


RELIGIOSIDADES, CRENÇAS E PRÁTICAS MÁGICO-RELIGIOSAS NA FORMAÇÃO DA GLOBALIDADE DO IMPÉRIO PORTUGUÊS


Religiosities, beliefs and magical-religious practices in the formation of
globality of Portuguese Empire (16th century)

Marcus Vinicius Reis ^a

 <https://orcid.org/0000-0002-5972-1289>
E-mail: marcus.reis@unifesspa.edu.br

^a Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará, ICH, Faculdade de História, Programa de Pós-Graduação em História, Marabá, PA, Brasil

Angelo Adriano Faria de Assis ^b

 <https://orcid.org/0000-0002-1587-438X>
E-mail: angeloassis@uol.com.br

^b Universidade Federal de Viçosa, ICH, Departamento de História, Viçosa, MG, Brasil

RESUMO

Este trabalho busca investigar a formação do mundo português a partir da interface entre local e global, focando-se nas religiosidades vivenciadas para além do catolicismo oficial, no desenvolvimento das crenças e nas relações entre sociedades, principalmente as mulheres, e os mundos natural e sobrenatural. As discussões pretendem vincular a formação do mundo português a esses aspectos, partindo da interface citada, situando-se cronologicamente no século XVI. Para isso, as análises pretendem ressaltar a importância das práticas mágico-religiosas, das crenças que compuseram a relação das sociedades com o sobrenatural, bem como das práticas sociais resultantes das mais variadas versões construídas pelos indivíduos a partir dessa interação.

PALAVRAS-CHAVE

Religiosidade. Mundo português. Cristãos-novos. Mulheres feiticeiras.

ABSTRACT

This paper seeks to investigate the formation of the Portuguese world from the interface between local and global, focusing on the religiosities experienced beyond official Catholicism, the development of beliefs and the relations between societies, especially women, and the natural and supernatural worlds. The discussions intend to link the formation of the Portuguese world to these aspects, starting from the interface cited, chronologically situated in the sixteenth century. For this, the analyses intend to highlight the importance of magical-religious practices, of the beliefs that composed the relation of societies with the supernatural, as well as the social practices resulting from the most varied versions constructed by individuals from this interaction.

KEYWORDS

Religiosity. Portuguese world. New Christians. Sorcerer women.

Pode-se dizer que Charles Boxer foi um dos primeiros pesquisadores a estudar o mundo português a partir da sua expansão ultramarina, considerando a perspectiva imperial como aspecto chave para essa compreensão. Em *O Império colonial português* (1969), o autor procurou sintetizar as características cruciais que formaram o Império português a partir do século XV. Assim, considerou a conquista de Ceuta, em 1415, além das viagens realizadas a partir de 1419, como marcos temporais da primeira etapa da expansão marítima europeia. No entanto, somente quando os portugueses contornaram a costa ocidental africana, atravessaram o Índico e fixaram postos nas ilhas da Indonésia e na costa do mar da China Meridional, e quando os espanhóis atingiram o mesmo objetivo ao cruzarem a Patagônia, o Pacífico e as Filipinas, é que o autor defende a aplicação do “império” como conceito capaz de caracterizar as ações ibéricas no ultramar (BOXER, 1969, p. 40). Com esses movimentos, o império surgiu e se tornou capaz de estabelecer uma ligação marítima duradoura capaz de conectar os quatro grandes continentes e fazer da expansão um acontecimento global e de longa duração, estendendo-se por pouco mais de quatro séculos na América, e ainda mais perto de cento e cinquenta anos, até a segunda metade do século XX, na África e alguns espaços da Ásia.

Por sua vez, o giro cultural que marcou o ofício do historiador a partir da década de 1970, também foi responsável por renovar os estudos imperiais, passando a incluir abordagens que consideravam uma série de elementos igualmente importantes para a expansão ultramarina portuguesa, como a língua, a religião e, posteriormente, as relações de gênero. Com isso, diversos historiadores, principalmente com o avançar da década de 1990, começaram a defender a importância de construirmos novas perspectivas cujo recorte imperial não fosse mais privilegiado. E, dentre as diversas propostas que ganharam a adesão dos pesquisadores, vale sublinhar as *connected histories*.

Interessado diretamente na problematização das fronteiras locais e globais a partir desse mesmo contexto expansionista encabeçado por Portugal, o historiador indiano Sanjay Subrahmanyam iniciou seu questionamento a partir da definição comumente utilizada pelos pesquisadores acerca da noção de “Idade Moderna”. Para o autor, a ideia de modernidade não deve ser construída a partir de uma única trajetória, que é caracterizada amplamente por uma perspectiva europeia, sendo necessário ao pesquisador se atentar para as mudanças globais ocorridas a partir do século XV e que possuem distintas fontes e raízes que, nem sempre, se originaram no universo europeu (SUBRAHMANYAN, 1997, p. 737). Sob essa perspectiva, uma das primeiras consequências reside em considerar a expansão para além das viagens europeias, pois esse período foi marcado por inúmeras viagens de exploração protagonizadas pelas mais distintas culturas.

Assim, a proposta de reorientação no olhar do historiador para além de um viés eurocêntrico, permite ao mesmo compreender essa mesma Idade Moderna a partir das inúmeras e complexas relações estabelecidas entre o local e específico com os contextos globais. Valoriza-se, portanto, as conexões, as muitas histórias conectadas que podem ser visualizadas não apenas no “fluxo de ouro do mundo e seu impacto [...] ou na circulação de renegados e mercenários”, mas, também, no modo como as “ideias e as construções mentais” (1997, p. 747) fluíram por esse novo mundo que ressignificou as fronteiras existentes. Propor uma perspectiva conectada é, enfim, mudar a forma como se deve observar a Primeira Modernidade a partir de questões que sustentem a ampliação desse olhar.



A partir das reflexões construídas acima, o presente trabalho busca investigar como o trânsito dessas ideias e essas construções mentais foram representados pelas práticas, crenças e experiências religiosas protagonizadas por uma série de indivíduos nos mais diversos contextos, contribuindo decisivamente para a formação e globalidade do mundo português já nos primórdios da Idade Moderna, no alvorecer do século XVI. Interessa, portanto, investigar as muitas histórias emergentes de um universo multifacetado em que crenças e práticas foram traçadas e circularam nesse espaço. Para isso, a documentação produzida pelo Tribunal do Santo Ofício português, maiormente os processos inquisitoriais, servirá de base fundamental para que sejam analisadas as trajetórias de indivíduos, maiormente mulheres, que, através da religiosidade por eles expressada (ou ocultada), se tornaram exemplos de como o Império português pode ser pensado através de uma interface local e global, resultado de heranças múltiplas ao longo desse período.

