

⓪ Sagrado e o Profano



HOMENAGEM A J. S. DA SILVA DIAS



INSTITUTO DE HISTÓRIA E TEORIA DAS IDEIAS
FACULDADE DE LETRAS

COIMBRA 1986

UM ASPECTO DA LUTA CONTRA O SINCRETISMO DA CULTURA ORAL:

A MULHER, A NOITE E O SAGRADO NOS AÇORES DURANTE A ÉPOCA MODERNA

As considerações, aqui apresentadas, acerca do esforço depurador desenvolvido pela hierarquia católica nas ilhas dos Açores durante a época moderna no que diz respeito à mulher integram-se num estudo mais amplo que aborda outros aspectos da luta pela separação do sagrado e do profano.

O movimento da Reforma desencadeou durante toda a época moderna um processo de depuração do sagrado. Humanistas e reformadores, protestantes ou católicos, intentaram o regresso à pureza evangélica e a erradicação das práticas supersticiosas. No seio de uma religião unanimista tentou-se a racionalização do dogma, a fundamentação teológica do culto e a interiorização da prática religiosa.

Parece-nos que o sucesso da separação do sagrado e do profano dependia essencialmente da possibilidade que as populações tinham de aceder às estruturas da cultura escrita em que se inscreve a religião cristã, religião *positiva*, sistematização conceptual dos dados propostos pela «palavra» da revelação. Embora a experiência religiosa individual seja realidade uma na vivência concreta, como afirma Raoul Manselli, ela não deixa de apresentar, ao nível da inteligibilidade, estruturas diferentes no âmbito das culturas escrita e oral (Ç). Na cultura oral a «palavra» não se apresenta como um conjunto de dados conceptualizados, próprios da racionalização, mas como um conjunto de verdades aceites segundo a integração e o significado que alcançam dentro dos quadros mentais próprios de uma *

* Universidade dos Açores.

(!) Cf. *La Religion Populaire au Moyen Âge: Problèmes de méthode et d'histoire*, Paris, 1975, pp. 16-20.

cultura *consuetudinaria*. O sagrada e o profano interpenetram-se no interior de um pensamento integrador de tipo mítico que não sofreu as superações internas de uma cientificação sempre crescente, como é o caso da cultura e religião *positivas*.

Assim, a religião cristã oficial procurou agir sobre as gentes de cultura oral tentando a clarificação do sagrado. Percorrendo este caminho a religião positiva trabalhava, sem querer, para a secularização, entendida como o resultado da separação do sagrado e do profano em duas realidades independentes.

Como afirma Jean Delumeau, religião *unanimista* é necessariamente religião *animista*. A Igreja, porém, não quis abdicar da unanimidade. Na expressão do autor citado, tentou encerrar a Europa como que num grande convento ⁽²⁾. Pretendeu, neste contexto, com a sua acção atingir dois objecti vos complementares e algo contraditórios: depurar o sagrado de todos os elementos profanos e impor canones éticos que regulassem toda a vida social.

As fontes que trabalhamos foram aquelas que nos pareceram mais aptas a testemunhar esta inter-acção, ou seja: os documentos de intervenção da hierarquia. Assim, os relatos das visitas e as cartas pastorais dos prelados da diocese de Angra até meados do século XVIII e o *Livro de denúncias e confissões* da visita do Inquisidor-Mor aos Açores em 1592, forneceram-nos os dados que vamos analisar. No acervo documental utilizado defrontamo-nos com dois universos: um, o que nos é apresentado directamente, traduz o modelo cultural que a hierarquia pretende impor; outro, mais difuso, corresponde à vivência do povo que os reformadores pretendem alterar. Sujeitámos assim estes testemunhos a uma interpretação hermenêutica. Se a leitura que fazemos pode sofrer contestação, os factos que constantemente aduzimos e algumas sugestivas transcrições que efectuamos colocam o leitor face a uma realidade sócio-cultural concreta bem significativa dos dois objecti vos enunciados: esforço depurador e controlo moral.

1. A SITUAÇÃO CULTURAL DA MULHER

A oralidade da cultura popular e o predomínio da sacralidade, próprios do estágio da evolução cultural, em que os

(2) «Mas na época das duas Reformas — protestante e católica — as Igrejas reagiram contra o que lhes pareceu ser um relaxamento culpável. Pretenderam purificar a religião de toda a contaminação 'pagã' — diríamos folclórica — e lutaram.... Foi como se quisesse fazer entrar milhões de pessoas num imenso mosteiro», *O Cristianismo vai morrer?*, Lisboa, 1981, p. 64.

povos europeus se encontravam na época moderna favoreceram o sincretismo da religião vivida e a sobrevivência de crenças e de práticas inconciliáveis com a doutrina e o culto da Igreja católica.

As naturais e periódicas tentativas de purificação e de reforma da Igreja católica, tanto da parte da hierarquia como dos leigos, sempre se dirigiram no duplo sentido de delimitar os domínios específicos do sagrado e do profano e de promover, pela doutrinação e pela disciplina, a ortodoxia das crenças e das práticas religiosas das comunidades cristãs. Os concílios e as ordens e congregações religiosas surgem quase sempre como actuações da Igreja orientadas especificamente para aqueles dois objectivos. O empenho estrutural, porém, é posto na purificação da fé e das práticas cultuais e na reforma dos costumes do povo cristão. Em ordem a este objectivo os esforços da Igreja, quer através da organização diocesana e paroquial quer através de ordens e congregações, foram dirigidos para a generalização da cultura escrita e para o estabelecimento de uma rigorosa disciplina dos comportamentos individuais e colectivos. Era o empenho na instrução das mentes e na censura dos costumes que a Igreja exigira, desde sempre, mas muito em particular a partir do século XV. Com efeito, os maiores obstáculos, que se erguiam contra este objectivo, surgiam da oralidade da cultura e dos principais factores da sua emancipação.

Ora de entre eles destacava-se o papel singular da mulher. Depositária da tradição, reportório da memória colectiva, matriz e educadora da espécie, conhecedora do corpo humano e das técnicas de domínio do «habitat» era ela que, mais do que o varão, estava na intimidade dos mistérios da vida e das forças da natureza ⁽³⁾. Por esta condição natural, que ao longo da história também funcionou como condição social inibitiva do seu acesso à cultura escrita, a mulher foi objecto de medidas restritivas na organização cultural e nos respectivos pressupostos doutrinários das religiões de cultura escrita como são o judaísmo, o cristianismo e o islamismo. Dentro de tais enquadramentos religiosos a mulher funcionava como recatado recurso às soluções extremas cuja existência e validade não eram reconhecidas pelos códigos escritos. Tais formas de actuação da mulher seriam aberrantes dos padrões oficiais e não poderiam deixar de procurar a cobertura da clandestinidade. O seu tempo e o seu espaço preferidos eram os da noite.

⁽³⁾ Para melhor compreensão deste tema ver em Robert Muchembled, *Culture Populaire, Culture des élites*, Paris, 1978, pp. 85-92.

Unindo a este carácter misterioso e oculto dos poderes da mulher a sua poderosa atracção sexual compreende-se a formação do seu perfil social e religioso como mágica e fêmea, bruxa e feiticeira, procurada pelos necessitados e desejosos e temida por todos. Era natural que num sistema cultural como o do Antigo Regime a mulher fosse tida por agente de Satã, como bem demonstra Jean Delumeau (4).

Assim se compreende que a mulher se tornasse o objecto primeiro da repressão disciplinar que se iniciou de forma organizada a partir de 1500 e teve o seu tempo forte entre 1550 e 1700 (5). Foram aduzidas para fundamento de tal perseguição o ser causa do pecado sexual e a impiedade da feiticeira. A culpabilização e o castigo que lhe são inerentes funcionaram aqui, em associação com o medo que a mulher e a noite provocavam na maioria (6), como factores de dissuasão.

2. A NOITE

Na noite o homem não pode ver, vigiar ou dominar os seus inimigos. Tudo é perigo potencial. A imaginação, sobretudo a do homem inculto e rural expande-se povoando-a de poderes nefastos.

A noite na simbologia cristã aparece associada ao reino das trevas ao contrário do dia, reino da luz, que se identifica com Cristo. A liturgia da vigília pascal adopta como símbolo a luz — o círio pascal. Cristo Ressuscitado é a «Luz do Mundo». É, assim, sobejamente manifesta a conotação da noite com a habitação das forças do mal, reino das trevas. Não é, portanto, de admirar que a noite moderna represente uma das fobias estruturais do homem do Antigo Regime.

Era na noite que as «almas penadas» regressavam ao convívio dos vivos. Se no século XVII a separação definitiva da alma e do corpo após a morte era ponto assente na teologia católica e comumente aceite pelos homens cultos, o mesmo não acontecera no passado. A grande maioria das populações que permanecia na oralidade mantinha aquela crença. Esta per-

(4) *La Peur en Occident*, Paris, 1978, pp. 305-345.

