

HERESIAS NA INQUISIÇÃO: TRANSGRESSÃO FEMININA, FEITIÇARIA E PODER NO IMAGINÁRIO RELIGIOSO

HERESIES IN THE INQUISITION: FEMALE TRANSGRESSION, WITCHCRAFT AND POWER IN THE RELIGIOUS IMAGINATION

 <https://doi.org/10.63330/armv1n4-008>

Submetido em: 18/06/2025 e Publicado em: 23/06/2025

Geraldo Pieroni

Doutor em História pela Université Paris-Sorbonne (Paris IV). Professor-pesquisador no PPGCom – Universidade Tuiuti do Paraná.

Alexandre Martins

Doutor em Filosofia pela PUC-Paraná. Professor no Centro Universitário Santa Cruz e Diretor de Inovação no Colégio Medianeira de Curitiba

RESUMO

Este artigo analisa a feitiçaria como mecanismo simbólico de controle no sistema inquisitorial português, com foco na experiência feminina e nas representações do corpo herético. A partir de casos como o de Úrsula Maria, condenada por rituais demoníacos, discute-se como o discurso inquisitorial transformava práticas populares em heresias percebidas como ameaças à ordem sagrada e política. A feitiçaria é interpretada como transgressão ontológica e profanação da latria (o culto exclusivo a Deus) constituindo um crime de lesa-majestade divina. Articulam-se os conceitos de *liminaridade e communitas*, de Victor Turner, para compreender essas mulheres como figuras liminares, suspensas entre mundos. Acusadas e excluídas, habitavam zonas simbólicas ambíguas, onde vínculos coletivos e cerimoniais partilhados, embora reprimidos, possibilitavam experiências de resistência e pertencimento. O tribunal inquisitorial funcionava como sacerdote e juiz, restaurando o sagrado violado e impondo sentidos legítimos da fé. Assim, a ação do Santo Ofício é lida como forma de violência simbólica (Bourdieu), que impunha uma visão de mundo por meio da classificação, da exclusão e da estigmatização. A análise do discurso e das práticas inquisitoriais revela como o poder operava por meio do controle da linguagem, da memória e do imaginário coletivo.

Palavras-chave: Feitiçaria; Inquisição; Liminalidade; Violência simbólica; Subversão feminina.

ABSTRACT

This article analyzes witchcraft as a symbolic mechanism of control within the Portuguese inquisitorial system, focusing on female experience and representations of the heretical body. Based on cases such as that of Úrsula Maria, condemned for demonic rituals, it discusses how inquisitorial discourse transformed popular practices into heresies perceived as threats to sacred and political order. Witchcraft is interpreted as an ontological transgression and a profanation of latria—the exclusive worship due to God—thus constituting a crime of divine lèse-majesté. Victor Turner's concepts of liminality and communitas are used to understand these women as threshold figures, suspended between worlds. Accused and excluded, they inhabited ambiguous symbolic zones where collective bonds and shared rituals, though repressed, enabled experiences of resistance and belonging. The inquisitorial tribunal functioned as both priest and judge, aiming to restore the violated sacred and impose legitimate meanings of faith. In this sense, inquisitorial action is understood as a form of symbolic violence (Bourdieu), enforcing a worldview through



classification, exclusion, and stigmatization. The analysis of inquisitorial discourse and practices reveals how power operated through the control of language, memory, and the collective imagination.

Keywords: Witchcraft; Inquisition; Liminality; Symbolic violence; Female subversion.



1 INTRODUÇÃO

Úrsula Maria, feiticeira lisboeta, 30 anos, protagonizou um ritual macabro que utilizava sangue, fogo e invocação demoníaca. Empunhando um coração de carneiro, invocou os nomes de Barrabás, Caifás e Satanás. Traspassou o órgão com agulhas enquanto repetia o nome da vítima e, em seguida, cozinhou-o com vinagre, enxofre e alecrim, evocando os demônios a cada etapa. O líquido da poção foi derramado sob a porta da pessoa marcada. Para garantir a eficácia do feitiço, instruía seus clientes a não rezar nem dirigir nenhuma palavra a Deus. No auto de fé do dia 10 de maio de 1682, foi condenada a cinco anos de degredo para o Brasil. Ela estava gravemente enferma, com febres intensas e escarros de sangue, no entanto a sua condição de saúde foi ignorada por um primeiro médico que a declarou apta ao exílio. Somente dias depois, um segundo parecer de outro médico, este formado em Coimbra, reconheceu a gravidade de seu estado e recomendou tratamento (ANTT – Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Inquisição de Lisboa, processo 4912).

A descrição acima, inquietante e repleta de elementos rituais, mostra como as práticas associadas ao Demônio eram consideradas delitos de altíssima gravidade, por comprometerem tanto os preceitos da Igreja quanto a justiça régia. Crime de expressão latina *mixti fori* - "foro misto" que no contexto jurídico pertencia jurisdições diferentes: foro eclesiástico e o foro civil. Em Portugal, nas Ordenações Afonsinas de 1446, os feiticeiros eram punidos com a pena de morte ou com o degredo para Ceuta¹ (Livro V, Título XXXII). Nas Ordenações Manuelinas de 1521, os destinos de banimento foram ampliados para outras regiões sob o domínio português no continente africano e suas ilhas, como São Tomé (Livro V, Título XXXIII). Importa destacar que, até a instalação do Tribunal da Inquisição em Portugal, em 1536, a perseguição aos crimes de feitiçaria era atribuição do poder régio. A obediência à autoridade eclesiástica, amparada pelas leis do Reino, constituía condição fundamental para a sustentação da ordem monárquica, em que ortodoxia religiosa e fidelidade ao soberano se entrelaçavam como fundamentos do exercício do poder e dos dispositivos de controle social.