AS HISTÓRIAS CONECTADAS DAS PRÁTICAS DE FEITIÇARIA NO MUNDO PORTUGUÊS

Na primeira metade do século XVI, mais precisamente no decorrer de 1548, Brites Frazão viu sua trajetória se confundir com a atuação dos inquisidores do Tribunal de Évora. Seu processo foi iniciado nesse mesmo ano, tendo percorrido os anos seguintes até a publicação da sua sentença, em 22 de outubro de 1553. Brites Frazão era casada com Francisco Fernandes, o que poderia sugerir a possibilidade de o matrimônio lhe conferir uma relativa segurança social, vista a própria caracterização conferida pelo sistema normativo do Antigo Regime português a esse sacramento católico.¹ No entanto, Brites Frazão não se enquadrava às expectativas de gênero desse sistema, uma vez que o cônjuge de Brites residia “em terra de mouros haverá cinco ou seis anos”.²

Não é exagero afirmar que a expressão “decana das feiticeiras coloniais”³ seja a melhor forma de avaliar a relação que Maria Gonçalves construiu com o universo da feitiçaria, ou mesmo a partir da fama que a sua clientela conferiu à cristã-velha durante o período em que residiu no Nordeste colonial. Diante de Heitor Furtado de Mendonça, responsável por levar adiante a primeira visitação do Santo Ofício na América portuguesa, Maria Gonçalves foi a mulher que apresentou o maior número de denúncias acerca do delito da feitiçaria. A vida de Maria Gonçalves esteve intimamente ligada ao degredo,⁴ desde o período em que residiu em Aveiro, de onde era natural, à

¹ Para o século XVI, é fundamental mencionar a importância das *Ordenações Manuelinas*, promulgadas ao longo do reinado de d. Manuel. Este conjunto jurídico não apenas reafirmou uma variedade de prescrições às mulheres que já eram presentes nas ordenações anteriores – as *Afonsinas* –, como as ampliaram na medida em que buscaram consolidar as normas que tratavam da submissão das mulheres aos homens (HESPANHA, 2010, p. 103).

² Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT). Tribunal do Santo Ofício (TSO), Inquisição de Lisboa (IL), Processo nº 8910^A, de Brites Frazão, 1548-53, fl. 98.

³ Expressão que foi cunhada por Laura de Mello e Souza (1986, p. 139), responsável por ser a primeira historiadora a tratar do processo de Maria Gonçalves.

⁴ Destaca-se que o mecanismo do degredo para a América portuguesa e utilizado por Portugal, foi oficializado em 1535, conforme os decretos promovidos por D. João III. Como afirma Ronaldo Vainfas, diversas faltas ou acusações, como o episódio envolvendo Maria Gonçalves, constantemente encabeçavam as sentenças de degredo dos legisladores portugueses. Cf. VAINFAS, 2011, p. 41.

sua chegada no Novo Mundo, por volta da década de 1570, quando se estabeleceu em Olinda. O primeiro degredo foi justamente a motivação para a sua saída de Portugal para o Brasil, por ter ateadado “fogo em duas casas e por atirar com uma emfusa ao juiz da terra”.⁵ Ao deixar seu marido, Gaspar Pinto, em Aveiro, reiniciou sua vida em Pernambuco, mas acabou sendo condenada ao degredo para a Capitania da Bahia diante das denúncias que a apontaram como feiticeira. Em Salvador, sua vida não seguiu rumos muito diferentes. Com a chegada da Visitação em 1591, novas denúncias vieram à tona dando conta das supostas práticas diabólicas relacionadas à cristã-velha.

É importante sublinhar que a Inquisição portuguesa, cujo estabelecimento data do ano de 1536, não inaugurou a repressão ao delito da feitiçaria em Portugal, bem como nos seus domínios além-mar. Assim, o consenso jurídico em torno do delito da feitiçaria não foi construído somente com a atuação dos inquisidores. Vide a importância das *Ordenações Afonsinas* e das *Ordenações Manuelinas* no âmbito das discussões referentes à definição da feitiçaria como delito. O quinto livro do conjunto manuelino de leis, por exemplo, reúne os títulos referentes às práticas direcionadas ao sobrenatural, mormente as que envolviam a suposta e condenada participação do Diabo: “Dos feiticeiros e das vigílias que se fazem nas Igrejas” corresponde ao trigésimo terceiro título, disposto em cinco páginas, que versam sobre os “endemoninhados” e os indivíduos que eram acusados de praticar toda a sorte de rituais⁶. Assim, o interesse da monarquia portuguesa em legislar sobre a feitiçaria ocorreu no contexto de discussão jurídica sobre essa prática, enquadrando-a como um delito que desafiava o catolicismo, um dos pilares, ressalta-se, da Coroa portuguesa. Por outro lado, é igualmente válido destacar o peso adquirido pela Inquisição nesse processo de delimitação conceitual da feitiçaria, na medida em que integrou esse delito no rol de heresias combatidas pelos inquisidores, muito por conta da crescente organização do Santo Ofício lusitano ao longo do século XVI (PEREIRA, 1976, p. 87).

A noção de pacto diabólico que predominou no universo de atuação inquisitorial lusitano foi delimitada em duas principais práticas: o “pacto tácito” e o “pacto expresso” (PAIVA, 1997, p.17). O “caráter implícito”, expressão mencionada por José Pedro Paiva a partir dos tratados de demonologia e de direito canônico produzidos no período, caracterizou esta primeira noção, em que, mesmo quando o indivíduo negava qualquer presença do Diabo nos rituais promovidos – adivinhação e cura, por exemplo –, o pacto era concretizado, tendo em vista que esses prodígios só possuíam efeito por conta dessa figura, “que tinha vontade própria para nelas se poder imiscuir” (PAIVA, 1997, p. 39).

Quanto ao “caráter expresso”, ou explícito, este reunia os elementos que se tornaram clássicos na demonologia entre os séculos XVI e XVIII, ou seja, o contrato entre o indivíduo e as figuras diabólicas, além da oferta e a recepção de poderes mediante a servidão como forma de celebrar esse acordo. Mais ainda, este pacto poderia ser encarnado numa completa solenidade, em que o Diabo aparecia “visivelmente, sentado num trono, rodeado pela corte de demónios” (PAIVA, 1997, p.

⁵ Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT). Tribunal do Santo Ofício (TSO), Inquisição de Lisboa (IL), Processo nº 10478, de Maria Gonçalves, 1591-1593, fl. 26.

⁶ Ordenações do Senhor Rey D. Manoel. Livro V. Título XIV. Coimbra: Real Imprensa da Universidade, 1797, p. 53.

39). E, seguindo essa lógica inquisitorial, a formatação do pacto demoníaco seguiu de perto as teorias demonológicas do período que buscaram associar a presença das mulheres à predisposição em se relacionar com o Diabo.

Considerando a atuação inquisitorial portuguesa frente à feitiçaria, os anos de 1541 a 1595 correspondem à primeira onda de perseguição realizada por esse tribunal contra os indivíduos acusados de promoverem pactos diabólicos e de empreenderem uma série de rituais e práticas que foram interpretadas socialmente e juridicamente como pertencentes a esse delito. Importa ressaltar, como bem sublinhou Francisco Bethencourt (2004, p.16), que a feitiçaria correspondeu a um “delito menor pela Inquisição e pelas autoridades eclesiásticas”, uma vez que os processos estabelecidos corresponderam a 2,5% do número total de processos pertencentes ao Santo Ofício português. Conforme será abordado mais à frente, o grande problema da Inquisição lusa foi, desde a sua criação, a ameaça à pureza católica representada pelos cristãos-novos, suspeitos de manterem a antiga fé, agora proibida, em segredo. No entanto, ainda que esses números corroborem, por exemplo, com a afirmação de José Pedro Paiva acerca de uma ausência do fenômeno de caça às bruxas para o contexto português, a presença majoritária de mulheres que, ao longo desse recorte temporal, assumiram o interesse em contar de forma direta ou indireta com a feitiçaria, leva-nos a investigar melhor esse fenômeno a partir dos seus personagens.