(5) «La répression sexuelle débute vers 1500 et continue jusqu'à nacre époque, avec un temps fort particulièrement net entre 1550 et 1700», Robert Muchembled, *Culture Populaire...*, p. 232.

(6) Jean Delumeau integra no medo da maioria as trevas; nestas o medo da noite, domínio da angústia humana, é um dos mais fortes. Cf. *La Peur en Occident*, pp. 75-97.

manência é atestada pelo *Traité sur les apparitions des esprits*, publicado em 1746 (7).

Nos textos das visitas das freguesias da ilha de S. Miguel a referência à prática de invocar as almas do outro mundo para curar ou atormentar os enfermos, denuncia a crença no poder que os mortos podem exercer sobre a vida dos vivos, o qual se pode manifestar tanto maléfica como benéficamente (8). As proibições consignadas em praticamente todos os relatos visitacionais de abrir as portas das igrejas e ermidas durante a noite, mais especificamente desde o toque das Avé-Marias até de manhã, não poderão também ser entendidas como recusa e medo da noite?

As visitas pastorais permitem-nos somente uma incursão na noite referindo ou proibindo as ocasiões de perigo que ela proporciona. A profanação do espaço sagrado através do uso indevido do mesmo, as práticas supersticiosas e os desvios sexuais tinham na noite o seu domínio privilegiado. Nela se desenvolviam ameaças à integridade moral da comunidade e à sacralidade dos lugares de culto. A sua sombra tudo ocultava. Ao mesmo tempo que impedia um efectivo controlo dos comportamentos, facilitava a comunicação com as forças do mal.

A actuação dos visitantes orientava-se no sentido de pôr cobro à utilização do espaço sagrado para fins profanos e impedir todas as práticas que a Igreja em reforma considerasse menos dignas. Assim, a familiaridade excessiva com o sagrado, tomada aliás como ambivalente, era condenada; o divertimento, que na perspectiva da Igreja tridentina mais não era do que ocasião de pecado, proibia-se terminantemente; as devoções nocturnas, denominadas de pervertidas, eram igualmente proibidas pois apresentavam-se aos olhos dos reformadores como formas de utilização mágica das mesmas; todo e qualquer acto de culto nocturno, mesmo que o oficiante fosse sacerdote, era interdito.

No âmbito da cultura popular as igrejas, ermidas e respectivos oragos apareciam como os símbolos e a expressão da consciência colectiva. Nelas os fiéis tanto se abriam à protecção taumatúrgica dos santos de sua devoção, manifestando a an-

(7) «Discours théologique sur les apparitions, le livre du bénédictin, comme tous ceux écrits par ses prédécesseurs sur le même sujet, est aussi éclairage ethnographique sur l'autre croyance aux revenants que l'Eglise s'efforça de transformer et qui restait vivante en pleine Europe classique», *Ibidem*, p. 80.

(8) Cf. Arquivo Paroquial Matriz de Ponta Delgada, (citaremos por A.P. Matriz P.D.), *l.º L.º de visitas*, 1674, caps. 75 e 152; 1696, cap. 12.

gústia e a esperança, como se entregavam a divertimentos e a outras desordens que a Igreja condenava como impróprias da santidade do lugar e mesmo como contrárias à moral cristã, Várias eram as proibições expresas de que *se não coma, baile e durma* nas igrejas ou ermidas ⁽⁹⁾. Esta tríade impede a interpretação, pelo menos em exclusivo, da utilização dos lugares de culto como consequência das dificuldades materiais de parte da população cujas carências habitacionais seriam deste modo atenuadas. Referem-se claramente a ajuntamentos, pois de outro modo não se entenderia o segundo termo da dita tríade.

Todavia, a apropriação dos edifícios religiosos por parte dos necessitados não se poderá pôr totalmente de parte. Ela é também uma realidade que os visitantes censuram. Assim, encontramos referências a algumas ermidas, nomeadamente a de Nossa Senhora da Luz da Queimada de S. Jorge ou a da mesma invocação em S. Roque dos Altares na Ilha Terceira, as quais albergavam pessoas e cereais. Relativamente à Queimada de S. Jorge o visitante de 1676 proíbe que *algãa pessoa durma ou more* na ermida e lamenta o estado deplorável em que se encontra a sacristia, provocado pelos que nela se recolhiam ⁽¹⁰⁾. Estamos em presença, muito provavelmente, da utilização mais ou menos contínua deste espaço por parte dos mais desprovidos, possivelmente os designados por *mal-enroupados*, que encontrariam aí a casa que não possuíam. Há ainda a assinalar o uso da ermida de Nossa Senhora da Luz da freguesia dos Altares para recolha de cereais. Aqui os motivos seriam bem outros que não os da necessidade ^{O¹}. Ambos, porém, se situam ao nível da familiarização com o sagrado que impedia o distanciamento entre estes e o profano tornando possível à mentalidade popular intuir, aperceber e usufruir o carácter social destes edifícios. *s.

⁽⁹⁾ Cf. A.P. Matriz Ribeira Grande, (citaremos por A.P.M.R.G.), *1º Lº de visitas*, 1626, cap. 24, fl. 103; Arquivo de Angra do Heroísmo, Fundos Paroquiais, (citaremos por A.A.H., F.P.), *1º Lº de visitas de S. Roque dos Altares*, 1610, cap. 13; e 1625, cap. 24, fl. 103, *idem*, *1º Lº de visitas de S. Sebastião*, 1969, cap. 16, fl. 35; Arquivo Ponta Delgada, (citaremos por A.P.D., J. Torres, *Variedades Açoreanas*, *1º Lº de visitas de S. Pedro do Nordeste*, 1674, cap. 18v; fl. 105, 1969, cap. 33, fl. 121v; *idem*, *1º Lº de visitas de N.ª Sr.ª dos Anjos da Fajã*, 1674, cap. 24, fl. 216, Arquivo Paroquial de Santo António (citaremos por A.P. Sto. António, *1º Lº de visitas*, 1674, cap. 25, fl. 5; Arquivo Paroquial S. Jorge das Velas (citaremos por A.P.S. Jorge), *1º Lº de visitas*, 1676, cap. 194, fl. 41.

⁽¹⁰⁾ Cf. A.P. de S. Jorge das Velas, *1º Lº de visitas*, cap. 194, fl. 41 v.

^{G¹} Cf. A.A.H., F.P., *1º Lº de visitas de S. Roque dos Altares*, 1620, cap. 13.

Todos os capítulos, que consignavam a proibição da tríade acima referida, determinavam que os edifícios de culto se fechassem ao toque das Avé-Marias e só se abrissem de manhã clara. Não eram, porém, os únicos a prescrever tal exigência. Outros havia que se limitavam a decretar o encerramento das portas durante a noite, desde o toque das Avé-Marias até de manhã (12). Só nas noites de Natal e Quinta-feira Santa, ou durante o exercício diário da oração mental, era permitida a abertura das igrejas em que se realizavam as respectivas cerimónias (13). Tornava-se, porém, imprescindível a presença de um eclesiástico. O rigor era tanto que mesmo de manhã ou à noite quando o sineiro tocava às Avé-Marias, o tesoureiro era obrigado a estar presente para que a igreja não ficasse deserta enquanto aquele estivesse na torre (14). Rigor idêntico se manifestava na determinação de que não existisse mais que uma chave da Igreja e essa se mantivesse sempre nas mãos do tesoureiro. Se o mordomo da confraria do Senhor necessitasse de cuidar da lâmpada durante a noite teria de recorrer ao tesoureiro que o deveria acompanhar (15).

Tomavam-se todas as precauções para que os espaços sagrados se mantivessem encerrados duante a noite. Intentava-se assim subtrair os edifícios de culto à acção maléfica do sagrado cósmico e à acção nefasta dos habitantes das trevas. A noite era de facto o espaço privilegiado para a fuga ao controlo que a comunidade exercia sobre os seus membros pois facilmente ocultava os desvarios. Por sua vez a população, rural na sua maioria, liberta dos afazeres campestres podia durante a noite entregar-se ao prazer e à diversão. Ora os lugares mais amplos que facultavam o encontro dos fregueses eram sem dúvida os templos. A igreja, pela sua localização mais central e, por se encontrar sob a protecção do clero paroquial, não seria o espaço mais adequado a este fim. Ao contrário, as ermidas, disseminadas pelas franjas dos aglomerados ou mesmo pelos campos, fora do alcance clerical, apresentavam-se como os lugares ideais. Conjugados, embora, os dois factores — noite e afastamento — os fiéis não logravam iludir a atenta vigilância dos seus pastores.

(12) Cf. A.P. Matriz P.D., *1.º L.º de visitas*, 1674, cap. 79, fl. 39 e cap. 131, 1699, cap. 61, p. 132, 1707, cap. 2, p. 162; A.P. de Sto. António das Capelas, *1.º L.º de visitas*, 1674, cap. 18, fl. 14; e 1708, cap. 12, fl. 38. A.P. Matriz R.G., *1.º L.º de visitas*, 1625, cap. 14, fl. 103; A.P.D. J. Torres, *ob. cit.*, *1.º L.º de visitas de S. Pedro do Nordestinho*, 1968, cap. 33, fl. 121 v.

