Filosófica*, Pelotas, inverno, n. 6, p.76-84, 2013; e RIBEIRO, Márcia Moises. *Exorcistas e demônios...*, p. 30.

quando comparada com a piedade escolástica, oficialmente difundida pela Igreja medieval.<sup>10</sup> Arelada ao nominalismo estava a ideia de que as boas obras não poderiam satisfazer a vontade de Deus ao passo que essa vontade sobrenatural é ininteligível à capacidade do ser humano, corrompido pelo pecado original desde seu nascimento. E mesmo com o trabalho da Contrarreforma a fim de impor a valorização das boas obras no alcance da graça divina, esse pensamento ainda motivou a religiosidade de muitos fiéis. Um famoso exemplo de indivíduo inserido nessa perspectiva foi o jesuíta francês Jean-Joseph Surin, exorcista das ursulinas de Loudun na década de 1630. Segundo Fernando Cervantes ele não acreditava na existência de uma diferença gradual entre o natural e sobrenatural, na qual a graça cada vez mais levaria a natureza à perfeição, mas sim uma distinção completa, sendo que o homem só atingiria o Criador abandonando todas as suas vontades e vivências mundanas.<sup>11</sup>

Tal perspectiva conduziu a uma noção de Deus acessível somente aos capazes de negar qualquer impulso de sua natureza pecaminosa. E, para tanto, os métodos mais propagados na Contrarreforma foram as técnicas devocionais da oração mental, da meditação nos fins últimos (morte, Paraíso, Inferno), na Santa Humanidade de Cristo, em seu sofrimento na Via Christi; a contrição, a menção contínua e quotidiana à fé e às virtudes, que tornou a leitura de hagiografias e a busca por imitar a vida dos santos um interesse cada vez mais comum dentre a população; além da busca frequente pelo sacramento da comunhão e aplicação de práticas ascéticas, como os jejuns, abstinências e autoflagelação, tudo para o controle dos desejos e resistência à corrupção demoníaca através mortificação do espírito e da carne. É sob essa lógica que encontramos imposições específicas nas Constituições das franciscanas para que todas as religiosas dedicassem entre duas a duas horas e meia de seu tempo vago à oração mental; como também nos deparamos com as determinações do Concílio de Trento para que todas as freiras se confessassem e comungassem ao menos uma vez por mês, a fim de que “com este saudável conforto” se fortificassem para “vencer com fortaleza todos os combates do demônio”.<sup>12</sup>

---

<sup>10</sup> Sobre as contribuições da Igreja Católica na estruturação do feudalismo, ver: GUERREAU, Alain. *O feudalismo: um horizonte teórico*. Lisboa: Edições 70, 1980, p. 244-257.

<sup>11</sup> CERVANTES, Fernando. *The Devil in...*, p. 107-109; e LEVACK, Brian. *The devil within...*, p. 107-112.

<sup>12</sup> DIAS, José Sebastião da Silva. *Correntes de sentimento...*, p. 444-457. Segundo esse autor, o ascetismo “representa, do lado ortodoxo, uma resposta à crítica dos místicos e humanistas ao estado do clero, e um prolongamento espiritual da revalorização das obras na doutrina da justificação”, *ibidem*, p. 451; *CONSTITUIÇÕES Geraes para todas as freiras, e religiosas sogeitas à obediência da Ordem de N. P. S. Francisco, nesta Família Cismontana*. Lisboa: Officina de Miguel Deslandes, 1693, p. 83 e 151; e REYCENDE, João Baptista. *O sacrossanto, e Ecumenico Concilio de Trento em Latim, e Portuguez*, vol. 2. Lisboa: Officina de Simão Thaddeo Ferreira, 1786, p. 381.

Esses artifícios, inclusive, poderiam levar os mais dedicados a alcançar “o favor divino” da união mística com Deus, a Via Unitiva: aquele “conhecimento experimental da presença divina, que apelava para imaginação e contemplação”<sup>13</sup>, ou ainda “um sair da alma, do espírito, da presença vital de si, na forma de experiências muito variadas que se referem a uma ‘viagem da alma’ até ao céu e às figuras divinas”.<sup>14</sup> Nessas circunstâncias, os ascetas declaravam experimentar um prazeroso incêndio em seus interiores, que provinha do ardente amor de Deus, como também sentiam desmesurado júbilo e satisfação. Eles também externavam essas vivências espirituais ao mundo através de seus arrebatamentos, que lhe causavam perda de consciência e rigidez muscular incomum, além de possíveis declarações disjuntas e murmúrios subconscientes no momento do êxtase. Ademais, eles sinalizariam sua condição distinta por meio de estigmas deixados no corpo pelas forças celestiais; através das supostas levitações, visões, iluminação espiritual ou o poder da profecia que sofriam, sobretudo no momento de receber a hóstia consagrada nas cerimônias católicas.

Tais experiências enchiam os indivíduos de prestígio, independente da sua origem social, pois com elas, eles passavam a ser vistos como verdadeiros “santos vivos” dentre os devotos comuns. Entretanto, a árdua empreitada em desprezar a carne para se ligar e estabelecer comunicação com o Sagrado também deixava mais evidente ao aspirante à perfeição sua própria natureza humana, considerada corruptível e lugar de atuação do demônio. Nessa linha, nas palavras de Brian Levack, com mais pessoas “se tornando comprometidas com um programa de cultivo da piedade pessoal”, houve uma maior ênfase no papel de Satanás enquanto “tentador”.<sup>15</sup>

Era entendido que de várias formas o Diabo se empenhava em perseguir os cristãos mais fervorosos e comprometidos com os procedimentos religiosos austeros. Uma delas era promovendo neles os escrúpulos. Baseado no que disse o Doutor e Professor da Universidade de Barcelona, o Padre Diego Pérez, em seu livro de 1613, Moreno Pacheco apontou que esses escrúpulos eram mais do que simples dúvidas dos indivíduos preocupados em saber se, em suas atitudes cotidianas, estavam pecando contra Deus ou não, pois eram capazes de gerar

---

<sup>13</sup> “conocimiento experimental de la presencia divina, que apelaba a la imaginación y la contemplación”, ver: LEMA, Esther Cristina Cabrera. “Representaciones del Demonio...”, p. 98.

<sup>14</sup> “Un salir del alma, del espíritu, de la presencia vital de sí, en forma de experiencias muy variadas que se refieren a un ‘viaje del alma’ hacia el cielo y las figuras divinas”, ver: NOLA, Alfonso M. *Historia del diablo*. Las formas, las vicisitudes de Satanás y su universal y maléfica presencia en los pueblos desde la antigüedad a nuestros días. Madrid: Edaf, 1992, p. 344, apud CALVO, María Jesús Zamora. “Posesiones y exorcismos en la Europa barroca”. *Garzoa: revista de la Sociedad Española de Estudios Literarios de Cultura Popular*, Albacete, n. 3, 2003, p. 216.

<sup>15</sup> “as more of the laity became committed to a programme of cultivating personal piety, his role shifted more to that of tempter.”, ver: LEVACK, Brian. *The devil within...*, p. 64.

nessas pessoas ávidas pela perfeição espiritual uma condição psicológica perturbadora. O Padre Diego afirmou que os escrúpulos nasciam de uma “indecisão da alma incapaz de discernir o certo do errado e de julgar se o que faz é cabalmente bom ou mau, [pecado] venial ou mortal”. Assim, eles geravam nos fiéis cautela excessiva, indecisão, angústia, exaustão, desassossego e temor, que provinham da perplexidade em relação à vontade de Deus. Moreno Pacheco sugeriu que os escrúpulos “pareciam de fato constituir um problema epidêmico” do período.<sup>16</sup> Tal quadro poderia provocar nos devotos torturantes dúvidas espirituais a respeito de sua fé, fazendo-os desacreditarem nos dogmas da Igreja, como na realidade da Santíssima Trindade; das suas práticas religiosas, como da necessidade de confessarem suas faltas a um eclesiástico; de suas experiências piedosas, sempre entendendo os fenômenos místicos que vivenciavam como ilusões provocadas pelo Pai da Mentira; por fim, instigavam neles descréditos em relação à possibilidade de salvação das suas próprias almas, levando-os a crer que já estavam perdidos e sob o domínio do Diabo.

Ademais, Satanás era considerado um espírito capaz de tomar forma física e violentar os indivíduos de inúmeras outras maneiras. Acreditava-se que ele podia originar horror, melancolia, desejos suicidas nos penados simplesmente alterando a fisiologia corporal das pessoas e através da obsessão demoníaca; que ele podia espancá-las, tentar obstruir suas práticas religiosas, seduzi-las ou até estuprá-las; que podia fazê-las ter febres, fastios, vomitar objetos estranhos, como alfinetes e correias de sandálias. Também se admitia que o demônio podia provocar contorções, convulsões, paralisias, levando as pessoas a perderem os sentidos para que ele pudesse, assim, pôr suas almas de canto e assumir o lugar da consciência delas e agir através de suas estruturas físicas, fenômeno reconhecido como possessão demoníaca. Os possessos, então, apresentavam um comportamento que poderia ser muito diversificado, entretanto sempre considerado execrável do ponto de vista social e religioso. Dessa forma, eles agiam de maneira descontrolada, gritando, amaldiçoando quem quer que fosse, blasfemando contra Deus, repudiando e apavorando-se diante de objetos sagrados, manifestando força física sobre-humana e, nomeadamente no caso das mulheres, que tinham sua sexualidade condenada pelos letrados contemporâneos, portando-se com devassidão sexual. Além disso, como prova crucial da possessão diabólica, as vítimas eram capazes de

---

<sup>16</sup> PACHECO, Moreno Laborda. *"A magoa de ver hir esquecendo..."*. Escrita conventual feminina no Portugal do século XVII. Tese (Doutor em História Social). Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2013, p. 236, em especial nota 548.

falarem em línguas, supostamente desconhecidas por elas, como latim ou grego; de discursar sobre assuntos vistos como complexos; ter visões e prever o futuro.<sup>17</sup>

Todo esse desempenho do Maligno servia ao seu objetivo de afastar o gênero humano de Cristo e mantê-lo em pecado. Todavia, tais ataques de Satanás só aconteciam com a permissão do Todo Poderoso, que, segundo crença da época, utilizava dele como recurso para testar a fé, penitenciar a carne e aperfeiçoar a devoção dos seus agraciados; para mostrar a todos a heroicidade, virtudes e santidade deles, transformando seus corpos em verdadeiras arenas de batalha na luta contra o mal; e também para certificar ao mundo o poder do Criador sobre tudo e todos.<sup>18</sup>

Diante desse contexto, compreendemos melhor as inúmeras narrativas advindas da vida eclesiástica. Dentre elas, a contida nas cartas que a dominicana da América Espanhola, Soror Dolores Peña y Lillo, trocava com seu diretor espiritual na década de 1760. O esforço de Dolores para alcançar a perfeição espiritual a levou a experimentar fenômenos sobrenaturais de visões, revelações e arroubos místicos. Entretanto, ele também desenvolveu nela grandes escrúpulos, ao ponto da freira afirmar que se encontrava “totalmente desesperada, não somente desejando a morte”, por sentir “palavras” em seu “interior muito claras, e quase as proferiram os lábios, chamando ao inimigo para que, de uma vez, possuísse o que tão seu tinha”, pois, segundo ela, carecia sua “alma de conhecer claramente as ofensas que resultam a quem tanto” deveria “servir e amar”, sendo sua grande dor saber de suas “ingratidões e más correspondências” com Deus.<sup>19</sup>

Nomeadamente no mundo português, José Dias ainda nos informa a respeito de diversas reformas religiosas iniciadas pouco antes do século XVI e imbuídas nessa nova piedade em trânsito por toda a Europa. Elas visavam, dentre outras possibilidades, atingir as práticas e condutas dos católicos, principalmente daqueles ligados diretamente à instituição eclesiástica. Assim, promoveram o surgimento de comunidades e grupos religiosos

---

<sup>17</sup> BLACKWELL, Jeannine. “German Narratives of Women's Divine and Demonic Possession and Supernatural Vision 1555-1800: a bibliography”. *Women in German Yearbook: feminist studies in German literature e culture*, Lincoln, vol. 16, 2000, p. 241; DELUMEAU, Jean. *O pecado e o medo. A culpabilização no ocidente (séculos 13-18)*, vol. 1. Bauru: EDUSC, 2003, p. 344-350; FERBER, Sarah. *Demoniac possession and...*, p. 23-24; e LEVACK, Brian. *The devil within...*, p. 6-15, 117 e 133.

<sup>18</sup> CALVO, María Jesús Zamora. “Posesiones y exorcismos...”, p. 218-219; MARIA, Frei Joseph de Jesus. *Brognolo recopilado, e substanciado com addictamentos de gravíssimos Authores. Methodo mais breve, muy suave, e utilissimo de exorcizar, expellindo Demonios, e desfazendo feitiços: segundo os dictâmes do Sagrado Evangelho. Conforme a mente, e doutrina do doutíssimo P. Fr. Cândido Brognolo religioso da Seraphica Familia. Collegido, resumido, e traduzido da lingua Latina, Italiana, e Hespanhola na Portugueza para clareza dos Exorcistas, e bem dos Exorcizados*. Coimbra: Oficina de Joseph Antunes da Sylva, 1727, p. 16-17; e TOLOSANA, Carmelo Lisón. *La España mental: el problema del mal. Demonios y exorcismos en los siglos de oro*, vol. 1. Madrid: Ediciones Akal, 1990, p. 76-78.

<sup>19</sup> CRUZ, Lucia Invernizzi Santa. “Prática ascética y...”, p. 21.

empenhados em fazer do misticismo e ascetismo uma forma de vida cotidiana, sobretudo dentre as Ordens mendicantes, especialmente na franciscana, que desde a Idade Média foram muito influenciadas pelos diversos aspectos do pensamento nominalista.<sup>20</sup> Desse modo explica-se a extensão da piedade capucha em Portugal, imersa no “misticismo estático, visionário, diabólico dos fins da Idade Média”, com grande influência sobre as massas populares e grupos dirigentes.<sup>21</sup>

Pedro Tavares nos traz alguns exemplos de religiosas que tiveram sua vivência cotidiana também permeada pelas práticas ascéticas de mortificação dos impulsos da carne, a fim de vencer Satanás; pelos inúmeros, escrúpulos, aparições, possessões e obsessões provocados por ele e por aspectos da experiência extraordinária. Assim, temos os casos de Soror Marta de São Bernardino, abadessa de um convento no Macau, que vivenciou várias “visões angélicas, mas também ‘muitas e grandes perseguições do espírito maligno’”; e o da Soror Mariana do Evangelista, que experimentou inúmeras visões, êxtases e levitações durante a oração, mas também sofreu “penitências muito duras e cruentas e por enormes sofrimentos físicos, vistos como incríveis sevícias com que o Maligno a distinguiu e perseguiu”.<sup>22</sup>

Entretanto, essa relação muito próxima entre os devotos e o demônio também deu lugar a acusações das autoridades eclesiásticas de que essas possíveis santas, na verdade, eram aliadas de Satanás. E, nesse sentido, mulheres que entendiam que vivenciavam favores divinos foram praticamente induzidas a se confessarem como aliadas do demônio, como Tavares demonstrou que aconteceu no caso da terceira Thereza Maria de São José.<sup>23</sup> Das seis freiras processadas por feitiçaria, que aqui estudamos, o único caso que em um primeiro olhar se desenvolve sob essa lógica de ver uma possível favorecida por Deus como seguidora do demônio é o da Irmã Maria do Rosário. Teria sido ela mais uma beata que escrupulosamente acreditou ser serva de Satanás?

### 1.1. Irmã Maria do Rosário: de extática a feiticeira.

Em decorrência da postura disciplinadora que a Igreja tomou na Contrarreforma portuguesa, as vivências religiosas foram cada vez mais policiadas e regulamentadas, principalmente através da atuação da Inquisição. O maior interesse era que elas não

---

<sup>20</sup> GIRAFA, Roberto Hugo. *O medievalismo na...*, p. 48-58.

<sup>21</sup> DIAS, José Sebastião da Silva. *Correntes de sentimento...*, p. 134-155.

<sup>22</sup> TAVARES, Pedro Vilas Boas. *Beatas, inquisidores e...*, p. 198-202.

<sup>23</sup> TAVARES, Pedro Vilas Boas. *Beatas, inquisidores e...*, p. 362-365.



ultrapassassem os limites dos dogmas e condutas impostos pelo catolicismo pós-tridentino. Assim, passaram a ser considerados autênticos os fenômenos místicos fruto do modelo ascético de exercícios espirituais, “para vencer as ilusões e tentações demoníacas e para desenraizar os vícios”, e advindos de uma religiosidade orientada e controlada por algum diretor espiritual, “para auxiliar o cristão na sua renovação interior, com a oração e a meditação, e outras formas de piedade mais interiorizadas”, dirigindo-o “em matérias como a eucaristia, a penitência, a mortificação, a manifestação de consciência ou a lição espiritual”.<sup>24</sup>

Quando o Santo Ofício voltou seu olhar circunspeto para os inúmeros devotos que alegavam receber “favores divinos”, o que ocorreu com maior intensidade entre o final do século XVII e primeira metade do XVIII<sup>25</sup>, ele deslegitimou e puniu os casos em que considerou haver “ausência de humildade, tendência dos fiéis a se aventurarem na vida espiritual sem o concurso de um diretor e visões que tendiam para o grotesco”.<sup>26</sup> Entre inúmeras qualificações, os indiciados foram tachados de vaidosos e ilusos do demônio, de embusteiros fingindo ter visões e revelações, de molinosistas, para os casos em que, dentre outras coisas, supunha-se relaxamento sexual entre dirigidas e diretor<sup>27</sup>, e outros foram acusados de fazer pacto com o demônio e de feitiçaria.

O desfecho para essas duas últimas incriminações muitas vezes só requeria uma mudança de perspectiva da parte dos apreciadores. Tendo em vista que para os eruditos da época os fenômenos religiosos vividos pelos devotos poderiam ser obras extraordinárias de Deus, como também enganação demoníaca, resultado da ação artilosa de Satanás sobre o mundo natural, era admissível que esse estudiosos pudessem chegar ao entendimento de que as inúmeras experiências sobrenaturais dos possíveis aspirantes à santidade com diabólico não eram consequência da perseguição de Satanás aos santos, mas resultado de alguma aliança ultrajante e maligna, firmada entre esses indivíduos que seriam falsos aspirantes e o Pai da Mentira.<sup>28</sup> Inclusive, Sarah Ferber observou que a Renovação Espiritual Católica, o aumento dos casos de possessão demoníaca e a grande caça às bruxas se sobrepujam no mesmo

---

<sup>24</sup> FREITAS, César A. Miranda de. “Alexandre de Gusmão, S.J. (1629-1724): diretor espiritual de noviços, religiosos e ‘perfeitos varões’”. *Via Spiritus*, Porto, n. 22, 2015, p. 45 e 55.

<sup>25</sup> TAVARES, Pedro Vilas Boas. *Beatas, inquisidores e...*, p. 213-314.

<sup>26</sup> SARTIN, Philippe Delfino. *A tentação e a contemplação*. Manuel Bernardes (1644-1710) e o Oratório de Lisboa. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2013, p. 173.

<sup>27</sup> BELLINI, Lígia. “Cultura religiosa e heresia em Portugal no Antigo Regime: notas para uma interpretação do molinosismo”. *Estudos Ibero-Americanos*, Porto Alegre, vol. 32, n. 2, p. 187-203, 2006.

<sup>28</sup> Segundo as teorias de São Tomás de Aquino, que dominaram na erudição portuguesa moderna, só Deus possuía poder extraordinário de operar milagres. O Diabo, que foi seu anjo e era tão velho quanto o mundo, conhecia o funcionamento da natureza e, por isso, poderia manipulá-la, gerando o sobrenatural. Esse conhecimento poderia ser dado aos indivíduos por Deus, ou eles poderiam o receber do Diabo através de pacto expreso ou implícito. Para mais sobre o assunto, ver: PAIVA, José Pedro. *Bruxaria e superstição...*, p. 15-71.

período histórico.<sup>29</sup> De agraciados por Deus e, conseqüentemente, vexados pelo demônio, os supostos místicos poderiam acabar sendo acusados de bruxos.

Dois casos estudados por Pedro Tavares ilustram bem essa situação. Um deles foi o da terceira Thereza Maria de São José, que mencionamos no capítulo anterior. Essa asceta teve grande prestígio dentre as autoridades portuguesas seculares e eclesiásticas, até ser processada pela Inquisição de Lisboa, em 1732, por molinosismo, fingimento de santidade e suspeita de pacto com o Diabo. Mas não só isso: essa mulher também foi acusada de causar possessão demoníaca em freiras, e no seu caso essa agência foi atribuída a ela devido ao seu envolvimento “com a teia das relações sociais existentes na corte, com a luta por privilégios e a busca de destaque social”, segundo Philippe Sartin. A outra ocorrência foi a da Soror Maria Inácia do Coração de Jesus, do Convento de Nossa Senhora da Vila de Loulé, incriminada na Inquisição de Évora, em 1747, por fingimento de visões e aparições, e também por presunção de pacto com o demônio.<sup>30</sup>

Como veremos mais adiante, a Irmã Maria do Rosário, como essas duas freiras, também foi acusada de simular relações extraordinárias com o divino e de ter pactuado com o Maligno. Entretanto, diferente delas, que negaram o pacto, restando à Inquisição somente a suspeita, Maria só foi processada pela justiça após voluntariamente confessar suas relações ilícitas com o diabólico. De acordo com o que observamos da documentação, esse quadro tem total relação com o descrédito que mais tarde ela iria sofrer em relação a suas experiências místicas.

Outras mulheres de origem pobre igualmente amargaram dessa desconfiança. Isso porque acreditava-se na época que havia indivíduos instigados a assumirem que recebiam favores divinos para com isso alcançarem vantagens socioeconômicas – como também existiram casos de pessoas motivadas por devoção sincera que, devido à sua insipiência na doutrina, tiveram suas práticas religiosas incriminadas pela justiça. Os ascetas portugueses poderiam alcançar reconhecimento da Igreja e nobreza, angariando imenso prestígio sociopolítico, inúmeros donativos, chegando ao ponto de se tornarem próximos a figuras reais, como era a beata terceira Thereza Maria de São José do rei D. João V. Na desigual sociedade do Antigo Regime, em que grande parte das oportunidades estavam atreladas ao nascimento e ao sexo, para muitas mulheres pobres, o modo de vida beato poderia se tornar mais que uma vivência espiritual, chegando a ser um verdadeiro meio de “ganhar o seu pão”

---

<sup>29</sup> FERBER, Sarah. *Demoniac possession and...*, p. 102.

<sup>30</sup> SARTIN, Philippe Delfino. “Possessão diabólica em...”, p. 4; e TAVARES, Pedro Vilas Boas. *Beatas, inquisidores e...*, p. 361-365 e 372.

e se afirmar socialmente”.<sup>31</sup> De acordo com Frei Arbiol, nas palavras de uma anônima da época sobre o assunto, quase “todas as mulheres que querem enganar o Mundo, fingindo-se Santas, são de baixa esfera e gente plebeia; e raríssima senhora nobre e de bom sangue tem caído na vileza de semelhantes hipocrisias”, pois, como “toda a criatura naturalmente deseja conveniência e estimação; tem os homens muitos caminhos para as conseguir”, mas as mulheres que não nascem ricas e nobres, portanto com “conveniência e estimação”, são “ordinárias e comuns” e como vendo que “em as tendo por virtuosas e Santas, todos as louvam e lhes dão quanto hão de mister para conveniência de sua vida, e por este caminho as engana o demônio facilmente, razão porque saem ilusas e embusteyras, mais do que as ricas e nobres”.<sup>32</sup>

Contudo, apesar da existência dessa implicância, inicialmente Maria do Rosário ganhou o crédito de algumas religiosas, que realmente a viam como favorecida de Deus. Ademais, ela não teria sido a primeira freira conversa a obter esse reconhecimento. A história de Irmã Marianna do Rosário, clarissa de véu branco no Convento do Salvador de Évora, no século XVII, chegou a render uma crônica, escrita sob o modelo hagiográfico pelo Frei António de Almada. Marianna angariou tal reconhecimento porque sua vida na clausura foi considerada exemplar.<sup>33</sup> Entretanto, no caso da Irmã Maria do Rosário, conforme a história das suas experiências ia se espalhando em seu convento, os descréditos ao seu respeito foram aflorando, ao ponto de ter sido as próprias dominicanas que as desqualificaram como fingimentos. E pelo o que observamos, essa desconfiança estava além do fato dela ter sido uma plebeia pobre que dentro do seu nobre convento buscou por reconhecimento de santidade. Na documentação de Maria, como de todas outras religiosas processadas por feitiçaria que aqui estudamos, percebemos experiências nada condizentes com uma vida considerada exemplar. No caso dela já chama a atenção sua indiscrição em relação às suas supostas experiências extraordinárias.