De acordo com os dados levantados por Francisco Bethencourt (2004, p. 364-369), esse período de 54 anos foi marcado pelo estabelecimento de 94 processos inquisitoriais, sendo categorizados pelo autor a partir dos seguintes termos: feitiçaria/bruxaria, curas/vidências/adivinhações, nigromancia/artes mágicas, além das blasfêmias/superstições. Além disso, o autor identificou 68 mulheres e 26 homens processados. A presença desses dados sustenta, portanto, o interesse deste item em analisar como foi construída a relação de algumas mulheres com o universo mágico-religioso, sendo capaz de explicar as histórias conectadas a partir desse movimento em torno do delito da feitiçaria. O interesse de muitas mulheres em contar com práticas de feitiçaria e/ou delimitar a fama de feiticeira sob o interesse em adquirir reconhecimento social, subvertendo as normas vigentes, é um importante elemento capaz de conectar as suas trajetórias, sem perder de vista as dinâmicas locais e particulares das que foram acusadas publicamente de serem feiticeiras. Em termos teóricos, entende-se que a subversão do patriarcado⁷ e a construção de identidades de gênero⁸ através

⁷ Conceito que, de acordo com Alison Rowlands (2003, p. 453), corresponde a uma “forma historicamente específica de organização e exercício do poder político, legal, social, econômico e cultural que, geralmente (mas não exclusivamente), privilegia os homens sobre as mulheres”.

⁸ Segundo Judith Butler (2016, p. 58-59; 201), as identidades de gênero são construídas por repetição, na medida em que os indivíduos vivenciam, constroem e reiteram suas funções sociais enquanto homens ou mulheres. Ao mesmo tempo, os processos de emancipação são paralelamente delimitados. Há uma “performance repetida”, defende a autora, que é definida no seu trabalho a partir da noção de *performatividade de gênero*. Nesse sentido, essas identidades passam a ser definidas cotidianamente e continuamente, em que o corpo “mostra ou produz sua significação cultural”. Assim, em vez de nos perguntarmos se a perseguição às feiticeiras foi sustentada basicamente pelo interesse das autoridades em perseguirem as mulheres, cabe questionar, conforme defendeu Claudia Opitz-Belakhal (2009, p. 96), quais foram as “condições e dinâmicas que tornaram a perseguição às bruxas principalmente uma perseguição às mulheres?”. A resignificação desse questionamento possibilita um olhar mais aproximado a respeito das dinâmicas de gênero cujo fenômeno da feitiçaria – ou bruxaria, segundo a autora – e os seus personagens, estiveram vinculados.

da feitiçaria sustentaram a interface entre algumas trajetórias locais e um movimento global de subversão da heterossexualidade compulsória⁹ por parte das mulheres processadas no âmbito da Inquisição a partir da feitiçaria.

Ao ser procurada por Branca Fernandes, Brites Frazão teria, segundo a denunciante, solicitado que Branca mordesse um pão e, em seguida, proferisse as seguintes palavras: “isto não é pão senão coração de António Simões”.¹⁰ Segundo o relato da própria Branca Fernandes, o objetivo para a realização dessa prática consistia em captar a atenção e o interesse de António Simões, seu alvo amoroso. Feito isto, a denunciante contou que a própria Brites tomou o pão, já mordido, e passou-o pelo chão e por sua cabeça, enquanto dizia outras palavras: “passo por riba do meu assim António Simões e subo-lhe pela cabeça e desço-lhe pelo rabo”.¹¹ Talvez no intuito de legitimar a eficácia de toda essa prática, disse à Branca Fernandes que “Belzebu, Satanás, Barrabás e outros muitos nomes de diabos” a procurariam a fim de confirmar se o dito António se casaria com ela.

Retornando à Salvador, e diante de um diálogo ocorrido entre Domingas Gonçalves e Maria Gonçalves, em que Catherina Fernandes narrou às autoridades da visitação, ambas teriam conversado sobre uma prima de Domingas, cujo interesse era o de se casar com João Taboleiro. De modo que essa demanda fosse atendida, Maria Gonçalves ofereceu uns pós a Domingas que, por sua vez, deveria repassá-los à sua prima para que ela pudesse jogá-los sobre a cabeça de João Taboleiro.¹² Em outro momento, por volta de dois anos anteriores à chegada da comitiva inquisitorial a Salvador, Maria Gonçalves foi procurada por outra cliente, Caterina Fernandes, pois uma de suas filhas não possuía boa vida com António Dias. Interessada em reverter essa situação, Caterina pediu para que Maria Gonçalves fizesse algum ritual de modo que seu genro “fizesse tudo o que quisesse uma mulher”.¹³

Com seus 80 anos, é seguro afirmar que boa parte da vida de Ana Álvares na freguesia de São Martinho de Balugães – próxima de Braga, Portugal – esteve atrelada às crenças e práticas mágico-religiosas tanto no modo como a própria se entendia como mulher, quanto nas formas que os indivíduos interpretaram a sua identidade de gênero vinculada à fama de feitiçeira que havia adquirido. Quando da sua prisão em dezembro de 1566, a cristã-velha confessou ao inquisidor Pedro Álvares de Paredes nunca ter acreditado nos poderes do Diabo, tampouco teria realizado pacto, embora não tivesse negado que possuía experiência em ensinar a algumas moças determinadas práticas que, a seu ver, facilitavam as suas vidas amorosas. Dentre os diversos ensinamentos, Ana do Frade – alcunha pela qual a dita feitiçeira era conhecida – compartilhou com várias mulheres a eficácia de alguns elementos no

⁹ A noção de “heterossexualidade compulsória”, embora tenha sido discutida por Judith Butler, foi cunhada a partir do trabalho realizado por Adrienne Rich (2012, p. 23), *Heterossexualidade compulsória e existência lésbica* (1980), cuja tradução brasileira é datada de 2012. Para a autora, trata-se não apenas de um fenômeno visível entre as sociedades, mas, igualmente, uma ideologia.

¹⁰ ANTT. TSO, IE, Processo no 8910A, de Brites Frazão, 1548-53, fl. 11.

¹¹ ANTT. TSO, IE, Processo no 8910A, de Brites Frazão, 1548-53, fl. 11.

¹² ANTT. TSO, IL, Processo no 10478, de Maria Gonçalves, 1591-1593, fl. 06.

¹³ ANTT. TSO, IL, Processo no 10478, de Maria Gonçalves, 1591-1593, fl. 17.