(13) Cf. A.P. Matriz P.D., *1.º L.º de visitas*, 1707, cap. 2, p. 162.

(14) Cf. *ibidem*, 1674, cap. 131.

(15) Cf. *ibidem*, 1699, cap. 61.

Estes, dispostos a implantar uma conduta moral de rigor, que exigia dos crentes a conformidade com os princípios cristãos, anatematizavam tais ajuntamentos.

Já nos inícios do século XVII D. Jerónimo Teixeira Cabral, na sua visita à matriz da Ribeira Grande admoestava os fregueses contra estas práticas, duma forma bem sugestiva:

«Tem chegado em nossos tempos a tãta devassidão a malícia humana que inda das cousas pias, e sanctas tomão os homens occasião de offender a Deus, e somos informados que em algũas hermidas concurria muita gente depois das Avé-Marias, com a qual occasião a tomavão alguns para se efectuarem seus danados intentos, ao que querendo obviar mandamos sob pena de excomunhão, e de cinco cruzados para a cruzada e meirinho aos administradores, mordomos e officiaes de todas as hermidas desta villa, e seu termo dada a Trindade fechem as ditas hermidas e as não abirão a pessoa algũa, nem consintão que alguém nellas coma, nem durma nem fação outros excessos indecentes aos tais lugares» (16).

Apesar das ermidas serem os lugares mais habituais destes folguedos, temos a notícia da realização de *bailes e músicas* na igreja de Nossa Senhora da Purificação no lugar do Espírito Santo na ilha de Santa Maria. Segundo testemunho do Prelado visitador em 1698, por ocasião de festas e novenas, eram habituais as referidas manifestações tanto naquele templo como nas ermidas. Através da proibição e condenação desta prática, D. António Vieira Leitão visava não só evitar as desordens que daí poderiam decorrer, como a sacralização daqueles espaços (17).

O carácter socializante dos edifícios de culto era, na década de 70, salientado por Fr. Lourenço de Castro que condenava a forma por que aquele se concretizava. Aliás a separação do sagrado e do profano, imposta pela Reforma, assim exigia. Este prelado em todas as visitas por ele efectuadas, de que temos conhecimento, afirma o seguinte:

«As igrejas fizerão-se para orar e não para casas de conversações e passa-tempos; pelo que mandamos com pena de excomunhão maior, que dentro das igrejas se não durma, coma, nem baile, como já por uma pastoral nossa o havemos prohibido....» (18).

(16) A.P. Matriz R.G., 1º L.º de visitas, 1603, cap. 29, fl. 69 v.

(17) «Constou-nos que em algũas oceaziones de festas, e noites de natal e novenas costumãvãõ algũas pessoas fazer bailes e musicas assim nesta igreja como nas hermidas», A.P. Na. Sra. da Purificação, lugar do Espírito Santo, 1º L.º de visitas, 1698, cap. 28, fl. 13 v.

(18) Em todos os capitulos datados de 1674 e 76 citados na nt. 9.

2.1. *O culto no reino das trevas*

Estas práticas «profanas» não derivavam apenas da função desempenhada pelos edifícios de culto como lugares de sociabilidade. Aliás o carácter animista que a religião assumia nesta época, levava o sagrado e o profano a confundirem-se numa realidade única. Se aqui os apresentamos separadamente, fazemo-lo apenas tendo em vista a exploração das duas vertentes que integram a mesma atitude. A utilização pelos fiéis das ermidas dependia da maior ou menor popularidade do seu patrono. O poder taumatúrgico deste catalizava a devoção dos crentes que procurando a sua protecção e, uma vez reunidos, não se coíbiavam de conviver ruidosamente e até de dar largas aos seus instintos. D. António Vieira Leitão faz-se eco desta realidade proibindo que os romeiros se abrigassem nas ermidas, antes dormissem na casa do ermitão, para evitar bailes e *outros inconvenientes que disso se podem seguir e temer* (19).

Todavia, não se pretendia apenas a sacralização destes espaços. O exercício de actos de culto, em si louváveis, eram terminantemente proibidos quando realizados no silêncio e escuridão da noite. Os perigos eram múltiplos. Provinham de inimigos reais que agindo a coberto da noite não temiam punição. Uma única vez, porém, se faz referência explícita a estes inimigos, em 1603 na Ribeira Grande, identificando-se com *muitos estrangeiros de nações e seitas não conhecidas* (20). Contudo, proibem-se os ofícios de defuntos e recomenda-se que só em último caso se administre os sacramentos aos enfermos de noite (21), sem aludir às causas.

A julgar pelas proibições insertas nas visitas, sabemos que durante a noite se realizavam actos de culto. Eram eles: romarias, novenas, via-sacras, celebrações eucarísticas, procissões e pregações (22).

(19) Cf. A.P.D., J. Torres, ob. cit., 1.º L.º de visitas de S. Pedro do Nordesteinho, cap. 17, fl. 112.

(20) Cf. 1.º L.º de visitas, 1603, cap. 17, fl. 64.

(21) Cf. A.A.H., F.P., 1.º L.º de visitas de S. Sebastião, 1693, cap. 24, fl. 22 v, A.P.N. Na. Sra. da Conceição de Angra, 1.º L.º de visitas, 1716, cap. 55, fl. lOv.

(22) Cf. A.P.D., in J. Torres, ob. cit., 1.º L.º de Na. Sra. dos Anjos Fajã, 1637, cap. XIII, fl. 208, e 1674, cap. 19, fl. 215 v; *idem*, 1.º L.º de visitas de S. Pedro do Nordesteinho, 1674, cap. 19, fl. 105; 1698, cap. 19, fl. 118 v; A.P. Matriz de P.D., 1.º L.º de visitas, 1674, cap. 78, p. 39, A.P. de Santo António, além-Capelas, 1.º L.º de visitas, 1674, cap. 19, fl. 4; A.P. de Na. Sra. da Conceição de Angra, 1.º L.º de visitas, 1716, cap. 91, fl. 18.

As primeiras, efectuadas a lugares de milagres, como afirma Frei Diogo das Chagas no seu *Espelho Cristalino* (23), tornavam-se *non gratas* aos olhos das autoridades eclesiásticas pelo facto de os peregrinos pernoitarem nos lugares de romagens. A noite impedindo a vigilância sobre os actos dos fiéis lançava sobre eles a suspeita de desregramentos sexuais. As novenas e vias-sacras, denominadas de *devoções pervertidas* (24), caíam sob idêntica suspeita, bem como de práticas sincréticas.

As pregações efectuadas de noite eram também proibidas. Apenas se podiam fazer os sermões da paixão, e *soledades da Senhora* (25). Seriam aquelas pregações exercícios preparatórios para a celebração de alguma festividade ou sermões realizados no âmbito de missões do interior? Sabemos que a época barroca conhecia na sua parenética um tratamento de choque. As ameaças da condenação eterna, para os que não se arrependessem, teria efeitos mais profundos quando proclamadas na calada da noite. Era aliás um dos métodos mais fecundos que Frei António das Chagas utilizara (26). Todavia o seu possível impacto benéfico não compensava os graves inconvenientes que daí podiam derivar. D. Frei Lourenço de Castro diz explicitamente:

«De se abrirem as igrejas de noite havendo nellas concurso de gente sucedem várias dezordens que nos tem chegado a notícia pelo que mandamos ao pe. vigário e cura com penna de excomunham maior nam consintam que nas igrejas de sua freguesia se prege de noite nem fação novenas antes de amanhecer nem se aibram senam manhã clara» (27).

(23) «Ha nesta villa algũas hermidas do orago de Nossa Senhora, muito grandes e miraculosas....» (relativo à Vila do Nordeste), fl. 184.

(24) «Tem mostrado a experiência que a malicia humana perverte as devoções que com recta tençam se principiaram a exercitar abusando-se delias em offensa de Deus como sam nas vias sacras, romarias, e novenas antemanham», A.P. Matriz P.D., *1.º L.º de visitas*, p. 114; A.P. Na. Sra. da Purificação, lugar do Espirito Santo, *1.º L.º de visitas*, 169§, cap. 18.

(25) Cf. A.P. de S. Jorge das Velas, *1.º L.º de visitas*, 1676, cap. 149, fl. 33.

(26) Frei António das Chagas «em alguns Povos fazia sua entrada de noy te; humas vezes por assim o querer, outras por mais não poder..... O Padre Manuel Godinho, relata a entrada daquele missionário em Souzel na noite de entruado clamando penitência. Para os moradores tais pregões ecoavam como: «som de trombetas do juízo». Cf. *Vida, Virtudes e Morte do Venerável Frei António das Chagas*, Lisboa, 1728, p. 89 e ss.