Tal ordenamento representava uma tentativa sistemática de sacralização da ordem política e eclesiástica. O Rei e a Igreja configuravam, assim, os polos do sagrado cósmico: transgressões como a bruxaria não apenas violavam normas jurídicas, mas introduziam o caos e ameaça à própria estrutura ontológica da hierarquia instituída: “o sagrado é, por excelência, o real, o que é por si mesmo, o que se manifesta como potência, como fundamento último e eficaz da realidade” (ELIADE, 2007, p. 14). A feitiçaria, nesse horizonte simbólico, adquire um valor estrutural: é um crime, mas vai além por constituir uma profanação da cosmogonia cristã medieval. Representava a encarnação diabólica da desobediência. O comportamento dos feiticeiros, aos olhos dos legisladores da época, revelava o oposto das leis divinas e humanas, manifestando-se como o protótipo da desordem universal, a quintessência da criminalidade sob todas as suas formas. Personificava o modelo supremo da subversão, uma espécie de "contrapoder"

¹ Ceuta, cidade localizada no norte da África, foi conquistada por Portugal em 1415, tornando-se a primeira possessão ultramarina do Reino. Serviu como importante entreposto militar e penal, sendo frequentemente destino de degredados durante o período das Ordenações Afonsinas.



misterioso que ameaçava o reino terrestre (BODIN, *Traité de la démonomanie contre les sorciers*, f. 199, apud MUCHÉMBLED, 1993, p. 63). Eliade compreende a ordem sagrada como reflexo de uma estrutura arquetípica e mítica. Figuras como a feiticeira, rompem com os ritos consagrados e invocam forças subterrâneas, instauram a subversão do abençoado. Representa o antiarquétipo: troca o templo pelo espaço marginal, o sacrifício legítimo pelo antro profano.

O Regimento do Santo Ofício de 1640 assinala que os delitos relacionados à bruxaria, sortilégios, adivinhações e práticas congêneres, competiam à jurisdição inquisitorial apenas nos casos em que se configurasse uma “heresia manifesta”. Com o fortalecimento estrutural da Inquisição, tais costumes passaram progressivamente a ser enquadradas como crimes heréticos, incorporando-se de modo mais sistemático à esfera de atuação dos tribunais do Santo Ofício. Esses, por sua vez, fundamentavam sua competência tanto nos próprios Regimentos da instituição quanto, de forma complementar, nas disposições superiores contidas nas Legislações do Reino. Essa perspectiva está claramente delineada no Regimento de 1640, Título XIV, intitulado “Dos feiticeiros, adivinhadores, e dos que invocam o Demônio, e têm pacto com ele, ou usam da arte de astrologia judiciária” (Regimento de 1640).

Esse enquadramento da feitiçaria no campo da heresia marca um aprofundamento emblemático: transgressora das leis humanas, crime maculado, sacrilégio, blasfêmia: múltiplas formas que usurpavam e corrompiam o espaço reservado a Deus. O julgamento visava proteger a fé e, também, reconstruir o sagrado violado. O inquisidor agia como um sacerdote e um guerreiro do sagrado, restabelecendo o eixo do mundo ao extirpar a latria que gerava o caos.

No âmbito da doutrina inquisitorial, o termo “latria” designava a forma suprema de culto, estritamente reservada a Deus. É considerado “herege não apenas o cristão que se desvia da verdadeira fé, mas, sobretudo aquele que oferece sacrifícios aos demônios ou lhes presta culto” (*Le Dictionnaire des Inquisiteurs* p. 41). Tal formulação explicita a gravidade conferida à idolatria demoníaca, entendida como uma subversão radical da ordem sagrada, na medida em que transfere ao maligno o culto que é devido unicamente ao divino. Essa concepção é reiterada no Manual dos Inquisidores de 1376, comentado por Francisco Peña em 1578, ao afirmar que aquele que invocar o Demônio e lhe render culto de latria deverá ser julgado não como simples adivinho ou mágico, mas como verdadeiro herege. (*Le Manuel des Inquisiteurs de Nicolau Eymerich et Francisco Peña*, p. 70).

Invocar o diabo e praticar a feitiçaria, portanto, era realizar uma espécie de negação do sacramento: um escárnio sombrio da liturgia, um pacto que ameaçava o balanceamento entre Deus e a humanidade: o mais execrável dos crimes de lesa-majestade divina. Um crime atroz que uma vez sanado a ferida, a cicatriz permanece. Para os inquisidores, consequência desta audácia consistia numa rigorosa purificação. No seio dos tribunais, desdobrava-se um fértil campo de produção simbólica, onde o poder eclesiástico exercia o monopólio da definição legítima do mundo. Ao classificar determinadas ações como heréticas, o Santo



Ofício além de condenar corpos, moldava consciências. Era nesse espaço ritualizado de julgamento que se operava aquilo que Pierre Bourdieu denomina violência simbólica, uma imposição de sentidos “que se exerce com a cumplicidade tácita daqueles que a sofrem e que, com frequência, não têm nenhuma consciência disso” (BOURDIEU, 1989, p. 12).

A documentação inquisitorial registra inúmeros casos de mulheres condenadas como sacrílegas. Essas evidências provêm de listas de sentenciados e dos próprios processos judiciais, que, longe de constituírem relatos neutros, revelam as tensões entre fé, poder e cultura no Antigo Regime. As investigações revelam como as crenças religiosas se entrelaçavam profundamente com aspectos cotidianos da vida social: relações de autoridade, dinâmicas de gênero, identidades comunitárias, formas de sociabilidade, práticas da cultura popular e estruturas mentais. Contudo, é preciso considerar que esses documentos foram produzidos por agentes do aparato jurídico-religioso, impregnados de dogmatismo e orientados por um horizonte de sentido prévio. Não se trata de registros inocentes nem transparentes: foram elaborados segundo lógicas inquisitoriais, com finalidades eminentemente condenatórias. O escrivão não registrava os acontecimentos tal como se davam, mas apenas aquilo que o inquisidor autorizava, operando dentro de uma economia do discurso que visava legitimar a repressão e moldar as narrativas segundo os pressupostos da ortodoxia.