âmbito da resolução de problemas amorosos. Assim, eram oferecidos alguns “pós de cinza do carvão”, que deveriam ser colocados no vinho servido aos “mancebos com que quisessem casar porque como o bebesse logo casariam com elas”.¹⁴ Finalizando o rito, as mulheres deveriam dizer: “assim como tu bebes deste assim morras por amor de mim e cases comigo”.¹⁵ Além do vinho, Ana Álvares utilizou um ovo que deveria ser tocado no próprio corpo da mulher durante os dizeres das seguintes palavras: “ovo o passo aqui quem te comer o seu amor dela morra para amor de mim”; “venceu o dragão e a serpente o leão assim te vença eu a vontade e o coração”.¹⁶

A primeira vez que Mônica Fernandes saiu do litoral ocidental da costa africana, especificamente da fortaleza de São Jorge da Mina, local onde nasceu, ocorreu por conta da sua prisão nos cárceres da Inquisição de Lisboa, solicitada pelo inquisidor Jerónimo da Azambuja, desconfiado da sua fama de feiticeira, que havia sido adquirida na dita fortaleza. Iniciadas no final de 1552, as investigações contra Mônica Fernandes foram, de princípio, estabelecidas pelo vigário da Sé da Mina, o clérigo Pedro Antunes, e pelo capitão dessa fortaleza, Rui de Melo. Essa fama foi construída a partir das denúncias que, em linhas gerais, deram conta das variadas relações interpessoais que Mônica Fernandes possuía e que a própria buscava intervir através das práticas mágico-religiosas. Dentre os testemunhos registrados no seu processo, foi informado sobre as relações da acusada com o seu proprietário, Estevão Saines. De acordo com uma das denúncias, era público o fato de que Mônica mandava e desmandava em Estevão, utilizando-se de uma série de feitiços de modo que o próprio apenas se alimentasse ou dormisse caso fosse a vontade da acusada.¹⁷

Diante dos episódios aqui mencionados e tendo em vista a diversidade de espaços e temporalidades que essas narrativas buscaram dar conta, é possível afirmar que o universo das relações interpessoais, principalmente as endereçadas ao campo amoroso, não apenas foi encarado como espaço privilegiado de intervenção de algumas mulheres feiticeiras, mas, também, como âmbito em que foi recorrente o interesse de várias mulheres em subverter a ordem social vigente que, em tese, buscava limitar a autonomia feminina. Vide as prescrições morais que circularam do mundo português nesse período:

[...] que [o casamento] seja com vizinha conhecida filha de seu vizinho e natural, porque como diz o proverbio: a mulher e a vaca busca traz a casa. O vizinho conhece e sabe os defeitos de seu vizinho, e conhece os costumes e manhas de sua filha e a estranha que nunca viu as vezes é mui diferente do que ele deseja e do que lhe compraz (NORONHA; CABRAL, 1624, p. LIX).

O trecho acima foi retirado de um dos principais tratados morais redigidos e publicados em Portugal, no século XVI, por um letrado que não pertencia à esfera religiosa. Intitulada *Espelho de Casados pelo Doctor João de Barros*, cuja data de

¹⁴ Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT). Tribunal do Santo Ofício (TSO), Inquisição de Coimbra (IC), Processo nº 929, de Ana Álvares (Ana do Frade), 1566-1567, fl. 17.

¹⁵ ANTT. TSO, IC, Processo nº 929, de Ana Álvares (Ana do Frade), 1566-1567, fl. 17.

¹⁶ ANTT. TSO, IC, Processo nº 929, de Ana Álvares (Ana do Frade), 1566-1567, fl. 17, fl. 09.

¹⁷ Lisboa. Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT). Tribunal do Santo Ofício (TSO), Inquisição de Lisboa (IL), Processo nº 12431, de Mônica Fernandes, 1556, fl. 04.

publicação está situada na década de quarenta deste século, a obra de João de Barros integra uma longa tradição literária, surgida na França medieval, denominada de “Espelhos”. Pode-se afirmar que essa tradição foi marcada por um discurso religioso e secular cujo objetivo consistia em abordar os vícios e as virtudes presentes nas sociedades. Assim, buscava-se combater a ignorância a partir de uma série de conselhos e orientações morais, modelos especulares que os indivíduos deveriam seguir a partir das prescrições destacadas pelos autores. Nas palavras de Maria de Lurdes Fernandes (1995, p. 45), cada vez mais circularam “espelhos orientadores de atitudes e comportamentos, não só morais e sociais, como mesmo religiosos e espirituais”, resultando, por sua vez, em narrativas mais específicas e eram direcionadas aos diversos estados sociais. E, considerando o período em questão, bem como as orientações prescritas acima, entende-se que essa literatura também é importante exemplo de como as teorias morais buscaram consolidar o ideal de que a ordem social deveria ser pautada no matrimônio e na atuação das mulheres conforme um determinado modelo de comportamento. Segundo Carole Myscowski (2013, p. 12), o controle da sexualidade das mulheres através dos papéis de gênero prescritos por autoridades civis e religiosas, pode ser considerado como o principal alicerce que sustentou a frágil fronteira entre honra e vergonha.

Por outro lado, os casos citados anteriormente possibilitam problematizarmos a eficácia dessa constante preocupação das autoridades seculares e religiosas para com o casamento, interessadas em fazer com que este sacramento pudesse sustentar a existência desse binarismo pautado na diferença e na hierarquização. Ao analisar alguns casos de mulheres feiticeiras que adquiriram fama entre a população da diocese de Coimbra, mais precisamente entre os séculos XVII e XVIII, José Pedro Paiva (1990, p. 166) identificou um peso considerável adquirido por essas mulheres na formatação da vida matrimonial desse espaço, em que a figura do clérigo nem sempre assumiu uma posição de protagonista para que as relações amorosas fossem reconhecidas. Identificou, assim, a ampla presença de mulheres acusadas (85%), acompanhando o próprio movimento de maior participação feminina no contexto do delito da feitiçaria, além da prevalência do estado civil de casadas ou viúvas. Concluiu, afirmando que essas mulheres adquiriram maior fama por já possuírem, de acordo com a própria sociedade, certa experiência nos assuntos amorosos (PAIVA, 1990, p. 169).

Talvez não seja possível afirmar com maior garantia acerca da existência de um possível mercado matrimonial que integrou o mundo português, cujo protagonismo foi preenchido não somente pelas mulheres feiticeiras, mas por uma série de mulheres interessadas na resolução das suas vidas amorosas através das práticas e rituais endereçados ao sobrenatural. Entretanto, os casos analisados neste item e os exemplos trazidos por outros autores servem, ao menos, como indícios de que o interesse das mulheres em regular as suas próprias vidas se chocou com os discursos normativos vigentes no século XVI e nos diversos espaços aqui citados. Além disso, as análises referentes a essas trajetórias particulares possibilitam ao leitor entender como o mundo português também foi construído por estratégias de subversão, por práticas e crenças direcionadas ao sobrenatural que, na maioria das vezes, foram realizadas por mulheres reconhecidas pela fama de feiticeiras e procuradas por mulheres interessadas em delimitar espaços de autonomia, ainda que diante de um forte contexto normativo. A relativa capacidade de autonomia por parte daquelas que se encontravam distantes dos pensamentos teológicos, das decisões religiosas



referentes ao futuro do catolicismo, foi presente nos diversos espaços do mundo português e concorreram com as tentativas da Igreja em manter a ortodoxia religiosa.