(27) A.P. de Sto. António Além-Capelas, *1.º L.º de visitas*, 1674, cap. 13, fl. 4 e todos os outros da década de 70 citados na nt. 22.

A celebração eucarística e as procissões poderiam ainda ser entendidas e temidas, à semelhança das práticas anteriores, como formas de superstição. A noite era propícia aos tratos com o diabo, o *príncipe das trevas*.

Não se temerá, no caso da Eucaristia, o resvalamento para a missa negra? O visitador de 1637 à freguesia de Nossa Senhora dos Anjos na Fajã ordenava ao ermitão de Nossa Senhora da Encarnação que não consentisse que nela celebrasse de noite *seja quem for* ⁽²⁸⁾. De facto a noite tudo podia perverter. D. António Vieira Leitão sintetiza estes medos, se não factos, na seguinte censura rica de expressão e sugerência:

«...por ser a igreja caza de Déos especialmente deputada para seu louvor, portanto convém que haja nella toda a reverência, humildade e devoção e se desterrem todas as superstissons, abuzos, tratos livianos» ⁽²⁹⁾.

3. A MULHER, A NOITE E O SAGRADO

A mulher aparecia associada a todas estas práticas e é contra ela que as invectivas dos visitantes se faziam sentir com maior acuidade. Ela constituía com a noite um perigo duplo que ameaçava a consciência colectiva e punha em causa ou dificultava o processo de aculturação que a Igreja mantinha em curso. Daí que Bernard Plongeron tenha podido afirmar que os abusos nascidos destas duas forças conjugadas eram o pavor da hierarquia ⁽³⁰⁾.

A mulher desde sempre vestiu as roupas da deusa da fecundidade ou da deusa da morte. Identificada com a terra-mãe ela é tanto a terra fecunda geradora da vida como cemitério dos seres que a ela retornam alimentando-a. A analogia da mulher com a terra-mãe é bem manifesta nos antigos mitos agrários da fecundidade. Ora esta ambivalência da mulher que tem as suas raízes na noite dos tempos associa-se, cristaliza-se, na cultura cristã, em Eva e Maria. Aquela mãe da morte esta mãe da vida. Não é, no entanto, Maria que atemoriza os homens da Época Moderna: ela é antes a mãe protectora. Eva, ao contrário, tendo sido a porta por onde entrou o sofrimento no

⁽²⁸⁾ Cf. A.P.D., J. Torres, ob. cit., cap. 19, fl. 215 v.

⁽²⁹⁾ A.P. de Sto. António Além-Capelas, l.º L.º de visitas, 1706, cap. 11, fl. 30.

⁽³⁰⁾ «...Les 'abus' qui naissent de ces deux formes conjuguées la femme et la nuit/sont la hantise de la hiérarchie», «Le Procès de la fêie» in *Le Christianisme populaire* (dir. Plongeron et Pannet), Paris, 1976, p. 192.

mundo, é a mãe de todo o mal. Apesar de a mulher, como Jean Delumeau bem demonstra, ser ocasião e motivo de todo o mal, causa de medo ⁽³¹⁾, paradoxalmente ela era para os homens incultos da mesma época «o único livro de uma civilização oral que descobre as receitas que permitem levar uma vida tão pouco desagradável, quanto possível» ⁽³²⁾. É ela que detém o saber acumulado ao longo dos tempos. Porque dona da vida e da morte, sabedora das qualidades alimentares dos elementos naturais, conhecedora dos segredos biológicos do corpo humano, masculino ou feminino, a mulher aparecia como dominadora e agenciadora das forças extra-terrenas.

Nas visitas em causa, a mulher aparece à evidência como agente de Satã. Ela corrompe o mais sagrado: por isso urge afastá-la. Potencialmente ela é causa do pecado, sobretudo do sexual. Torna-se clara a associação que dela se faz com a noite e com o universo mágico. Ela é a feiticeira que se impõe reprimir e exterminar.

Se os visitantes recomendavam que apenas em caso de absoluta necessidade se podia levar o viático aos enfermos durante a noite, determinavam a interdição absoluta da presença feminina nesse acto. Qualquer transgressão seria punida com excomunhão maior *ipso facto incurrenda* ⁽³³⁾. A premência do cumprimento deste preceito infere-se não só dos termos da proibição como da sua localização nas visitas. Em freguesias mais remotas como S. Pedro do Nordestinho ou Santo António das Capelas toma mesmo o primeiro lugar no texto visitacional. Na vila das Velas em S. Jorge e na Matriz de Ponta Delgada, porque a estrutura do relato visitacional é diferente, por se tratar de colegiadas, não é a primeira de todo o texto mas situa-se entre os quatro primeiros capítulos que determinavam as obrigações do vigário. A este cabia a tarefa de zelar para que os ofícios divinos se fizessem com todo o aparato e decência devidos, o que só era conseguido quando realizados de dia. E em todo o caso, se por imperiosa necessidade algum tivesse de se efectuar durante a noite, a presença perigosa da mulher devia ser deles banida ⁽³⁴⁾. * S.

⁽³¹⁾ Cf. capítulo citado na nt. 4.

⁽³²⁾ Cf. R. Muchembled, *Cult. Popul...*, p. 86.

⁽³³⁾ «Mandamos com penna de excomunhão Maior, mulher algũa acompanhe o Senhor, indo de noite fora», A.P.D., J. Torres, ob. cit., 1.º L.º de visitas de S. Pedro do Nordestinho, 1674, cap. 1.º, fl. 103; A.P. Matriz P.D. 1.º L.º de visitas, 1674; cap. 78, fl. 39; A.P. S. Jorge das Velas, 1.º L.º de visitas, fl. 4.

⁽³⁴⁾ «Admoestamos em o Senhor ao pe. Vigairo tenha zellozo cuidado, de que os Divinos officios se fação com todo o culto e decencia devido às horas e tempo com as solennidades que a Igreja determina

Também as devoções como via-sacras, novenas, romarias, tomavam a denominação de devoções pervertidas não só por se fazerem durante a noite mas sobretudo pelo facto de ser a mulher a officiar de tais actos. Capítulos há que determinavam simplesmente que *mulher algãa* corresse via-sacra ou fizesse romarias e novenas *ante manhã*, desde as Avé-Marias até ao dia seguinte, sob pena de excomunhão maior ⁽³⁵⁾, e não expressavam a interdição de tais actos pelo facto de se efectuarem durante a noite. Pelo contrário, em todos os capítulos em que era consignada a proibição das devoções nocturnas, se fazia referência explícita ? figura feminina ⁽³⁶⁾. Afigura-se-nos assim que a noite se apresentava tanto mais nefasta quanto ela se associava a acção da mulher. A resistência oferecida às ordenações visitacionaio está bem expressa na proibição de 1707 para a igreja matriz de Ponta Delgada:

«No cap. 17 da vezita passada prohibimos com pena de excomunhão // maior *ipso facto*, que nenhũa mulher corresse via sacra, fizesse romarias, e novenas depois das Ave Marias the o nascer do sol do dia seguinte e que no tal tempo se não abrissem as portas das hermidas e Igrejas, pello grave prejuizo que resultava ao serviço de Deos abuzando-se das devoçoens em offensa sua, o que em parte se não tem observado porquanto nos conta que na quaesma correm as mulheres de noute os passos, a cazas da Senhora em a de Sabbadç Sancto, cujos actos se comprehendem também na dita prcnibição e penas. Assim o declaramos e outro sim, o irem as igrejas dos religiosos e religiosas com o motivo de assistirem a algũas festividades que nellas se celebrão depois de ser noute, ou ante manhã; porque por serem ovelhas nossas temos por direito facultade para lhes impor a dita prohibição e pena no tal tempo pellas consequências prejudiciaes que contra o serviço de Deus rezultão em semelhantes cazos, exceptuando as noutes de Natal e de Quinta Feira mayor, o que o parochio declarará a seus freguezes as vezes que lhe parecer necessario para que não possão allegar ignorancia nesta materia, o que se não entendera no tempo da oração mental assistindo nella somente homens» ⁽³⁷⁾.

sem perturbação nem aceleração nelles e na sua igreja, nem dentro da sua freguesia, consinta pregar de noute nem fazer procição nem que molher algãa, indo o Senhor de nouite fora o acompanhe. Para o que mandamos sob pena de excomunhão maior que nenhũa molher de noute acompanhe o Senhor», A.P. Matriz P.D. *1.º L.º do visitas*, 1674, cap. 78, fl. 39.

⁽³⁵⁾ Cf. A.P.D., J. Torres, ob. cit., *1.º L.º de visitas de S. Pedro do Nordestinho*, 1698, cap 19, fl. 118 v.