Nos vários casos bem-sucedidos de freiras que teriam recebido favores divinos, a princípio elas os revelavam ao seu confessor ou diretor espiritual para que eles percebessem se se tratavam ou não de ilusão demoníaca e as guiassem no seu aperfeiçoamento espiritual. Assim, devido à possibilidade de tudo não passar de mero engano e conseqüente profanação,

---

<sup>31</sup> TAVARES, Pedro Vilas Boas. *Beatas, inquisidores e...*, p. 192.

<sup>32</sup> TAVARES, Pedro Vilas Boas. *Beatas, inquisidores e...*, p. 214.

<sup>33</sup> ALMADA, Frei António de. *Desposórios do espírito, celebrados entre o divino Amãte, e sua Amada Esposa a Venerável Madre Soror Marianna do Rosário, religiosa de veo branco no Convento do Salvador da Cidade de Évora*. Offerece-os ao Illustrissimo, e Reverendissimo Senhor D. Fr. Luis da Silva, Arcebispo de Évora, do conseilho de Sua Magestade. Lisboa: Oficina de Manoel Lopes Ferreira, 1694. 346 p.

sempre era esperado que elas se portassem com alguma discrição. Os riscos em propagar vivências religiosas condenáveis eram grandes: além do perigo para a salvação da alma, existia a ameaça da infâmia, decorrente da suspeita e condenação do Santo Ofício. Ademais, o comedimento, a reserva, a humildade e obediência (no caso, submissão ao diretor) eram tidos como qualidades perseveradas na vida devota, sendo até vistos como traço de santidade. Nesse sentido, era muito mais valorizado quando a fama dessas freiras decorresse da percepção de seu cotidiano ascético, ou do testemunho de alguns eventos sobrenaturais ocorridos involuntariamente em público – como arrebatamentos e levitações –, do que da sua auto-exibição.<sup>34</sup> Mas essa não foi bem a postura de Maria do Rosário. No lugar de apenas revelar os fenômenos que vivenciava ao seu confessor, segundo o que informaram algumas dominicanas e que ela mesma confessa, mais ou menos um ano e meio antes de ser processada, quando ainda era noviça, com cerca de 19 anos de idade, buscou várias vezes algumas freiras para contá-las sobre suas experiências religiosas mais recônditas.<sup>35</sup>

Outro problema possivelmente percebido na sua suposta santidade foi que algumas visões e revelações de Maria nitidamente careciam do delineamento de um diretor espiritual, pois tenderam para o excêntrico. Por exemplo, o trato que essa religiosa alegou ter tido com São Domingos, fundador de sua Ordem. Ela disse que ele lhe assistia sempre, estando instalado na lateral de seu corpo, onde estavam os estigmas que ela recebeu de Cristo. E assim, como uma mãe carregando sua criança enquanto trabalhava, Maria se deslocava pelo convento com a companhia de São Domingos, visível somente a ela. A freira ainda afirmava que ele costumava ir ao seu encontro para ajudá-la “em todas as oficinas e trabalhos, tirando-lhe as caldeiras do lume, levando e acarretando com ela quartas de água”, isso quando não fazia todas as suas obrigações na cozinha, enquanto ela se encontrava em lindos jardins, ouvindo “deliciosa música” – graças concedidas pelo santo.<sup>36</sup> Essa percepção sobre o mundo sagrado ia além daquela mais frutuosa propagada pela Igreja, no período moderno, envolta por uma áurea sublime, fascinante e esplendorosa sobre as aparências, comportamentos e vivências dos seres celestiais. Nela, não se deixava de acreditar que as

---

<sup>34</sup> Assim aconteceu com a admirada Soror Maria da Soledade, que entrou para o Convento de Santa Clara do Desterro, da Bahia, em 1687. Nos relatos sobre sua vida, foi dito que ela fugiu do seu antigo confessor, quando soube que ele tinha dito para as demais enclausuradas que ela era “uma pedra preciosa lavrada e perfeita”, entendendo as clarissas que ela fez isso para “ocultar a sua virtude, como o fazia em tudo o mais”, ver: MARTINS, William de Souza. “Modelos e práticas de santidade feminina no ‘Novo Orbe Seráfico Brasílico’ do frade Antônio de Santa Maria Jaboatão”. *Topoi*, Rio de Janeiro, vol. 12, n. 22, 2011, p. 56.

<sup>35</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 03326, fls. 10-11, 114 e 185-186 (18-19, 125 e 196-197).

<sup>36</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 03326, fls. 92 e 128-129 (103 e 139-140).

entidades consideradas divinas ajudassem seus agraciados cotidianamente, entretanto, esse auxílio estava muito mais envolvido com o apoio na superação dos desafios espirituais do que na execução das atividades domésticas.<sup>37</sup>

Na documentação da religiosa, também encontramos acusações de que ela tinha alguns costumes considerados supersticiosos<sup>38</sup> e não achamos nenhuma referência de que ela fosse dada a práticas ascéticas, como a da oração mental e da mortificação da carne, mesmo que tenhamos nos deparado com esse tipo de informação nos outros processos que estudamos, dadas pelas denunciantes.<sup>39</sup> As dominicanas se concentraram mesmo em relatar, através da carta e devassa, o quanto a postura de Maria do Rosário não era condizente com o modelo ascético de vida exemplar propagado pela Igreja. Leonardo Rangel informa que um dos critérios dos inquisidores para descobrir se as experiências místicas experimentadas pelos indivíduos eram de origem divina, fruto de ilusão demoníaca ou ainda fingimento, era “verificar” se os supostos agraciados eram “dotados das virtudes”. Ele exemplifica esses critérios através do caso da Soror Mariana da Purificação, religiosa também investigada por santidade fingida. Nele, o historiador observou que dentre os testemunhos que as companheiras de clausura de Mariana deram aos inquisidores sobre ela, mencionaram que a freira era “muito humilde, muito verdadeira, abstinentemente, obediente [...] sem invenção, nem hipocrisia, nem presume que ela deseje ser tida por santa”.<sup>40</sup> Entretanto, no caso de Maria, ela caiu em acusações que mesmo não sendo diretamente relacionadas a esses padrões morais,

---

<sup>37</sup> LORA, Jose Luis Sanches. *Mujeres, conventos e formas de la religiosidade barroca*. Madrid: Fundación Universitaria Española, 1988, p. 426-433; e MARTINS, William de Souza. “Modelos e práticas...”, p. 40-41; e TEIXEIRA, Vitor Rui Gomes. “Entre a devoção e o sentimento: a iconografia franciscana no Barroco em Portugal”. In: MARTINS, Fausto Sanches (Coord.). *Actas do II Congresso Internacional do Barroco*. Maia: SerSilito – Empresa Gráfica, 2003, p. 693-699.

<sup>38</sup> Algumas religiosas denunciaram seu estranho costume de ter uma caldeirinha de água benta com uma cruz e estampas de imagens sacras debaixo da sua cama. E, segundo uma das depoentes, mesmo depois de ter sido avisada de que aquele não era o local para se deixar tão significativos objetos, Maria permaneceu com o hábito, ver: ANTT, TSO-IL, proc. 03326, fls. 28 e 62 (36 e 70). Segundo Eliane Fleck e Mauro Tavares, um dos motivos para grande recomendação, às freiras, da leitura sobre a vida religiosa de mulheres tidas por santas pela Igreja, estava no objetivo de que com esses exemplos se pudesse controlar melhor nelas “os modelos de santidades populares, geralmente associados às acusações de práticas como a bruxaria e as superstições”, ver: FLECK, Eliane; TAVARES, Mauro. “Morta de amor por Deus’: a vida exemplar de Dona Thomázia, uma mulher letrada e devota que morreu em Lisboa no ano do terremoto (1755)”. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol. 28, n. 55, 2015, p. 32.

<sup>39</sup> Como vimos no capítulo anterior, esse foi o caso da Soror Joana Maria da Nazaré, que foi chamada de melancólica também por causa de suas práticas ascéticas, vistas como exageradas; e da Soror Francisca Josefa do Evangelista, sobre quem disseram que passou um tempo de beata, mas só nas aparências.

<sup>40</sup> RANGEL, Leonardo Coutinho de Carvalho. “Nos braços do Divino Esposo: santidade feminina no Portugal do século XVII e a trajetória de Madre Mariana da Purificação”. In: *IV Encontro Internacional de Jovens Investigadores em História Moderna*. Porto, 2014, p. 15-16. Disponível em: <[https://ejihm2015.weebly.com/uploads/3/8/9/1/38911797/leonardo\\_rangel\\_-\\_ejhim2015.pdf](https://ejihm2015.weebly.com/uploads/3/8/9/1/38911797/leonardo_rangel_-_ejhim2015.pdf)>. Acessado em 31 de maio de 2018.

de toda forma se distanciavam muito da conduta esperada de uma freira, ainda mais daquelas que desejavam ter uma vida santa.

Dentre algumas queixas, ela foi inculpada pela Irmã Maria da Purificação de ter tentado seduzir a Soror Gertrudes de Jesus, sendo que esta, posteriormente, confirmou a história ao ser questionada pelos inquisidores. Segundo o relato das deladoras, o fato ocorreu quando Gertrudes e Maria foram à casa do retiro, às onze horas da noite, para fazer algumas devoções. Até então, nada incomum na rotina da ordem regular, acostumada a cumprir a liturgia nas Horas Canônicas. Entretanto, chegando no local, Maria apagou a luz, abraçou Gertrudes com força, fazendo-a experimentar “fortíssimos estímulos contra a pureza”. Então, insistentemente começou a lhe questionar o que estava sentindo, dando risadas. E quando Gertrudes mentiu, dizendo que sentia medo de fecharem a porta, Maria a provocou falando, “não, madre, não é isso o que sente, diga o que é”.<sup>41</sup> Mais tarde, Maria do Rosário confessou ao Santo Ofício que não só abraçou essa religiosa “com ânimo de provocá-la a atos torpes”, mas também fez isso com outras quatro que lhe declararam igualmente ter experimentado “grandes inquietações nas suas consciências, encaminhadas a fim torpe e lascivo”.<sup>42</sup>

As dominicanas ainda fizeram referência a várias outras atitudes da religiosa, como ter levantado mentiras contra os confessores do convento, afirmando, várias vezes, que eles lhe revelavam tudo o que as outras os confidenciavam “debaixo do sigilo da confissão”.<sup>43</sup> Também foi apontada sua atuação debochada, zombando e dando muitas risadas diante da reação de pavor de algumas freiras, quando lhes dizia que estava vendo o demônio, situação que ela afirmava sofrer por se ver vexada dele.<sup>44</sup> Maria também foi acusada de ter-se oferecido a algumas enclausuradas para ensiná-las a fazer o que elas chamaram de feitiços. E quando ouviu a repreensão de uma delas, respondeu, com risos, que em Leiria falava-se muito sobre esse assunto.<sup>45</sup> De fato, a Inquisição de Coimbra, a qual essa localidade estava judicialmente subordinada, foi a que mais processou pessoas por feitiçaria no quadro das Inquisições portuguesas.<sup>46</sup>

Como já informamos, conforme as histórias de visões e revelações da freira conversavam se disseminado pelo cenóbio, o descrédito a seu respeito aflorou ao ponto de ela ter sido levada a desmenti-las e pedir perdão à comunidade. Essa ocorrência causou alguma confusão

---

<sup>41</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 03326, fls. 60 e 62-63 (68 e 70-71).

<sup>42</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 03326, fls. 181 e 185 (192 e 196).

<sup>43</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 03326, fl. 95 (106).

<sup>44</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 03326, fls. 17, 23 e 40 (25, 31 e 48).

<sup>45</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 03326, fls. 25, 28 e 63 (33, 36 e 71).

<sup>46</sup> PAIVA, José Pedro. *Bruxaria e superstição...*, p. 208.

na rotina do Santíssimo Sacramento de Lisboa, chegando uma freira a declarar, em devassa, que Maria gerou “mexericos na comunidade”.<sup>47</sup> Provavelmente, o convívio entre ela e suas irmãs de clausura tenha depreciado a partir de então, pois, por mais que o perdão tenha sido uma virtude apregoada pelo cristianismo, como vimos nos capítulos anteriores, nem todas religiosas atingiram a perfeição espiritual e os cenóbios continuaram a reproduzir muitas das relações humanas nada cristãs existentes no século. Mas, pelo que percebemos da documentação, a intranquilidade no Santíssimo Sacramento de Lisboa se iniciou mesmo depois que Soror Marianna Joaquina de São José tornou públicas inúmeras revelações que Maria do Rosário foi lhe fazendo em vários momentos, o que só passou a ocorrer três meses após ela desmentir suas experiências extraordinárias com o divino.<sup>48</sup>

Ao que parece, as dominicanas não suspeitavam de nenhum envolvimento de Maria com o mundo da feitiçaria. Marianna afirmou ao provincial que por ter ouvido a religiosa dizer que sua vida tinha sido “destruída”, a convenceu de se abrir consigo, mas ela não imaginava ouvir tais declarações.<sup>49</sup> De acordo com o modelo demonológico do crime de feitiçaria, tão bem conhecido pela erudição e boa parte da população portuguesa dos séculos XVII e XVIII<sup>50</sup>, Maria revelou ter feito pacto com o Diabo, ainda na sua infância, dando-lhe um escrito feito com sangue que tirou do seu braço; que desacatou e injuriou o Corpo de Cristo, imagens de santos, dentre outros objetos sagrados; que o adorava e tinha arrenegado de todos os preceitos da Igreja; que ele a teria desposado, engravidando-a algumas vezes; e que não era professa, pois na sua cerimônia de consagração tinha dedicado os votos ao demônio no lugar de ter se unido a Cristo. Além disso, ela também declarou a outras enclausuradas ter feito vários malefícios – ato mágico com objetivo danoso, que segundo a doutrina era possibilitado pelo pacto diabólico – a muitas pessoas antes de ter entrado para o convento, como também dentro dele, enfeitiçando e apressando a morte até de freiras e de um confessor de seu cenóbio, vítimas as quais ela nomeou. Parte desses feitiços foram apontados pela suspeita nos colchões e travesseiros dos maleficiados.<sup>51</sup> Tratavam-se de bonecos

---

<sup>47</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 03326, fl. 114 (125).

<sup>48</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 03326, fl. 38 (46).

<sup>49</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 03326, fl. 37 (45).

<sup>50</sup> PAIVA, José Pedro. *Bruxaria e superstição...*, p. 36-47 e 68-70.

<sup>51</sup> Todas essas declarações reunidas nesse parágrafo podem ser encontradas em vários testemunhos nos seguintes fólios: ANTT, TSO-IL, proc. 03326, fls. 9-12, 14-30, 32-39, 42-45, 48-49, 51, 55, 57-60, 97-105 (17-20, 22-38, 40-47, 50-53, 56-57, 59, 63, 65-68 e 108-116).

trespassados com alfinetes, além de “trapos, cabelos, penas, fiados, linhas, agulhas, alfinetes e pães”, que depois de encontrados foram enviados ao Santo Ofício como provas.<sup>52</sup>

Os historiadores Francisco Bethencourt e José Paiva nos mostram que esse tipo de artefato não era incomum no universo das práticas mágicas. Dentre os diversos procedimentos existentes para adivinhar o futuro, manipular relações interpessoais, promover proteção e cura de animais e pessoas, ele era utilizado pelos feiticeiros no intuito de causar malefícios aos indivíduos.<sup>53</sup> Ainda de acordo com as pesquisas de Bethencourt, normalmente tais agentes eram, em sua maioria, de mulheres de condição econômica média baixa, ou até precária, segundo Paiva, advindas das camadas laboriosas urbanas.<sup>54</sup> E justamente era esse o perfil social de Maria do Rosário, que como vimos no capítulo anterior, diferente das outras freiras processadas por feitiçaria, foi uma plebeia pobre que serviu como criada em alguns locais antes de professar na Ordem de São Domingos.<sup>55</sup> Pelas suas possíveis obrigações cotidianas, que poderiam lhe impor a necessidade de sair, regularmente, aos locais públicos, para trazer e levar “trouxas pesadas de roupa ao lavatório” comunitário, para vazar latrinas, transportar “carregos de legumes” e “água”. Sem negar que os letrados também faziam seus sortilégios, indo contra a doutrina religiosa a qual tinham maior proximidade, é evidente que Maria teve mais oportunidade do que uma mulher nobre de conviver com todo tipo de pessoas e acessar saberes e costumes para além daqueles existentes dentro do círculo erudito cristão.<sup>56</sup>

Ademais, em relação à aquisição do conhecimento para execução de tais práticas mágicas, apesar da crença de que a capacidade de maleficiar alguém era herdada pelo nascimento, também admitia-se que ela poderia decorrer da instrução de um feiticeiro experiente.<sup>57</sup> E o que percebemos da documentação, Maria revelou a Marianna que aprendeu a fazer os vários procedimentos mágicos com duas mulheres da Pampulha, local próximo ao Santíssimo Sacramento de Lisboa. Além disso, supostamente também confessou que elas lhe apareciam dentro do claustro e que dele circulavam por várias partes do reino voando e metamorfoseadas em figura de animais, como corvos, porcos e gatos, para enfeitiçar pessoas,

---

<sup>52</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 03326, fl. 101 (112).

<sup>53</sup> BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da...*, p. 126; e PAIVA, José Pedro. *Bruxaria e superstição...*, p. 126-127.

<sup>54</sup> BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da...*, p. 208-213; e PAIVA, José Pedro. *Bruxaria e superstição...*, p. 161-166.

<sup>55</sup> Ver nota 24 do segundo capítulo.

<sup>56</sup> HUFTON, Olwen. “Mulheres, trabalho e família”. In: DUBY, Georges e PERROT, Michelle (Dir.). *História das Mulheres no Ocidente*. Porto: Edições Afrontamento, 1991, vol. 3, p. 30 e 33.

<sup>57</sup> BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da...*, p. 210-211; PAIVA, José Pedro. *Práticas e crenças mágicas*. O medo e a necessidade dos mágicos na diocese de Coimbra (1650-1740). Coimbra: Livraria Minerva, 1992, p.194-201; e PAIVA, José Pedro. *Bruxaria e superstição...*, p. 166.



chupar o sangue de crianças e matá-las para fazer unguentos com seus restos mortais, além de se reunirem com demônios em locais determinados para fins libidinosos e perversos. Essas atividades foram vistas como típicas das feiticeiras, e tais encontros foram nomeados de *sabat* pelos demonólogos, sendo mais conhecidos como “ajuntamentos” em Portugal. Também encontramos esse tipo de confissão na documentação da processada Soror Mariana da Coluna, mas, como constata Paiva, fica claro que os letrados não davam tanto crédito a tais descrições, mesmo que tal crença tenha existido dentre a população portuguesa.<sup>58</sup> Não à toa, as vemos muito mais nas cartas de denúncia do que nos inquéritos. O testemunho de Marianna ainda nos sugere que essas feiticeiras tiveram alguma importância na vida de Maria, pois certa vez que ela lhe revelou que desejava que tais mulheres pagassem na prisão por ter-lhe “ensinado tantas maldades”, a religiosa conversa replicou com “cólera grandíssima”, advertindo-a para que não falasse delas, pois, quando entrou para o convento, advertiram-na para que não as entregasse em nenhum momento, coisa que não queria fazer por lhes ter “muito amor” e por não querer “ser-lhes ingrata”.<sup>59</sup> Como vimos no capítulo anterior, o resultado para isso foi várias cartas de denúncia das religiosas informando toda a situação; a investigação do Santo Ofício; e prisão de quatro mulheres da Pampulha, suspeitas de serem as aliadas de Maria do Rosário.

Tendo em vista a ampla crença na realidade dos fenômenos extraordinários obrados por Deus e na capacidade do Diabo em alterar o mundo natural, diante desses depoimentos de Maria do Rosário, suas experiências de cunho sobrenatural deixaram de ser vistas como fingimentos e passaram a ser compreendidas como originárias da relação que ela declarou ter com Satanás. Essa projeção era favorecida pela semelhança, quando não igualdade, entre os fenômenos vividos pelos místicos e os que experimentavam os considerados servos do demônio, segundo os tratados demonológicos tão bem conhecidos pela erudição portuguesa.<sup>60</sup> Sob tal lógica, foi entendido que Satanás era capaz de se apoderar do corpo dos piedosos para fazê-los sofrer, mas também poderia incorporar em seus pactuantes para obrar a maldade e o pecado. Ele poderia causar nos escrupulosos, obsessos e possessos, dúvidas e repulsa às coisas consideradas sagradas, como logra de seus seguidores que eles arrenegassem dos

---

<sup>58</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 03326, fls. 97-105 (108-116); ANTT, TSO-IL, proc. 00827, fl. 6-7 (15-16); e PAIVA, José Pedro. *Bruxaria e superstição...*, p. 41-47 e 153-154.

<sup>59</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 03326, fl. 105 (116).

<sup>60</sup> Entre os demonólogos mais referenciados pelos eruditos portugueses em suas obras, Evergton Souza aponta para Nicolas Remy, Martin Del Rio, Jean Bodin e Torreblanca Villalpando, ver: SOUZA, Evergton Sales. “Catolicismo Ilustrado e feitiçaria. Resultados e paradoxos na senda da libertação das consciências”. *CEM Cultura, Espaço e Memória*, Porto, n. 3, 2012, p. 46.

preceitos da “Santa Fé Católica” e menosprezassem objetos consagrados por ela, nomeadamente hóstia, imagens de santos, crucifixos e verônicas, usando-os em feitiços. O Diabo se manifestava para vexar seus perseguidos, mas também aparecia para seus aliados a fim de dar-lhes assistência ou castigá-los por alguma incompetência e rebeldia. Ele tentava sexualmente os castos, mas também tinha trato sexual com seus adoradores. Assim como os santos eram predestinados à graça, resistindo às sevícias do demônio desde a terna infância, acreditava-se que ele concedia poderes hereditários a seus feiticeiros ou ainda angariava seus sequazes, seduzindo-os e fazendo-os assinarem pactos desde quando pequenos. Os ascetas mais virtuosos poderiam ser agraciados com os estigmas de Cristo em seus corpos, da mesma forma que Satanás também deixava sinais na pele daqueles com quem pactuava – a “marca do Diabo”. Igualmente àqueles extasiados que poderiam ficar suspensos no ar, falar em línguas inspiradas pelo Espírito Santo e apresentar estados fisiológicos irregulares, o Maligno poderia fazer seus bruxos levitarem, mandando-os aonde quisessem, discursarem em línguas estranhas e sofrerem inúmeras alterações em suas funções orgânicas.<sup>61</sup>

Sob essa lógica da inversão de perspectiva, podemos observar várias situações no caso de Maria do Rosário. As inúmeras manifestações diabólicas que ela relatou sofrer, foram interpretadas como fruto de sua amizade e comunicação com o Maligno.<sup>62</sup> Suas dificuldades em se confessar, no lugar de serem entendidas como resultado de vexações demoníacas para atrapalhar sua busca por perfeição, foram vistas como investidas de Satanás a fim de constrangê-la a não o deixar, porque ela era “muito sua”, e assim prometia-lhe “muitos prêmios no seu reino”.<sup>63</sup> O sinal que carregava na ilharga e inicialmente declarou ser uma chaga colocada ali por Cristo, mais tarde passou a ser visto como a marca do demônio.<sup>64</sup> Ainda no tempo em que algumas dominicanas acreditavam que ela, de fato, recebia favores divinos, Soror Maria do Espírito Santo pediu-lhe para saber de Jesus se sua “alma estava ou não em estado de graça”. Nesse intuito, a freira conversa pediu-lhe um “escrito feito com o seu próprio sangue”, o qual a religiosa deu acreditando que era para o menino Jesus, entretanto, depois constataram que foi um pacto para ser entregue ao Diabo.<sup>65</sup> Em outro

---

<sup>61</sup> FERBER, Sarah. “Ecstasy, possession, witchcraft. The will to hierarchy”. In: \_\_\_\_\_. *Demoniac possession and...*, p. 102-109; LEVACK, Brian. *The devil within...*, p. 199-202; e PAIVA, José Pedro. *Bruxaria e superstição...*, p. 164-165.