Ainda assim, mesmo que esse discurso moralista não tenha sido reproduzido fidedignamente pelos atores sociais, seria equivocado apontar para essas mulheres aqui mencionadas como exemplos de indivíduos que romperam inteiramente com essa “heterossexualidade institucional” (BUTLER, 2016, p. 52). Até porque, defende Myscowski (2013, p. 9), “a Igreja também exigiu que as mulheres se conformassem às normas e hierarquias sociais dos papéis de gênero contemporâneos a elas como parte da sua submissão espiritual à lei divina”. Os simbolismos e as atitudes presentes nas narrativas aqui analisadas revelam o interesse dessas mulheres em manter, mesmo que minimamente, uma segurança social a partir das relações amorosas, se possível, através do casamento. Assim, suas trajetórias, além de serem importantes exemplos de como é possível articular a interface local e global para a compreensão do mundo português a partir das práticas mágico-religiosas e da presença ativa das mulheres nesse universo, possibilitam visualizar o alcance do consenso cultural e normativo sustentado pela heterossexualidade compulsória. O recorrente interesse dessas mulheres feiticeiras com percursos de vida tão distantes entre si, em consolidar a sua vida matrimonial ou de quem as procurava, indica, também, o relativo sucesso alcançado pelas estruturas de poder em consolidar a construção do gênero através da regulação dos corpos femininos, independentemente do contexto analisado.

O CRIPTOJUDAÍSMO E A CIRCULAÇÃO DE CRISTÃOS NOVOS EM ESCALA PLANETÁRIA

Em seu mais recente livro, *Filhos da Terra* (2019), o historiador português António Manuel Hespanha também põe em xeque este olhar eurocêntrico sobre o processo de expansão na Modernidade. O autor ilustrou como a noção de Império, de ser e/ou sentir-se português ganhou contornos e significados distintos para indivíduos que se identificavam como portugueses mesmo alimentados em outros temperos, comunicando em outras línguas ou com crenças e costumes mais ou menos próximos ou estranhos à tradição portuguesa, pelos variados espaços, dentro e fora dos domínios imperiais da Coroa lusitana.

Descreve o império lusitano como um “império em rede”, repleto de porosidades e fluidez de possibilidades nos modos de controle e de presença, que iam do exímio rigor controlador de ideias, espaços e normas às permissividades avassaladoras que expressavam a ausência dos representantes da Coroa, a alimentar a sensação do provisório e das resoluções locais para os diversificados problemas do “viver em colônias”. Um império que se desenvolvia a partir de dinâmicas gerais, obedecendo seus interesses de poder e domínio, mas, igualmente, por meio de particularidades vivenciadas em cada um dos locais de presença lusa. O autor aponta para um verdadeiro império informal, capilarizado, inserido nas entranhas de um outro, formal, agigantado, construídos, ambos, pelas experiências e especificidades encontradas, construídas e ressignificadas por seus representantes (HESPANHA, 2019, p. 21).

Se aqueles tempos refletiam os primeiros sintomas de um mundo que vivenciava aquilo que a historiografia francesa chama de “*première mondialisation*”, esse período só se tornou possível, em grande medida, pela onipresente atuação dos cristãos-novos. Como pano de fundo da expansão imperial portuguesa, é impensável



não levar em conta as questões religiosas que, em poucos anos, no alvorecer da Modernidade, sacudiram a Ibéria nos dois flancos de suas fronteiras, e tiveram como desdobramento processos diaspóricos de comunidades sefarditas pelos quatro cantos do mundo então conhecido, estendendo os braços e os interesses do império, em seu auge, do Atlântico Sul às terras banhadas pelos Oceano Índico e mar do Japão.

A afirmação dos reinos espanhol e português a partir de uma identidade religiosa que se pretendia monocromática, única e cristã, foi resultado de interesses que perpassavam questões para além da fé, e que buscavam a construção de uma comunhão social baseada, em boa parte, na exclusão do “outro”, visto, mais do que com estranhamento, como verdadeira ameaça à fé. Revestida de unidade religiosa católica, impondo o fim do longo convívio entre judeus, mouros e cristãos na região, a expulsão dos que não professavam o catolicismo, primeiro na Espanha, em 1492, depois em Portugal, entre 1496 e 1497, não significou o fim dos problemas, visto que os antigos judeus, transformados agora em cristãos-novos, eram herdeiros diretos dos preconceitos anteriormente reservados aos seguidores de Moisés. Cristãos na superfície, judeus no âmago, era o que se via em muitos dos que passaram pelo processo, repetindo a lógica para os descendentes. O mesmo, claro, valia para os ‘filhos de Mafoma’, ou seja, os de origem muçulmana, embora fossem em número bem menor e não sejam interesse central de nossa análise.

Em Portugal, a expulsão ganharia ares distintos do que ocorrera sob a espada dos Reis Católicos, que expulsaram os judeus e causaram, como consequência – aproveitando-se do secular convívio entre as comunidades judaicas catelhana e lusa, da proximidade e da extensa fronteira –, a migração de uma grande leva de indivíduos para o espaço português, aumentando a comunidade hebraica para números que, de acordo com os estudiosos, chegavam a dez ou quinze por cento do total da população, então calculada em cerca de um milhão de almas: expulsos por decreto em fins de 1496 por decisão do rei D. Manuel, os judeus teriam prazo de dez meses para sua partida, mas, na última hora, o decreto de expulsão acabaria substituído pelo batismo forçado, pondo fim oficialmente à existência de judeus no reino, transformando a todos oficialmente em cristãos. Para serem diferenciados dos cristãos de origem, vindos de famílias católicas tradicionais, considerados “puros”, ou “velhos”, os neoconvertos passariam a ser designados de cristãos-novos, entendidos como de origem maculada, e vistos como suspeitos de judaizar em segredo, bem como das principais ameaças ao catolicismo, herdando os preconceitos anteriormente destinados aos seguidores da fé mosaica.

Passados quarenta anos da conversão forçada, malgrado os esforços da Coroa para apagar a memória do tempo de livre crença, o problema persistia. As desconfianças – em muitos casos, verdadeiras – de criptojudaísmo, ou seja, de manutenção oculta das tradições, crenças e costumes judaicos longe dos olhares públicos foi um dos estopins para a implementação do Tribunal do Santo Ofício da Inquisição português em 1536, quase seis décadas após a criação do seu correspondente castelhano, que ocorrera em 1478.

A conversão ao catolicismo, na prática, não obteve os resultados esperados. Forçados ao batismo cristão, uma considerável parcela dentre os agora neoconvertos continuou a manter costumes e crenças judaicos, mas condenados a um “não lugar”, obrigados ao segredo. Proibidos de frequentar sinagogas; de possuírem rabinos instituídos, livros e textos sagrados; de falarem em linguagem própria; de possuírem ou se tratarem por nomes judaicos; cancelados leis, deveres e proteções próprias;

impedidos de respeitar o calendário religioso judaico e festejar suas tradições; de recitarem suas orações ou expressarem suas crenças; sem poder portar roupas ou quaisquer símbolos que remetessem ao judaísmo; de falar; de seguir jejuns alimentares ou hábitos funerários, os cristãos-novos adaptavam-se, dentro do presumível, à nova realidade. Enquanto uma parcela aceitava a conversão e buscava acolhimento no ambiente cristão, outro grupo buscava formas de burlar os impedimentos e continuar, em níveis e modos infinitamente distintos, permanecer no judaísmo, encontrando subterfúgios para a manutenção de suas crenças e práticas.