⁽³⁶⁾ Cf. A.P. Matriz P.D., *1.º L.º de visitas*, 1674, cap. 78, p. 39; *idem*, 1696, cap. 9, fl. 99; A.P. Sto. António Além-Capelas, *1.º L.º de visitas*, 1699, cap. 17, p. 114, *idem*, 1707, cap. 2, p. 162, A.P. Na. Sra. da Purificação, lugar do Espírito Santo, *1.º L.º de visitas*, 1696, cap. 18.

⁽³⁷⁾ Cf. cap. 2, p. 162.

3.1. *As romarias*

As romarias eram, porém, um caso à parte. Neste arquipélago, no século XVII ainda encruzilhada de continentes, escala obrigatória da navegação transcontinental, se um grupo numeroso de homens da mercancia e agentes da administração régia mantinham uma mobilidade geográfica invejável ⁽³⁸⁾, a maioria da população via-se confinada ao estreito espaço insular. Se as ilhas do grupo central sempre mantiveram entre si um intenso tráfego, mesmo entre os estratos económica e socialmente menos favorecidos, o mesmo não aconteceria com as outras. Assim, o isolamento impedia à maioria dos crentes a possibilidade de manter a tradição peregrina da Igreja no que se refere aos santuários tradicionais. Não há nos relatos referência a qualquer ponto internacional de culto que pela sua força sacral, decorrente do halo divino emanado das personalidades, Cristo e Santos, que aí tenham vivido ou por aí passado, exercessem poderosa atracção sobre os fiéis. Todavia, não deixou de se exercitar esta prática tradicional aos pequenos santuários, regra geral, às ermidas de certas invocações de Nossa Senhora e de Santos terapeutas. Como afirma Raoul Manselli a peregrinação está em relação com as exigências da penitência, que mantém viva esta tradição, mas também com a crença no poder taumátúrgico de certos lugares sagrados ⁽³⁹⁾. Para a mentalidade popular o bom santo é aquele cuja acção é eficaz ⁽⁴⁰⁾. Nossa Senhora do Pranto no Nordeste, Nossa Senhora da Encarnação na freguesia de Nossa Senhora dos Anjos da Fajã, ambas em S. Miguel; S. Mateus na freguesia de S. Roque dos Altares na Terceira, Nossa Senhora da Glória e Nossa Senhora da Boa Morte em Santa Maria e outros santos não especificados nestes textos visitacionais eram centros de romaria. A fama de ermidas milagrosas difundia-se pela ilha em que se encontravam situadas. O visitador dos Altares de 1635 afirma claramente que a devoção de S. Mateus era grande em toda a ilha ⁽⁴¹⁾.

⁽³⁸⁾ Além das indicações esparsas que Gaspar Frutuoso nos lega a este respeito nas *Saudades da Terra*, L.º 4, T. II, Maria Olímpia da Rocha Gil demonstra como uma «aristocracia insular» e uma burguesia mercantil, ligada ao comércio inter-ilhas e do atlântico, mantém entre as ilhas Terceira, S. Miguel e Santa Maria bem como com o Continente Português e Nordeste da Europa iintensas ligações, o que pressupõe inevitável mobilidade geográfica, *O Arquipélago dos Açores no século XVII*, Castelo Branco, 1979.

⁽³⁹⁾ Cf. *Religion Populaire au Moyen Âge*, p. 100.

⁽⁴⁰⁾ Cf. Robert Sauzet, «Présence Rénovée du Catholicisme», in François Lebrun, *Histoire des Cath...*, p. 130.

⁽⁴¹⁾ Cf. A.A.H., F.P., l.º L.º de *visitas de S. Roque dos Altares*, cap. 10, fl. 32

Acerca da ermida de Nossa Senhora da Gloria existia a *tradissam constante* de que a ermida de sua invocação, sita no lugar do Espírito Santo, tinha sido mandada levantar pela mesma Senhora que aparecera naquele lugar a uma pastoriinha (42). Não obstante as curtas distâncias entre os diferentes lugares destas ilhas, as ermidas de maior devoção tinham ermitão e casas de romagem (43), o que atesta a sua vitalidade.

A Igreja da Contra-Reforma mantém a tradição peregrina da Igreja medieval (44). Todavia a pastoral de rigor manifesta-se no sentido de impedir tudo o que de profano ou diversão possa acompanhar as referidas romarias. Está na tradição medieval o carácter lúdico e social destes actos de piedade e penitência.

Os bailes e danças eram determinadas tanto pelo concurso de gente como pelo poder taumatúrgico do lugar. As nossas *cantigas de romaria* da poesia trovadoresca fixaram bem esta característica:

«Poys nossas madres uam a San Simon
de Uai de Prados candeas queymar,
nos, as meninas, punhemôs d'andar
con nossas madres, e elas enton
queymen candeas por nos e por sy
e nos, meninas baylaremos hy»

Pero Uyuyaez (45)

Do mesmo modo o local da romaria era o ponto ideal para o encontro com o namorado ou a ocasião de convivência com os jovens do sexo oposto ou simplesmente o lugar de sociabilidade. É aliás uma tradição que perdura chegando até praticamente aos nossos dias. Ora, o rigor dos reformadores em relação a este acto simultaneamente de piedade e social transforma-se num anátema contra a figura da mulher, causa do pecado sexual. Nos Açores é com D. António Vieira Leitão e duma maneira especial na primeira década do século XVIII que a repressão às romarias se faz com maior rigor. Proíbe-se terminantemente a participação das mulheres nestes actos.

(42) Cf. A.P. Na. Senhora da Purificação, lugar do Espírito Santo, *l.º L.º de visitas*, 1704, fl. 23 v.

(43) Cf. A.P.D., J. Torres, *ob. cit.*, *1.º L.º de visitas de S. Jorge do Nordeste*, 1705, cap. 4, fl. 67 v; *idem*, *1.º L.º de visitas de S. Pedro do Nordeste*, 1705, cap. 4, fl. 124; A.P. de Sto. António, *l.º L.º de visitas*, 1706, cap. 4, fl. 27.

(44) Cf. Fr. Lebrun, *ob. cit.*, p. 130.

(45) J. J. Nunes, *Cristomatia Arcaica*, Lisboa, 1970, pp. 303-304, *Cantigas d'Amigo* CXLIX.

No caso de estarem vinculadas por promessas a qualquer romagem esta era-lhes comutada por jejuns, esmolas ou orações (46). Se nas outras devoções referidas — via-sacra e novenas — que proibiam apenas, sem explicitar os inconvenientes que daí advinham, no caso das romarias eles eram bem explicitados. Nas primeiras, o medo parece estar mais ligado às práticas supersticiosas; nas romarias, está associado ao pecado sexual. Apesar das ermidas de romagem estarem afastadas do centro das freguesias, portanto menos sujeitas ao controlo, nem por isso o escândalo do que por lá se passava deixava de afectar as populações. Os visitantes nas suas censuras aludem às informações ou queixas que lhes eram feitas acerca dos desregramentos praticados nas romarias. Segundo estas, as romagens não eram ditadas pela devoção mas pelo desejo de prazer como este pequeno trecho nos sugere:

«Por me constar que alguns freguezes desta Igreja fazem romarias assim nas Cazas de Nossa Senhora como as de diversos santos desta Ilha, não com motivo algum de devoção mas para com que este meio se facilitem na entrega de seus desordenados apetites....» (47).

A crueza dos capítulos visitacionais é quase chocante. Os desordenados apetites saciam-se em bailes indecentes e indecorosos na companhia de várias mulheres, e na coabitação descarada, muitas vezes ilícita, nas casas de romagem e ermidas. A expressão textual é mesmo *pernoitão promiscuamente*. A primeira visita que censura esta forma de devoção, data de 1698. Nela se afirma que vão homens e mulheres em romarias à ermida de Nossa Senhora do Pranto sem que o ermitão possa saber se são casados ou irmãos. Este tinha o dever de inquirir do grau de parentesco e expulsá-los quando lhe parecesse que havia inconvenientes, o que deveria fazer sob pena de suspensão de seu ofício e excomunhão maior (48). O rigor agudiza-se e a vigilância desenvolve-se de tal modo que daí em diante as acusações de promiscuidade e de graves erros e pecados justificam a proibição absoluta de que nenhuma mulher de qualquer estado ou condição possa participar em romarias. Denotando o

(46) Cf. A.P. Sto. António Além-Capelas, 1.º L.º de visitas, 1706, cap. 4, fl. 27 e A.P. Na. Sra. da Assumpção de Vila do Porto, 3.º L.º de visitas, Pastoral de 1745.

(47) A.P.D., J. Torres, ob. cit., 1.º L.º de visitas de S. Pedro do Nordesteinho, 1698, cap. 38, fl. 122.