Os agentes eclesiásticos atuavam como detentores do capital simbólico, isto é, do poder legítimo de nomear, classificar e impor uma visão de mundo naturalizada como universal. No interior do campo religioso, eram eles que decidiam o que era fidelidade à tradição e o que devia ser punido como ruptura doutrinária. Como observa Pierre Bourdieu, “a força da ordem estabelecida reside, em parte, no fato de que consegue fazer ignorar que se trata de uma ordem arbitrária” (BOURDIEU, 1998, p. 125). Ao monopolizarem o discurso sobre o sagrado, os inquisidores convertiam manifestações populares, muitas vezes enraizadas em tradições locais, em ameaças à fé oficial. Era, portanto, uma operação de poder que visava preservar a hierarquia clerical e reforçar a autoridade da Igreja sobre os significados legítimos da salvação e da verdade.

Analisar os processos das acusadas abriu caminhos para a busca de significados das várias representações atribuídas às suas convicções supersticiosas e, ainda, como essas crenças influenciaram as suas ações e decisões. Isso envolveu a crítica das narrativas mitológicas, dos rituais, dos lugares sagrados, dos comportamentos e das alegorias religiosas, bem como das maneiras pelas quais as tradições se transformam ao longo do tempo e interagem com outros sistemas culturais.

Partindo do princípio de que a cultura deve ser compreendida como um sistema simbólico (GEERTZ, 1989), torna-se indispensável adentrar a vida cotidiana das comunidades históricas para decodificar sinais que estruturam condutas e orientam a experiência social. No universo inquisitorial, essas manifestações culturais eram observadas e reinterpretadas a partir dos critérios da ortodoxia dominante.



Como observa Georges Duby, “todo herético tornou-se tal por decisão dogmática das autoridades (...) um herético aos olhos dos outros” (DUBY, 1982, p. 145). A heresia, portanto, não se define por essência, mas por atribuição: trata-se de uma qualificação imposta por um aparato teológico-jurídico que, ao classificar determinadas práticas e crenças como desviantes, reafirmava sua própria legitimidade. O réu é tido como herege não por uma identidade imanente, mas porque um poder autorizado para nomear o anátema cometido rotulou suas ideias e saberes como incompatíveis com a tradição oficial, autoafirmada como única via de salvação e verdade.

Considerando que este artigo privilegia uma análise centrada na experiência feminina no interior do sistema inquisitorial, partimos da pergunta: quem são essas mulheres denominadas heréticas? Por que o corpo feminino foi, com tanta frequência, associado à heresia? Quais mecanismos discursivos converteram as mulheres em inimigas da fé? Os inquisidores pareciam ter uma resposta clara: *malae bestiae* (*Le Dictionnaire des Inquisiteurs*, pp. 410-411). As mulheres seriam “bestas más”, segundo essa lógica teológica e misógina, criaturas naturalmente inclinadas à corrupção, facilmente seduzidas pelo demônio, pois não provinham do mesmo barro de Adão, tampouco teriam sido criadas à imagem de Deus. A identificação entre corpo feminino e ameaça espiritual era sustentada por um longo legado patriarcal que concebia a mulher como portadora de um desejo desgovernado e de uma racionalidade fraca, sendo, portanto, terreno fértil para a ação demoníaca.

Silvia Federici afirma que, “a caça às bruxas foi a primeira grande ofensiva do Estado contra o corpo feminino e sua capacidade de autonomia” (FEDERICI, 2017, p. 279). A mulher representava um desvio moral, uma figura estratégica para a reorganização do poder disciplinar nos primórdios da modernidade. Michel Foucault, ao tratar da construção histórica dos corpos anormais, destaca que os discursos que emergem no campo médico, jurídico e teológico se articularam para estabelecer tecnologias de vigilância e exclusão (FOUCAULT, 2001, p. 58). Como argumenta Joan Scott, “o gênero é uma forma primária de dar significado às relações de poder” (SCOTT, 1995, p. 86). O discurso inquisitorial operava politicamente para manter uma ordem hierárquica, em que a dominação masculina era legitimada por narrativas jurídicas. Interrogar as ações e palavras dessas figuras desvenda os alicerces de um sistema que usou o sagrado como ferramenta de dominação de gênero.

O pensamento inquisitorial acerca das práticas diabólicas está amplamente registrado nos tratados demonológicos que proliferaram a partir da Baixa Idade Média. Dentre eles, destaca-se o *Malleus Maleficarum*, de 1487, também conhecido como O Martelo das Feiticeiras, obra de enorme influência nos julgamentos por heresia. Redigido pelos inquisidores Heinrich Kramer e Jacob Sprenger, o tratado apresenta o sabá noturno como espaço real ou imaginado de encontro carnal e simbólico entre bruxas e demônios, uma prática absolutamente nefasta, um pacto herético de proporções irreversíveis (KRAMER; SPRENGER, *Malleus Maleficarum*, 2007).



Nos processos inquisitoriais analisados, observa-se, entretanto, uma preferência pela expressão “assembleia noturna” em vez de “sabá”, o que evidencia uma adaptação discursiva às especificidades culturais e linguísticas das regiões em que os julgamentos ocorriam. Mais revelador ainda é o comportamento das mulheres indiciadas: muitas recusam reconhecer a existência de um pacto demoníaco pleno ou absoluto. Embora, em certos relatos, admitam práticas de invocação ou contato com entidades tidas como demoníacas, rejeitam a acusação de uma aliança definitiva com o diabo.