O drama neoconverso da proibição em continuar a viver e crer na Antiga Lei e de ser rejeitado na religião que lhe foi imposta foi e é recontado inúmeras vezes por narrativas variadas, sejam de época, sejam nossas contemporâneas, como podemos ver nos dois exemplos a seguir. O primeiro, escrito por Bernardim Ribeiro, testemunha ocular do momento de expulsão/conversão forçada dos judeus em fins do século XV, que inicia seu *Menina e Moça*, publicado pela primeira vez por volta de 1536 – mesmo ano da implementação da Inquisição lusitana –, narrando a saudade dos tempos de livre crença em Portugal:

Menina e moça me levaram de casa de minha mãe para muito longe. Que causa fosse então a daquela minha levada, era ainda pequena, não a soube. Agora não lhe ponho outra, senão que parece que já então havia de ser o que depois foi. Vivi ali tanto tempo quanto foi necessário para não poder viver em outra parte. Muito contente fui em aquela terra, mas, coitada de mim, que em breve espaço se mudou tudo aquilo que em longo tempo se buscou e para longo tempo se buscava. Grande desventura foi a que me fez ser triste ou, per aventura, a que me fez ser leda. Depois que eu vi tantas cousas trocadas por outras, e o prazer feito mágoa maior, a tanta tristeza cheguei que mais me pesava do bem que tive, que do mal que tinha (RIBEIRO, 2002, p. 53-54).

Já Miguel Real, pseudônimo literário de Luís Martins, escritor português contemporâneo, assim descreve, pela luz da ficção, os dramas vivenciados por Branca Dias, personagem que realmente existiu e viveu no Brasil colonial na segunda metade do XVI, denunciada por suas ex-alunas, mesmo depois de morta, a Heitor Furtado de Mendonça, licenciado responsável pela primeira visitação inquisitorial ao Brasil, ocorrida entre 1591 e 1595. As lamúrias de Branca representam o “homem dividido” tão bem retratado por Anita Novinsky (1972) em “Cristãos-novos na Bahia” – impedido de seguir o judaísmo dos antepassados e não aceito no catolicismo que lhe for imposto:

Gostava de ter sido feliz, toda a minha vida quis ser feliz, quase o consegui, embora tenha sido sempre o que nunca pude abertamente ser. Quem diria que eu quase consegui ser feliz. Mas foi sempre o quase... quase... quase... Nunca fui cristã, fui quase cristã; nunca fui judia, fui quase judia; nunca fui portuguesa, fui quase portuguesa; nunca fui brasílica, quase professora de meninas, quase senhora de engenho de açúcar, quase mãe feliz, quase esposa feliz, nem viúva por completo sou [...] (REAL, 2009, p. 32).

A implementação da Inquisição portuguesa, em 1536, agravaria a situação dos neoconvertos, agora sujeitos à perseguição do Santo Ofício. Muitos cristãos-novos, temerosos de serem denunciados, presos, processados e condenados pelo tribunal, deixariam o reino em busca de outros espaços onde pudessem recomeçar a vida longe dos rigores inquisitoriais, espalhando-se pelos quatro cantos do mundo, nos limites do império e fora dele, aproveitando-se das redes de comércio existentes ou construindo novas relações de negócio, em que os neoconvertos e judeus de origem sefardita tinham papel predominante. Malquistos no reino, virariam, ironia da História, imprescindíveis para as ambições expansionistas e de enriquecimento do Império português na Modernidade.

No Brasil, onde não havia tribunal estabelecido, ficando a região sob a alçada do Tribunal de Lisboa, os neoconvertos foram indispensáveis desde os primórdios do processo de colonização, na construção da economia açucareira, construindo engenhos, produzindo e comerciando açúcar, comandando o tráfico de mão-de-obra africana para sustentar a economia, distribuindo a produção do “ouro branco” pelos mercados internacionais, reinvestindo os lucros para o crescimento deste e de outros negócios.

O dinheiro do açúcar também era oriundo de outros investimentos e, por sua vez, alimentava atividades diversificadas, reunindo integrantes das redes sefarditas mundo afora. Capital neoconverso do negócio das especiarias do Oriente, do marfim e das essências, do comércio da prata e escravos africanos ou coreanos, da exploração do ouro e das pedras preciosas, do chá e das porcelanas, da venda de pau-brasil e das drogas do sertão, do tabaco, dos vinhos e aguardentes, dos tecidos e mantimentos, dos mobiliários e animais exóticos... Mais tarde, seriam igualmente fundamentais em outros processos – impulsionando a economia mineradora, liderando expedições de interiorização, traficando escravos, pacificando espaços e comerciando toda a sorte de mercadorias, integrando a América portuguesa com outros espaços de presença dos cristãos-novos mundo afora. Investimentos sefarditas que movimentavam uma economia circulante e global, que buscava lucros maiores de acordo com a oferta e procura internacionais.¹⁸ Contudo, a relevância destas redes ultrapassava, em muito, os interesses econômicos dos comerciantes e os anseios dos mercados. Por elas também circulavam, nas entrelinhas, ideias e informações, proporcionando uma estrutura de defesa e proteção contra os perigos que pudessem, de algum modo, prejudicar ou ameaçar a comunidade. Notícias sobre quem foi preso ou denunciado pela Inquisição, de quem estava fugindo ou procurando abrigo, quem morreu ou estava em dificuldades, as famílias que se encontravam desamparadas, indivíduos que estavam desaparecidos, quem poderia oferecer ajuda e oportunidades de vida e negócio em outros locais... Tudo que pudesse, de algum modo, informar, proteger ou auxiliar os indivíduos às voltas com dificuldades e desventuras. De acordo com Lúcio Souza e Angelo Assis (2009, p. 102):

As redes iam para além do cariz económico: estes judeus e cristãos-novos que viviam fora de Portugal e possuíam familiares que lá permaneceram mantendo, dentro do possível, contatos.

¹⁸ A temática das redes de comércio na Modernidade é tema bastante visitado pela historiografia. Ver, entre outros: FRAGOSO; GOUVEA, 2010; HUTZ, 2017, e CHAVEZ; GARCIA; PEREZ, 2019.

Através destas redes, circulavam notícias, cartas, documentos, acertos de contas, contratos de negócios, enfim, informações variadas que possibilitavam a continuidade do convívio social. Redes sociais sefarditas que se espalhavam e interligavam pelos diversos continentes.

Não era raro que indivíduos fossem recebidos em comunidades sefarditas espalhadas pelo mundo¹⁹ – Caribe, França, Holanda, Inglaterra, Itália, Marrocos, Turquia – ou assumissem negócios em rincões mais longínquos, como a Índia, a China, as Filipinas ou o Japão. Um destes homens foi Bartolomeu Vaz Landeiro, comerciante de grosso trato, que na segunda metade do século XVI percorreu o Sudeste Asiático, a China e o Extremo Oriente a fazer negócios variados, bem como representando os interesses de missionação dos jesuítas e da própria Coroa nas relações políticas com governos locais. Não à toa, por seu largo poder, riqueza e contatos, era conhecido como “rei dos portugueses” (SOUZA; ASSIS, 2009, p. 100-121). Ana Hutz (2017, p. 154) chama a atenção para esta complexidade:

[...] não há contradição entre a existência das redes de comércio e a formação dos Estados Modernos. Em nosso entendimento, a acumulação de capital nos séculos XVI e XVII não se dava na esfera da produção, mas na da circulação. A exploração colonial constituía mais uma faceta da acumulação primitiva e foi muito importante na formação dos Estados. Desse modo, a organização dos cristãos-novos em torno das redes de comércio foi fundamental para a acumulação dos Estados Modernos (HUTZ, 2017, p. 154).