(48) Cf. A.P. Matriz P.D., 1705, cap. 5, p. 164; A.P. de Sto. António Além-Capelas, 1706, cap. 4, fl. 27; A.P.D., J. Torres, ob. cit., 1.º L.º de visitas de S. Pedro do Nordesteinho, 1705, cap. 4, fl. 124; *idem*, 1.º L.º de visitas de S. Jorge do Nordeste, 1705, cap. 4, fl. 67 v.

estatuto de menoridade que a sociedade impunha à mulher, aquelas determinações lançavam penas sobre os maridos, pais, irmãos e tios que não impedissem a transgressão referida. Não só lhes eram cominadas multas pecuniárias como, depois de tomados a rol, eram enviados ao Ouvidor do distrito para que fossem castigados conforme sua culpa merecesse. Apenas num caso as mulheres infractoras eram punidas, quando viviam sozinhas sem família que as pudesse tutelar. Nestes casos, porém, a multa era menor pois a capacidade de responsabilidade era tida como menor... Os seus responsáveis masculinos pagavam entre 500 réis e 1500 réis e a mulher independente um cruzado ⁽⁴⁹⁾. Todavia, a acção repressiva não obstou a que as romarias se continuassem a fazer nos moldes tradicionais. D. Fr. Valério do Sacramento mandou que os párcos se informassem com rigor das pessoas que faziam as romarias já proibidas e as dessem a conhecer como incursas em excomunhão que o mesmo prelado renovara pela Pastoral de 1741 ⁽⁵⁰⁾ e mais tarde na Pastoral de 1743. Aliás, esta última Pastoral repete, na condenação destes actos, os termos utilizados por D. António Vieira Leitão em condições similares.

As romagens aos santuários pequenos e próximos são um fenómeno desta época como o haviam sido das anteriores, A repressão é que não fora então aplicada como agora. Se uma religião animista podia albergar no seu seio os elementos sagrados e profanos como realidade una é porque não tinha outra alternativa. Frente ao estado de paganização e mentalidade sincrética da maioria e ao baixo nível teológico e pastoral dos agentes de cristianização, a Igreja aceitava o cristianismo possível. Na época das Reformas, a Igreja, intentando implantar um cristianismo intemporal, purificado, não deixando no entanto de ser religião para todos, tinha necessariamente de recorrer à repressão em força, tanto mais que na mentalidade de uma população maioritariamente de cultura oral a distinção entre sagrado e profano só muito dificilmente poderia ser apercebida, não obstante lhe ser coercivamente imposta. A repressão, porém, torna-se mais forte quando pretende visar duas forças reputadas demoníacas, a *mulher* e a *noite*.

⁽⁴⁹⁾ Cf. A.P.D., J. Torres, *ob. cit.*, 1^o L.º de visitas de S. Pedro do Nordesteinho, cap. 14, fl. 140. Um cruzado equivalia a 200 réis.

⁽⁵⁰⁾ Cf. Pastoral de 1741 transe, em A.P. Na. Sra. da Conceição de Angra, 1^o L.º de visitas, fl. 45; e de 1743 in A.P.D., J. Torres, *ob. cit.*, 1^o L.º de visitas de S. Pedro do Nordesteinho, fl. 40.

3.2. A mulher no espaço sagrado

A mulher como ser considerado inferior devia ser afastada dos espaços onde o sagrado mais se adensa. Sendo embora a capela-mor o lugar deputado para os ministros do altar, em casos especiais podiam nele assistir seculares, mas nunca mulheres. A honestidade das mulheres e a decência dos sacerdotes assim o exigiam⁽⁵¹⁾. Aliás na Vila de S. Sebastião o visitador de 1702 ordenava ao vigário que, sob pena de lhe ser considerado como erro de ofício, impedisse a entrada de mulheres em qualquer capela da freguesia⁽⁵²⁾.

Eram numerosas as advertências no sentido de separar os homens e mulheres no recinto sagrado. Davam-se instruções consoante a arquitectura dos templos de molde a garantir tal separação. Na Matriz das Velas os visitantes de 1676 e 1692 ordenaram que só as mulheres ficassem no corpo do templo e os homens nos corredores. O segundo texto visitacional consigna uma atitude mais rigorosa do que o da primeira visitação. Este vai ao extremo de mandar fazer *anteparos da nave à trave*⁽⁵³⁾. Em S. Roque dos Altares era vedado às mulheres sentarem-se das grades, que ficavam junto aos altares colaterais, para cima sob pena de excomunhão. A partir daí era lugar reservado ao sexo oposto⁽⁵⁴⁾. Idêntica ordem se repete na Fajã e em Santo António Além-Capelas onde se mandara colocar uma grade junto das portas travessas para evitar a *costumada desordem de os homens se sentarem com as mulheres*, segundo a expressão do visitador⁽⁵⁵⁾. Para que o controlo fosse perfeito até as mesas e caixas das confrarias eram retiradas dos espaços destinados às mulheres⁽⁵⁶⁾.

A intenção de sacralizar o espaço estava na origem destas medidas. Procurava-se assim impor o respeito e *evitar as conversações*⁽⁵⁷⁾. O templo como lugar tradicional de sociabilidade está aqui patente. Em 1624 o visitador de S. Roque dos Altares referia-se ao hábito dos mancebos solteiros se sentarem nos bancos junto às mulheres, e cominava-os com a pena de exco-

(51) Cf. AP. Matriz P.D., *1.º L.º de visitas*, 1674, cap. 157, p. 74.

(52) Cf. A.A.H., *1.º L.º de visitas*, 1702, cap. 5, fl. 46 v (n.p.).

(53) Cf. A.P. S. Jorge das Velas, *1.º L.º de visitas*, 1676, cap. 183, fl. 40; *ibidem*, 1692, cap. 6, fl. 50.

(54) Cf. A.A.H., *1.º L.º de visitas*, 1665, cap. 5, fl. 38 v.

(55) A.P.D., J. Torres, *ob. cit.*, *1.º L.º de visitas de Na. Sr. a. dos Anjos da Fajã*, transe, *ob. cit.*, 1674, cap. 25, fl. 216; A.P. Sto. António, *1.º L.º de visitas*, cap. 5, fl. 36 v.

(56) Cf. A.A.H., F.P., *1.º L.º de visitas de S. Sebastião*, 1602, fl. 5 v; A.P. Sto. António, *1.º L.º de visitas*, 1692, cap. 3, fl. 8 v.

(57) Cf. os capítulos indicados a partir da nt. 51.

munhão ⁽⁵⁸⁾. O recurso quase contínuo a esta pena tão pesada não deixa de denotar a importância que os visitantes atribuíam a esta separação e conseqüentemente o grave perigo que a sua não execução acarretava. Mesmo nas ermidas, onde a exiguidade do espaço não permitia a utilização dos processos da igreja paroquial, ordenava-se então que os homens pudessem instalar-se na capela-mor reservada, por direito, à ordem clerical ficando assim separados das mulheres ⁽⁵⁹⁾.

Também a exigência constante de que as mulheres se confessassem apenas no confessional, o que nem sempre se praticava, acusa o medo da hierarquia do efeito contaminador do seu contacto. Todas as freguesias em várias visitas conheceram esta proibição ⁽⁶⁰⁾. É, neste sentido, particularmente significativa a proibição feita aos párocos de Nossa Senhora da Assumpção para que não andassem entre o povo a dar o Menino Jesus a beijar nas festas de Natal e Epifania. Segundo expressão do Lie. Francisco da Cunha Prestes, tal costume representa *indecencia grande andarem os sacerdotes entre as mulheres* ⁽⁶¹⁾.

3.3. *Interdição dos espaços tradicionais de sociabilidade*

A regulamentação e coerção exercidas sobre a mulher não se orientavam somente para as práticas que acusavam desvios à verdadeira doutrina ou ao direito e normas estatuídas pela Igreja. Visavam igualmente todas as ocasiões de pecado — assembleias, serões, bodas, locais de sociabilidade como os moinhos ou os lavadouros — tanto aqui nestas ilhas como nos outros lugares da cristandade ⁽⁶²⁾. A hierarquia via nos divertimentos

⁽⁵⁸⁾ Cf. A.A.H., F.P., *1.º L.º de visitas*, cap. 3, fl. 16 v.

⁽⁵⁹⁾ Cf. A.A.H., F.P., *1.º L.º de visitas de S. Roque dos Altares*, 1659, cap. 4, fl. 3 v; A.P. Sto. António Além-Capelas, *1.º L.º de visitas*, 1708, cap. 18, fl. 38.

⁽⁶⁰⁾ Cf. A.P. Matriz P.D., *1.º L.º de visitas*, 1674, cap. 74, p. 36; e, 1699 cap. 11, p. 112; A.P.D., J. Torres, *oh. cit.*, *1.º L.º de visitas de Na. Sra. dos Anjos da Fajã*, cap. 20, fl. 215 v; *idem*, *S. Pedro do Nordeste*, 1968, cap. 10, fl. 116 v; e 1707, cap. 5, fl. 128; A.A.H., F.P., *1.º L.º de visitas de S. Roque dos Altares*, 1697, cap. 3, fl. 67 v; *idem*, *1.º L.º de visitas de S. Bento*, 1697, cap. 10, fl. 9; A.P. de S. Jorge das Velas, cap. 20, fl. 30 v; A.P. Na. Sra. da Purificação, lugar do Espírito Santo, *1.º L.º de visitas*, 1968, cap. 9, fl. 19 v.