Essa recusa parcial pode ser interpretada como uma forma de resistência simbólica: as acusadas não aderem integralmente à narrativa persecutória, ainda que busquem alguma forma de explicação ou defesa dentro dos limites discursivos possíveis. No entanto, suas justificativas raramente eram aceitas pelo tribunal, e a negativa da culpa paradoxalmente agravava ainda mais sua situação. Ao recusarem a totalidade da narrativa inquisitorial, essas mulheres passavam a ser classificadas em um grau ainda mais severo de transgressão: tornavam-se heréticas negativas, ou seja, aquelas que, mesmo advertidas, persistiam na negação dos “erros” e, por isso, eram tidas como irrecuperáveis. Como afirma o inquisidor Bernardo Gui: “Aqueles que são considerados hereges e persistem em seus erros com obstinação, mesmo depois de advertidos pela Igreja, devem ser entregues ao braço secular, para que sejam punidos conforme a gravidade de sua culpa, pois corrompem a fé dos simples e semeiam a perdição das almas” (GUI, 2002, p. 56).

Tal ambiguidade nas confissões sugere uma tensão entre a narrativa imposta pelo discurso e a experiência subjetiva das réis, frequentemente marcada por práticas mágico-religiosas populares de difícil categorização dentro da ortodoxia teológica vigente. Quais contextos simbólicos devem ser reconstruídos nas especificidades locais das assembleias noturnas (sabá das bruxas) mencionadas pelos clérigos da Inquisição? Antes de tudo é precioso buscar os sobrepostos estratos culturais heterogêneos. Para os julgadores da fé, enxergar nestas reuniões das bruxas elementos “sabáticos” era regra geral. Em suas narrativas entrevê-se o pavor suscitado pelo mundo incógnito e ameaçador que existia além dos limites da cristandade.

Victor Turner, na obra *O Processo Ritual*, analisa os ritos como estruturas simbólicas fundamentais para a dinâmica social e subjetiva. Dois conceitos centrais em sua teoria são *liminaridade* e *communitas*. A liminaridade refere-se à fase intermediária de um rito de passagem, um estado ambíguo no qual os indivíduos se encontram "entre" categorias sociais, ou seja, já não é aquilo que eram, mas ainda não se tornaram o que serão. Trata-se de uma suspensão momentânea da ordem estabelecida, uma zona de indefinição e de potencial transformação. Nesse limiar, segundo Turner, emerge a *communitas*: um tipo de vínculo social não hierárquico, marcado pela igualdade e pela intensa vivência coletiva. É nesse espaço simbólico de transição que os participantes do ritual podem experimentar uma reconfiguração profunda de si mesmos e de seu lugar no mundo social. Os rituais não apenas reafirmam estruturas, mas também desestabilizam temporariamente a ordem vigente, criando possibilidades para novas formas de



pertencimento e identidade. Através da *liminaridade* e da *communitas*, as feiticeiras atravessam brechas que as distanciam das normas instituídas e as conectam, mesmo que temporariamente, a experiências transformadoras, tanto pessoais quanto coletivas.

O caso de Margarida Gonçalves, julgado pela Inquisição de Coimbra, oferece um exemplo emblemático da construção discursiva da bruxaria como transgressão radical da ordem religiosa e social. Segundo os inquisidores, Margarida teria se afastado “de nossa santa fé católica” ao firmar um pacto com o Diabo, que lhe apareceu sob a forma de um “mancebo” vestido de negro, figura recorrente no imaginário demonológico da época. Durante uma das cerimônias noturnas, o demônio lhe teria prometido riquezas e salvação espiritual, com a condição de que ela o adorasse. Conforme os registros inquisitoriais, Margarida teria aceitado a proposta: prostrou-se diante da entidade infernal e declarou que apenas ele possuía poderes divinos. Os autos também assinalam que ela demonstrava um “instinto diabólico”, recusava a crença em Deus e desacreditava na própria salvação. Além disso, o processo descreve a atuação ritualizada de Margarida e de outras mulheres que, à noite, saíam “cabelos ao vento”, munidas de espetos de ferro, para encontros em locais secretos onde supostos espíritos do mau se manifestavam sob a forma de jovens rapazes, com os quais mantinham relações carnavais. Tais descrições não apenas compõem uma narrativa de horror e perversão moral, mas também revelam a tentativa inquisitorial de controlar, por meio do discurso, corpos femininos considerados indomáveis.

Essa narrativa lida através dos conceitos de *liminaridade* e *communitas*, anunciados acima, mostra que Margarida entra simbolicamente numa fase de liminaridade, onde há suspensão das normas e das categorias sociais, um "entre lugar" metafórico onde os papéis são desestabilizados e os códigos, temporariamente subvertidos. Margarida e suas companheiras, ao participarem dos rituais descritos, são figuradas como ocupantes dessa zona ambígua, fora das fronteiras da normatividade religiosa e jurídica, onde suas identidades se tornam fluidas e perigosas. Simultaneamente, essas mulheres experimentam uma forma de *communitas*, ou seja, uma solidariedade espontânea e horizontal que emerge na ruptura das estruturas hierárquicas. O grupo feminino ali representado passa a partilhar uma vivência intensificada de pertencimento, ainda que condenada como satânica. Margarida, para escapar da pena capital, aceitou as acusações que lhe foram imputadas. Encerrado o processo, ela foi severamente repreendida, obrigada a vestir a túnica dos penitentes e, no auto de fé realizado no dia 4 de maio de 1624, recebeu a sentença de banimento perpétuo de sua cidade de origem. A punição imposta reafirmava a ortodoxia religiosa, mas também restaurava os limites simbólicos violados por seu corpo, representado nos registros inquisitoriais como espaço de desordem, perversão e ameaça ao modelo cristão de feminilidade e submissão (ANTT, Inquisição de Coimbra, processo 6808). A perseguição às feiticeiras foi uma forma de disciplinar o corpo da mulher e sua sexualidade. O corpo de Margarida, descrito como lascivo, indócil e aliado ao demônio, tornou-se alvo de um processo de purificação. Como diria Mary Douglas, a mulher herege representa aquilo



que “transgride as fronteiras” e, por isso, deve ser expulsa para que a ordem se mantenha (DOUGLAS, 1976, p. 141).