<sup>62</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 03326, fls. 23, 28, 30, 48-49, 55, 114 e 116 (31, 36, 38, 56-57, 63, 125 e 127).

<sup>63</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 03326, fl. 97 (108).

<sup>64</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 03326, fls. 11, 16, 20, 44, 46, 54, 58, 93, 114 e 130 (19, 24, 28, 52, 54, 62, 66, 104, 125 e 141).

<sup>65</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 03326, fl. 186 (197). Como escritos também eram utilizados na execução de algumas práticas mágicas para fins benéficos, é provável que Maria tenha agido sob essa intenção, entretanto, depois de

momento, essa mesma enclausurada disse tê-la visto toda elevada na cela da abadessa, como uma extática a levitar. E perguntando-lhe o que estava acontecendo, diferente das santas arrebatadas que perdiam os sentidos nesses momentos, Maria lhe respondeu para não falar com ela. E mais tarde, tal episódio foi assimilado como se ele se tratasse do voo da suspeita para os ajuntamentos, pois Maria do Espírito Santo afirmou ao provincial que durante a sua ocorrência, claramente podia-se ouvir grunhidos de porcos como se eles estivessem no mesmo cômodo.<sup>66</sup> Maria do Rosário também foi pega, mais de uma vez, conversando sozinha na cozinha do cenóbio, o que ela revelou à priora se tratar de seu diálogo com Cristo Crucificado, que se manifestava para ela nesse local. Mas as dominicanas passaram a acreditar que, efetivamente, ela estava conversando com o espectro de seres malignos, como as feiticeiras da Pampulha.<sup>67</sup>

Esses são alguns dos vários exemplos que demonstram essa alteração de sentido no processo dela. Se Maria do Rosário não teve perfil para ser santa, sua origem social, os conhecimentos que possuía e sua postura na clausura foram suficientes para encaixá-la, com sucesso, na figura da feiticeira. Ademais, como colocamos no capítulo anterior, essas revelações geraram ansiedades, angústia e terror entre diversas religiosas, desembocando em um quadro de possessão e obsessão demoníaca coletiva no Convento do Santíssimo Sacramento de Lisboa. Diante da descoberta dos feitiços, muitas enclausuradas alegaram se sentirem maleficiadas, sofrendo comichões, febres, ânsias, dores dentre outras sensações maléficas. Outras também informaram sentir aflições na alma, como pensamentos voluptuosos, especialmente no caso das que se disseram tentadas sexualmente pela ré, como Soror Gertrudes de Jesus. As freiras ainda declaram que passaram a ouvir estrondos – que segundo a crença da época, poderiam ocorrer quando o demônio surgia –, bramidos de animais associados à metamorfose das feiticeiras, sons de pandeiros e de castanhetas, instrumento que foi encontrado em uma gaveta de Maria do Rosário; a ver sombras negras, supostamente da religiosa conversa, das feiticeiras, do demônio e de figuras apavorantes de animais que as atacavam violentamente quando estavam, à noite, em suas celas, causando grande mal físico e espiritual. Elas ainda testemunharam que, principalmente na hora da confissão, o demônio vinha, invisível a todos, e dava fortes pancadas nelas, das quais só se ouvia o barulho e via seus corpos sendo lançados ao chão desmaiados. Inclusive, freiras aos

---

confessar ser feiticeira, seu pedido foi associado com a teoria do pacto diabólico de São Tomás de Aquino, ver: PAIVA, José Pedro. *Bruxaria e superstição...*, p. 113-114.

<sup>66</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 03326, fl. 21 (29).

<sup>67</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 03326, fls. 25, 32, 63, 103, 114 e 134 (33, 40, 71, 114, 125 e 145).

gritos foram socorridas, sendo encontradas atadas por cordas e com alfinetes e ferros pregados na pele, sob aspecto parecido aos dos bonecos utilizados para execução dos malefícios. As melhoras para todo esse mal-estar só ocorriam depois dos exorcismos, os quais as faziam vomitar objetos estranhos, como alfinetes, ferros, pregos, linhas, cabelos brancos e pergaminhos.<sup>68</sup>

Segundo Moshe Sluhovsky, a grande maioria dos eventos de possessão demoníaca coletiva em conventos femininos, ocorridos na Europa moderna, aconteciam em cenóbios e recolhimentos recém-instalados ou em ordens religiosas recentemente reformadas. Pouquíssimos foram atrelados a acusações de feitiçaria, como aconteceu nos famosos casos franceses de Aix-en-Provence, Loudun e Louviers, no século XVII. Esse tipo de relação só foi possível a partir da segunda metade do XVI, quando alguns exorcistas elaboraram a teoria de que bruxas poderiam contribuir para possessão, maleficiando os indivíduos, e a partir do momento em que as supostas confissões dos demônios, por meio da inquirição dos possessos, passaram a ser consideradas como provas.<sup>69</sup> Esse caso do Convento do Santíssimo Sacramento de Lisboa se assemelha aos franceses aludidos acima, no que toca à possessão decorrente do malefício. Entretanto, difere deles pelo fato de os exorcismos no Santíssimo Sacramento não terem se transformado em espetáculos públicos, pois a Igreja Católica portuguesa, em oposição ao que ocorria na França, não precisava dos exorcismos para legitimar sua autoridade frente a outra confissão e a um discurso médico em conformidade com a ciência moderna – catolicismo era dominante em Portugal e sua medicina estava assentada na teologia de São Tomás de Aquino.<sup>70</sup> Ademais, no caso lusitano também não foi necessário inquirir Satanás para se descobrir e punir a feitiçeira, já que a possessão no

---

<sup>68</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 03326, fls. 25, 27-39, 42-52, 55, 106-111 e 145-175 (33, 35-47, 50-60, 63, 117-122 e 156-186). No segundo processo aberto contra Maria, também encontramos tais descrições, como observamos em: ANTT, TSO-IL, proc. 13693, fls. 36-36v, 45-45v, 47-48v, 50-51v (73-74, 93-94, 97-100, 103-106).

<sup>69</sup> O historiador trabalha com menos de 50 casos de possessão demoníaca coletiva em conventos femininos e nenhum se passa em território português. Sobre a grande maioria deles, conclui na página 1393 que “há diferentes formas de explicar o aparecimento do Diabo nesses locais de tensão. O conflito de aspirações e confusões dentro da comunidade monástica referente ao projeto de ‘Renovação Eclesiástica’, pode-se argumentar, encontra expressão nos comportamentos físicos e psicológicos que, às vezes, eram explicados como possessão diabólica. Tornando-se possuídas, algumas freiras poderiam expressar suas oposições às reformas e a introdução de um regime mais rigoroso”. Por outro lado, as investidas de Satanás também poderiam mostrar que os envolvidos na reforma estavam declarando oposição ao Inimigo de Deus. Afinal, nem todos os conventos e recolhimentos eram susceptíveis de servir de estágios para o teatro do Diabo, pois esse tipo de possessão tomou lugar mais frequentemente em casas nova ou em ordens religiosas recentemente reformadas. Os ataques do diabo começavam, nesses espaços, pouco tempo depois da reforma, sendo as freiras atormentadas pelo demônio, até a reforma se instituir, fazendo, com isso, o inimigo desaparecer, ver: SLUHOVSKY, Moshe. “The Devil in...”, p. 1385-1393.

<sup>70</sup> Sobre o contexto francês, ver: CERTEAU, Michel de. *The possession at Loudun*. Chicago: The University of Chicago Press, 2000. 251 p; já para Portugal, ver: RIBEIRO, Márcia Moises. *Exorcistas e demônios...*

Santíssimo só se iniciou depois da confissão de Maria. Além disso, os eruditos portugueses tendiam a olhar com desconfiança para o que diziam os possessos, levando em conta a velha premissa de que o Diabo era o pai da mentira. Isso fica explícito no caso da Soror Antónia Máxima que, quando acusou pessoas de seu convento de heresia, foi ignorada pelos inquisidores em razão de se tratar de uma energúmena.<sup>71</sup>

De todos os casos que estudamos, a única autodenúncia pública que causou essa conjuntura de pânico entre as religiosas e que teve a punição mais severa foi o da Irmã Maria do Rosário. Isso está relacionado à confissão da prática de malefício, único elemento que difere seu crime do das outras rés. Nos outros processos, podemos até encontrar religiosas tentando buscar o auxílio de feitiças para prejudicar alguém, como aconteceu com Soror Joanna Maria da Nazaré, ou assumindo o discurso de que tinham se encontrado com elas e ido aos ajuntamentos, o que observamos nos autos de Soror Mariana da Coluna.<sup>72</sup> Mas só Maria do Rosário afirmou ter feito malefícios a outras pessoas, chegando a nomear as vítimas. Ela também demonstrou conhecimento sobre os procedimentos mágicos. Enquanto nos outros casos as religiosas poderiam ficar horrorizadas com as revelações dos pecados cometidos pelas freiras, os crimes confessados por Maria do Rosário não apenas colocavam em perigo sua alma, como ameaçavam diretamente a integridade física e emocional das suas irmãs de clausura, gerando um específico quadro de terror dentre elas.<sup>73</sup>

Mas por que Maria do Rosário voluntariamente declarou ter iniciado relações com o diabólico, fazendo pacto com o demônio, maleficiando pessoas e desrespeitando objetos sagrados em seu nome, dentre outras práticas?

Uma explicação para esse tipo de comportamento, ocorrido dentro do contexto devoto de busca por acrisolamento pessoal diante do pessimismo nominalista, é que esse tipo de confissão era feito por pessoas pressionadas pelas demandas de perfeição espiritual, de procura pela salvação da alma, situação que promovia intenso sentimento de pecado nelas, fortes tensões e escrúpulos, que chegavam ao ponto extremo delas se verem como pactuantes

---

<sup>71</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 07624, fl. 44 (87).

<sup>72</sup> Para o caso de Joanna Maria da Nazaré, ver: ANTT, TSO-IL, proc. 08281, fl. 28 (57); e para Soror Mariana da Coluna, ver: ANTT, TSO-IL, proc. 00827, fl. 6 (15).

<sup>73</sup> Levando em conta os sentimentos envolvidos na dinâmica da caça às bruxas e proliferação dos casos de possessão demoníaca, Brian Levack pontuou diferenças entre o estado de horror e terror que acometer os contemporâneos, mesmo sendo o medo o “componente essencial de ambas as emoções”. A primeira situação ocorre dentre os espectadores de uma situação, ou seja, o horror está “nos olhos de quem vê”. Já o terror “é o medo, muitas vezes deliberadamente instigado, entre vítimas ou potenciais vítimas de danos físicos ou emocionais graves”, ver: LEVACK, Brian. “The horrors of witchcraft and demoniac possession”. *Social Research: an International Quarterly*, Nova York, vol. 81, n. 4, 2014, p. 296.

com o demônio. Sob essa lógica, Brian Levack interpretou o caso da Soror Margarita de San José, freira professa no convento de Jesus Maria, na cidade do México, em 1717, que foi acusada de constantemente ter dúvidas em relação aos preceitos da Igreja, de ter desacatado a hóstia consagrada e, dentre outras transgressões, ter feito pacto com o demônio.<sup>74</sup> Ainda como consequência do peso dessa moral religiosa, o historiador menciona a existência de casos em que pessoas se denunciavam por bruxaria, ou aceitavam as acusações feitas contra elas, por se encontrarem sob “profundo sentimento de pecado e culpa”.<sup>75</sup> Talvez Maria do Rosário o tenha experimentado ao ser convencida de que suas experiências extraordinárias eram enganos inspirados pelo Pai da Mentira, e movida por remorso, tensões e escrúpulos acreditou profundamente ter cometido todos os pecados que declarou. Entretanto, comparando seu caso com o dessas mulheres comprometidas com seu aperfeiçoamento espiritual, percebemos que seu comportamento não poderia ser explicado simplesmente por esses termos.

Chama-nos atenção o fato de que Maria, que já vivia há cerca de quatro anos sob a rotina da Vida Regular, no lugar de seguir os preceitos religiosos e buscar o Ministro da Penitência para declarar práticas tão pecaminosas e para orientá-la, puni-la e remediá-la diante delas, decidiu confessar suas experiências a Soror Marianna Joaquina de São José, de 33 anos de idade, sob a condição de que ela não revelasse nada ao confessor, mesmo que fosse para salvar sua alma.<sup>76</sup> Aliás, como vimos no capítulo anterior, em todos os outros casos, as réis só delataram suas relações com o diabólico aos seus confessores ou aos oficiais do Santo Ofício. Mas não só isso, ela também insinuou que era feiticeira para outras religiosas: a suspeita contou à Irmã Maria Inês que tinha ido ao Louriçal, em figura de gato. E no momento que essa a recriminou, dizendo que isso eram “proposições de louca”, Maria a respondeu, “com grande risada”: “digo-lhe esteja certa, que é assim como estou dizendo”.<sup>77</sup>

Outra situação muito particular foi a resposta que essa ré deu a Marianna, quando estava falando sobre “o continuo trato que tinha com o demônio”. No momento em que a dominicana demonstrou repulsa, a freira conversa lhe respondeu que se ela soubesse da “formosura com que o vejo, poderá ser lhe não desagradasse, nem pudesse resistir ao que ele quisesse”. E quando suspeitou que Marianna tinha revelado suas confissões, reagiu dizendo-lhe, “muito raivosa”, que o demônio lhe revelou que era uma “falsa” e ela “havia de pagar”. Ao ouvir de Marianna para não dar crédito ao demônio, porque ele era o pai da mentira,

---

<sup>74</sup> LEVACK, Brian. *The devil within...*, p. 133-135 e 174-175

<sup>75</sup> LEVACK, Brian. LEVACK, Brian. *A caça às bruxas na Europa Moderna*. 2 ed. Rio de Janeiro: Editora Campus, 1988, p. 104.

<sup>76</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 03326, fls. (45-46).

<sup>77</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 03326, fls. 14, 25, 44, 62 e 65 (22, 33, 52, 70 e 73).

“encolerizou-se fortemente”, dizendo: “ora madre, cale-se! Cale-se! Que mais lealdade lhe devo nele, porque V. Ra. engana-me, e ele fala-me a verdade porque o que me diz sai-me certo”.<sup>78</sup>

Por fim, nem a própria Maria parecia tão convicta das culpas de que de fato tinha cedido ao demônio e cometido tais crimes, como as mulheres escrupulosas e pesarosas referidas por Levack. Pois, como vimos no capítulo anterior, diferente da escrupulosa Soror Antônia Máxima, que se autodenunciou de suas transgressões ao Santo Ofício quantas vezes pôde, Maria chegou a afirmar aos inquisidores que mentiu quando contou às freiras que tinha injuriado e matado algumas pessoas através de malefícios; e que se soube apontar os feitiços nos travesseiros e colchões delas, isso não aconteceu porque tivesse feito, mas em razão do demônio ter-lhe avisado de tudo. Ademais, tempos depois de ter sido expulsa de seu convento e vivendo nos cárceres do Santo Ofício, declarou à sua parceira de cela que estava arrependida das confissões que fez ao tribunal, pois “fora presa por muitas culpas de feitiçaria e desacatos a Nosso Senhor que ela na realidade não havia cometido”.<sup>79</sup>

Diante dessas particularidades, outra explicação que também poderia contribuir para entendermos esse caso é a percepção que José Pedro Paiva teve para o comportamento de algumas supostas feiticeiras diante de suas possíveis vítimas. O historiador assinala que algumas mulheres, tendo consciência de que “eram temidas”, valiam-se dessas crenças para, por exemplo, extorquir pessoas próximas. Nas palavras de Paiva, “a bruxa se apropriava da própria lógica de funcionamento do sistema de crenças e o fazia funcionar” – nessas situações, a seu favor.<sup>80</sup> No caso de Maria do Rosário, talvez durante sua vida no século, ela tenha observado alguns comportamentos do tipo e tenha acabado os encabeçando na clausura. Diante dos indícios encontrados na documentação, não acreditamos que ela tenha querido usurpar algo das dominicanas, mas é possível que tenha se aproveitado do medo delas para tentar reter algum respeito que tenha perdido após ter sido apontada como embusteira. Por isso que não confessou sua feitiçaria ao confessor que iria remediá-la, nem indistintamente a qualquer freira, e quando o fez ainda pediu segredo de suas revelações. Pelas possíveis consequências para essa postura, certamente que essa teria sido uma atitude muito arriscada para religiosa, mas, como vimos, ela já tinha tomado outras, como dizer que os sacerdotes lhe revelavam o que as freiras diziam nas confissões.

---

<sup>78</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 03326, fl. 104 (115).

<sup>79</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 13693, fl. 3 (5).

<sup>80</sup> PAIVA, José Pedro. *Bruxaria e superstição...*, p. 296-297.

Mas se o caso da Irmã Maria do Rosário não se explicou tão bem através das suposições de Brian Levack para declarações voluntárias da realização de pactos demoníacos, nos parece que o da Soror Antónia Máxima se adequou claramente a essa lógica.

### 1.2. Soror Antónia Máxima: a possessa pactuante.

Como vimos nos capítulos anteriores, essa religiosa era solteira e entrou para a vida conventual aproximadamente em 1715, com cerca de 27 anos de idade. Seu processo no Santo Ofício se iniciou quando ela já possuía 12 anos de clausura e se autodenunciou através de uma carta. Entretanto, apesar de terem sido feitos alguns exames, seus autos não foram levados adiante porque Antónia foi considerada inimputável por estar possessa do demônio. Isso foi constatado devido ao seu comportamento durante os primeiros interrogatórios, nos quais ela caía desmaiada pelo menos três vezes em cada encontro, só voltando a si depois que o confessor do convento, com o apoio da abadessa, vinha socorrê-la com exorcismos. Em umas dessas inquirições, ao tempo em que estava “quieta ou sem fazer movimento algum visível”, os inquisidores ouviram “uma grande pancada, com a qual fez estrondo a lâmina de bronze que se achava na grade [do locutório]”, e viram Antónia tombando desacordada ao chão. Quando ela voltou a si, respondendo o que tinha ocorrido, disse que tinha recebido “uma bofetada” do Diabo. Diante desse acontecimento, os oficiais do Santo Ofício se certificaram de que a clarissa sofria de possessão demoníaca, sendo informados de que isso já se passava há dois anos. Mesmo assim Antónia continuou fazendo carta aos inquisidores com novas autodenúncias, como vimos no capítulo anterior. Mas também não foi dado prosseguimento nelas, pois, dentre as justificativas de cunho doutrinal, eles decidiram que não queriam arriscar tornar públicas as culpas da religiosa que ainda eram desconhecidas.<sup>81</sup>

Nesse caso, as audiências iniciais foram sessões de confissão, sob as quais a ré descrevia aos inquisidores suas transgressões. Dentre as culpas que a freira revelou ao Santo Ofício, confessou que aos 15 anos de idade, quase toda vez que ia ao oratório de sua casa fazer devoções, sentia que algo tentava tirá-la do local, e que, em outras vezes, abstinha-se de fazê-las por tédio e repugnância. Esse relato, mais do que demonstrar algum tipo de indolência frente as obrigações religiosas, poderia sugerir que Antónia estava empenhada, como muitas outras mulheres da época, em realizar seu acrisolamento pessoal, devido à crença de que Satanás buscava obstar os devotos desejosos em alcançar sua união com Cristo por meio do exercício da oração (nomeadamente a mental), justamente através desses

---

<sup>81</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 07624, fls. 22-23 (43-45) e 115.



sentimentos.<sup>82</sup> Mas, diferente dessas mulheres de vida exemplar que resistiam às inúmeras vexações do demônio, Antónia deixou claro em suas confissões que cedeu ao Maligno inúmeras vezes. Em uma de suas aparições, o Diabo lhe ofereceu ajuda nas perturbações em que se encontrava devido à sua falta contra a castidade. Então, Antónia a aceitou para conseguir abortar um feto de seu amante, o fidalgo Joseph Vasconcelos Souto Mayor. Mais tarde, necessitando de auxílio para desembaraçar-se do mesmo erro, executou seu primeiro pacto. Tudo isso ocorreu antes dela entrar para o convento.<sup>83</sup>

Além disso, diante do interesse dos inquisidores em focar nas informações referentes ao pacto diabólico para verificar a natureza da heresia, a religiosa insistiu bastante em seus crimes contra a castidade, descrevendo sua relação pecaminosa com Joseph Vasconcelos quando ela era secular e ainda depois de ter entrado para a clausura. Contou que ele, mais de uma vez, invadiu o cenóbio, disfarçado de médico, por exemplo, para encontrá-la e ter trato carnal com ela, isso antes de ele passar a ir sem disfarces. Antónia ainda supôs que o fidalgo obrava tais coisas também por meio de um pacto, pois ele tinha muita facilidade em adentrar o claustro sem ninguém o ver ou ouvir e quando fazia sexo com ela, apareciam algumas figuras, às vezes semelhantes a homens, outras a animais, o que Antónia entendeu se tratar de demônios, principalmente porque esses seres costumavam prender-lhe as ações para forçá-la ao ato. O demônio recorrentemente também aparecia sob tais formas nos relatos das outras religiosas, o que estava de acordo com a crença dos portugueses da época.<sup>84</sup>

Sem nenhum questionamento dos inquisidores sobre o assunto, como muitos escrupulosos da época, Antónia confessou que o Diabo tentava criar dúvidas nela a respeito dos preceitos da Igreja. Assim, disse que o Maligno buscou convencê-la de que os sacramentos eram formalidades desnecessárias, e que era melhor se confessar com a imagem de Cristo do que com religiosos, “porque então também não saberiam os homens uns dos outros os pecados que tinham”.<sup>85</sup> E que em outra situação sentiu aversão a procurar o Sacramento da Penitência, mas forçando o ânimo, no final acreditou que quem lhe ouvia era o demônio, e não o sacerdote.<sup>86</sup> Ainda declarou que solicitou a ajuda de Satanás para sair do seu cenóbio, pois se via muito irritada nele, querendo viver “com mais liberdade, para se livrar

---

<sup>82</sup> SARTIN, Philippe Delfino. *A tentação e...*, p. 163-177.

<sup>83</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 07624, fls. 5v-7v (10-14). Referências aos outros pactos encontram-se nos fólios 9v, 20, 36, e 45 (18, 39, 71 e 89).

<sup>84</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 07624, fls. 8-9v (15-18); e PAIVA, José Pedro. *Bruxaria e superstição...*, p. 153-154.

<sup>85</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 07624, fl. 12 (24).

<sup>86</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 07624, fls. 12v-13 (24-25).

dos distúrbios e alterações do dito convento” – que certamente eram inúmeros, pois, como vimos no primeiro capítulo, nele conviviam, pelo menos, 230 professoras. E entendia que “estando em outra parte poderia tratar mais livremente ainda do seu bem espiritual, porque lhe não limitaria o tempo de tratar de sua alma”.<sup>87</sup> De acordo com as confissões da religiosa, os inquisidores relataram que ela queria sair da clausura “pela exasperação em que havia das obediências que lhe punhão a lhe limitarem o tempo para a confissão e exorcismos”.<sup>88</sup> Ou seja, tendo em vista que ela não falava em anular seus votos como queria outra processada estudada por nós, Soror Isabel Fellipa de Santo António, que ela constantemente buscava o sacramento da penitência, como recomendavam os religiosos mais ascéticos para os que “queriam alcançar a vida devota ou beata”<sup>89</sup>, nos parece que mais do que continuar cedendo às tentações do Inimigo da Santa Madre Igreja e perder sua alma para sempre, a religiosa desejava o apoio e conforto dos remédios católicos para lidar com suas culpas e vencer seus pecados.