⁽⁶¹⁾ A.P. Na. Sra. Assumpção Vila do Porto, *1.º L.º de visitas*, 1666, cap. 31.

⁽⁶²⁾ Vialart de Herse proibia na sua diocese de Chalons-sur-Marne a presença de rapazes e homens nos serões. Cf. J. Matet e Pamet, «Vialart de Herse...» in *Le Christ, pop.*, p. 167.

a obra do diabo. Neles os instintos manifestavam-se livremente. Daí a Igreja qualificá-los de pagãos. Jean Delumeau classifica esta actuação da Igreja, que ele compara a urna tentativa de encerrar os povos como que num grande convento, de louca e contraditória. Este historiador encara-a como abuso de poder que as Igrejas, tanto católica como reformada, cometeram ⁽⁶³⁾.

Os ajuntamentos de homens e mulheres realizados ñas festas sociais dos baptizados, noivados, casamentos e do Espírito Santo terminavam em bailes classificados de indecorosos pela hierarquia ⁽⁶⁴⁾. Registámos uma informação na ilha de Santa Maria, única no género, que nos fala de um costume algo insólito de se realizarem folguedos quando se assistia aos enfermos:

«...Portanto prohíbo e mando qua não haia bailles nem folgas de homens com mulheres e outros quaisquer jogos dos que costumão uzar nas ocaziois em que se ajuntam com o pretexto de assistirem aos enfermos...» ⁽⁶⁵⁾.

Todavia, não eram só estes os bailes que o povo fazia. Como vimos acima também as romarias, funcionando como pontos de encontro e porque muitos a elas acorriam com o deliberado intento de se divertirem, terminavam o dia em «danças indecentes». Há, no entanto, além destas referências alusões a uma prática habitual de bailes nas ermidas. A triade proibitiva já por vezes referida, de que se não coma, durma e baile nas ermidas, aponta para uma prática mais ou menos habitual e difundida por todo o Arquipélago. Os bailes acompanhados provavelmente de comezainas, seriam tão prolongados que as pessoas que a eles acorriam tinham necessidade de aí permanecer o resto da noite. Há, porém, a interdição mais explícita de bailes efectuados nos ditos edifícios periféricos:

«Prohibimos em todas as hermidas desta freguezia se não façam bailes e que as Ave Marias se fechem todas e que o Pe. Vigairo tenha cuidado de o fazer observar sob pena de se lhe dar em culpa como erro do officio...» ⁽⁶⁶⁾.

Na Vila da Ribeira Grande a ermida de Santa Luzia mantinha-se habitualmente aberta durante a noite fazendo-se nela *jogos, danças e bailes* ⁽⁶⁷⁾.

⁽⁸³⁾ Cf. *O Cristianismo vai morrer?*, p. 64.

⁽⁶⁴⁾ Cf. nt. 7. Todos os capítulos indicados fazem esta proibição.

⁽⁶⁵⁾ A.P. Na. Sra. da Purificação, lugar do Espírito Santo, *l.º L.º de visitas*, 1707, fl. 29 v.

⁽⁶⁶⁾ Cf. A.A.H., F.P., *1.º L.º de visitas de S. Sebastião*, 1620, cap. 11, fl. 41; *ibidem*, 1696, cap. 16, fl. 35 (n.p.).

^(67*) A.P., *l.º L.º de visitas*, 1625, cap. 24, fl. 102 v.

Esta forma de diversão não se limitava aos casos acima referidos, existiam *cazas de folga e bailes*. A alusão a estes espaços encontramos-a apenas em S. Miguel ⁽⁶⁸⁾; é no entanto muito provável que a sua existência se estendesse às outras ilhas.

Os efeitos mais perniciosos decorrentes destes actos consistiam na destruição da modéstia e virtude das mulheres. Aliás os bailes eram olhados pelos visitantes *como invenção do demónio inimigo declarado de nossas almas* ⁽⁶⁹⁾.

As pastorais de D. Fr. Valério do Sacramento, de 1741 e 1743 voltavam a anatematizar os ajuntamentos de homens e mulheres e os bailes, tanto os que tinham lugar pelas festas do Espírito Santo como os que se realizavam noutras ocasiões, elevando a multa de 2 000 réis, aplicada aos que os organizavam ⁽⁷⁰⁾. É evidente que estas medidas devem ter refreado tais festas; não as podiam, porém, fazer desaparecer totalmente. O homem necessita de espaços para a evasão e convívio. Ainda hoje as festas do Espírito Santo em algumas freguesias de S. Miguel mantêm os tais bailes e jogos realizados nos sábados preparatórios da festa, que desde o século XVII se proibiam.

Na ilha Terceira organizavam-se pela altura das festas do Espírito Santo, *Impérios de Mulheres*. Com D. António Vieira Leitão estes foram proibidos. O motivo era sempre o mesmo: *mulher como causa e objecto de pecado*. O prelado afirmava que estes impérios não serviam senão para com eles se ofender a Deus pelos «enfeites indecentes e profanos de que as ditas mulheres usam no tal acto pelo concurso de homens que a elles vam com praticas indecentes e otras enormidades de que resulta geral escândalo» ⁽⁷¹⁾. Parece que o esforço dos prelados no sentido de eliminarem estes impérios surtiu efeito. Em 1745

⁽⁶⁸⁾ Cf. A.P. Sto. António, Além-Capelas, *l.º L.º de visitas*, 1692, cap. 7, fl. 9; A.P.D., *l.º L.º de visitas de S. Pedro do Nordestinho*, transe, ob. cit., 1693, cap. 16, fl. 108 v.

⁽⁶⁹⁾ «São os bailes invenção do demónio inimigo da modestia, digo inimigo declarado das nossas almas, meio por onde com facilidade se destroe a modéstia e virtude das mulheres principalmente havendo nos ditos bailes concurso d'homens. A experiência tem mostrado os muitos danos que dos tais bailes se seguem. Pelo que mando que nenhuma pessoa consinta em sua casa bailes d'homens e mulheres, e o que o contrairo fizer pagara um cruzado para a fabrica e accusador, e os que na dita casa assistirem para bailar ou ver pagarão cada um tostão e muito encomenda ao Pe. Vigairo a execução desta visita», *Ibidem*.

⁽⁷⁰⁾ Pastorais citadas na nt. 49.

⁽⁷¹⁾ Cf. A.A.H., F.P., *l.º L.º de visitas de S Roque dos Altares*, 1696, cap. 7, fl. 68; idem, *l.º L.º de visitas de S. Bento*, 1697, cap. 15, fl. 100.

D. Fr. Valério do Sacramento em Pastoral dirigida a todas as ilhas adverte os párocos no sentido de evitarem a re-introdução do uso que tanto custara a extirpar aos seus predecessores e, agora, ameaça reiniciar-se (72).

Quanto aos serões eram proibidos os que juntavam homens e mulheres. As tradicionais desfolhadas foram por este motivo interditas. É uma referência clara ao uso introduzido nas ilhas de conservação do milho, isto é: descascar, amarrar e pendurar o dito cereal. D. António Vieira Leitão condenava estas reuniões pelas suas consequências. *Diabólica industria* é o sugestivo epíteto que lhe atribui o dito prelado. No seu entender, delas resultavam desordens que a «malícia humana tem introduzido de estarem promiscuamente huns e outros».

A punição destes ajuntamentos estava a cargo do ouvidor do distrito após a representação pelo meirinho do rol dos participantes (73).

Nas sociedades agrárias do Antigo Regime, nas quais o dia correspondia perfeitamente à possibilidade de iluminação solar, tarefas havia que exigiam um certo prolongamento. As mulheres juntavam-se então para em comum, vencendo o medo que o escuro e as sombras provocadas e alongadas pela crepitante iluminação de óleos animais ou vegetais, realizarem as suas tarefas quotidianas dilatando o dia solar. Nestes casos era aos homens que se proibia a aproximação destes lugares. Estes, em rondas realizadas pela freguesia amedrontavam as mulheres ou procuravam usufruir a sua convivência ou, indo além do que a moral permitia, davam largas aos seus apetites. Assim proibiam-se e puniam-se as rondas cujas faltas cometidas Deus costumava castigar com as *masmorras do inferno* (74), segundo a expressão do visitador.

Não era, porém, só a noite que impedia a fiscalização. Os lugares mais afastados eram também interditados às mulheres. Entre eles, destacavam-se os moinhos pois encontravam-se fora do povoado em lugar *apto para se cometerem muitos peccados* (75). Proibia-se assim a toda a mulher o acesso aos moinhos quer de noite quer de dia. Excepção apenas para as que viviam sozinhas, mas neste caso tinham necessariamente de ir durante

(72) A.P. Na Sra. da Assumpção, Vila do Porto, 3.º L.º de visitas, transe, da Pastoral de 18 de Outubro de 1745.