Inquisidores x bruxas: embate entre duas visões de mundo radicalmente opostas. De um lado, a concepção erudita dos juristas e teólogos; e do outro, a da cultura popular do povo supersticioso. Nesta luta, as prisioneiras, encurraladas, não tinham a mínima chance de saírem ilesas. Era impossível não encontrar o mínimo de heresia em qualquer dos suspeitos que caíam nas redes do Santo Ofício. Entre os registros inquisitoriais e os relatos das práticas das feiticeiras, revela-se mais do que simples infrações religiosas: uma disputa por significados, poder e controle. No universo do Antigo Regime, o que era considerado “impuro” ou “desviado” era sistematicamente afastado e punido. A noção de pureza não se refere apenas à higiene ou à religião, mas à própria organização simbólica de uma sociedade, à tentativa de preservar uma ordem ameaçada pela ambiguidade. A sujeira “é simplesmente matéria fora do lugar” (DOUGLAS, 1976, p. 50). Os sortilégios das feiticeiras, portanto, eram mais que práticas aos olhos da ortodoxia, constituía matéria deslocada, ameaçadora, contaminante.

A circularidade de discursos entre o sagrado e o profano, entre a cultura popular e a erudita, revela-se como um dos indicativos centrais deste campo de disputas. Mikhail Bakhtin foi incisivo ao mostrar que o discurso popular nunca é totalmente separado do discurso oficial, ele o responde, o imita, o contesta, o parodia. O vocábulo “profano” carrega ecos da “palavra sagrada”. Nesse sentido, Carlo Ginzburg, ao investigar os processos inquisitoriais contra Menocchio, o moleiro de Friuli, demonstra como os fragmentos da cultura erudita eram resignificados e reorganizados pela oralidade e pela experiência concreta da cultura camponesa. Menocchio retirava dos livros apenas o que lhe interessava, criando uma cosmogonia pessoal, híbrida, que irritava e confundia os inquisidores (GINZBURG, 2006, p. 34). Eis um indício: a circulação e apropriação seletiva do saber, como forma de autonomia cultural.

Essa mesma lógica se aplica às feiticeiras cujos processos penais nos oferecem sinais reveladores de práticas simbólicas e resistências sutis. Em seus bruxedos, misturavam objetos litúrgicos, rezas católicas e invocações demoníacas. Os vestígios materiais são inúmeros: fragmentos de pedras de ara, hóstias consagradas, amuletos batizados em pia de água benta, unhas, cabelos, unguentos. A feiticeira Leonor Gonçalves personificava esta descrição. Ela retirou do altar da igreja da Misericórdia da cidade de Frades um pedaço de pedra de ara (pedra consagrada do altar) para utilizá-la nos sortilégios. Suas poções respeitavam, rigorosamente, o número cabalístico sete: madeira de sete lugares diferentes; água de sete fontes; vinho de sete tavernas. Ela dizia que Nossa Senhora do Rosário era a mãe do Diabo, e, Nossa Senhora dos Remédios, sua tia, a qual havia dado a alma e o coração ao Demônio. Leonor foi condenada no auto de fê, do dia 28 de março de 1683. Três anos de degredo para o Brasil foi a sua pena (ANTT, Inquisição de Évora, processo 4527: Leonor Gonçalves, apelidada de a Lança).



Sem dúvida, essa passagem permite entrever a repressão de práticas desviantes, porém, muito mais significativo é o código profundo entre o sagrado instituído e os saberes populares marginalizados. Os elementos utilizados por Leonor nos revelam uma apropriação ritualística que ressignifica objetos sacros fora do controle eclesiástico. Mais que profanação, trata-se de uma reelaboração simbólica, em que o sagrado é deslocado para finalidades como cura, proteção e poder pessoal. Ao roubar pedras do altar e submergir na água benta, ela não apenas viola a liturgia, mas reinventa seus símbolos num rito próprio. Sua afirmação “Nossa Senhora do Rosário é a mãe do Diabo”, expressa um imaginário híbrido, onde sagrado e demoníaco se entrelaçam. Tal enunciado revela uma fissura na hegemonia do discurso religioso, expondo zonas de imprecisão em que as categorias do bem e do mal estão em disputa e constante negociação.

Tais práticas devem ser compreendidas como formas de resistência não necessariamente conscientes ou organizadas frente à rigidez da ortodoxia inquisitorial. Os sujeitos populares muitas vezes reapropriam, desviam e ressignificam os discursos dominantes por meio de "táticas" sutis e localizadas (CERTEAU, 1994). Nesse caminho, as feiticeiras não são apenas transgressoras, mas também produtoras de sentidos alternativos, operando dentro das margens do sistema para reconstruir, a seu modo, um saber e um poder próprios. A abordagem indiciária, conforme proposta por Carlo Ginzburg no livro “Sinais: raízes de um paradigma indiciário” (1989) permite acessar camadas de sentidos que escapam aos modelos interpretativos tradicionais e à racionalidade dogmática da lógica do Santo Ofício. Pequenos gestos, objetos furtados, práticas desviantes e falas contraditórias frequentemente marginalizadas pelos discursos oficiais, emergem como vestígios de uma lógica subterrânea, profundamente enraizada em formas populares de percepção e organização do mundo. Trata-se de um campo semântico denso, onde os indícios aparentemente banais ganham valor epistêmico e revelam a coexistência de sistemas simbólicos heterogêneos.