As descrições do estado de possuída da religiosa que seu exorcista, Frei Bernardino de Santo António, fez em uma carta de mais de quatro anos depois dela ter-se apresentado aos inquisidores, mostra um pouco da situação violenta, licenciosa e angustiante que Antónia vivia em seu convento. Segundo os valores culturais da época, sob a influência diabólica ela dizia “que não renunciava do pacto”, porque Satanás lhe fazia “muitos favores”, chegando a afirmar que não queria ser exorcizada, porque se encontrava “muito bem” com o Maligno, “e ele com ela”, e nesse estado, de acordo com Bernardino, ela “não ouvia missa domingo, nem dias santos”, nem fazia “ato algum”.<sup>90</sup> Essa visão de que o Satanás favorecia o pactuante era corrente na mentalidade da época, tanto que certa viúva estudada por Paiva confessou aos inquisidores que “vivia muito contente e satisfeita, entendendo que não podia haver melhor vida que aquela”, porque “o demônio podia tudo quanto queria”.<sup>91</sup> Bernardino relatou que certa vez mandou chamá-la, e perguntando-a se cria “nos artigos” da Santa Fé Católica, respondeu que “cria firmemente”. Mas pedindo para ela falar “sobre a inferioridade do

---

<sup>87</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 07624, fls. 55v-56 (110-111).

<sup>88</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 07624, fl. 60 (119).

<sup>89</sup> A Regra de Santa Clara, a qual Antónia estava submetida, recomendava às religiosas a confissão de oito em oito dias e, em casos especiais, duas vezes na semana, ver: *CONSTITUIÇOENS Geraes pera...*, p. 86-87. Mas alguns religiosos do século XVIII recomendavam aos devotos se confessarem com a maior frequência que pudessem, e davam até exemplo de homens, vistos como exemplares, que faziam o uso do Sacramento da Penitência até 14 vezes por dia, ver: SOUZA, Evergton Sales. “Mística e moral no Portugal do século XVIII. Achegas para a história dos jacobeus”. In: \_\_\_\_\_; BELLINI, Lígia e SAMPAIO, Gabriela dos Reis (Orgs.). *Formas de crer...*, p. 122.

<sup>90</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 07624, fl. 75 (149).

<sup>91</sup> PAIVA, José Pedro. *Bruxaria e superstição...*, p. 153

demônio”, “ele a possuiu” e a fez cair “sem sentidos e como morta”. Então, sob seus conjuros, “o rebelde espírito” elevou “o corpo da criatura em alto, atirou com ele repentinamente no chão, mas sem lesão alguma da queda e dos golpes que com a cabeça da criatura dava no pavimento da casa”. Em seguida, a possuída correu pelo claustro, fugindo dos preceitos impostos pelo exorcista. Encurrallada por ele, portou-se de maneira soberba, olhou-lhe “com os olhos da criatura carracundamente”, falou e proferiu blasfêmias, e a agiu com força que ele considerou anormal para o corpo da religiosa.<sup>92</sup> Entretanto, depois de conseguir se confessar com o frade, “apesar dos inimigos que lhe faziam muita guerra para que o não pudesse fazer”, após ele ter considerado que Antónia já tinha voltado a si, segundo o que relata, a enclausurada lhe disse: “eu sou cristã pela graça de Deus e me quero confessar, deem-me algum padre que me ajude e assista para ter forças para pelear com estes inimigos”. Bernardino via essa sua atitude como “sinal” de que desejava “ver-se livre dessa tirana posse”.<sup>93</sup>

Os crimes confessados pela religiosa não resultaram na finalização de nenhum processo porque, normalmente, os letrados cristãos consideravam que os energúmenos não eram responsáveis pelas suas confissões e atos enquanto estavam possessos, já que entendiam que eles eram obrados pelo Diabo. Entretanto, mesmo vendo tais indivíduos como vítimas do demônio e inocentes por suas atitudes, juntamente a essa noção convivia a ideia de que muitos se encontravam nesse estado não porque estavam sendo vexados na sua luta por aperfeiçoamento espiritual, mas sim por estarem sendo punidos pelos seus pecados pessoais. Esse ponto de vista chegava a induzir alguns a defenderem que o possuído poderia ter voluntariamente se submetido ao Mal, como pensava, no início do século XVI, o franciscano espanhol Martín de Castañega. Esse frade defendeu a teoria de que alguns cristãos se tornaram energúmenos depois, inclusive, de terem assinado um pacto com o Diabo. Tal combinação entre bruxaria e possessão se tornou ainda mais confusa nos espaços não letrados, como nas comunidades germânicas estudadas por Erik Midelfort, onde a possessão às vezes começava com a tentação do demônio e assinatura de um escrito com ele.<sup>94</sup>

Fernando Cervantes trata das experiências do religioso Alonso Hidalgo, padre espanhol na Cidade do México, e do jesuíta francês, mencionado acima, Jean-Joseph Surin, homens da primeira metade do século XVII. Segundo o historiador, em suas intensas buscas

---

<sup>92</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 07624, fls. 76-76v (151-152).

<sup>93</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 07624, fl. 77 (153).

<sup>94</sup> LEVACK, Brian. *The devil within...*, p. 199-206.

por satisfazer o que era considerado a vontade de Deus, os dois acabaram desenvolvendo um comportamento comum entre tais tipos de devotos: ambos se tornaram “excessivamente escrupulosos e profundamente conscientes de sua incorrigível malícia”; “eles concluíram que já estavam perdidos e que qualquer tentativa de evitar seu terrível destino só ia levá-los a cometerem os piores pecados”, e assim “chegaram em um extremo estado de desespero e tentaram o suicídio”, além de terem “passado a acreditar que estavam possuídos pelo demônio”.<sup>95</sup>

Tudo indica que sob esses termos se explica a possessão demoníaca de Antónia, seguida das declarações de que tinha feito vários pactos com o demônio. É provável que ela acreditasse que estivesse possessa em decorrência dos pecados que ela observava em si. Ademais, a teologia portuguesa desse período estava muito preocupada com a moral dos católicos, mais até do que com especulações sobre Deus. Em suas expressões, ela centrava-se em promover as virtudes e coibir os vícios dos cristãos. Para isso, sua metodologia estava em catequizar os cristãos através de discursos que buscavam chamar atenção para a “acentuação do império do demônio sobre os sentidos” e promover o “processo de culpabilização maciça, com a interiorização do medo de si (dada a facilidade de se cair em pecado mortal) e a expectativa da punição divina (o terror da danação)”.<sup>96</sup> Antónia estava muito bem inserida nesse clima, pois percebemos que o foco das suas confissões não estava ligado à linguagem da bruxaria, como no caso da Irmã Maria do Rosário, em que o pacto com o demônio estava relacionado à prática do malefício e do *sabat*. A clarissa se concentrou muito mais nos seus crimes sexuais com Joseph Vasconcelos. E isso não afluou à toa: as exigências da religião sobre a castidade eram muito direcionadas às religiosas, até mais do que aos seus colegas do sexo masculino, sendo elas constantemente induzidas a vigiar e reprimir sua sexualidade desde as clausuras medievais.<sup>97</sup>

Assim, as possíveis culpas de Soror Antónia Máxima, somadas às tensões e escrúpulos de consciência, levaram-na a se ver mais próxima de Satanás do que de Deus. De acordo com

---

<sup>95</sup> “Both men were excessively scrupulous and deeply concious of their incorrigible malice; they both concluded that they were already damned and that any attempt to avoid their terrifying destiny would only lead them to commit even worse sins... they both reached na extreme state of despair and attempted suicide; and they both came to belivied that they were possessed by the devil”, ver: CERVANTES, Fernando. *The Devil in...*, p. 101.

<sup>96</sup> BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da...*, p. 234.

<sup>97</sup> CERVANTES, Fernando. *The Devil in...*, p. 111-112; CLARK, Stuart. *Pensando com demônios*. A ideia de bruxaria no princípio da Europa Moderna. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006, p. 162-166; SILVA, Andréia Cristina Lopes Frazão da. “O corpo e a carne: uma leitura das obras Vida de Santo Domingo de Silos e Vida de Santa Oria a partir da categoria gênero”. *Estudos Feministas*, Florianópolis, vol. 14, n. 2, p. 387-408, 2006; e SLUHOVSKY, Moshe. “The Devil in...” p. 1399.

a percepção de Sluhovsky exposta mais acima, Levack afirmou que muitas possessões de freiras se originaram “da dificuldade de tais mulheres encontrarem-se submetidas a uma disciplina espiritual que criou demandas irreais sobre elas e as levou a pensar que estavam possuídas do demônio”, ou seja, pelo fato de não conseguirem realizar o que era considerado a vontade divina e em decorrência de seus próprios pecados.<sup>98</sup>

Segundo o que observamos da documentação, apesar do acompanhamento dos exorcistas e do anseio de Antônia por libertação, depois de renunciar seus pactos a religiosa conviveu nesse estado por, pelo menos, quatro anos. E nesse estado, “como desculpa do demônio”, de acordo com o que escreveu seu exorcista, ela não cumpria mais suas obrigações de religiosas, como rezar o ofício diurno, ouvir “missa domingo, nem dia santos, nem faz ato algum”. Assim, talvez para ela também se aplicasse a constatação de Cervantes em relação ao caso de Surin e Hildago. O historiador concluiu que a possessão demoníaca na vida dessas vítimas poderia acabar se tornando “mais que simples infortúnio” e servir “como uma clara explicação e justificativa” para sua própria malícia. Dessa forma, “mais que um inimigo, o Diabo poderia aparecer como um perfeito e mesmo bem-vindo bode expiatório”.<sup>99</sup> Brian Levack dá força a essa interpretação de Fernando Cervantes ao explicar que uma das razões para os exorcismos católicos terem mais eficácia que os dos protestantes era o fato de seus rituais frequentemente insistirem na ideia de que “o Diabo foi a razão para o infortúnio dos possuídos”.<sup>100</sup>

\*

Das seis religiosas processadas por feitiçaria estudadas por nós, os casos que mais claramente se encaixam nessa interação entre busca por santidade e relações com o demoníaco foram o da Irmã Maria do Rosário e o da Soror Antônia Máxima. A primeira, pelos caminhos tortuosos que acabou seguindo. Inicialmente assumiu o discurso de que recebia favores divinos e suportava vexações diabólicas, mas acabou sendo sentenciada como aliada dele. Já a segunda, a sua grande consciência perante seus pecados a confinou em um quadro de possessão demoníaca e em sequência a fez autodenunciar-se desenfreadamente ao seu confessor e ao Santo Ofício, culpando-se de ser aliada de Satanás e executora de transgressões bastante lascivas. As duas acabaram se envolvendo com o mundo da feitiçaria

---

<sup>98</sup> “Many of the female possessions of the early modern period, especially those that took place in convents, originated in the difficulties such women encountered as they submitted themselves to a spiritual discipline that made unrealistic demands on them and led them to think they were possessed by demons.”, ver: LEVACK, Brian. *The devil within...*, p. 173.

<sup>99</sup> CERVANTES, Fernando. *The Devil in...*, p. 101-102.

<sup>100</sup> LEVACK, Brian. *The devil within...*, p. 110.

em decorrência de suas relações com os valores de santidade da época, mas de maneiras muito específicas, demonstrando a complexidade das posturas femininas frente às concepções de mundo e valores que lhes eram impostos.

Diferente de Soror Maria do Rosário, as demais religiosas não confessaram seus pactos com o demônio depois de frustrada a possibilidade de serem percebidas como mulheres agraciadas por Deus ou simplesmente de vida exemplar. Já em comparação com a Soror Antónia Máxima, somente a Soror Joana Maria da Nazaré apresentou sintomas que foram diagnosticados como obsessão demoníaca, entretanto, isso só aconteceu depois dela ter sido punida e abjurado suas práticas heréticas. Ademais, ainda diferente das transgressões de Antónia, as quais supostamente tinham se iniciado no século e se tratavam de pecados espirituais, os pactos das outras religiosas estavam atrelados às relações conflituosas e as faltas que tinham cometido publicamente no claustro. Nesses casos, não percebemos nada que se associasse ao clima de busca por aperfeiçoamento espiritual e consequente vexação diabólica, tão presente na espiritualidade feminina do período moderno. Pelo contrário, vemos mulheres fazendo uso da feitiçaria e buscando a ajuda do Diabo para satisfazerem certos interesses, para os quais não puderam contar com o apoio de Deus.

## **2. Feitiçaria e manifestações diabólicas.**

A cultura religiosa portuguesa do período moderno impunha que, para alcançar a santificação pessoal e ansiada união com o divino, a religiosa adotasse as mais duras práticas ascéticas. As dificuldades desse caminho o tornavam acessível a poucos. Entretanto, no intuito de pelo menos satisfazer a vontade de seu Esposo e garantir a salvação da alma, elas deveriam realizar o que era demandado em suas Regras. Assim, uma boa madre precisaria ser casta, obediente e humilde em suas atitudes; comparecer ao coro, dar assistência às missas, dedicar tempo à oração mental, dentre outros ofícios; guardar o silêncio nos locais e horas exigidos, cumprir os jejuns e disciplinas nos dias previstos e fazer uso regular do Sacramento da Penitência; ocupar o tempo livre com recreações virtuosas, tratar suas irmãs de religião com caridade, solidariedade, respeito e paciência.<sup>101</sup> Mas, como vimos nos capítulos anteriores, não só de contemplação e missões sagradas viveram as casas religiosas. Entre a realidade e a norma existiu alguma plasticidade, mesmo dentro da observância mais austera.

---

<sup>101</sup> CONDE, Antónia Fialho. “Modelos em vida, paradigmas na morte: a construção da perfeita religiosa em Portugal”. In: ARAÚJO, Maria Marta Lobo de; ESTEVES, Alexandra; SILVA, Ricardo; COELHO, José Abílio. *Sociabilidades na vida e na morte* (Séculos XVI-XX). Braga: CITCEM, 2014, p. 455-468; e *CONSTITUIÇÔENS Geraes pera...*, p. 75-91.

Dentro dessa lógica, a transgressão intencional ou não intencional era um fato do cotidiano claustral e a ideia de “deixar o século” nos discursos da época, muitas vezes estava mais atrelada a uma retórica do que à rotina. Nem todas as freiras empregaram suas vidas na busca pela santificação pessoal e algumas delas continuaram a reproduzir os valores e interesses mundanos. Os conflitos nesses locais de convivência confinada eram constantes e refletiam as dificuldades de anular a natureza humana em prol de um ideal de vida acordado com os valores católicos modernos.

Os exemplos para essa realidade foram variados e pelo que conseguimos perceber da documentação, particularmente os comportamentos de Soror Joana Maria da Nazaré, Soror Francisca Josefa do Evangelista e Soror Isabel de Santo António espelhavam ela, pois eles não condiziam em nada com o que era previsto para a prática monacal feminina ao tempo em que caíram nas mãos do Santo Ofício. Vimos isso bem no capítulo anterior: Joana foi aconselhada a se denunciar ao tribunal depois do impetuoso desentendimento que teve com outra religiosa por causa da sua relação próxima com o pedreiro João Fernandes, rapaz pelo qual mais tarde confessou sentir um “amor desordenado”<sup>102</sup>; Francisca vivia supostamente sob regalias que incomodavam outras religiosas, a quem chamava de “capitais inimigas”, e tentou ser transferida para outra clausura, até preferindo os cárceres da Inquisição do que ser punida em seu convento por elas<sup>103</sup>; e Isabel, que além de ter tido um péssimo comportamento na vida claustral por assumir que estava nela contra sua vontade, depois de ter sido pega tentando matar todas enclausuradas colocando vidro moído na refeição comunal, brigou na justiça para anular seus votos de freira.<sup>104</sup> Os comportamentos dessas mulheres levaram-nas a grandes conflitos dentro da vida contemplativa e foi justamente desse contexto que nasceram seus pactos com Satanás. Adiante, nos esforçaremos para entender o que poderia ter significado esses vínculos com o Maligno em suas vidas.

### 2.1. O pacto e as relações com o demônio.

Os casos da Irmã Maria do Rosário e da Soror Mariana da Coluna – que para além do pacto e atividade sexual com o demônio, fizeram grande referências às metamorfoses da feiticeira, às suas idas aos ajuntamentos e à capacidade de elas produzirem malefícios – demonstram que os componentes estruturais do mito europeu da bruxa eram compartilhados pela população portuguesa. Entretanto, entre os letrados era comum dar maior atenção ao

---

<sup>102</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 08281, fls. 44v, 50 e 75v (90, 111 e 156).

<sup>103</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 06056, fls. 9, 18, 19, 21, 27 e 39 (17, 35, 37, 41, 53 e 77).

<sup>104</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 07089, fls. 116-137v e 146v-148v (231-274 e 292-296).

elemento da aliança com Satanás, tão bem pontuado pela doutrina tomista, dominante na mentalidade erudita. De acordo com São Tomás de Aquino, ela poderia resultar de um contrato escrito ou simplesmente da invocação do Diabo. Tal pacto também poderia ser expresso, quando realizado através de palavras, sinais, havendo ou não solenidades; ou tácito, quando se empregava vã observância ou superstições para se alcançar fins só possíveis através de muita erudição ou do poder de Deus. Nesse ato, o indivíduo solicitava algo ao demônio e ele comprometia-se em ajudá-lo em troca de algumas oferendas, como um animal, um pedaço do corpo do solicitante, um pouco de seu sangue, uma mecha de cabelo, um termo escrito e até, de acordo com o que defendiam os esquemas doutos, adoração e a alma do pactuante.<sup>105</sup>

A invocação do Diabo para a consecução de determinados interesses era uma atividade muito mais antiga que a existência de São Tomás e condenada pelo clero desde a Idade Média. A partir do século XVI, e com suas devidas adequações, ela se disseminou com força no mundo português não letrado, principalmente relacionada às práticas mágicas existentes nele. Assim, em decorrência do intuito da Igreja para se tornar única referência no trato e elucidação do sobrenatural, cada vez mais se firmava o conceito de magia diabólica como “a arte de invocar o demônio, e fazer pacto com ele, para com seu ministério obrar coisas sobrenaturais”.<sup>106</sup> Essa noção se solidificou culturalmente graças ao trabalho dos missionários, pregadores, exorcistas, confessores; às cerimônias públicas de auto de fé e à atividade repressora da justiça secular, eclesiástica no decorrer dos processos, nomeadamente da inquisitorial. Segundo Paiva, a pressão dos inquisidores foi modelando sucessivamente as confissões dos suspeitos em uma estrutura “tripartida”, que se configurava primeiro pela admissão da realização do pacto diabólico; em seguida pelo relato de “algumas histórias que envolviam a relação com o Diabo (como e quando aparecia, actos sexuais que com ele se mantinham, mais raramente ida a ‘sabats’)” e, por fim, pela “anuência” de um pequeno número dos inquiridos de que eles “creram no Diabo como seu Deus, que o adoraram, tendo nesse tempo renegado Deus e a Igreja”. O historiador ainda informou que apenas 83 réus, em um quantitativo de 654 processos inquisitoriais analisados, admitiram ter pactuado, sendo que cerca da metade desse número confessou sob tortura.<sup>107</sup>

No século XVIII, esse conjunto de concepções já estavam bastante disseminados entre a população portuguesa. Assim, as décadas de 1710 a 1759 foram o período em que mais se

---

<sup>105</sup> BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da...*, p. 173; LEVACK, Brian. *A caça às...*, p. 34-37; e PAIVA, José Pedro. *Bruxaria e superstição...*, p. 36-40.

<sup>106</sup> BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario portuguez e...*, vol. 5, p. 247.

<sup>107</sup> BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da...*, p. 178; LEVACK, Brian. *A caça às...*, p. 33; e PAIVA, José Pedro. *Bruxaria e superstição...*, p. 150-151.



denunciou e que a Inquisição portuguesa mais reprimiu esse tipo de prática considerada criminosa, o que Paiva entendeu estar relacionado a maior catequização da população, dentre outras explicações. Também atrelada a essa época o historiador percebeu uma multiplicação de casos nos quais pessoas afirmaram ter invocado o demônio para que ele servisse em seu auxílio, ajudando-os em situações embaraçosas ou realizando algum desejo. Dentre os pedidos mais comuns estava o de enriquecimento pessoal, o da libertação de presos, bem como “para permitir sucesso na caça, para alcançar mulheres, para ajudar os escravos no seu trabalho” e, o mais interessante para nós, “para consentir a saída de conventos”.<sup>108</sup>

É justamente nesse contexto que se encontra a maioria dos seis casos estudados por nós: cinco processos foram abertos entre 1718 e 1752. O único caso do século XVII foi o da Soror Mariana da Coluna, de 1633, que como vimos no capítulo anterior, foi coagida a ceder às suspeitas da sua Mestra de Noviças, a Soror Jerônima da Graça, e seu confessor, o Frei Domingos. Esses religiosos foram responsáveis pelas inquirições em um primeiro momento, e as cartas que forçaram Mariana a escrever sob supervisão, comparadas aos autos conduzidos pelos inquisidores, indicam que eles deram mais atenção às histórias de idas aos ajuntamentos do que esses oficiais costumavam dar. E assim, essa enclausurada amplamente descreveu seus encontros com o Maligno, para os quais ela ia sob o efeito de unturas que passava em seu corpo e que lhe dava o poder de atravessar portas. Nessas reuniões, o Diabo lhe mostrava riquezas, ela se encontrava com os demônios Lúcifer, Belzebu, “Mortícula, porteira mor do Inferno” e “Bugia, cadela da casa de Lúcifer” e com eles fazia sexo. Também ia para esses locais para chupar o sangue de crianças, e metamorfoseada em um cão invadia igrejas e roubava a pedra d’ara para Satanás e hóstias para arrastá-las, cuspi-las, esbofeteá-las, além de fazer outras “sujidades”.<sup>109</sup>

Nessas inquirições feitas pela mestra de Noviças sob orientação do confessor, o próprio pacto de Mariana fugiu da estrutura de solicitação de algo ao demônio e promessas de servi-lo e adorá-lo, comum no setecentos e ao que encontramos nos outros processos (pedidos que veremos com detalhes mais à frente).<sup>110</sup> Seus escritos, organizados em cerca de 29 fólios, tratavam-se de longas cartas amorosas que Satanás lhe redigiu, nas quais ele lhe fazia inúmeras juras de afeto, fidelidade, demonstrava preocupação, recomendava-a a evitar

---

<sup>108</sup> PAIVA, José Pedro. *Práticas e crenças...*, p. 239-242; e PAIVA, José Pedro. *Bruxaria e superstição...*, p. 149-150 e 212.

<sup>109</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 00827, fls. 5-9 (15-18).

<sup>110</sup> Para mais sobre a estrutura dos pactos, ver: ORTIZ, Alberto. “Fórmulas pactantes. El contrato con el diablo según la tradición literario-demonológica”. *eHumanista*, Santa Barbara, n. 26, p. 71-86, 2014.

Jerônima, ameaçava-a para não deixá-lo e ainda revelava o quanto sentia saudades dela.<sup>111</sup> E assim, em tais papéis encontramos os seguintes trechos considerados feitos pelo Maligno através da letra de Mariana<sup>112</sup>: “teu sou e tu minha é sempre e há de ser enquanto viva e eu também hei de ser teu e ainda de melhor vontade que as de ser minha”; “minha amada e querida senhora minha não te sei por pena dizer meu bem meu amor as grandes e cruéis saudades que por ti padeço”; “meu bem meu amor minha querida amada minha dize-me como estas dá-me tuas largas novas são tantas as saudades que tenho de ti que me parece que há mil anos que não vi”; “não te vás para [Jerônima] outra vez olha que já estás comigo foge dela quanto puderes”; “não tomes tanto os conselhos que te dão para me desonrares porque me há de pagar muito bem pago por isso”; “é tamanha dor e pesar que tenho de tu estares neste lugar que parece me quero finir e ser-te te digo me quero enforçar de desesperado em cuidar que de ti estou tanto apartado”.<sup>113</sup>

No capítulo anterior vimos que em alguns momentos Mariana chegou a voltar atrás em suas declarações, afirmando que era inocente. Inclusive, algumas freiras de seu convento foram contra a postura da mestra. Mas os inquisidores, ao tomarem conhecimento dos fatos, entenderam que ela deveria ser enviada à Lisboa a fim de ser ouvida por eles, “por não haver pessoa competente na ilha de São Miguel” para a examinar.<sup>114</sup> Isso ocorreu por volta de 1633, quando Portugal estava debaixo do domínio político espanhol, o que talvez sugira que de alguma forma as suspeitas de Jerônima e de Domingos possam ter sido influenciadas pelo contexto da grande caça às bruxas espanhola, que investigou milhares de pessoas por volta dos anos de 1609 e 1611, e que estava muito mais envolvida nessas descrições do *sabat* do que eram os processos portugueses.<sup>115</sup>

Estudando casos de portugueses investigados pela Inquisição, suspeitos de terem feito pactos com o demônio para obrar seus procedimentos mágicos, Paiva se deparou com alguns processos contra freiras por feitiçaria. Sem se aprofundar neles, rapidamente percebeu que eram “um produto quase exclusivo desta doutrina das elites” pelo fato de que essas mulheres declaravam, livremente, que fizeram pactos, além de que tinham “duradouras relações de

---

<sup>111</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 00827, fls. (?) (54-83).