No que tange à vivência religiosa, cristãos-novos de origem portuguesa estiveram presentes em variados espaços e, em alguns casos, chegaram a retornar ao judaísmo – os judeus-novos, como bem os caracteriza Yossef Kaplan (1996) e Ronaldo Vainfas (2010) em seus respectivos estudos. Em *Jerusalém colonial*, Vainfas apresenta trajetórias de indivíduos que, insatisfeitos com a vivência no catolicismo imposto, aproveitavam a oportunidade, quando em espaços de livre crença – fosse o Brasil holandês, fossem as comunidades judaicas da França, de Londres, Amsterdã ou no norte da África – para converterem-se ao judaísmo, circuncidando-se, frequentando sinagogas, se esforçando em aprender a falar e ler na língua dos judeus, e adotando nomes judaicos. Também não foram poucos, dentre estes “judeus novos”, os processos inversos, casos dos que acabaram por retornar ao catolicismo – “novos cristãos-novos” ou “cristãos-novíssimos” – fosse por arrependimento, por desilusão com o judaísmo, por interesses comerciais, por retornarem a espaços de monopólio cristão *etc.* Outra faceta do problema é que também não foram poucos os neoconvertidos ou mesmo judeus que se laicizaram, mais preocupados com as questões financeiras do que com as questões de fé. Frequentavam, com o mesmo ardor ou indiferença, igrejas e sinagogas, rezavam em línguas diversas, acreditam em Cristo e Moisés ou descreiam de ambos, tinham algum conhecimento (ou nenhum!) do

¹⁹ Sobre as comunidades sefarditas, Amsterdã foi, sem dúvida, das mais importantes. Sobre o assunto, ver: BODIAN, 1997.

cristianismo e do judaísmo, e se comportavam de acordo com as necessidades. Tudo em nome dos interesses e acordos nos negócios, mais preocupados em salvar as contas e o prestígio do que a alma.

Em cada um dos espaços mundo afora frequentados pelos cristãos-novos, acabavam por adquirir novos hábitos, adaptando-se aos costumes locais, encontrando novas formas de resistência às perseguições sociais de que eram vítimas, criando experiências particulares para a sobrevivência do judaísmo proibido. Ao mesmo tempo, representavam os interesses de expansão portugueses, por vezes negociando e fazendo acordos diplomáticos em nome da mesma Coroa que os via como ameaça interna. Se, por um lado, nos locais em que era permitida a liberdade de crença, podiam vivenciar livremente, se assim desejassem, a religião dos antepassados, nos espaços em que o judaísmo era proibido, em geral, crenças e práticas que evidenciavam mais facilmente a ligação com a Lei de Moisés eram substituídas por costumes menos conhecidos da população. Substituíam-se, assim, a guarda do *Shabat* por jejuns menos notórios; as orações judaicas por rezas cristãs, mas sem repetir o nome de Cristo; a leitura da Torá pela do Velho Testamento, tudo no intuito de disfarçar a continuidade hebraica aos olhos populares.

Cabe lembrar que, com a proibição do judaísmo e a posterior instauração da Inquisição, o judaísmo que se tornou possível, embora esvaziado em sua essência tradicional, ganhou força nos lares, onde, supostamente, estava protegido da vigilância das ruas. Dentro das residências, onde o criptojudaísmo era repassado às novas gerações, o papel das mulheres como responsáveis por sua continuidade se agigantou, a ponto de muitas delas tornarem-se uma espécie de “rabinas”, ensinando a Lei de Moisés aos filhos, preparando o ambiente para as celebrações, realizando rezas e jejuns, disciplinando os filhos na arte de dissimular publicamente suas verdadeiras crenças. Tudo isso enquanto cumpriam sua função de esposas e mães, criando, cuidando e educando os filhos. Algumas destas mulheres, como Branca Dias, citada anteriormente, foram seguidamente denunciadas à Inquisição de manterem práticas judaicas e repassá-las às novas gerações. Algumas, no limite, seriam condenadas ao Braço Secular, ou seja, a morrerem na fogueira, pagando com a própria vida a desobediência à Lei de Cristo.²⁰

Em seu mais recente livro, Anita Novinsky (2018) analisa sob diversas óticas as agruras de se viver nos tempos da Inquisição. Em tempos de perseguição, seja a judaizantes, seja a comportamento sexuais considerados desviantes, seja a mulheres e homens acusados de pactos demoníacos e práticas mágico-religiosas ou qualquer outro tipo de comportamento ou crença que fugissem à norma católica, chama a atenção não apenas a intolerância que vê em cada indivíduo que pensa diferente como ameaça e inimigo, mas também, nas entrelinhas dos processos, dos depoimentos corajosos dos acusados, a chama da resistência e da luta pelo direito à liberdade e a se ser quem é. Nesses tempos difíceis em que vivemos, em que intolerâncias religiosas são noticiadas seguidamente na imprensa, é preciso lembrar as consequências da incompreensão levada ao extremo. Que estas lições de resistência iluminem nossas lutas atuais, num mundo repleto de outras ocultas ou desveladas inquisições.

²⁰ Sobre a importância das mulheres para a resistência judaica, ver, entre outros: ASSIS, 2012; SAORES, 2018.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As múltiplas temporalidades, bem como as distintas fronteiras se combinaram e se ressignificaram ao longo das diversas trajetórias narradas no presente trabalho, tendo na religiosidade e nas atitudes individuais frente a esse universo, o aspecto fundamental para a compreensão desse processo. Limitar essas escalas de observação seria recair no equívoco de negligenciar, por exemplo, a possibilidade de identificar referenciais simbólicos para além da simples reprodução inquisitorial referente ao delito da feitiçaria e que dizem respeito a contextos por vezes longínquos (GINZBURG, 2001, p. 24), ou mesmo de não se atentar para as redes de circulação de crenças entre os cristãos-novos. Esse trabalho ambicionou, assim, visualizar as inúmeras conexões que os universos simbólicos presentes no Império português construíram, confrontando práticas e crenças que emergiram nas sociedades aqui analisadas, apontando, enfim, para persistências e ressignificações nesse processo.

REFERÊNCIAS

Fontes

Lisboa. Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT). Tribunal do Santo Ofício (TSO), Inquisição de Lisboa (IL), Processo no 8910A, de Brites Frazão, 1548-53.

Lisboa. Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT). Tribunal do Santo Ofício (TSO), Inquisição de Lisboa (IL), Processo no 12431, de Mônica Fernandes, 1556.

Lisboa. Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT). Tribunal do Santo Ofício (TSO), Inquisição de Coimbra (IC), Processo no 929, de Ana Álvares (Ana do Frade), 1566-1567.

Lisboa. Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT). Tribunal do Santo Ofício (TSO), Inquisição de Lisboa (IL), Processo no 10478, de Maria Gonçalves, 1591-1593.

Lisboa. Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT). Tribunal do Santo Ofício (TSO), Inquisição de Lisboa (IL), Processo no 12925, de Violante Carneiro, 1591-1594.

Bibliografia

ARMITAGE, David. Três conceitos de história atlântica. *História Unisinos*. São Leopoldo, v. 18, n. 2 p. 206-217, 2014.