O caso de Marta Nogueira, de 80 anos, revela uma prática ritual que tencionava os limites da ortodoxia. Ela mergulhava dezoito favas na pia da sacristia e as batizava em nome da Trindade, repetindo a fórmula: “Eu vos batizo em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo” (ANTT, Inquisição de Lisboa, processo 7536). Ao realizar esse gesto, apropriava-se de um sacramento cujo poder era reservado exclusivamente ao padre, figura investida da autoridade eclesiástica para administrar o batismo. Embora negasse qualquer pacto com o Diabo, foi condenada ao degredo. Sua punição evidencia que, para o tribunal, a simples manipulação laica e heterodoxa de ritos sagrados bastava para configurar heresia.

O temido sabá das bruxas, este sombrio festim noturno é apontado no processo inquisitorial de Ana Antônia, conhecida como Ana do Boco, presa em 1623 pela Inquisição de Lisboa. Acusada de bruxaria e pacto com o demônio, o relato dos inquisidores revela, como todos os demais processos, os elementos clássicos da demonologia e, nas entre linhas, os aspectos simbólicos profundos ligados ao controle do corpo feminino, à religiosidade popular e às práticas de exclusão social. Segundo os registros, Ana, então com 60



anos, teria participado de uma assembleia noturna em uma encruzilhada, espaço liminar e simbólico de trânsito e indefinição tradicionalmente associado à presença de forças ambivalentes. Ali, junto a outras mulheres, ungiu o corpo com um unguento trazido por uma das presentes. Essa mistura foi aplicada nos braços e nos seios, enquanto as mulheres se despiam e soltavam os cabelos num gesto que evocava, aos olhos inquisitoriais, um ritual de entrega e desordem. Em seguida, começaram a gritar “pilos... pilos... pilos...” e a lançar objetos ao ar, os quais teriam invocado demônios sob a forma de bodes. De joelhos diante dos animais, entoaram a frase “Eu te adoro, meu deus Barrabás!”, repetindo-a como uma oração profana antes de se entregarem à dança. fala performativa, fórmula mágica, ou mesmo um grito de convocação simbólica. “Pilos... pilos... pilos: Trata-se possivelmente de uma onomatopeia ritualizada, uma palavra sem sentido lexical claro, mas dotada de força mágica no contexto da cerimônia. Como observa Jeanne Favret-Saada (1977), nas práticas mágicas, muitas vezes o que importa não é o significado linguístico das palavras, mas seu efeito no corpo e no imaginário dos participantes. Assim, a palavra “pilos” pode ser entendida como parte de uma linguagem encantatória, repetitiva, que visa alterar estados de consciência, marcar a entrada em outra esfera simbólica, ou chamar presenças invisíveis, neste caso, os demônios sob a forma animal.

Essa narrativa carrega todos os elementos típicos do imaginário do sabá, enquanto espaço de inversão da ordem cristã: a encruzilhada como lugar de transgressão, a nudez como expressão da liberdade erótica interdita e a presença do Diabo sob a forma de bode como paródia blasfema do culto católico. Essa assembleia mostra como os tratados demonológicos e os interrogatórios inquisitoriais sistematizaram a ideia do sabá como reunião sacrílega e subversora, onde se dava culto ao Maligno e se tramava contra o mandamento divino e social. As mulheres reunidas dançavam com seus corpos nus, cabelos desamarrados e vozes em uníssono, representava, nesse contexto, o avesso da pureza cristã: indomadas, sensuais e ameaçadoras. Silvia Federici interpreta essa figura da bruxa como produto da repressão violenta da autonomia feminina. Segundo a autora, “a bruxa representa a mulher que não se submete à disciplina do trabalho e da reprodução, que resiste à domesticação do corpo” (FEDERICI, 2017, p. 198).

A menção ao nome “Barrabás” como divindade adorada pelas mulheres neste sabá é significativa. Na tradição patrística e medieval², o nome “Barrabás” (do aramaico Bar Abba, “filho do pai”) foi visto como uma ironia perversa, já que Jesus também é o verdadeiro “filho do Pai”. Nesse contraste, Barrabás representa o falso messias, o rebelde, o enganador, traços associados ao próprio Satanás. Em contextos inquisitoriais e demonológicos, como os processos contra supostas feiticeiras, invocar “Barrabás” como “meu deus” ou gritar seu nome em rituais noturnos, como o analisado acima, não é coincidência: trata-se

² A patrística medieval refere-se ao pensamento teológico e filosófico desenvolvido pelos Padres da Igreja entre os séculos II e VIII, que lançou as bases da doutrina cristã, unindo fé e razão sob a autoridade das Escrituras e da tradição. Esses padres moldaram a teologia cristã, articulando questões sobre a Trindade, o pecado, a graça e a salvação.



de um gesto de inversão simbólica, uma profanação deliberada dos valores cristãos, no qual Barrabás ocupa o lugar do diabo ou de uma divindade demoníaca. Os inquisidores sabiam disso, mas as feiticeiras não! A frase “Eu te adoro, meu deus Barrabás!” funciona, assim, como uma zombaria sacrílega da liturgia cristã, uma oração invertida que reforça a natureza deformada do culto demoníaco. Para Michel Foucault, o poder opera também por meio da produção de seus próprios “contradispositivos”, nos quais a figura do desvirtuoso é necessária para a afirmação da norma (FOUCAULT, 1975).