<sup>112</sup> Um outro confessor do convento vai dizer que recebeu dela “quase trinta cartas de Satanás que ele lhe enviara para ela escritas de sua letra dela”, ver: ANTT, TSO-IL, proc. 00827, fls. 15 (24).

<sup>113</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 00827, fls. (?) (54, 66, 67, 56, 60 e 72).

<sup>114</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 00827, fl. 26 (35).

<sup>115</sup> BAROJA, Julio Caro. *As bruxas e seu mundo*. Lisboa: Vega, 1978, p. 225-253.

natureza sexual com o demônio e nessa experiência, diferente da maioria das leigas, não produziam “nenhum ato de natureza mágica”.<sup>116</sup>

Realmente, como vimos no capítulo anterior, a maioria das religiosas que estudamos declararam suas relações diabólicas voluntariamente, ou sob aconselhamentos, e sem nenhum tormento físico. Além disso, como as mulheres leigas<sup>117</sup>, todas elas relataram experiências sexuais com o demônio, entretanto elas foram muito mais enfáticas e duradouras nos casos de Soror Joana Maria da Nazaré, Soror Antónia Máxima e Soror Isabel Filippa de Santo António, que, respectivamente, relacionaram essas histórias a figuras de homens reais, experiências sexuais no século ou ao interesse de ter trocado a vida celibatária pela de casada. Mas nos outros casos, apenas foram referidas junto às outras práticas que se acreditavam fazer parte da realidade de uma feiticeira. Ademais, como nos casos das leigas, nos processos de Soror Francisca Josefa do Evangelista, Soror Isabel Fellipa de Santo António e Irmã Maria do Rosário, encontramos afirmações de que elas chegaram a parir seres que conceberam de Satanás. E com o enunciado ainda atrelado à libertinagem, mas diferentemente delas, a Soror Mariana da Coluna e Soror Antónia Máxima disseram que abortaram os filhos de seus amantes através de remédios oferecidos por uma feiticeira e pelo demônio. Já a Soror Joana Maria da Nazaré, que entrou para o claustro entre nove e 11 anos de idade, revelou que dormia com o Diabo sem descrever com muita perícia tais atos aos inquisidores, pois apesar de dizer que Satanás lhe penetrava, negou que disso decorresse movimentações constante e desconheceu a ejaculação.<sup>118</sup> Sluhovsky pontua que tal ênfase das enclausuradas na sexualidade (situação que ele aborda no quadro da possessão diabólica), mais do que significar desejos sexuais reprimidos, poderia simplesmente estar relacionada ao fato de que “as simbolizações sexuais e eróticas eram meios naturais de expressão para as freiras, que eram constantemente avisadas da tentação sexual”, principalmente devido as exigências em

---

<sup>116</sup> PAIVA, José Pedro. *Bruxaria e superstição...*, p. 152.

<sup>117</sup> BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da...*, p. 184; PAIVA, José Pedro. *Práticas e crenças...*, p. 177; e PAIVA, José Pedro. *Bruxaria e superstição...*, p. 43-47 e 154.

<sup>118</sup> Para os casos de parir seres concebidos do demônio, ver: ANTT, TSO-IL, proc. 06056, fls. 11, 15 e 34 (21, 29 e 67); ANTT, TSO-IL, proc. 07089, fls. 8, 22, 53v e 96v (15, 43, 106 e 192) e ANTT, TSO-IL, proc. 03326, fls. 134 e 179 (145 e 190). Sobre os abortos de amantes humanos, ver: ANTT, TSO-IL, proc. 07624, fls. 6v-8 (12-15); ANTT, TSO-IL, proc. 00827, fls. 5, 14 e 7 (14, 23 e 101). E sobre a tentativa de Joana de explicar que fazia sexo com o demônio, isso vemos no seu segundo processo, aberto porque ela se autodenunciou de pactuar e com o demônio e tê-lo como seu amante, ver: ANTT, TSO-IL, proc. 08281-1, fls. 6v-9 e 14-15 (20-25 e 35-37).

relação ao seu voto de castidade e em virtude do discurso misógino que colocava o sexo feminino como presa fácil do demônio.<sup>119</sup>

No que diz respeito à anuência de adorar o Maligno, os nossos casos se distanciam dos leigos, demonstrando que as religiosas processadas por feitiçaria compartilhavam da crença de que Satanás exigia adoração na consecução do pacto ou apenas escolheram ceder ao interesse dos eruditos ao confirmá-la. Mais ainda assim, nesses seis processos encontramos algumas particularidades. A princípio Joana negou as insinuantes perguntas dos inquisidores sobre sua pretensão de adorar o demônio, revelando que quando desacatou a hóstia consagrada, fez isso apenas para agradar o Diabo, que odiava Deus, no intuito de convencê-lo a satisfazer seus desejos. Contudo, nas audiências seguintes e na autodenúncia que desembocou no seu segundo processo, assumiu tal entendimento e afirmou que prestou culto ao demônio, mas ainda insistindo que tinha feito isso não por crença, mas para induzi-lo a auxiliá-la.<sup>120</sup> A única que resistiu a essa concepção de pacto e culto, a todo momento, foi Francisca, que asseverou ter invocado o Maligno não para adorá-lo, mas apenas como consequência da sua aflição de estar em seu convento. Para firmar esses contratos, como muitos na época, elas ofereciam seu sangue, tirado de um membro ou até o menstrual, algumas vezes usando-o de tinta para escrever e assinar tais papéis. No caso de Joana, ela ainda ofereceu uma mecha de seu cabelo – esta mecha foi juntada aos autos do seu processo. E Francisca afirmou que para estabelecer tais alianças e para também conseguir adivinhar como seria seu futuro, reproduziu algumas novenas a Santa Helena e a São João, nas quais supunha-se que ao enunciá-las fazia pacto expreso. Quem lhe informou desse fato foi uma outra enclausurada de seu convento, que ela não denunciou por dizer que já era falecida. No intuito de conseguir a ajuda de Satanás, Francisca também declarou ter encaminhado orações a Júpiter, Juno e Plutão, que entendia serem deuses falsos, além de fazê-las ao próprio demônio.<sup>121</sup> Mas não só isso, sabendo ela que feiticeiras usavam palavras divinas em seus

---

<sup>119</sup> “...sexual and erotic symbolizations were natural means of expressions for nuns, who were constantly warned of sexual temptation”, ver: SLUHOVSKY, Moshe. “The Devil in...”, p. 1399.

<sup>120</sup> Para quando ela negava que pretendia adorar o demônio, ver: ANTT, TSO-IL, proc. 08281, fls. 40-44v (81-90); e posteriormente quando ela assumiu tal discurso do primeiro processo ver: ANTT, TSO-IL, proc. 08281, fls. 75v, 105-105v (156 e 215-216), e no segundo processo, ver: ANTT, TSO-IL, proc. 08281-1, fls. 1<sup>a</sup>, 4, 15v, 19v-20 e 22v (11, 15, 40, 46-47 e 52).

<sup>121</sup> Para o caso de Mariana, ver: ANTT, TSO-IL, proc. 00827, fls. 1 e 5 (10 e 14); para o de Joana, ver: ANTT, TSO-IL, proc. 08281, fl. 20 (41) e ANTT, TSO-IL, proc. 08281-1, fl. 1A (10); para o de Antônia, ver: ANTT, TSO-IL, proc. 07624, fls. 15v, 19v, 24 e 28v (30, 38, 47 e 56); para o caso de Francisca, ver: ANTT, TSO-IL, proc. 06056, fls. 52, 67, 68v-69v, 80-80v, 115-115v, 144 e 145 (103, 133, 136-138, 159-160, 228-227, 287 e 289); para o de Maria do Rosário, ver: ANTT, TSO-IL, proc. 03326, fls. 12, 16-19, 26, 32, 36, 42, 48-49, 55, 58

malefícios, como “exurge gloria mea, exurge psalterium feithera exurgam diliculo”, acrescentou-as em um de seus pactos.<sup>122</sup> De fato, os agentes mágicos empregavam muitos objetos considerados sagrados pelos católicos em seus procedimentos, como também costumavam invocar santos, nomeadamente Santa Helena, neles.<sup>123</sup> Mas o clero, do qual Francisca fazia parte, impunha que tais atos no mínimo se tratavam de pecaminosos sacrilégios.

Sobre o envolvimento com o universo da magia, como percebeu Paiva, o comportamento considerado criminoso das freiras não demonstrava tanto conhecimento ou manipulações dessa área. A Irmã Maria do Rosário foi a que mais expressiu ter perícia na sua execução, inclusive daqueles processos que resultavam em efeitos maléficis. Mas nos processos das outras religiosas percebemos que essas mulheres, apesar de estarem sob regime de clausura e, teoricamente, alheias às crenças e procedimentos mágicos, tinham consciência de tais atividades, quando não indicavam interesse nelas. Além de Francisca, que como pontuamos acima, tinha o seu pacto diabólico permeado por mecanismos da feitiçaria, Isabel confessou que, no tempo que já era professora, colocou “umas sortes com uns ovos n’água, nas primeiras com uma oração supersticiosa de Santa Helena” para tentar ver se lhe mostrava o que “desejava, e na outra para o mesmo fim, invocando todos os demônios e pelos efeitos da sorte entendo que concorreram todos os espíritos infernais”.<sup>124</sup> Antônia revelou que tinha alguma ciência sobre os feitiços de benquerença, pois confessou que Joseph Vasconcelos a tocou em seu corpo com um papel, fazendo-a sentir um afeto desordenado por ele, e esse mecanismo era bastante utilizado pelas feitiçarias para situações em que se queria conquistar a pessoa amada. Mariana, inclusive, relatou que quando estavam no século solicitou o auxílio de uma dessas mulheres, coisa que Joana buscou de dentro de sua própria clausura, quando queria arranjar feitiços para matar uma religiosa com a qual entrou em conflito.<sup>125</sup>

Esses discursos tinham vínculo com a realidade e não apenas surgiram como resultado do fato de que essas freiras estavam sendo investigadas por feitiçaria. Em certa medida, os indivíduos atrelados ao clero também se utilizavam de tais práticas condenadas pela Igreja.

---

e 60 (20, 24-27, 34, 40, 44, 50, 56-57, 63, 66 e 68); e para o de Isabel, ver: ANTT, TSO-IL, proc. 07089, fls. 10, 11, 14, 15 e 16v (19, 21, 27, 29 e 32).

<sup>122</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 06056, fl. 144 (287).

<sup>123</sup> BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da...*, p. 144-145.

<sup>124</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 07089, fls. 8-8v (15-16).

<sup>125</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 07624, fls. 3-3v (5-6); ANTT, TSO-IL, proc. 00827, fls. 1 e 5 (10 e 14); e ANTT, TSO-IL, proc. 08281, fl. 28 (57). Sobre os feitiços de tocar, ver: BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da...*, p. 99-100.

Bethencourt mostra, através do relato de uma feiticeira aos inquisidores, que certa freira a solicitou para que jogasse a sorte a fim de saber se seu pedido para sair do mosteiro seria aceito em Roma.<sup>126</sup> Outra religiosa pediu a uma outra feiticeira “quatro andorinhas numa panela nova” para observá-los morrer, sendo que se isso acontecesse com elas com os bicos virados uns para as outras, seriam usadas em feitiços de benquerença, mas se morressem “rabo com rabo”, serviriam para feitiços de malquerença.<sup>127</sup> Uma determinada processada denunciou uma religiosa por ela ter emprestado um livro de benquerença a um dominicano. Já esse frade, ao ser ouvido pelos inquisidores, ainda confessou que teve “comunicação com o demônio, que lhe ensinou uma fórmula para o mar se abrir à sua frente e encontrar dinheiro no fundo”.<sup>128</sup> As camadas populares recorriam com maior assiduidade às formas ilícitas de magia, contudo os indivíduos ligados ao mundo letrado, como algumas freiras, quando não sabiam dos procedimentos (como sabia a Irmã Maria do Rosário), ao menos se encontravam dentre a clientela dos agentes mágicos, ou diabólicos, de acordo com o ponto de vista da Igreja.<sup>129</sup>

E como essas religiosas pactuantes descreviam seu aliado, o Diabo? Márcia Ribeiro falou que existiam diferenças entre as representações de Satanás dos eruditos e da população iletrada. No primeiro caso, tendo em vista o interesse do catolicismo em sobrepujar as crenças pagãs dos portugueses através do medo, os letrados descreviam-no como apavorante criatura infernal, capaz de possuir os corpos dos pecadores e causar-lhes imensuráveis sofrimentos. E como vimos mais acima, assim ele se apresentou para as aterrorizadas dominicanas do Convento do Santíssimo Sacramento de Lisboa, que acreditavam estar obsessas e possessas dele. Já no segundo grupo, o Maligno invocado para gerar os efeitos mágicos pretendidos, muitas vezes chegava a ser visto de forma mais humana e familiar, como um ser que a todo tempo ficava à espreita de alguma oferenda.<sup>130</sup> Ademais, em relação à aparência com a qual ele surgia para essas freiras pactuantes, na maioria das vezes não era sob aspecto apavorante, mas sim na figura de um “negrinho”, em uma clara e comum associação que ocorria naquela sociedade escravista entre pessoas de cor negra e o maléfico, combinação que, segundo Esther

---

<sup>126</sup> BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da...*, p. 161-162.

<sup>127</sup> BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da...*, p. 188.

<sup>128</sup> BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da...*, p. 169.

<sup>129</sup> BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da...*, p. 218-221; e RIBEIRO, Márcia Moises. *Exorcistas e demônios...*, p. 114-115.

<sup>130</sup> RIBEIRO, Márcia Moises. *Exorcistas e demônios...*, p. 61-62. Sobre a transformação da figura física do Diabo, desde a Idade Média ao período moderno e algumas diferenças entre o que a Igreja impunha e os iletrados mantinham sobre tal assunto, ver: MUCHEMBLED, Robert. *Uma História do Diabo*. Séculos XII-XX. Rio de Janeiro: Bom Texto, 2001. 387 p.

Lema, também tinha por objetivo desencorajar relações afetivas e sexuais entre mulheres brancas e homens de origem ou descendência africana.<sup>131</sup> Mas o demônio também costumava surgir para as enclausuradas que estudamos como homem rico, formoso e gentil, quando não na figura dos mancebos que elas desejavam, e assim o Inimigo de Deus cumpria seu papel teológico de tentador, principalmente do sexo frágil. No caso de Francisca, além de ter tido essas qualidades, Satanás também lhe apareceu com os pés redondos e os olhos brilhantes, isso muito mais de acordo com a ideia enraizada entre os iletrados sobre o demônio.<sup>132</sup> Como observou José Pedro Paiva, apesar de algumas diferenças percebidas no que seria a cultura popular e a erudita, é inegável que existisse circularidade de visões e valores entre elas.<sup>133</sup>

\*

Diante desse contexto, percebemos que os pactos com o demônio supostamente realizados por essas religiosas, mais do que algo incomum naquela sociedade, era um ato conhecido no período ao qual elas pertenciam. É verdade que inquisidores buscavam alianças entre seus suspeitos e o demônio a todo custo e assim poderiam determinar as confissões, mas no século XVIII essa ideia já se encontrava, de alguma maneira, envolvida na cultura desses iletrados, graças ao trabalho da Igreja para assentar essa noção, ao ponto de feiticeiros passarem a solicitar de seus clientes pactos para tornarem mais efetivos seus serviços. Entretanto, acreditamos que a relação desenvolvida com Satanás era permeada por apropriações e ressignificações, ganhando sentido na realidade de cada um. Dessa maneira, o que será que as esposas de Cristo foram pedir ao demônio? Tentar perceber isso nos ajuda a entender o que esse pacto com o Diabo significava nas suas vidas no contexto em que o fizeram.

## 2.2. Os favores requeridos a Satanás.

Segundo Alberto Ortiz, na tradição literária-demonológica os pedidos nos pactos geralmente giravam em torno de interesses relacionados à riqueza, poder, conhecimento e

---

<sup>131</sup> LEMA, Esther Cristina Cabrera. “Representaciones del Demonio...”.

<sup>132</sup> Diabo como negrinho: ANTT, TSO-IL, proc. 08281, fls. 94 e 96 (193 e 197); ANTT, TSO-IL, proc. 07624, fls. 6-7v e 9v (11-14 e 18); ANTT, TSO-IL, proc. 03326, fls. 30, 94, 99, 102 e 181 (38, 105, 110, 113 e 192). Demônio como homem tentando-as sexualmente: ANTT, TSO-IL, proc. 00827, fls. 6-8, 46, 58-60 (15-17, 90, 102-104); ANTT, TSO-IL, proc. 08281, fl. 73 (210); ANTT, TSO-IL, proc. 07624, fl. 34 (67); ANTT, TSO-IL, proc. 06056, fl. 53 (105); ANTT, TSO-IL, proc. 07089, fls. 8, 53v e 101v (15, 106 e 202); e ANTT, TSO-IL, proc. 03326, fls. 97, 141, 178 e 193 (108, 152, 189 e 204).

<sup>133</sup> PAIVA, José Pedro. *Bruxaria e superstição...*, p. 66-68.

afeto.<sup>134</sup> Em nenhum dos casos que estudamos as freiras invocaram o demônio para satisfazer as três primeiras carências, mas encontramos algumas referências relacionadas à última delas, e sempre atrelando-a à realização de desejos luxuriosos. Assim aconteceu com a Soror Joana Maria da Nazaré.

Como vimos no capítulo anterior, Joana só chegou a ser examinada pelos inquisidores devido à conduta que tomou perante a hóstia consagrada, vista pelos católicos literalmente como o Santo Corpo de Cristo. No lugar de ingeri-la quando a recebeu no coro, deslocou-se para o claustro e a cuspiu em um vaso de terra. E ainda para completar o sentido transgressor de seu ato, fez isso depois de ter tornado público o seu interesse de encontrar uma feiticeira para matar a Soror Maria Magdalena de São Joseph e ter afirmado abertamente que assim se vingaria nem que fosse por meio da hóstia. As duas freiras entraram em conflito devido à relação que Joana tinha com o pedreiro do convento, João Fernandes.

Para entendermos essa afirmação, precisamos lembrar que feiticeiros costumavam, ilicitamente, fazer uso desses objetos sagrados em seus procedimentos, a fim de dá-lhes maior potência, emprego que a Igreja considerava diabólico e herético. Não à toa, encontramos nesses casos freiras dizendo que tinham roubado o sacramento para dar a feiticeiras que iriam ajudá-las em algo.<sup>135</sup> Entretanto, em seu processo Joana afirmou aos inquisidores que na verdade desprezou o Corpo de Cristo para agradar o Inimigo de Deus e assim conseguir o apoio dele em seus intentos.<sup>136</sup> Essa alegação também fazia todo sentido no imaginário português do período, pois acreditava-se que uma das atividades do Diabo e seus sequazes era a de desprezear tais instrumentos sagrados, como vemos nas descrições de Mariana, Isabel e Maria.<sup>137</sup> A clarissa ainda confessou que além de ter tentado o recurso demoníaco para matar Magdalena, desejava que Satanás lhe ajudasse a sair “do mosteiro” para que assim pudesse consubstanciar o “amor lascivo que tinha a uma dita pessoa”, a qual irá revelar se tratar justamente de João Fernandes.<sup>138</sup>

Após essas declarações, como no caso de Antónia, Joana focou bastante em seus desejos e culpas interiores de natureza sexual, isso diante do interesse dos inquisidores em entender os motivos para ela ter desprezado a hóstia e suas descrenças em relação aos

---

<sup>134</sup> ORTIZ, Alberto. “Fórmulas pactantes. El...”, p. 75.

<sup>135</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 07624, fls. 5v-7v (10); e ANTT, TSO-IL, proc. 03326, fls. 101 e 135 (112 e 146).

<sup>136</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 08281, fls. 42, 43v, 44v e 49v (85, 86, 88 e 100).

<sup>137</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 07624, fls. 5-9 (15-18); ANTT, TSO-IL, proc. 07089, fls. 21v-22 (42-43 e 139); e ANTT, TSO-IL, proc. 03326, fls. 100, 105 e 183 (111, 116, 194).

<sup>138</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 08281, fls. 37, 40, 40v, 43v e 44v (75, 81, 82, 88 e 90).



preceitos da Santa Igreja. E, assim, levou novas confissões sobre elas, como fez em um exame, dizendo que principiou a fazer um escrito do seu sangue ao demônio, que não finalizou porque foi chamada para as atividades religiosas, prometendo-lhe “dar a sua alma e lhe obedecer em tudo que quisesse e adorá-lo como a Deus se ele lhe trouxesse a sua presença o dito João Fernandes”, como supostamente também fez Antónia, pedindo pela presença de Joseph Vasconcelos. Mais adiante, Joana revelou que se o demônio não pudesse lhe trazer o pedreiro, desejava ao menos que ele aparecesse para ter com ela “atos carnis”.<sup>139</sup> Os sacerdotes ficaram surpresos com o fato dela conhecer que o Diabo era capaz de obrar tais atos. E perguntando-lhe como sabia disso, revelou que suas inspirações para tais cobiças vinham de em um livro do convento, o qual seu confessor constatou que se tratava da obra, do Frade alentejano Lourenço Portel, *Explicação dos casos reservados conforme ao Breve do Senhor Papa Clemente VIII*, publicada em Lisboa, pela primeira vez, no ano de 1611. Mas, infelizmente, não tivemos acesso a ela.<sup>140</sup>

A declaração voluntária a respeito de pecados de consciência foram uma constante nos autos da Inquisição de Joana, ao ponto de depois de encerrado seu primeiro processo, em setembro de 1718, ser aberto um outro, em outubro de 1719. Essas suas novas confissões, mais que as do primeiro processo, eram recheadas de revelações de cunho sexual, nas quais afirmava que invocou o Diabo para ter cópula com ele, como também detalhou, nas respostas aos oficiais, como eram essas experiências.<sup>141</sup> O novo processo se iniciou após os inquisidores receberem uma nova carta de confissão, juntamente com um pacto assinado com seu sangue e uma mexa de cabelo que supostamente ela ofereceu a Satanás.<sup>142</sup> “Afligindo-se de si considerar religiosa nesta clausura”<sup>143</sup>, no escrito dizia: “Meu anjo, eu te dou esses cabelos em sinal de que sou tua e te farei tudo quanto quiseres se me trocares de feminina em masculino. Se assim me fizeres, eu te farei tudo quanto de mim quiseres e serei tua escrava”.<sup>144</sup> Esse seu pedido ao demônio reflete sua crença de que sua vida seria diferente se ela fosse homem, pois,

---

<sup>139</sup> Para as constantes confissões de Joana sobre sua lascívia, ver: ANTT, TSO-IL, proc. 08281, fl. 75v, 102v e 98-130 (156, 210 e 259-267), sendo que o pacto está no fôlio 75v (156); para o caso de pacto de Antónia, ver: ANTT, TSO-IL, proc. 07624, fl. 66v (132).

<sup>140</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 08281, fls. 22-22v (45-46). Sobre o Frei Lourenço e sua obra, ver: MACHADO, Diogo Barbosa. *Bibliotheca Lusitana historica, critica, e cronológica*. Na qual se compreende a noticia dos autores portugueses, e das obras, que compuseram desde o tempo da promulgação da Ley da Graça até o tempo presente, tomo III. Lisboa: Officina de Ignacio Rodrigues, 1752, p. 36-37.

<sup>141</sup> Sobre suas confissões de invocação e deleites com o demônio, ver: ANTT, TSO-IL, proc. 08281-1, fls. 6-9 (19-25); e sobre os detalhes desses atos dados em respostas aos inquisidores, ver os fôlios 12v-15 e 17-19v (32-37 e 41-46).