ASSIS, Angelo A. F. de. *Macabeias da Colônia*: Criptojudaísmo feminino na Bahia. São Paulo: Alameda Editorial, 2012.

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



BODIAN, Miriam. *Hebrews of the portuguese nation: conversos and community in early modern Amsterdam*. Bloomington: Indiana University Press, 1997.

BOXER, Charles. *O Império colonial português*. Lisboa: Edições 70, 1969.

BUTLER, Judith. *Problemas de Gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016.

CHAVES, Manuel F. F.; GARCIA, Rafael M. P.; PEREZ, Béatrice (orgs.) *Mercaderes y redes mercantiles en la península ibérica (siglos XV-XVIII)*. Lisboa/Sevilha/Paris: Cátedra de Estudos Sefarditas Alberto Benveniste da Universidade de Lisboa; Editorial Universidad de Sevilla; Éditions Hispaniques, 2019.

FRAGOSO, João L. R.; GOUVÊA, Maria de F. *Na trama das redes: política e negócios no império português, séculos XVI-XVIII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

HESPANHA, António M. *Imbecilias: as bem-aventuranças da inferioridade nas sociedades do Antigo Regime*. São Paulo: Anablume, 2010.

HESPANHA, António M. *Filhos da Terra: identidades mestiças nos confins da expansão portuguesa*. Lisboa: Tinta-da-China, 2019.

HUTZ, Ana. *Homens de Nação e de negócios: redes comerciais no mundo ibérico (1580-1640)*. São Paulo: Intermeios, 2017.

APLAN, Yosef. *Judíos Nuevos en Amsterdam*. Estudio sobre la historia social y intelectual del judaísmo sefardí em el siglo XVII. Barcelona: Gedisa Editorial, 1996.

MELLO E SOUZA, Laura de. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

MYSCOFSKI, Carole A. C. A. *Amazons, Wives, Nuns, and Witches: Women and the Catholic Church in Colonial Brazil, 1500-1822*. Austin: University of Texas Press, 2013.

NAVARRO, Eduardo de A. Goa: uma identidade diferente da indiana justificaria a condição colonial? *Via Atlântica*, n. 19, p. 31-44, 2011.

NORONHA, Tito de; CABRA, António. *Espelho de Casados pelo Doctor João de Barros*. 2.ed. Porto: Imprensa portuguesa, 1624.

NOVINSKY, Anita. *Cristãos-novos na Bahia*. São Paulo: Perspectiva, 1972.

NOVINSKI, Anita. *Viver nos tempos da Inquisição*. São Paulo: Perspectiva, 2018.

OPITZ-BELAKHAL, Claudia. Witchcraft studies from the perspective of women's and gender history: a report on recent research. *Magic, Ritual, and Witchcraft*. v.4, n.1, 2009): 90-99.

PAIVA, José P. P. *O papel dos mágicos nas estratégias do casamento e na vida conjugal na diocese de Coimbra*. 1650-1730. Coimbra: Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 1990.

PAIVA, José P. P. *Bruxaria e superstição num país sem "caça às bruxas": 1600-1774*. Lisboa: Editorial Notícias, 1997.

PEREIRA, Isaías da R. *Processos de Feitiçaria e de Bruxaria na Inquisição de Portugal*. Cascais: s/e, 1976.

REAL, Miguel. *Memórias de Branca Dias*. 3. ed. Lisboa: Quidnovi, 2009.

RIBEIRO, Bernardim. *Menina e Moça*. Lisboa: Edições Duarte Reis, 2002.

RICH, Adrienne. Heterossexualidade compulsória e existência lésbica. *Bagoas - Estudos gays: gêneros e sexualidades*, v. 4. n. 5, p. 17-44, 2010.

ROWLANDS, Alison. Witchcraft and Gender in Early Modern Europe. In: LEVACK, Brian. *The Oxford Handbook of Witchcraft in Early Modern Europe and Colonial America*. Oxford: Oxford University Press, 2003.

SIQUEIRA, Sônia. *Inquisição portuguesa e a sociedade colonial*. São Paulo: Ática, 1978.

SOARES, Evânia F. *Mulher, judaísmo e Inquisição nas Minas*. Belo Horizonte: D'Plácido, 2018.

SOUZA, Lúcio M. R. de S.; ASSIS, Angelo A. F. de. A diáspora sefardita na Ásia e no Brasil e a interligação das redes comerciais na Modernidade. *Revista de Cultura de Macau*, v. 31, p. 100-117, 2009.

SUBRAHMANYAN, Sanjay. Connected Histories: Notes towards a Reconfiguration of Early Modern Eurasia. *Modern Asian Studies*, v. 31, n. 3, 1997, p. 735-762.

THORNTON, John K. *A África e os africanos na formação do mundo atlântico (1400-1800)*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

VAINFAS, Ronaldo. *Jerusalém colonial: judeus portugueses no Brasil holandês*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

NOTAS DE AUTOR

AUTORIA

Marcus Vinicius Reis: Doutorado. Professor Adjunto, Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará, ICH, Faculdade de História, Marabá, PA, Brasil.

Angelo Adriano Faria de Assis: Doutorado. Professor Adjunto, Universidade Federal de Viçosa, ICH, Departamento de História, Viçosa, MG, Brasil.

ENDEREÇO PARA CORRESPONDÊNCIA

Rod. Transamazônica, s/n Residencial Total Ville Itacaiunas, Torre 8/406 – Bairro Cidade Jardim, 68508-765, Marabá, PA, Brasil.

AGRADECIMENTOS

Não se aplica.

CONTRIBUIÇÃO DE AUTORIA

Concepção e elaboração do manuscrito: M. V. Reis, A. A. F. Assis

Coleta de dados: M. V. Reis, A. A. F. Assis

Análise de dados: M. V. Reis, A. A. F. Assis

Discussão dos resultados: M. V. Reis, A. A. F. Assis

Revisão e aprovação: M. V. Reis, A. A. F. Assis

FINANCIAMENTO

Não se aplica.

CONSENTIMENTO DE USO DE IMAGEM

Não se aplica.

APROVAÇÃO DE COMITÊ DE ÉTICA EM PESQUISA

Não se aplica.

CONFLITO DE INTERESSES

Não se aplica.

DISPONIBILIDADE DE DADOS E MATERIAIS

Não se aplica.

PREPRINT

O artigo não é um preprint.

LICENÇA DE USO

© Marcus Vinicius Reis e Angelo Adriano Faria de Assis. Este artigo está licenciado sob a Licença Creative Commons CC-BY. Com essa licença você pode compartilhar, adaptar e criar para qualquer fim, desde que atribua a autoria da obra.

PUBLISHER

Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em História. Portal de Periódicos UFSC. As ideias expressadas neste artigo são de responsabilidade de seus autores, não representando, necessariamente, a opinião dos editores ou da universidade.

EDITORES

João Júlio Gomes dos Santos Júnior

Jo Klanovicz



HISTÓRICO

Recebido em: 13 de maio de 2021

Aprovado em: 18 de maio de 2022

Como citar: REIS, Marcus V.; ASSIS, Angelo A. F. de. Religiosidades, crenças e práticas mágico-religiosas na formação da globalidade do império português. *Esboços*, Florianópolis, v. 29, n. 51, p. 527-546, maio/ago. 2022.