A análise desses detalhes exige atenção aos fragmentos, às margens do discurso, aos sinais que, embora tênues, revelam a persistência de formas de religiosidade e magia populares que sobreviveram, adaptaram-se ou resistiram à normatização (GINZBURG, 1989). As regras da Igreja e do Estado impunham uma concepção unívoca de fé, mas encontravam resistência nos desvios e reaproveitamentos que se infiltravam nas crenças do povo. O degredo, punição que quase todas elas receberam, é frequente nos autos da fé, pode ser lido como um indício da tentativa de “deslocar” o desvio e expulsá-lo do território europeu, confinando-o ao espaço colonial. O degredo aplicado às bruxas enquanto pena inquisitorial era uma sanção jurídica e ao mesmo tempo um gesto simbólico de expulsão. Os réus, sobretudo as mulheres acusadas de feitiçaria, eram afastados de suas comunidades como forma de restaurar a ordem violada por suas práticas e presenças. Esse gesto compreendido à luz do mecanismo do bode expiatório, descrito por René Girard é uma operação social em que se transfere a culpa coletiva a um indivíduo ou grupo para restabelecer o equilíbrio comunitário. “O bode expiatório cuja “morte ou exclusão parece necessária para a pacificação da sociedade” (GIRARD, 2004, p. 27). De maneira complementar, Assim, o degredo funcionava como ritual de purificação, expulsando os corpos considerados assustadores, contaminantes ou desviantes. Michel Foucault, por sua vez, evidencia que a punição pública e o banimento têm também uma dimensão de espetáculo e disciplinamento: “O suplício não é simplesmente um meio de extorquir a verdade ou de infligir uma pena; é uma cerimônia em que se manifesta o poder” (FOUCAULT, 1987, p. 36).

No contexto das perseguições, a heresia adquire um valor ambivalente e profundamente revelador das tensões entre ortodoxia e experiência vivida. Enzo Mazzi, no seu estudo *Il valore dell’eresia* (1989), propõe uma leitura instigante e contra-hegemônica: a heresia não como simples erro doutrinário ou ameaça à fé, mas como uma potência criadora, um movimento insurgente de ruptura e de contestação das estruturas autoritárias do saber e do poder. Para Mazzi, enquanto a ortodoxia tende à imobilidade e à repetição de fórmulas legitimadoras, a heresia é dinâmica, dialógica, e representa um impulso vital de transformação e reinvenção da experiência religiosa (MAZZI, 1989).

Essa inversão de perspectiva é por si só, um vestígio eloquente de que o que foi sistematicamente tratado como “erro”, “desvio” ou “superstição” pode ser interpretado como a tentativa de construção de outras formas de verdade manifestadas no corpo, inscritas no cotidiano, articuladas nos rituais de cura, nas palavras mágicas, nos encantamentos e nas relações com o santificado fora dos cânones oficiais. A heresia,



portanto, não é apenas uma heterodoxia, mas a afirmação de uma epistemologia subterrânea, frequentemente marginalizada, mas capaz de revelar universos alternativos e resistentes à uniformização teológica.

No universo popular, a transgressão não é, necessariamente, ruptura, mas reconfiguração criativa. Na tradição oral, nos rituais e nas práticas do cotidiano, o que as elites religiosas ou políticas viam como transgressão, eram, para os praticantes, formas de dar sentido à vida e enfrentar o sofrimento. Essas mulheres comuns “bricolam” com os símbolos dominantes, adaptando-os às suas necessidades e experiências concretas: “os consumidores produzem, através de mil maneiras de usar, algo que se escapa das redes do poder” (CERTEAU, 1994, p. 40). As feiticeiras mostravam-se especialistas da bricolagem simbólica: elas recolhem elementos da cultura dominante, símbolos, rituais e crenças, e os reconfiguram segundo suas próprias necessidades, práticas e cosmologias. Ao improvisar com os materiais disponíveis, transformam o instituído em práticas significativas e funcionais dentro de seus mundos sociais, produzindo uma reelaboração criativa da cultura imposta. A presença simultânea de santos e do diabo, de bênçãos e sortilégios, indica não uma contradição, mas um sistema de crenças em permanente estado de negociação. O pensamento popular opera por justaposição, analogia e reinterpretação, resistindo à dicotomia ortodoxia/heresia imposta pelo saber eclesial (GINZBURG, 1989). O sagrado não é posse exclusiva da Igreja, mas um campo de disputa e apropriação.

No já citado livro de Enzo Mazzi, reforçamos a ideia de uma reavaliação crítica do conceito de heresia, deslocando-o da esfera exclusiva da condenação religiosa para o campo das práticas de resistência e elaboração simbólica.

Para o autor, a heresia não deve ser vista apenas como desvio doutrinário, mas como expressão legítima de dissenso e forma de contra poder. Como afirma Mazzi: *L’eresia è la coscienza che si ribella quando la fede si fa potere* (“A heresia é a consciência que se rebela quando a fé se transforma em poder”, MAZZI, 1974, p. 9).

Ao investigar discursos e práticas heréticas, Mazzi destaca que a heresia não representa apenas um erro teológico, mas uma força crítica interna à própria tradição cristã: “Toda heresia autêntica é um grito profundo do ser humano que se recusa a tornar-se objeto de domínio” (MAZZI, 1974, p. 27). De comportamento negativo, para Mazzi, a heresia assim compreendida, adquire uma dimensão positiva: ela revela tensões internas à fé, abre caminhos de renovação e denuncia as estruturas opressivas do poder religioso institucionalizado. Ao invés de ser silenciada, precisa ser escutada como forma de produção simbólica e como gesto de oposição que interpela o dogma. Nas palavras do autor: “Ascoltare l’eresia è aprirsi alla possibilità di una verità non ancora detta” (“Ouvir a heresia é abrir-se à possibilidade de uma verdade ainda não dita”, MAZZI, 1974, p. 35). Evidentemente se Enzo Mazzi tivesse vivido na época da Inquisição, ele seria queimado.