<sup>142</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 08281-1, fls. 1A-4 (7-15).

<sup>143</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 08281-1, fls. 18v e 38-38v (44 e 81-82).

<sup>144</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 08281-1, fls. 1A (9-11).

como exemplo, diferente dela e de sua irmã, seu irmão Bernardino não entrou para o clero ainda na infância (não sabemos se entrou algum dia), e isso provavelmente está ligado ao fato de que para o sexo masculino existiam muito mais oportunidades de vida naquela época.<sup>145</sup> Mas ele também reflete como o recurso ao Diabo era comum em sua época. “A utilização do poder alternativo do demônio é encarada por muitas testemunhas como um último recurso depois do fracasso das vias aconselhadas pela Igreja”, entretanto o desejo de concretizar “objetivos moralmente condenáveis” poderia promover a “psicologia do cupabilizado”.<sup>146</sup>

As testemunhas do convento afirmaram que de tempos em tempos em Joana a florava um quadro de melancolia, e, durante seu processo, ela foi atingida por ele novamente. Esta doença era entendida, à época, como uma alteração orgânica, decorrida de causas naturais ou diabólicas, que causava nos vitimados distúrbios na imaginação e emoções, provocando ansiedade, medo, tristeza e cansaço. Acreditava-se ainda que ela poderia costumeiramente alvejar os devotos preocupados com suas posturas espirituais e morais.<sup>147</sup> Demonstrando os sintomas do que era considerado uma pessoa nesse estado, a freira passou a cumprir suas tarefas religiosas e práticas ascéticas com excesso considerável, mantendo-se isolada das outras e aparentando tristeza. Inclusive, chegou ao ponto de insinuar suicídio, tentando jogar-se da varanda do claustro.<sup>148</sup> Ao fim do seu último processo, ela também passou a manifestar os sintomas da obsessão diabólica, que a estorvava de cumprir seus deveres religiosos, como o da confissão e comunhão.<sup>149</sup> Como podemos ver, Joana só acabou caindo nas mãos do Santo Ofício depois dos conflitos resultantes de sua relação inadequada com João Fernandes, que a levou a se utilizar de meios considerados heréticos e demoníacos para se vingar de Magdalena e tentar abandonar a vida de religiosa. E a clarissa passou a apresentar um estado espiritual de extrema consciência de seus pecados justamente no período em que ela estava sob os sugestivos exames inquisitoriais e que leu uma obra que fazia referência à relação sexual entre mulheres e o demônio íncubos. Nele, ela impunha-se a noção de que sempre estava resignando-se às tentações diabólicas, e diante dessa compreensão temia a perdição e arrependia-se de seus pecados, buscando, como manda a Igreja, confessá-lo ao sacerdote, situação essa semelhante ao dos escrupulosos Antónia Máxima e Jean-Joseph Surin. Mas

---

<sup>145</sup> SANTOS, Fabiano Vilaça dos. “Redes de poder e governo das conquistas: as estratégias de promoção social de Alexandre de Sousa Freire (c. 1670-1740)”. *Tempo*, Niterói, vol. 22, n. 39, 2016, p. 39-40.

<sup>146</sup> BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da...*, p. 217.

<sup>147</sup> LEVACK, Brian. *The devil within...*, p. 117-122.

<sup>148</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 08281, fls. 5, 22v, 25, 73v, 96, 108v-110v e 112v-113 (11, 46, 51, 152, 197, 222-226 e 230-231).

<sup>149</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 08281-1, fls. 58, 60, 66v e 69 (121, 125, 138 e 143).

diferente deles, a primeira invocação que Joana fez ao Diabo foi anterior às suas várias autodenúncias, e ela foi motivada pelo descontrolável ódio que sentiu por Magdalena e pelo desordenado amor que sentiu por João Fernandes. Assim como portugueses modernos buscavam maleficiar seus inimigos<sup>150</sup>, Ortiz pontua que “a paixão amorosa, cujo desejo está na posse do outro”, foi uma grande motivação dentre aqueles indivíduos que invocaram a ajuda de demônios para conseguirem obter satisfação sexual com a pessoa pretendida. O autor ainda acrescenta que, nesses pactos, paradoxalmente, muitas vezes o pactuante que solicitou a satisfação do seu desejo com o amado acabava submetido ao interesse sexual da entidade diabólica.<sup>151</sup>

Esse desejo carnal somado à não identificação com a vida religiosa também permeou as relações de Isabel com o demônio, mas ele se entrosa com sua vivência conventual de forma bastante distinta e intrigante. Nele, não aparece uma figura masculina específica, dona de seus desejos; e a relação sexual com Satanás de certa forma serve para dar mais força a sua afirmativa de que ela não tinha vocação para a vida eclesiástica, constatação que talvez faltou em Joana (provavelmente pela inexperiência de uma mulher que entrou com cerca de 11 anos para clausura); que não existiu em Antónia Máxima, que só disse querer deixar o cenóbio por causa de seus conflitos com outras religiosas e das limitações que lhe impuseram em buscar confissão; e que também faltou em Francisca que, como veremos mais adiante, só queria trocar de convento e não anular os votos.

Como vimos no capítulo anterior, Isabel estava presa nos cárceres de seu convento, respondendo por ter tentado matar as suas irmãs de religião. Enquanto algumas freiras disseram que ela tinha feito isso para se vingar de uma punição que recebeu, ela mesma afirmou que foi na esperança de que dessa forma a expulsassem de seu convento para o século.<sup>152</sup> Seu suposto plano não deu certo e ao tempo da aplicação da sentença de ser transferida para outro cenóbio que lhe foi imputada, entrou com uma ação para anular os votos. Mas ela foi indeferida. Nesse período que a religiosa esperava sua transferência, ela vinha horrorizando ainda mais as enclausuradas de seu cenóbio, gritando blasfêmias escandalosas do cárcere. E justamente esse comportamento a fez ser denunciada ao Santo Ofício, em novembro de 1750. A Soror Thereza Roza de Jesus, do mesmo convento, em carta

---

<sup>150</sup> BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da...*, p. 115-118 e 125-127.

<sup>151</sup> “La pasión, cuyo anhelo estriba em la posesión del outro”, ver: ORTIZ, Alberto. “Fórmulas pactantes. El...”, p. 76.

<sup>152</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 07089, fls. 40v, 97 e 106 (80, 193 e 213).

que denunciava Isabel, relatava que ela havia proferido frases como essa: “que lhe valesse o demônio, já que Deus não lhe valia, e que melhor lhe fora estar no inferno que na nossa companhia, que melhor companhia lhe haviam de fazer os demônios que nós”. Interessante percebermos as posturas variadas dessas mulheres processadas. Diferente de Joana que quando passava pelas mãos da justiça apresentou um quadro de profunda consciência de seus pecados, melancolia e obsessão demoníaca, Isabel era tomada pela ira pelo fato de se sentir injustiçada.<sup>153</sup>

Aproximadamente quatro meses depois dessa primeira denúncia contra ela, Isabel enviou sua primeira carta se autodenunciando à Inquisição. Mas nela não apenas se acusava de seus maus comportamentos, como também por ter pactuado com o demônio. Essa confissão continha as descrições típicas do crime de feitiçaria. Confirmou a ideia de predestinação da feiticeira ao mal, afirmando que fez seu primeiro pacto aos 13 anos de idade, quando ainda era leiga, sem ter explicado porque naquela época teria feito isso. E assim, disse que entregou ao demônio sua alma e corpo, reconhecendo-lhe como seu deus e deleitando-se como sua amante, isso inclusive depois de ter entrado para a ordem regular.<sup>154</sup> Ao observarmos essa carta de Isabel, vemos que essa descrição da religiosa sobre suas culpas e comportamentos, como as feitas por Mariana da Coluna e Maria do Rosário, se assemelhava bastante ao padrão do que era entendido estar relacionado à feitiçaria, de acordo com a crença portuguesa do período. Em certa medida, isso era diferente nas confissões de pacto feitas por Antónia Máxima e Joana Maria. Não que não encontrássemos nas confissões delas referências a tais concepções, como as relações sexuais com o Maligno, que era acreditado ser comum às feiticeiras pactuantes. Mas seus relatos eram mais condizentes com as suas transgressões pessoais: o vínculo de Antónia com o demônio tinha relação com a figura de Joseph Vasconcelos e a suposta vida pecaminosa que teve com ele; o de Joana com toda intimidade sexual que quis ter com João Fernandes; e o de Francisca, como veremos, com seu interesse pelo mundo das práticas mágicas.

De qualquer forma, para essa questão se torna mais interessante perceber que da primeira autodenúncia de Isabel para a segunda, que ocorreu mais ou menos um mês depois, houve significativa mudança no conteúdo declarado por ela. Dessa vez afirmou que sua relação com o demônio se iniciou quando tinha 17 anos de idade, e não 13, e que o motivo

---

<sup>153</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 07089, fls. 5-7 (9-13).

<sup>154</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 07089, fls.8-8v (15-16).

para ela ter ocorrido foi porque sua família a impediu de tomar o estado de casada. Assim, afirmou que pactuou com o Diabo para “amancebar-se” com ele, nas seguintes palavras: “por minha miséria obrigada de pensamentos da carne a que não resisti, nem podendo conseguir o estado de casada por me impedirem meus parentes, nem poder de algum modo cumprir meus depravados apetites, sem susto, nem nota do mundo”. E assim passou sua vida com Satanás, satisfazendo “todos os gostos sensuais”, mesmo depois de ter-se tornado freira, na idade de 18 anos.<sup>155</sup> Nesse sentido, ela se referia à sua relação com o demônio como um casamento, ao passo que reforçava que só professou por causa da insistência de seus parentes e não por desejo próprio. Além dessas declarações, Isabel enviou ao tribunal vários pactos feitos entre ela e o demônio. Esses escritos, diferente dos realizados pelas Soror Joana Maria da Nazaré e Antónia Máxima, não continham pedidos, mas sim reconhecimentos do Maligno como seu deus e promessas de adoração que fez a ele. Percebemos na documentação que a relação entre essa enclausurada e Satanás estava assentada na sua justificativa de anular os votos: por permanecer freira, não podendo escolher o estado que desejava, mantinha-se casada com Satanás.<sup>156</sup>

Por fim o caso de Francisca. Como também vimos no capítulo anterior, essa religiosa escreveu várias cartas de autodenúncia e nelas suplicava a ajuda do Santo Ofício por estar com corpo e alma arruinados pelo demônio. Segundo o que relata, isso aconteceu por causa do péssimo convívio com algumas freiras de sua clausura, que ela acreditava ter-se originado da inveja que tinham da sua relação com uma parenta nobre delas, D. Leonor Catarina do Avellar. Essa senhora a criou como filha, deu-lhe estado de freira professa e lhe prestou assistência contínua no convento enquanto estava viva, mesmo sendo ela de origem plebeia e pobre. Mas depois da morte de Dona Leonor, parece que as supostas perseguições contra Francisca vieram à tona, chegando ela a assumir que tais mulheres estavam tentando matá-la.<sup>157</sup> Em referência à sua vida comunitária claustral, afirmou em uma carta que tinha mais inimigas do que amigas, porque essas mulheres se reconheciam pela “lei” que ela não tinha.<sup>158</sup>

---

<sup>155</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 07089, fl. 21 (41).

<sup>156</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 07089, fls. 21, 69 e 106 (41, 137 e 212). Em uma carta ao comissário, inclusive Isabel fez referência à sua aliança com o demônio como um casamento: “havendo vinte anos que estava casada com o Diabo”, ver fôlio 105v (210). Referente aos pactos que fez com o demônio, os que aparecem em códigos supostamente são os contratos escritos pelo Maligno em sua língua. Para acessá-los, ver fôlios: 10, 11, 14, 15 e 16 (19, 21, 27, 29 e 31).

<sup>157</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 06056, fls. 20, 54-54v, 57, 65, 68v, 73, 91, 92v-94v e 123 (39, 107-108, 113, 129, 136, 145, 181, 184-188 e 245).

<sup>158</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 06056, fl. 17v (30). O termo “lei” também poderia significar para época “mando, ou domínio de quem tem maior poder”, ver: BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario portuguez e...*, vol. 5, p. 69.

E sob esses termos Francisca declarou sua relação com Satanás. Na primeira suposta manifestação do Maligno, que não ocorreu por solicitação da freira, antes dela desmaiar de medo, ele lhe disse que iria se aproveitar da situação de conflito em que vivia no claustro para tê-la “sem esforço e em tudo lhe dar gosto”.<sup>159</sup> E, segundo Francisca, assim aconteceu. Em outro momento, com ódio de Deus por não ter lhe socorrido, “desesperada e totalmente vencida”, ela invocou o demônio por vinte vezes simplesmente porque queria saber se existia alguém, naquele lugar, que queria matá-la com malefícios e rezou a novena a São João com a intenção de efetuar o pacto. Para a religiosa, o Diabo poderia revelar o que poderia ocorrer no futuro, em uma clara associação entre ele e as práticas mágicas de adivinhação, além de poder livrá-la do seu destino. Francisco Bethencourt observou que “as contrariedades do cotidiano eram muitas vezes interpretadas pelos indivíduos comuns como um sinal da superioridade do demônio sobre Deus no mundo dos homens” e, dessa forma, o desconsolo por não ter conquistado a ajuda divina “explica o recurso ao seu inimigo que, para O afrontar, seria naturalmente detentor de idênticos poderes”.<sup>160</sup> A propósito, apesar de Francisca também ter declarado que fazia sexo com o Maligno e até ter parido dele várias vezes, a crença que tinha na sua vinculação com ele refletia muito mais seu interesse pelo universo da magia. Assim, em carta de 29 de junho de 1745, a clarissa confessou “de esperar revelações do demônio desejar ter com ele estrita união por mas que a deus fosse ofensiva, cuja maligna propensão” lembra ter “desde menina”.<sup>161</sup>

Seguindo a sequência das datas nas missivas de Francisca, percebemos que se confirma a conclusão dos religiosos de que ela tentou manipulá-los para a tirarem do convento, cada vez mais aumentando a gravidade de seus crimes e dizendo que não poderia revelá-los por completo se não fosse fora do cenóbio.<sup>162</sup> E juntamente a essas súplicas, como vimos no capítulo anterior, ela acusava-os de negligentes com a alma dela e seu dever, ameaçava tentar fugir ou se matar. Assim chegou ao ponto de declarar: que por “semelhante negociação, demora e enganos com que tem Vossa Mercês tratado a minha alma e como nem Deus nem a sua Igreja e ministros podem valer-me, eu por última resolução digo” que

---

<sup>159</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 06056, fl. 53 (105).

<sup>160</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 06056, fl. 52 (103); sobre os procedimentos de adivinhação, ver: BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da...*, p. 189; e sobre a busca pelo auxílio de Satanás, *Ibidem*, p. 175.

<sup>161</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 06056, fl. 54 (107).

<sup>162</sup> Por algumas não estarem datas, a sequência delas antes de começar os exames é, mais ou menos, a seguinte: ANTT, TSO-IL, proc. 06056, fls. 21, 52, 53, 54, 26, 27, 28, 29v, 30, 20, 16, 9, 17, 36, 37, 38, 39, 40, 42, 43, 11, 8v, 15, 18 e 19 (41, 103, 105, 107, 51, 53, 55, 58, 59, 39, 31, 17, 33, 71, 73, 75, 77, 79, 83, 85, 21, 16, 29, 35 e 37).

“renego de Deus, da Sua Mãe, da Trindade, seus mistérios, salvamentos e de tudo o que eles contem como nulo e totalmente errado por experiência minha, pois não tem poder e de todo me entrego ao demônio a quem só conheço por poderoso cuja é e há de ser sempre a minha confissão e comunhão. O que digo e confirmo muito em meu juízo perfeito”.<sup>163</sup> E ainda nesse esforço, nas últimas cartas tocou mais na sua relação sexual com o Diabo, revelando que estava grávida dele e em tempos de parir, por isso precisava sair de seu convento com urgência, para evitar tal escândalo.<sup>164</sup>

A enclausurada não pedia aos inquisidores para acharem remédio para sua alma, pois ela mesma já sabia do que precisava: “logo, sem demora me busque o remédio conveniente que só é ir eu, seja como for, fora dessa clausura, para onde me possam transferir para outra, mas que seja por criada das senhoras que lá estiverem”.<sup>165</sup> Quanto as suas falas de que estava para fugir e que preferia os cárceres da Inquisição ao seu cenóbio, Francisca afirmou não ter “pesares de ser religiosa, antes estimo muito estado que na verdade não merecia, mas de o ser neste convento a tempos tenho tantos pesares, como perdida alma por estar nele e por isso a minha salvação é irremediável”.<sup>166</sup> Seu desespero era tão grande que fazia tudo isso tendo consciência da gravidade de ser processada por heresia, pois afirmava que preferia ser punida e até morta, caso fosse a sentença, pelo Santo Ofício, do que penitenciada no cárcere do convento pelas religiosas, pois assim seria pior, porque ou ela morria pelo auxílio do demônio, ou seria assassinada com veneno.<sup>167</sup>

É possível observamos alguma relação entre as vivências de Irmã Maria do Rosário e Soror Francisca Josefa do Evangelista no quadro geral de seus processos, duas mulheres de origem pobre e plebeia com estatuto social de religiosa professa. Nos dois casos, podemos perceber que os conflitos sociais existentes no Antigo Regime tiveram algum peso em seus próprios conflitos dentro da clausura, espaço tradicionalmente reservado a moças nobres e ricas. Em alguma medida, eles refletiam os desequilíbrios que essas duas freiras causaram na estrutura estamental que permanecia existindo dentro dessas comunidades, que na teoria deveriam valorizar a humildade e fazer votos de pobreza. Francisca, que era inferior socialmente às nobres de seu convento, teoricamente estava em pé de igualdade de direitos. Já Maria, apesar de ao menos ter sido freira conversa, quase foi vista até como superior às outras

---

<sup>163</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 06056, fl. 36 (71).

<sup>164</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 06056, fls. 7-7v, 11 e 15-15v (13-14, 21 e 29-30).

<sup>165</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 06056, fl. 18 (35).

<sup>166</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 06056, fl. 19 (37).

<sup>167</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 06056, fl. 54v (108).

enclausuradas, quando passou a supor e a revelar às outras religiosas que foi escolhida dentre elas pelo próprio Deus, isso numa época em que se acreditava que mulheres pobres tentavam ganhar destaque social através da falsa santidade.

As relações sexuais de Francisca com o demônio não envolviam nenhuma figura masculina em específico. Aliás, esses atos, diferente dos casos de Antónia, Joana e Isabel, aparecem como pecados coadjuvantes às suas várias práticas heréticas, como de adorar falsos deuses.<sup>168</sup> Assim, a declaração deles nos parece mais servir como uma tentativa de convencer os envolvidos de que ela era uma feiticeira de Satanás (em decorrência da vida que era forçada a levar no seu convento), do que algum desejo sexual reprimido, como poderia ser suposto existir em muitas freiras.<sup>169</sup> Afinal, de acordo com a crença europeia da época, era muito difícil admitir que nesses tipos de relação entre mulher e demônio não houvesse cópula, e se Francisca desejava ser entendida como uma bruxa, precisava em alguma medida seguir tais *scripts*.

Outra situação que percebemos da documentação dessa clarissa é que seu problema não estava em ser freira, mas sim em estar vinculada ao seu convento, como ela mesmo afirmou. Nesse aspecto, ela se diferenciava bastante de Isabel, que queria a todo custo anular seus votos, e de Joana, que invocou o demônio para sair do convento, nem que para isso fosse necessário transformá-la em homem. Mas se aproximava dos casos de Antónia, que também só estava interessada em sair do convento pelo conflito em que vivia com outras freiras e por nele quererem delimitar o tempo que tinha para remediar sua alma; e do caso de Maria do Rosário, que queria ser mais que freira, aspirando até a santidade. O caso de Mariana é o mais obscuro para nossas conjecturas, por ter sucedido da forma que foi.

Diante dessas percepções, o entendimento desses casos de freiras que voluntariamente declararam viver relações diabólicas, não pode limitar-se à explicação de que se tratava de “desequilíbrios psíquicos e inegáveis tendências históricas que uma vida de clausura e castidade, tantas vezes não desejadas, e um discurso sexual repressivo acentuavam”.<sup>170</sup> Tanto mais que tal explicação pode simplesmente reforçar o discurso da época que dizia que tais mulheres eram seres sexualmente descontrolados.

\*

---

<sup>168</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 06056, fl. 69v (138).

<sup>169</sup> CERVANTES, Fernando. *The Devil in...*, p. 113-114; e CLARK, Stuart. *Pensando com demônios...*, p. 155-188.

<sup>170</sup> PAIVA, José Pedro. *Bruxaria e superstição...*, p. 152.



Basicamente, vimos que existem duas justificativas para essas declarações voluntárias de pacto com o demônio feitas por freiras. A primeira está atrelada à pressão e dificuldade de algumas dessas mulheres em cumprir as demandas de santidade exigidas delas. Com isso, diante de suas faltas escrupulosamente entendem que já estão sob o domínio de Satanás. Nessa situação é comum o desenvolvimento, inclusive, de um quadro de possessão ou obsessão demoníaca. Entendemos que a história da possessa Soror Antónia Máxima pode ser entendida sob esses termos.

O segundo argumento não está tão ligado às circunstâncias de interesse na própria purificação espiritual e nele o demônio se apresenta também como possibilidade para uma mudança. Seguindo as crenças da época, pactos com o demônio poderiam ser feitos em situação de desespero. Normalmente, nesses acordos se pedia ao demônio coisas escusadas ou imorais que não cabiam se pedir a Deus, como a morte de uma pessoa, a satisfação amorosa ou para sair de conventos. Pelo que conseguimos perceber, para nós esse entendimento é o mais significativo em relação à maioria das religiosas que estudamos. Posteriormente, devido ao grande sentimento de remorso ou culpa, essas pessoas poderiam se denunciar por tais atos e até desenvolverem o quadro da possessão ou obsessão demoníaca, como vimos que ocorreu com Soror Joana Maria da Nazaré.

Os conventos femininos eram permeados por pessoas com vivências, interesses e concepções de vida diversas, e isso também se refletia na diversidade da maneira de se absorver os valores culturais impostos e compartilhados. Para além do pacto e de toda a crença envolvida nele, essas associações entre freiras e o Diabo revelam as diferentes formas de apropriação dessas experiências, condicionadas à prática e necessidade de cada uma. Dentro de suas especificidades, essas mulheres deram uma nova lógica para essa aliança que a Igreja demarcou. O pacto com o diabo poderia servir para intimidar outras enclausuradas, como operou em determinados momentos a Irmã Maria do Rosário; serviu como bode expiatório para comportamentos e sentimentos inaceitáveis para uma esposa de Cristo, como no caso de Soror Antónia Máxima e Soror Joana Maria da Nazaré, em seu segundo processo mais especificamente; foi também utilizado como meio para justificar a necessidade de se sair de seus conventos. Certamente que a situação é muito mais complexa do que a transparecida por essas palavras, como também os interesses que atravessavam a vivência diabólica de cada religiosa.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Entre os séculos XVII e XVIII, a Inquisição de Lisboa processou seis mulheres de ordem regular que voluntariamente confessaram ter desenvolvido determinadas relações com o demônio, como tê-lo invocado, pactuado, adorado e com ele mantido relações sexuais. Cinco desses seis casos aconteceram na primeira metade do Setecentos. Esse foi um período marcado pelo controle inquisitorial de uma espiritualidade feminina envolta em experiências extraordinárias e que muito se queixava da presença constante de um Diabo tentador, capaz de causar inúmeras vexações. Dentro desse contexto, por razões específicas, muitas mulheres devotas foram julgadas pelos doutos como verdadeiras ilusas do Diabo, quando não aliadas dele em suas supostas vivências religiosas sobrenaturais. A crença na necessidade de aliança com o Maligno para manipulação do mundo natural também estava vinculada ao conceito erudito sobre a feitiçaria diabólica, que se utilizava do poder de Satanás como recurso para satisfazer inúmeros interesses condenados pelo catolicismo.