A heresia perseguida pelo Santo Ofício opera como um signo multifacetado. Em primeiro lugar, atua como denúncia, ao expor as tensões e contradições internas da ortodoxia, muitas vezes a partir do próprio interior da tradição cristã. Em segundo, representa uma invenção, pois não apenas nega os dogmas estabelecidos, mas elabora novas formas de fé, espiritualidade e organização comunitária. Por fim, expressa uma recusa à autoridade eclesiástica e aos dispositivos repressivos do poder religioso, manifestando-se em ações abertas ou práticas subterrâneas de resistência. Ao condensar denúncia, invenção e negação, a heresia revela-se uma chave analítica crucial para apreender os embates entre saber, poder e estruturas simbólicas, iluminando as fissuras por onde emergem formas insubmissas de pensamento e de vida no interior das sociedades inquisitoriais.



ARQUIVO NACIONAL DA TORRE DO TOMBO – LISBOA

ANTT, Inquisição de Coimbra, processo 6808

ANTT, Inquisição de Évora, processo 4527

ANTT, Inquisição de Lisboa, processo 11242.

ANTT, Inquisição de Lisboa, processo 4912.

FONTES PRIMÁRIAS

BODIN, Jean. *Traité de la démonomanie des sorciers*. Paris: Jacques du Puys, 1580.

ORDENAÇÕES AFONSINAS de 1446. Mário Júlio de Almeida Costa (Nota de apresentação) e Eduardo Borges Nunes (Nota textológica), edição fac-simile da edição feita na Real Imprensa da Universidade de Coimbra, no ano de 1792. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

ORDENAÇÕES MANUELINAS de 1521. Mário de Almeida Costa (Nota de apresentação), edição fac-simile da edição feita na Real Imprensa da Universidade de Coimbra, no ano de 1792. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

ORDENAÇÕES FILIPINAS de 1603. Mário de Almeida Costa (Nota de apresentação), edição fac-simile da edição feita por Cândido Mendes de Almeida, Rio de Janeiro, 1870. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

PEÑA, Francisco. *Comentário ao manual dos inquisidores de Nicolau Eymerich*. Madri, 1578.

REGIMENTO DO SANTO OFÍCIO da Inquisição dos Reynos de Portugal ordenado por mandado do ilustríssimo e reverendíssimo senhor bispo d. Francisco de Castro, inquisidor-geral do Conselho d'Estado de Sua Majestade. Em Lisboa, nos Estaos, por Manoel da Sylva, MDCXL" (Biblioteca Nacional de Lisboa, Sala Geral).



REFERÊNCIAS

- BAKHTIN, Mikhail. A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais. Tradução de Yara Frateschi Vieira. São Paulo: Hucitec, 2010.
- BOURDIEU, Pierre. A dominação masculina. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.
- BOURDIEU, Pierre. O poder simbólico. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.
- CERTEAU, Michel de. A invenção do cotidiano: Artes de fazer. Tradução de Efraim Ferreira Alves. Petrópolis: Vozes, 1982.
- DELUMEAU, Jean. O medo no Ocidente: Séculos XIV-XVIII – uma cidade sitiada. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- DOUGLAS, Mary. Pureza e perigo: uma análise dos conceitos de poluição e tabu. Tradução de Maria Cristina da Costa e Silva. Lisboa: Edições 70, 1991.
- DUBY, Georges. Guerriers et paysans. Paris: Gallimard, 1982.
- DUBY, Georges. Ano 1000, ano 2000: na pista de nossos medos. São Paulo: UNESP, 1982.
- ELIADE, Mircea. O mito do eterno retorno: arquétipos e repetição. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- ELIADE, Mircea. O sagrado e o profano: a essência das religiões. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- FAVRET-SAADA, Jeanne. Les mots, la mort, les sorts. Paris: Gallimard, 1977.
- FEDERICI, Silvia. Calibã e a bruxa: Mulheres, corpo e acumulação primitiva. São Paulo: Elefante, 2017.
- FEDERICI, Silvia. Calibã e a bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva. São Paulo: Elefante, 2017.
- FOUCAULT, Michel. Os anormais: curso no Collège de France (1974-1975). São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- FOUCAULT, Michel. Vigiar e punir: nascimento da prisão. Petrópolis: Vozes, 1975.
- GEERTZ, Clifford. A interpretação das culturas. Rio de Janeiro: LTC, 1989.
- GINZBURG, Carlo. Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história. Tradução de Frederico Carotti. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- GINZBURG, Carlo. Os andarilhos do bem: feitiçaria e cultos agrários nos séculos XVI e XVII. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- GINZBURG, Carlo. O queijo e os vermes: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição. Tradução de Maria Betânia Amoroso. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- GINZBURG, Carlo. Sinais: raízes de um paradigma indiciário. In: _____. Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história. Tradução de Frederico Carotti. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.



GIRARD, René. O bode expiatório. São Paulo: Paulus, 2004.

GUI, Bernard. Manual dos Inquisidores. Tradução e introdução de Paulo Rónai. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

GUI, Bernardo. Manual dos Inquisidores. Tradução, introdução e notas de José Rivair Macedo. São Paulo: UNESP, 2002.

KRAMER, Heinrich; SPRENGER, Jacob. Malleus Maleficarum: o martelo das feiticeiras. Tradução e apresentação de André Luís Gomes. São Paulo: Cultrix, 2007.

MAZZI, Enzo. Il valore dell'eresia. Roma: Borla, 1974.

MUCHÉMBLED, Robert. Le roi et la sorcière: l'Europe des bûchers (XVe–XVIIIe siècles). Paris: Éditions du Seuil, 1993.

TURNER, Victor. O processo ritual: estrutura e antiestrutura. Tradução de Maria Lúcia Montes. Petrópolis: Vozes, 1974.