Como resultado de seu proselitismo, na primeira metade do século XVIII a Igreja católica portuguesa conseguiu disseminar, com maiores resultados, a convicção na feitiçaria diabólica. Nessa conjuntura, não só feiticeiros assimilaram os pactos demoníacos em seus ritos mágicos, como também nesse período aumentou o número de pessoas que assumiram ter recorrido à ajuda de Satanás, predispondo-se a fazer tais escritos para angariar determinados favores que não foram efetivados por Deus, ou que por questões morais não poderiam ser. E pelo que percebemos da leitura mais aproximada das documentações referentes a essas seis freiras, a confissão delas muitas vezes foi além de alguma paranoia resultante da mais profunda consciência de seus pecados, como supôs Brian Levack para alguns casos, chegando ao ponto de suas relações com o demoníaco ser um tipo de recurso para que pudessem concretizar seus desejos, muitas vezes nada condizentes com a moralidade religiosa.

Diferente do que sugeriram historiadores como José Pedro Paiva e Adelaide Filomena Cardoso, concluímos que esse tipo de relação diabólica não pode ser explicada simplesmente como resultado de neuroses advindas de uma vida de castidade e clausura indesejada, e especialmente austera devido às resoluções do Concílio de Trento. Pois, observando a documentação com cuidado, pudemos perceber que a prática cotidiana das religiosas processadas não era tão severa e rígida como exigia a Regra, sendo comum a violação de seus preceitos. Além disso, vimos que nem todas as freiras estudadas repugnaram seu estado religioso e que as experiências sexuais com o demônio relatadas por algumas delas estavam

de acordo com a concepção a respeito do crime, o que também fazia inúmeras suspeitas leigas reproduzirem os mesmos discursos.

Mas levando em conta a possibilidade de que o descontrole emocional estava na raiz desses atos, pelo que vimos nos casos estudados, uma vida conflituosa dentro dessas clausuras perpétuas teria sido um grande fomentador para esse estado, colocando essas mulheres em situação de desespero ao ponto de se desvirtuarem do caminho de Deus e intentarem soluções consideradas malignas no lugar de se resignarem. E, nesse sentido, o demônio serviu como recurso para eliminar um opositor; como meio para ameaçar, manipular e se impor através do medo, ou ainda desculpa para mudar de convento, quando não para anular os votos. E assim, os distúrbios resultantes de uma convivência melindrosa, tão comuns na vida enclausurada, poderiam se iniciar por inúmeros motivos e desembocar em ocorrências que estavam sob a alçada da Inquisição.

Nós observamos também que a autodenúncia de heresias ao Santo Ofício nem sempre partiu de uma busca particular da enclausurada. Algumas delas foram aconselhadas a isso para evitar a delação, depois de seus crimes terem se tornado conhecidos no claustro. Assim, a relação estreita entre a feitiçaria praticada no convento e a autodenúncia, quando comparada às situações ocorridas dentre os leigos, não era apenas resultado da catequização católica para que seus fiéis buscassem sempre o Sacramento da Penitência. Nela também teve grande peso o fato das suspeitas estarem sob a orientação direta da elite letrada, que identificava mais facilmente os tipos de culpas, conhecia bem o funcionamento das instituições e melhor sabia como proceder nesses casos.

Ademais, nem sempre a intervenção da Inquisição foi imediata, pois para isso a prática desviante das freiras primeiro precisava se tornar herética, não bastando essas mulheres buscarem o auxílio de feitiçarias ou executarem práticas mágicas para fins diversos. Dessa forma, a baixa quantidade de registros de religiosas envolvidas com o mundo da feitiçaria não estava relacionada unicamente à possível raridade das ocorrências, principalmente tendo em vista que a Igreja buscava acobertar os escândalos em que seu quadro estava envolvido, como vemos no esforço dos inquisidores para não deixarem públicas suas visitas e as culpas das réis, além da preferência pela realização dos autos-de-fé nos locutórios ou nas instalações do tribunal quando o penitenciado fazia parte do clero. É provável que uma busca nos registros dos tribunais episcopais nos revele novos casos a serem analisados, pesquisa que fica para ser executada em uma nova oportunidade.

Levando em consideração a possibilidade de que algumas religiosas acreditaram que fizeram pacto pela grande consciência de seus pecados, nessas relações com o demoníaco elas são transparecidas como vítimas dos discursos religiosos que eram introjetados nelas, como aqueles que diziam que elas eram presas fáceis do demônio pela sua natureza maliciosa. Mas como as mulheres não só viveram de repressão nessas sociedades misóginas, em alguns momentos elas também ultrapassavam essa posição para se utilizarem desses mesmos entendimentos, colocando-os em situações favoráveis a elas, tudo isso sem deixar de compartilhar da crença cristã sobre o assunto. Assim, as relações com o demoníaco se tornavam uma linguagem apropriada para que também pudessem sobrepor suas necessidades. O significado que elas deram aos seus vínculos com Satanás pode demonstrar isso. Para além das crenças existentes, algumas enclausuradas claramente fizeram do pacto com o Maligno uma estratégia para chamar a atenção de seus superiores e convencê-los a mudá-las de convento, ou para forçar a anulação de seus votos. Como vimos, o demônio também se revelou como argumento a ser utilizado na hora de convencer o prelado a ceder o confessor solicitado, ao passo que a freira afirmava que, sem eles, elas não conseguiriam deixar de ceder as tentações e se livrarem das vexações de Satanás.

Todas essas seis histórias de enclausuradas processadas por feitiçaria foram permeadas por circunstâncias diferentes, demonstrando as inúmeras condições e experiências existentes por trás da vida religiosa feminina da época. Suas opções, suas remodelações e estratégias diante de uma realidade imposta e não favorável, seus protagonismos. Certamente que para uma melhor compreensão desses mecanismos faltou uma análise de uma maior quantidade de casos e que também fizesse uso da perspectiva de gênero, pois não só religiosas regulares foram processadas por pacto com o demônio, frades também caíram nas malhas do Santo Ofício pelos mesmos crimes. De toda forma, esses poucos casos foram capazes de nos mostrar que não bastou à Igreja dizer que as mulheres eram mais facilmente atingidas pelo demônio. Elas também contribuíram dando carnalidade a tal ideia, entretanto, sem deixar de utilizá-la a seu favor. Satanás não só foi o inimigo da humanidade, tentador que queria destruir a pureza de uma virgem e arrastá-la para o inferno, ele também foi o amante amoroso de Soror Mariana da Coluna, o Joseph de Vasconcelos de Soror Antónia Máxima, a estratégia para a mudança de clausura de Soror Francisca Josefa do Evangelista...

## FONTES MANUSCRITAS

### **Arquivo Histórico Ultramarino (AHU), Projeto Resgate**

AHU-Rio de Janeiro  
Avulsos (1614-1830)  
cx. 7, doc. 63  
cx. 8, doc. 9.

### **Arquivo Regional e Biblioteca Pública da Madeira (ARM)**

Registro de casamentos  
Paróquia da Sé  
Ano 1693, livro 5, folha 134vº  
Ano 1748, livro 57, folha 2114vº

### **Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT)**

Manuscritos da Livraria 1280/1900 (MSLIV)  
Coleção de manuscritos históricos em especial de algumas sentenças  
Tomo VII, 1803 (1052), proc. 00019.

Registro Geral das Mercês (RGM)  
Reinado de D. Afonso VI (A)  
Cópia de livros da Chancelaria (001)  
proc. 326276  
proc. 326277  
Reinado de D. Pedro II (B)  
Livro 5 (0005)  
proc. 7391  
proc. 7392  
Livro 6 (0006)  
proc. 4825  
proc. 14719  
Livro 13 (0013)  
proc. 9653  
Reinado de D. João V (C)  
Livro 1 (0001)  
proc. 39140  
proc. 377854  
Livro 3 (0003)  
proc. 55383  
Livro 12 (0012)  
proc. 37110  
Livro 41 (0041)  
proc. 55470  
proc. 55504  
Reinado de D. José I (D)  
Livro 4 (0004)  
proc. 76224

Ordens Militares (S)  
proc. 351459

Tribunal do Santo Ofício (TSO)  
Conselho Geral do Santo Ofício (CG)  
Ministros e Famílias (A)  
Diligências incompletas (008)  
Habilitações Incompletas (002)  
proc. 72  
proc. 2250

Inquisição de Lisboa (IL)  
proc. 00827  
proc. 03326  
proc. 06056  
proc. 07089  
proc. 07624  
proc. 07853  
proc. 17892  
proc. 08281  
proc. 08281-1  
proc. 13434  
proc. 13693

## FONTES IMPRESSAS

ALMADA, Frei António de. *Desposórios do espírito, celebrados entre o divino Amãte, e sua Amada Esposa a Venerável Madre Soror Marianna do Rosário, religiosa de veo branco no Convento do Salvador da Cidade de Évora*. Offerece-os ao Illustrissimo, e Reverendissimo Senhor D. Fr. Luis da Silva, Arcebispo de Évora, do conseilho de Sua Magestade. Lisboa: Officina de Manoel Lopes Ferreira, 1694. 346 p.

ARBIOL, Fray Antonio. *La religiosa instruída, con la doutrina de la Sagrada Escritura, y santos padres de la Iglesia Catolica, para todas las operaciones de su vida regular, desde que recebe el hábito santo, hasta la hora de su muerte*. Madrid: Imprenta de la Viuda de Marin, 1791. 605 p.

BIBLIOTHECA Regia Monacensis. *Jornal de Coimbra*. Dedicada a todos os objectos, que não são de Sciencias Naturaes. Lisboa: Na Impressão Régia, vol. 2, n, 76, 1819.

BLUTEAU, Rafael. *Vocabulario portuguez e latino*, vols. 1, 2, 3, 4, 5, 6, 8. Lisboa: Officina de Pascoal da Sylva, Impressor de Sua Magestade, 1720.

CARDOSO, Padre Luiz. *Diccionario geográfico, ou noticia histórica de todas as cidades, villas, lugares, e aldeias, rios, ribeiras, e serras dos reynos de Portugal, e Alavre, com todas as cousas raras, que nelles se encontrão, assim antigas, como modernas que escreve e oferece ao muito alto, e muito podereso rey D. João V. nosso senhor*, Tomo I. Lisboa: Regia Officina Sylviana, e da Academia Real, 1745. 754 p.

CONSTITUIÇOENS *Geraes pera todas as freiras, e religiosas sogeitas à obediência da Ordem de N. P. S. Francisco, nesta Familia Cismontana*. Lisboa: Officina de Miguel Deslandes, 1693. 166 p.

CORDEYRO, Padre Antonio. *História insulana das ilhas a Portugal sujeytas no Oceano Occidental*, vol III. Lisboa Occidental: Officina de Antonio Pedrozo Galram, 1717.

COSTA, Padre Antonio Carvalho da. *Corografia portuguesa, e descriçam topografica do famoso reyno de Portugal, com noticias das fundações das cidades, villas, & lugares, que contêm; varões illustres, genealogia das familias nobres, fundações de conventos, catálogos dos bispos, antiguidades, maravilhas da natureza, edifícios, & outras curiosas observações*, Tomo III. Lisboa: Officina Real Deslandesiana, 1712. 691 p.

FREIRE, Antonio de Oliveira. *Descripçam corografica do reyno de Portugal, que contém huma exacta relaçam de suas províncias, Comarcas, Cidades, Villas, Freguezias, montes, rios, portos com sua situação, extensão, e limites, a qualidade de cada paiz, as fortalezas, o numero, costumes, e commercio dos seus habitantes, as principaes dignidades Ecclesiasticas, e os títulos honoríficos da sua Nobreza, a serie, e aççoens mais famosas de seus Reys, e tudo o mais memorável desta antiga, e illustre Monarchia*. Lisboa: Officina da Bernardo Antonio de Oliveira, 1755. 190 p.

LIMA, José Inácio de Abreu de. *Synopsis ou deducção chronologica dos factos mais notaveis da historia do Brasil*. Pernambuco: Typographia de M. F. de Faria, 1845. 458 p.

LUZIA, Frei Manoel de Santa. *Nobiliarquia Trinitária, catálogo de varões illustres em letras, virtudes, e nascimento, filhos por profissão da Ordem da Santíssima Trindade da Província de Portugal*, tomo I. Lisboa: Officina de Miguel Manefcal da Costa, 1766. 310 p.

MACHADO, Diogo Barbosa. *Bibliotheca Lusitana historica, critica, e cronológica*. Na qual se compreende a noticia dos autores portugueses, e das obras, que compuseram desde o tempo da promulgação da Ley da Graça até o tempo presente, tomo III. Lisboa: Officina de Ignacio Rodrigues, 1752.

MARIA, Frei Joseph de Jesus. *Brognolo recopilado, e substanciado com addictamentos de gravíssimos Authores*. Methodo mais breve, muy suave, e utilissimo de exorcizar, expellindo Demonios, e desfazendo feitiços: segundo os dictâmes do Sagrado Evangelho. Conforme a mente, e doutrina do doutíssimo P. Fr. Cândido Brognolo religioso da Seraphica Familia. Collegido, resumido, e traduzido da lingua Latina, Italiana, e Hespanhola na Portugueza para clareza dos Exorcistas, e bem dos Exorcizados. Coimbra: Oficina de Joseph Antunes da Sylva, 1727. 347 p.

REYCENDE, João Baptista. *O sacrossanto, e Ecumenico Concilio de Trento em Latim, e Portuguez*. Lisboa: Officina de Simão Thaddeo Ferreira, 1786. 636 p.

THOMAZ, Manoel Fernandes. *Repertorio geral, ou indice alfabético das leis extravagantes do Reino de Portugal, publicadas depois das ordenações, compreendendo tambem algumas anteriores, que se achão em observância*. Tomo I. Coimbra: Real Imprensa da Universidade, 1815.



## REFERÊNCIAS

- ALVES, Natália Marinho Ferreira. “A apoteose do barroco nas igrejas dos conventos femininos portugueses”. *Revista da Faculdade de Letras, História*, Porto, vol. 09, p. 369-388, 1992.
- ARAÚJO, Maria Benedita. *Magia, demónio e força mágica na tradição portuguesa* (séculos XVII e XVIII). Lisboa: Edições Cosmos, 1994. 75 p.
- ARAÚJO, Maria Marta Lobo de. *Pobres, honradas e virtuosas: os dotes de D. Francisco e a Misericórdia de Ponte de Lima (1680-1850)*. Barcelos: Santa Casa da Misericórdia de Ponte de Lima, 2000.
- AMARAL, Luís Carlos; FONSECA, Luís Adão da; SANTOS, Maria Fernanda Mendes Ferreira. *Os Reinos Ibéricos na Idade Média – Livro de Homenagem ao Prof. Doutor Baquero Moreno*, vol. III. Porto: Livraria Civilização, 2003. 1501 p.
- AZEVEDO, Carlos A. Moreira (Dir.). *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, 4 Vol. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000-2001. 364 p.
- BAROJA, Julio Caro. *As bruxas e seu mundo*. Lisboa: Vega, 1978. 360 p.
- BELLINI, Lígia. “Cultura religiosa e heresia em Portugal no Antigo Regime: notas para uma interpretação do molinosismo”. *Estudos Ibero-Americanos*, Porto Alegre, vol. 32, n. 2, p. 197-199, 2006.
- \_\_\_\_\_. *A coisa Obscura. Mulher, sodomia e Inquisição no Brasil Colonial*. 2. ed. Salvador: Edufba, 2014. 113 p.
- \_\_\_\_\_. “Penas, e glórias, pesar e prazer: espiritualidade e vida monástica feminina em Portugal no Antigo Regime”. In: \_\_\_\_\_; SOUZA, Evergton Sales e SAMPAIO, Gabriela dos Reis (Orgs.). *Formas de crer: ensaios de história religiosa do mundo luso-afro-brasileiro, séculos XIV-XXI*. Salvador: Edufba, 2006, p. 81-105.
- BETHENCOURT, Francisco. *História das Inquisições. Portugal, Espanha e Itália, séculos XV-XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000. 534 p.
- \_\_\_\_\_. *O imaginário da magia. Feiticeiras, adivinhos e curandeiros em Portugal no século XVI*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004. 392 p.
- BLACKWELL, Jeannine. “German Narratives of Women's Divine and Demonic Possession and Supernatural Vision 1555-1800: a bibliography”. *Women in German Yearbook: feminist studies in German literature e culture*, Lincoln, vol. 16, p. 241-257, 2000.
- BLOCH, Marc. *Os reis taumaturgos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993. 440 p.
- BRAGA, Isabel Drumond. “Vaidades nos conventos femininos ou das dificuldades em deixar a vida mundana (séculos XVII-XVIII)”. *Revista de História da Sociedade e da Cultura*, Coimbra, vol. 10, 305-322, 2010.
- \_\_\_\_\_. “Parenética e profissão de religiosas em seiscentos: a glorificação da vida fora do século”. *OP SIS*, Catalão, vol. 13, n. 2, p. 419-447, 2013.

\_\_\_\_\_. *Sabores e Segredos. Receituários conventuais portugueses da Época Moderna*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2015. 412 p.

\_\_\_\_\_. “Pelas teias da (in)justiça no século XVI: a taberneira mourisca Leonor Lopes”. In: \_\_\_\_\_; HERNÁNDEZ, Margarita Torremocha (Coord.). *As mulheres perante os tribunais do Antigo Regime na Península Ibérica*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2015, p. 15-35.

\_\_\_\_\_. “O Quotidiano nos Cárceres do Santo Ofício Português (séculos XVI-XVIII)”. In: CHAVES, Manuel Fernández; GARCÍA, Rafael M. Pérez; e RODRIGUES, José Iglesias (Dir.). *Comercio y Cultura en la Edad Moderna*, vol. 2. Sevilha: Editorial Universidad de Sevilha, 2015, p. 1483-1498.

CABBIBO, S. “Una santa en familia. Modelos de santidad y experiencias de vida (Italia, siglos XVII-XIX)”. *Studia Historica: Historia Moderna*, Salamanca, n. 19, p. 37-48, 1998.

CALVO, María Jesús Zamora. “Posesiones y exorcismos en la Europa barroca”. *Garzoa: revista de la Sociedad Española de Estudios Literarios de Cultura Popular*, Albacete, n. 3, p. 213-229, 2003.

CARDOSO, Adelaide Filomena A. Lopes. *As Religiosas e a Inquisição no Século XVII. Quadros de vida e espiritualidade*. Dissertação (Mestrado em História). Universidade do Porto, Porto, 2003.

CARDOSO, Helena Schiessl. “O escravo no Brasil na passagem do século XVIII para o século XIX: considerações a partir das ambivalências do compadrio de cativos na região do Paraná”. *Revista Eletrônica do CEJUR*, vol. 1, n. 4, 2009, especificamente o tópico 2. Disponível em: <<http://revistas.ufpr.br/cejur/article/view/15498/11491>>. Acessado em: 26 de dezembro de 2016.

CARVALHO, José Moreira de Freitas. *Gertrudes de Helfta e Espanha*. Contribuições para o estudo da história da espiritualidade peninsular nos séculos XVI e XVII. Porto: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1981. 496 p.

CERTEAU, Michel de. *The possession at Loudun*. Chicago: The University of Chicago Press, 2000. 266 p.

CERVANTES, Fernando. *The Devil in the New World. The impact of diabolism in New Spain*. New Haven: Yale University Press, 1994. 192 p.

CHARTIER, Roger. *A história cultural: entre práticas e representações*. 2. ed. Lisboa: Difel, 2002. 244 p.

CLARK, Stuart. *Pensando com demônios. A ideia de bruxaria no princípio da Europa Moderna*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006. 984 p.

CONDE, Antónia Fialho. “Modelos em vida, paradigmas na morte: a construção da perfeita religiosa em Portugal”. In: ARAÚJO, Maria Marta Lobo de; ESTEVES, Alexandra; SILVA, Ricardo; COELHO, José Abílio. *Sociabilidades na vida e na morte (Séculos XVI-XX)*. Braga: CITCEM, 2014, p. 455-468.

\_\_\_\_\_. “O reforço da clausura no mundo monástico feminino em Portugal e a ação disciplinadora de Trento”. In: BRAGA, Isabel Drumond; HERNÁNDEZ, Margarita

Torremocha (Coord.). *As mulheres perante os tribunais do Antigo Regime na Península Ibérica*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2015, p. 235-257.

CORREIA, Lisandra José Freitas. *Traços Toponímicos da Freguesia da Sé*. Dissertação (Mestrado em Estudos Regionais e Locais). Universidade da Madeira, Funchal, 2011.

COSTA, José Pereira da; PEREIRA, Fernando Jasmins. *Livro de Contas da Ilha da Madeira 1504-1537*, vol. 1 – Almoxarifados e Alfândega. Coimbra: Biblioteca Geral da Universidade, 1985. 213 p.

COUTINHO, Pereira; MATIAS, Cecília. Mosteiro do Santíssimo Sacramento. SIPA, DGPC. Disponível em: <[http://www.monumentos.gov.pt/Site/APP\\_PagesUser/SIPA.aspx?id=6539](http://www.monumentos.gov.pt/Site/APP_PagesUser/SIPA.aspx?id=6539)>. Acessado em 10 de janeiro de 2018.

CRESPO, Elena Chicharro. “La correspondencia familiar en el ámbito conventual femenino: cartas de María de Jesús de Ágreda a la Duquesa de Alburquerque”. *Via Spiritus*, Porto, n. 20, p. 191-213, 2013.

CRUZ, Lucía Invernizzi Santa. “Práctica ascética y ‘arte diabólico’: concepciones de escritura en el ‘epistolario’ de Sor Josefa de los Dolores Peña y Lillo. *Anales de Literatura Chilena*, Santiago de Chile, ano 4, n. 4, p. 13-34, 2003.

DELUMEAU, Jean. *El catolicismo de Lutero a Voltaire*. Barcelona: Nueva Clio, 1973. 343 p.

\_\_\_\_\_. “O prescrito e o vivido”. In: \_\_\_\_\_. *O cristianismo vai morrer?*. Lisboa: Livraria Bertrand, 1978, p. 163-195.

\_\_\_\_\_. *A confissão e o perdão*. A confissão católica séculos XIII a XVIII. São Paulo: Companhia das Letras, 1991. 152 p.

\_\_\_\_\_. *O pecado e o medo*. A culpabilização no ocidente (séculos 13-18), vol. 1. Bauru: EDUSC, 2003. 438 p.

DIAS, José Sebastião da. *Correntes de sentimento religioso em Portugal (séculos XVI a XVIII)*, vol. 1. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1960. 709 p.

FARIA, Ernesto. *Dicionário escolar latino – português*. 3. ed. Rio de Janeiro: Artes Gráficas Gomes de Souza S/A, 1962. 1082 p.

FEITLER, Bruno. “Ofícios e estratégias de acumulação: o caso do despenseiro da Inquisição de Lisboa Antonio Gonçalves Prego (1650-1720)”. *Topoi*, Rio de Janeiro, vol. 17, n. 33, p. 468-489, 2016.

FERBER, Sarah. *Demoniac possession and exorcism in early modern France*. New York: Routledge, 2004. 240 p.

FERNANDES, Maria Eugênia Matos. *O mosteiro de Santa Clara do Porto em meados do século XVIII (1730-1780)*. Dissertação (Mestrado em História). Universidade do Porto, Porto, 1992.

FIGUEIREDO, Paula. Mosteiro de Santa Clara de Lisboa. SIPA, DGPC. Disponível em: <[http://www.monumentos.gov.pt/site/app\\_pagesuser/SIPA.aspx?id=26235](http://www.monumentos.gov.pt/site/app_pagesuser/SIPA.aspx?id=26235)>. Acessado em: 5 de setembro de 2016.

\_\_\_\_\_; GOMES, Carlos; VALE, Teresa. Mosteiro de Nossa Senhora da Quietação / Mosteiro das Flamengas / Igreja de Nossa Senhora da Quietação. SIPA, DGPC. Disponível

em: <[http://monumentos.pt/site/app\\_pagesuser/sipa.aspx?id=5940](http://monumentos.pt/site/app_pagesuser/sipa.aspx?id=5940)>. Acessado em: 5 de setembro de 2016.

FLECK, Eliane; TAVARES, Mauro. “‘Morta de amor por Deus’: a vida exemplar de Dona Thomázia, uma mulher letrada e devota que morreu em Lisboa no ano do terremoto (1755)”. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol. 28, n. 55, p.27-50, 2015.

FONTOURA, Otília Rodrigues. *As clarissas na Madeira*. Uma presença de 500 anos. Funchal: Centro de Estudos de História do Atlântico/ Secretaria Regional do Turismo e Cultura, 2000. 425 p.

FRANCO, José Eduardo. *As metamorfoses de um polvo*. Religião e política nos regimentos da Inquisição portuguesa (séc. XVI-XIX). Lisboa: Prefácio, 2004. 532 p.

\_\_\_\_\_. (Dir.). *Dicionário histórico das ordens*. Institutos religiosos e outras formas de vida consagrada católica em Portugal. Lisboa: Gradiva Publicações, 2010. 732 p.

FREITAS, César A. Miranda de. “Alexandre de Gusmão, S.J. (1629-1724): diretor espiritual de noviços, religiosos e ‘perfeitos varões’”. *Via Spiritus*, Porto, n. 22, p. 31-55, 2015

FRIAS, Hilda Moreira de. “Igreja de Nossa Senhora da Quietação das Religiosas Descalças da Regra de St<sup>a</sup> Clara”. *Revista Arquitectura Lusíada*, Lisboa, n. 2 p. 65-75, 2011.

GADOW, Marion Reder. “Las voces silenciosas de los claustros de clausura”. *Cuadernos de Historia Moderna*, Madrid, vol. 25, p. 279-335, 2000.

GINZBURG, Carlo. “O inquisidor como antropólogo: uma analogia e as suas implicações”. In: \_\_\_\_\_. *A micro-história e outros ensaios*. Lisboa: Difel, 1991, p. 203-214.

GIRAFÁ, Roberto Hugo. *O medievalismo na Expansão Marítima Portuguesa*. A influência do nominalismo na obra de Pedro Nunes. Dissertação (Mestrado em História). Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.

GODINHO, Vitorino Magalhães. *A estrutura na Antiga Sociedade Portuguesa*. Lisboa: Editora Arcadia, 1971. 237 p.

GOFFMAN, Erving. *Manicômios, prisões e conventos*. 7. ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 2001. 312 p.

GUERREAU, Alain. *O feudalismo: um horizonte teórico*. Lisboa: Edições 70, 1980. 280 p.

LALANDA, Maria Margarida de Sá Nogueira. *A admissão aos mosteiros de Clarissas na ilha de S. Miguel (séculos XVI-XVII)*. Provas de aptidão científica e pedagógica. Universidade dos Açores, Ponta Delgada, 1987

\_\_\_\_\_. “Do Convento de Jesus, na Ribeira Grande (S. Miguel), no século XVII: as cartas de dote para freira”. *Arquipélago – História*, Ponta Delgada, Açores, vol. 1, n. 2, p. 119-121, 1995.

GORDALINA, Rosário; MATIAS, Cecília; MENDONÇA, Isabel. Mosteiro de Nossa Senhora da Esperança. SIPA, DGPC. Disponível em: <[http://www.monumentos.gov.pt/site/APP\\_PagesUser/SIPA.aspx?id=3383](http://www.monumentos.gov.pt/site/APP_PagesUser/SIPA.aspx?id=3383)>. Acessado em 5: de setembro de 2016.

HESPANHA, António M. “A nobreza nos tratados jurídicos dos séculos XVI a XVIII”. *Penélope. Fazer e desfazer a história*, Lisboa, n. 12, 1993.

HONRADO, Alexandre. “As Flamengas (da Ordem das Clarissas)”. *Revista Lusófona de Ciência das Religiões*, Lisboa, n. 16/17, p. 233-241, 2013.

HUFTON, Olwen. “Mulheres, trabalho e família”. In: DUBY, Georges e PERROT, Michelle (Dir.). *História das Mulheres no Ocidente*, vol. 3. Porto: Edições Afrontamento, 1991, p. 23-70.

LAVEN, Mary. *Virgens de Veneza*. Vida enclausurada e quebra de votos no convento renascentista. Rio de Janeiro: Imago, 2003. 276 p.

LEMA, Esther Cristina Cabrera. “Representaciones del Demonio: miedos sociales vislumbrados en tres escritos conventuales neogranadinos”. *CS*, Cali, n. 9, p. 87-114, 2012.

LEVACK, Brian. *A caça às bruxas na Europa Moderna*. 2 ed. Rio de Janeiro: Editora Campus, 1988. 277 p.

\_\_\_\_\_. *The devil within*. Possession and exorcism in Christian West. Yale University Press: New Haven and London, 2013. 360 p.

\_\_\_\_\_. “The horrors of witchcraft and demonic possession”. *Social Research: an International Quarterly*, Nova York, vol. 81, n. 4, p. 921-939, 2014.

LÓPEZ, Maria Ángela Atienza. “El mundo de las monjas y de los claustros femeninos en la edad moderna: perspectivas recientes y algunos retos”. In: SERRANO, Eliseo (Coord.). *De la tierra al cielo: líneas recientes de investigación en historia moderna*. Zaragoza: Institución Fernando el Católico, 2013. 172 p.

LORA, Jose Luis Sanches. *Mujeres, conventos e formas de la religiosidade barroca*. Madrid: Fundación Universitaria Española, 1988. 588 p.

LOURENÇO, Maria Alexandra; PAIXÃO, Judite Cavaleiro. “Contos do Reino e Casa”. *Tribunal de Contas*, Lisboa, n. 21-22, 1994 e n. 23, 1995.

MARCOCCI, Giuseppe; PAIVA, José Pedro. *História da Inquisição Portuguesa*. 1536-1821. Lisboa: A Esfera dos Livros, 2013. 608 p.

MARQUES, A. H. Oliveira (Coord.). *Nova História de Portugal*. Portugal e a instauração do liberalismo. 9. vol. Lisboa: Editora Presença, 2002. 776 p.

MARTINS, William de Souza. “Modelos e práticas de santidade feminina no ‘Novo Orbe Seráfico Brasílico’ do frade Antônio de Santa Maria Jaboatão”. *Topoi*, Rio de Janeiro, vol. 12, n. 22, p.44-62, 2011.

MONTEIRO, Nuno Gonçalo. “Casamento, celibato e reprodução social: a aristocracia portuguesa nos séculos XVII e XVIII”. *Análise Social*, Lisboa, vol. 23, n. 23-24, p. 921-950, 1993.

\_\_\_\_\_. “Elites locais e mobilidade social em Portugal nos finais do Antigo Regime”. *Análise Social*, Lisboa, vol. 32, n. 2, 335-368, 1997.

\_\_\_\_\_. “O ‘Ethos’ Nobiliárquico no final do Antigo Regime: poder simbólico, império e imaginário social”. *Almanack Braziliense*, São Paulo, n. 2, p. 4-20, 2005.

\_\_\_\_\_. *O crepúsculo dos Grandes*. A casa e o patrimônio da aristocracia em Portugal (1750-1832). 2. ed. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 2003. 620 p.

- MONTEIRO, Rodrigo Bentes. “As Reformas Religiosas na Europa Moderna. Notas para um debate historiográfico”. *Varia Historia*, Belo Horizonte, vol. 23, n. 37, p. 130-150, 2007.
- MORENO, Alessandra Zorzetto. “Adoção: Práticas Jurídicas e Sociais no Império Luso-Brasileiro (XVIII-XIX)”. *História*, São Paulo, vol. 28, n. 2, p. 449-466, 2009.
- MUCHEMBLED, Robert. *Uma História do Diabo*. Séculos XII-XX. Rio de Janeiro: Bom Texto, 2001. 392 p.
- OLIVEIRA, Ricardo de. “Política, diplomacia e o Império Colonial Português na primeira metade do século XVIII”. *História: Questões & Debates*, Curitiba, n. 36, p. 251-278, 2002.
- OLIVEIRA, Ricardo Pessa. “Criminalidade feminina nas visitas pastorais da Diocese de Coimbra. O caso da Paróquia de Pombal (1649-1805)”. In: BRAGA, Isabel Drumond; e HERNÁNDEZ, Margarita Torremocha (Coord.). *As mulheres perante os tribunais do Antigo Regime na Península Ibérica*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2015, p. 63-84.
- OLTEAN, Crina Adriana. *A Denúncia ao Serviço da Fé ou da Vingança? A Delação Inquisitorial e os seus Efeitos*. Dissertação (Mestrado em História). Universidade de Lisboa, Lisboa, 2014.
- ORTIZ, Alberto. “Fórmulas pactantes. El contrato con el diablo según la tradición literario-demonológica”. *eHumanista*, Santa Barbara, n. 26, p. 71-86, 2014.
- PACHECO, Moreno Laborda. *"A magoa de ver hir esquecendo..."*. Escrita conventual feminina no Portugal do século XVII. Tese (Doutorado em História). Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2013.
- PAIVA, José Pedro. *Práticas e crenças mágicas*. O medo e a necessidade dos mágicos na diocese de Coimbra (1650-1740). Coimbra: Livraria Minerva, 1992. 290 p.
- \_\_\_\_\_. *Bruxaria e superstição num país sem “caça às bruxas” 1600-1774*. 2. ed. Lisboa: Notícias, 1997. 397 p.
- PALOMO, Federico. “Cultura religiosa, comunicación y escritura en el mundo ibérico de la Edad Moderna”. In: SERRANO, Eliseo (Coord.). *De la tierra al cielo: líneas recientes de investigación en historia moderna*. Zaragoza: Institución Fernando el Católico, 2013. 172 p.
- RANGEL, Leonardo C. de Carvalho. ““Por meio da santa vida, se segue glorioza morte’: práticas ascéticas no Convento de Jesus de Setúbal (séculos XV a XVII)”. *Revista de História da UFBA*, Salvador, vol.1, n.1, p. 3-28, 2009.
- \_\_\_\_\_. “Livre dentro dos muros: o caso de Madre Brígida de Santo Antônio (1576-1655)”. *Via Spiritus*, Porto, n. 18, p. 65-75, 2011.
- \_\_\_\_\_. “Nos braços do Divino Esposo: santidade feminina no Portugal do século XVII e a trajetória de Madre Mariana da Purificação”. In: *IV Encontro Internacional de Jovens Investigadores em História Moderna*. Porto, 2014, p. 15-16. Disponível em: <[https://ejhm2015.weebly.com/uploads/3/8/9/1/38911797/leonardo\\_rangel\\_-\\_ejhm2015.pdf](https://ejhm2015.weebly.com/uploads/3/8/9/1/38911797/leonardo_rangel_-_ejhm2015.pdf)>. Acessado em 31 de maio de 2018.
- RÊPAS, Luís Miguel. “As abadessas cistercienses na Idade Média: identificação, caracterização e estudo de trajetórias individuais ou familiares”. *Lusitânia Sacra*, Lisboa, vol. 2, n 17, 63-91, 2005.

RIBEIRO, Márcia Moises. *Exorcistas e demônios: demonologia e exorcismos no mundo luso-brasileiro*. Rio de Janeiro: Campus, 2003. 200 p.

RODRÍGUEZ, Padre Fidel García (Dir.). *Escritos de Tereza de Ávila*. Caminho de Perfeição, Vida, Fundações, Castelo Interior. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

ROSA, Mario. “A religiosa”. In: VILLARI, Rosario (Dir.). *O homem barroco*. Barcarena: Editorial Presença, p. 173-206.

SÁ, Isabel dos Guimarães. “Os espaços de reclusão e a vida nas margens”. In: MONTEIRO, Nuno Gonçalo (Org.); e MATTOSO, José (Dir.). *História da vida privada em Portugal. A Idade Moderna*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2011, p. 276-299.

SANTOS, Fabiano Vilaça dos. “Redes de poder e governo das conquistas: as estratégias de promoção social de Alexandre de Sousa Freire (c. 1670-1740)”. *Tempo*, Niterói, vol. 22, n. 39, p.31-50, 2016.

SANTOS, Georgina da Silva dos. “A face oculta dos conventos: debates e controversas na mesa do Santo Ofício”. In: MONTEIRO, Rodrigo Bentes; VAINFAS, Ronaldo (Org.). *Império de várias faces. Relações de poder no mundo ibérico da Época Moderna*. São Paulo: Alameda, 2009, p. 141-150.

\_\_\_\_\_. “A vida nos conventos portugueses durante a Época Moderna”. *Caderno Sócio Ambiental*, Niterói, vol. 1, n 1, p. 30-42, 2013.

\_\_\_\_\_. “Devoção, disciplina e preconceito: a construção da santidade em conventos e recolhimentos da América portuguesa”. *Lusitania Sacra*, Lisboa, n. 28, p. 153-172, 2013.

SARTIN, Philippe Delfino. *A tentação e a contemplação*. Manuel Bernardes (1644-1710) e o Oratório de Lisboa. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2013

\_\_\_\_\_. “Possessão diabólica em Portugal na Época Moderna: perspectivas de estudo”. In: *XXVIII Simpósio Nacional de História*. Lugares dos historiadores: velhos e novos desafios., 2015, Florianópolis - SC. Anais eletrônicos do XXVIII Simpósio Nacional de História. Lugares dos historiadores: velhos e novos desafios., 2015. Disponível em: <[http://www.snh2015.anpuh.org/resources/anais/39/1439412493\\_ARQUIVO\\_textodosnh2015.pdf](http://www.snh2015.anpuh.org/resources/anais/39/1439412493_ARQUIVO_textodosnh2015.pdf)>. Acessado em: 17 de janeiro 2018.

SEROL, Maria Elisabete Gromicho. *O Campo de Santa Clara, em Lisboa*. Cidade, História e Memória. Um Roteiro Cultural. Volume I. Dissertação (Mestrado em Estudos do Património). Universidade Aberta, Lisboa, 2012.

SILVA, Ana Margaria Dias da. “Sair da clausura: único remédio para a salvação”. *Boletim do Arquivo da Universidade de Coimbra*, Coimbra, n. 25, p. 195-213, 2012.

SILVA, Andréia Cristina Lopes Frazão da. “O corpo e a carne: uma leitura das obras Vida de Santo Domingo de Silos e Vida de Santa Oria a partir da categoria gênero”. *Estudos Feministas*, Florianópolis, vol. 14, n. 2, p. 387-408, 2006.

SILVA, Lucas Duarte. “A Escola de Salamanca: entre o medievo e a modernidade.” *Seara Filosófica*, Pelotas, inverno, n. 6, p.76-84, 2013.

SILVA, Luiz Geraldo. “A cultura do barroco”. *História: Questões & Debates*, Curitiba, n. 36, p. 317-327, 2002.

SILVA, Padre Fernando Augusto da. *Paróquia de Santo António da Ilha da Madeira*. Alguns subsídios para a sua história. Funchal: Edição do autor, 1929.

SILVA, Ricardo Manuel Alves da. *Casar com Deus: vivências religiosas e espirituais femininas na Braga Moderna*. Tese (Doutorado em História). Universidade do Minho, Braga, 2011.

SLUHOVSKY, Moshe. “The Devil in the convent”. *American Historical Review*, Bloomington, vol. 107, n. 5, p. 1379-1411, 2002.

\_\_\_\_\_. *Believe not every spirit. Possession, Mysticism and Discernment in Early Modern Catholicism*. Chicago: The University of Chicago Press, 2007. 384 p.

SOUSA, Ana Madalena Trigo de. “A vereação do município do Funchal na segunda metade de setecentos: perfil sócio-económico de uma elite”. In: *Congresso Internacional Pequena Nobreza nos Impérios Ibéricos de Antigo Regime*. Lisboa, p. 1. Disponível em <<http://www.iict.pt/pequenano breza/arquivo/Doc/t2s1-03.pdf>>. Acessado em: 15 de novembro de 2016.

SOUSA, Bernardo Vasconcelos (Dir.). *Ordens Religiosas em Portugal: das Origens a Trento: Guia Histórico*. Lisboa: Livros Horizonte, 2005. 592 p.

SOUZA, Evergton Sales. “Mística e moral no Portugal do século XVIII. Achegas para a história dos jacobus”. In: \_\_\_\_\_; BELLINI, Lígia e SAMPAIO, Gabriela dos Reis (Orgs.). *Formas de crer: ensaios de história religiosa do mundo luso-afro-brasileiro, séculos XIV-XXI*. Salvador: EDUFBA, 2006, p. 107-128.

\_\_\_\_\_. “Catolicismo Ilustrado e feitiçaria. Resultados e paradoxos na senda da libertação das consciências”. *CEM Cultura, Espaço e Memória*, Porto, n. 3, p. 45-62, 2012.

SOUZA, Grayce Mayre Bonfim. “‘Em nome do Santo Ofício’: agentes da Inquisição portuguesa na Bahia setecentista”. In: *Congresso Internacional Pequena Nobreza nos Impérios Ibéricos de Antigo Regime*. Lisboa, p. 6-7. Disponível em <<http://www.iict.pt/pequenano breza/arquivo/doc/t7s1-02.pdf>>. Acessado em: 15 de fevereiro de 2018.

STUMPF, Roberta Giannubilo. *Cavaleiros do Ouro e outras trajetórias nobilitantes: as solicitações de hábitos das Ordens Militares nas Minas setecentistas*. Tese (Doutorado em História). Universidade de Brasília, Brasília, 2009.

\_\_\_\_\_. “Os provimentos de ofícios: a questão da propriedade no Antigo Regime português”. *Topoi*, Rio de Janeiro, vol. 15, n. 29, p. 612-634, 2014.

TAVARES, Pedro Vilas Boas. “Caminhos e invenções de santidade feminina em Portugal nos séculos XVII e XVIII. (Alguns dados, problemas e sugestões)”. *Via Spiritus*, Porto, n. 3, p. 163-215, 1996.

\_\_\_\_\_. *Beatas, inquisidores e teólogos. Reacção portuguesa a Miguel de Molinos*. Tese (Doutorado em Cultura Portuguesa). Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Porto, 2002.

TEIXEIRA, Vitor Rui Gomes. “Entre a devoção e o sentimento: a iconografia franciscana no Barroco em Portugal”. In: MARTINS, Fausto Sanches (Coord.). In: *Actas do II Congresso Internacional do Barroco*. Maia: SerSilito – Empresa Gráfica, 2003, p. 691-700.



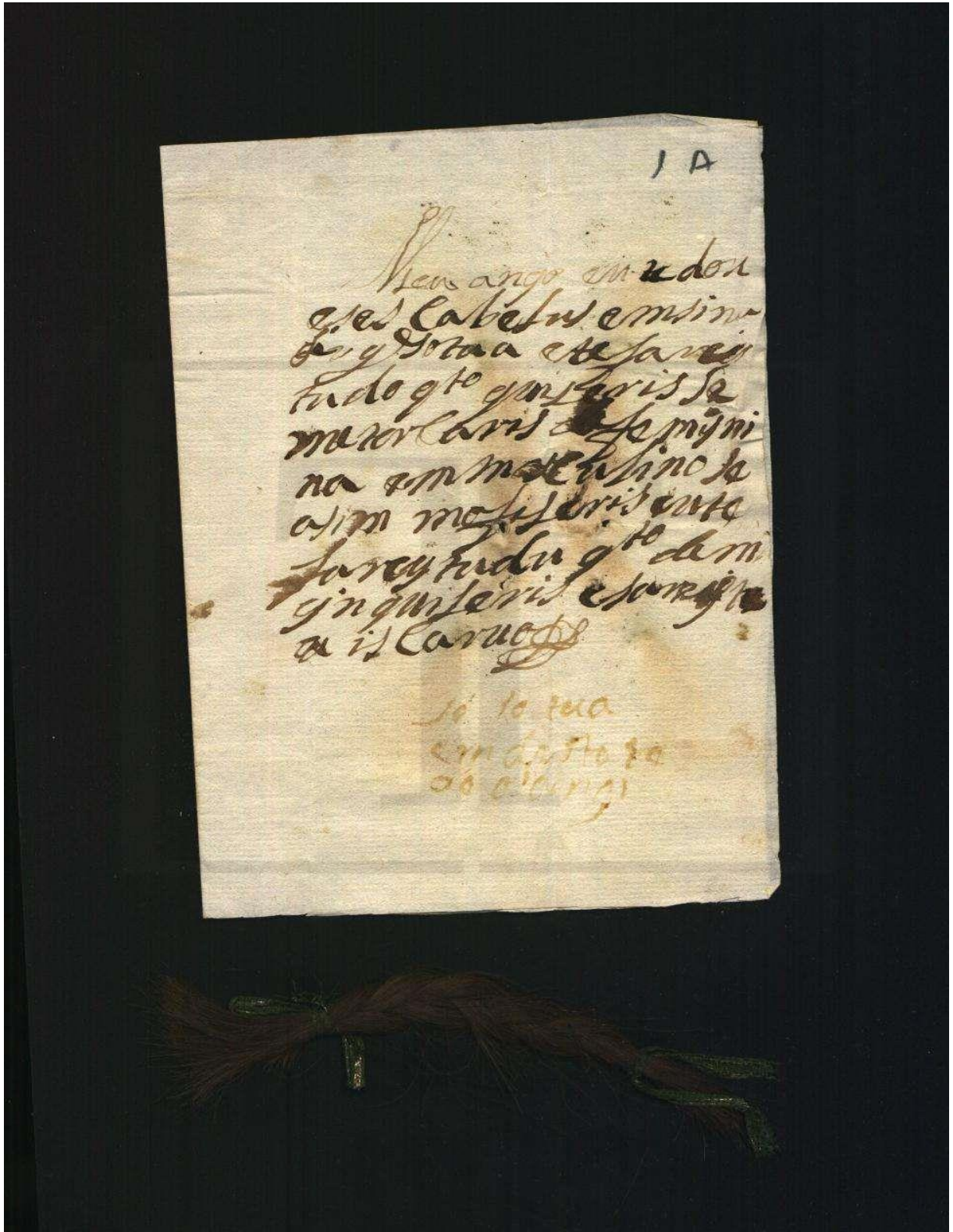
TOLOSANA, Carmelo Lisón. “Beatas y demônios”. In: \_\_\_\_\_. *La España mental: el problema del mal. Demonios y exorcismos en los siglos de oro*, vol. 1. Madrid: Ediciones Akal, 1990, p. 55-82

VEIGA, Teresa. “Os cotidianos da vida na Lisboa dos séculos da modernidade”. *Revista Camões*, Lisboa, n. 15/16, p. 166-178, 2003.

VILLARI, Rosario (Dir.). *O homem barroco*. Lisboa: Editora Presença, 1995. 302 p.

VINYOLES, Teresa-María; VARELA, Elisa. “Religiosidad y moral social em la practica diária de las mujeres em los últimos siglos medievales”. In: MUÑOZ, Angela; GRAÑA, M<sup>a</sup> del Mar. *Religiosidad feminina: expectativas y realidades* (SS. VIII-XVIII). Madrid: Asociación Cultural Almudayna, 1991, p. 41-60.

ANEXO I  
IMAGEM DO PACTO E MECHA DE CABELO OFERECIDO A SATANÁS POR  
SOROR JOANA MARIA DA NAZARÉ, ENVIADOS JUNTO À SUA CARTA DE  
CONFISSÃO.



Pacto. ANTT, TSO-IL, proc. 08281-1, fl. 1A (11).



Amaz. no Carradalle

Carta Com  
Cabelo dole

toda a omphalide fada sa  
 de q' tenho zida Com olem  
 Carnais em uo lanco e  
 em estas palauas de moni  
 me e Com igins este apeti  
 seja na forma em q' for  
 pare sem sao a palauas  
 muolo em e ravel q' Logo tem  
 das palauas q' digo pois e  
 tendo tenho na que se dia este  
 mesma tinta antes da angu  
 nao digo por ter pui go e temer  
 tem a lounas p'p'untad  
 nhotos ag' e na do be e reiro  
 a fo a lausa por q' onad dit na  
 a uos q' tenho de Cabro q'  
 sao de note q' de te re Colhida na tela  
 e das a uos q' digo ter Com abem mio  
 nao he por q' ouidi nula. se nao q' a sua  
 e feitos q' me causa q' de finto isto em  
 ri ba de min q' ad ehe me eme todo o  
 Como enad nuder moer rembra dolo  
 num romar a uol p'ra sa ad a uos q' for  
 e p'ido isto polo mais omenes se nao Cor  
 emba uos de Cabro q' i te nao he sem  
 p'ra se nao q' do este Com este de m de pa  
 do a p'oti q' ter ill q' digo nao tenho

Carta de apresentação. ANTT, TSO-IL, proc. 08281-1, fl. 2 (8).