(73) A.P. Sto. António Além-Capelas, 1.º L.º de visitas, 1706, cap. 12, fl. 30 v; *ibidem*, 1708, cap. 15, fl. 38 v.

(74) Cf. A.P. de Sto. António Além-Capelas, 1.º L.º de visitas, 1706, cap. 26, fl. 34.

(75) Cf. A.P.D., J. Torres, *ob. cit.*, 1.º L.º de visitas de S Jorge do Nordeste, 1711, cap. 5, fl. 74.

o dia. As infractoras eram condenadas em 4 000 réis de multa, os moleiros que as consentissem incorreriam na mesma pena ⁽⁷⁶⁾.

As ribeiras eram, pela natureza da tarefa aí efectuada, lugares de mulheres. Não podia portanto ser-lhes proibido o acesso. Mas o afastamento e a presença feminina tornavam-nos suspeitos. Por isso proibiam-se os homens, sobretudo os clérigos, de se aproximarem destes lugares ⁽⁷⁷⁾.

A mulher era de facto, aos olhos dos prelados reformadores o principal agente do diabo. Na consciência pastoral de D. Fr. Valérie do Sacramento ela aparecia como meio eficaz da actuação do inimigo de Deus e da Igreja. Pela sua clareza e força sugestiva transcrevemos as asserções com que este bispo inicia a Carta Pastoral de 1745:

«O solícito cuidado que pella obrigação do nosso Pastoral officio devemos ter sobre o rebanho de que Deos nos fes entrega, nos incita a desviallo daqueles caminhos, em que pode encontrar os precipicios inventados por aquele insolente inimigo e feros leam, que poem hum dos caminhos, em que esta cruel fera arma os seos laços mais perigozes he o da companhia familiaridade, pratica e vistas das molheres, que so se evitam com a fuga...» ⁽⁷⁸⁾.

A mulher apresentava-se como a provocadora do pecado, por isso a acção repressiva incidia duma forma violenta sobre ela. Fiscalizava-se e exigia-se dela modéstia e compostura. Neste sentido, quer o doutor Francisco Berquó, *visitador das freguesias do monte* na ilha de S. Miguel, em 1706 ⁽⁷⁹⁾, quer D. Fr. Valério do Sacramento na sua pastoral de 1749 ⁽⁸⁰⁾ que dirige a todas as ilhas, obrigavam a mulher a uma austeridade no vestir semelhante à veiculada por Tertuliano. O primeiro via nos cabelos soltos e em qualquer enfeite *arreios levianos*, o segundo classificava de *inventiva da vaidade* o andarem as *mulheres graves vestidas em corpo* e com a cabeça descoberta. Não podendo impedir que andassem daquele modo, o bispo lançou excomunhão maior *ipso facto* sobre aquelas que assim se abeirassem do confessionário ou da mesa da comunhão.

Estas atitudes são demonstração inequívoca de que o pecado sexual era o pecado por excelência para os reformadores daquela época.

⁽⁷⁶⁾ «J *Ibidem*, 1705, cap. 7, fl. 68; A.P. Sto. António Além-Cape-las, *1.º L.º de visitas*, 1706, cap. 8, fl. 29.

⁽⁷⁷⁾ A.A.H., F.P., *1.º L.º de visitas*, 1701, fl. 72; A.P. Matriz de Vila do Porto, *3.º L.º de visitas*, Pastoral de 1745.

⁽⁷⁸⁾ Cf. *ibidem*.

⁽⁷⁹⁾ A.P. Sto. António, *1.º L.º de visitas*, cap. 11, fl. 30.

⁽⁸⁰⁾ A.P. de Na. Sra. da Assumpção, Vila do Porto, *3.º L.º de visitas*, fl. 14.

O medo do pecado sexual e a tentativa de fazer conformar os comportamentos com os padrões impostos à moral cristã pela pastoral de rigor da idade moderna, levavam as autoridades eclesiásticas a interferir mesmo nos actos absolutamente laicos. Tal comportamento seria arbitrário para os nossos dias; no Antigo Regime, porém, tornava-se perfeitamente objectivo. O enquadramento religioso, os valores e regras impostos pela religião envolviam a vida toda. Se a separação do sagrado e do profano se intentava era para conseguir o predomínio daquele sobre este. O que por natureza não era religioso, requeria normas de actuação as quais num sistema social de religião unaminista não podiam deixar de depender dos códigos religiosos. A religião e a ética estavam assim intimamente ligadas e interdependentes.

4. A MULHER E A MAGIA

As práticas mágicas foram desde o século IV ameaçadas de punições severas pelas autoridades laicas e pelos concílios ⁽⁸¹⁾. Contudo a prática demonstrou uma atitude clemente em relação aos culpados. O próprio cristianismo albergou no seu seio certos ritos e crenças nitidamente mágicas, revestidos de nova roupagem, que face aos terrores pânicos tentavam apaziguar as forças naturais ⁽⁸²⁾. Todavia à medida que a teologia e a disciplina eclesiais se organizaram em dialéctica com as posições mais extremistas, classificadas de heresias, a feitiçaria (na sua forma mais aberrante, pelo menos) foi qualificada entre elas e, a partir do século XIV, combatida como tal. Segundo Delumeau aquilo que era paganismo apareceu aos olhos dos homens da Igreja como satanismo organizado em anti-religião ⁽⁸³⁾.

Foi para debelar esta anti-Igreja ou contra-cultura que se desencadeou a *caça às bruxas* com o seu tempo forte nos últimos decénios do século XVI e primeira metade do século XVII ⁽⁸⁴⁾. Se o abrandamento dos processos e das condenações se pode ligar à alteração do *universo mental* dos magistrados, provocada pela revolução científica e cultural, a subida das exigências espi-

⁽⁸¹⁾ «Les empereurs chrétiens du IV^e siècle, puis Justinien en Orient, Childéric III, Charlemagne et Charles le Chauve en Occident avaient menacé de punitions sévères ceux qui s'adonnaient aux pratiques magiques. En même temps, les conciles censuraient inlassablement les magiciens», J. Delumeau, *La Peur en Occident*, p. 346.

⁽⁸²⁾ Jacquart, «Imobilisme et Catastrophes», in *Hist. de La France Rurale*, p. 320.

⁽⁸⁸⁾ *Idem*, p. 347.

⁽⁸⁴⁾ *Idem*, *Le Catholicisme entre Lutter et Voltaire*, p. 262.

rituais que animavam a reforma católica teve a contrapartida de repressão às práticas sincréticas ⁽⁸⁵⁾.

Não nos referimos, portanto, somente, nem sobretudo, às grandes fogueiras da Inquisição mas à repressão de práticas ortodoxas contaminadas de superstições cujos elementos se misturavam de forma inextricável passando a formar parte integrante das crenças. Parece-nos tão expressiva quanto real a afirmação de Robert Muchembled de que, pelo menos a partir do século XVII, é «aussi difficile de négliger la dimension chrétienne de la religion... que d'ignorer les pratiques qui lui sont irrédutibles» ⁽⁸⁶⁾.

Aliás as práticas mágicas têm de ser entendidas na sua verdadeira dimensão e lugar. Elas integram uma *visão do mundo* vigente ainda na Época Moderna ⁽⁸⁷⁾. Num mundo em que os perigos existiam por toda a parte e grandes eles eram no século XVII, período de crises sucessivas, onde tudo era visto como resultado da acção de forças sobrenaturais, entende-se que se recoresse a todas as forças — Deus, santos ou diabo — para as conciliar ⁽⁸⁸⁾. Jacquart interroga-se sobre se a intensificação da re-

⁽⁸⁵⁾ Cf. Robert Mandrou, *Magistrats et Sorciers en France au XVII^e siècle*, p. 17.

⁽⁸⁶⁾ *Ob. cit.*, p. 40.

⁽⁸⁷⁾ «Prétendre que le niveau de base de la culture populaire soit composée de superstitions étranges, d'histoires effrayantes ou merveilleuses, est peut-être juste dans l'optique d'un historien du XX^e siècle observant condescendant les mœurs de peuplades inférieures, mais n'explique rien. Car toute culture est adaptation à l'environnement, c'est-à-dire manière de comprendre le monde et d'agir sur lui. En ce sens, il est nécessaire de rechercher la cohérence interne de ce système explicatif, et non pas de le juger par rapport à notre propre conception de la vie.

Or, cette cohérence réside dans une interprétation résolument animiste du monde, que Jean Delumeau a mise en valeur dans un beau livre récent, et qui est maintenant admise par beaucoup d'historiens. L'univers magique est d'abord celui d'une certaine qualité de la vie et surtout de la mort. Il est aussi un savoir, détenu et transmis par les femmes, et dont découlent aussi bien une image du corps humain privilégiant la zone située sous la ceinture qu'une conception du bonheur et du malheur liée à un ensemble de signes et de tabous. La sorcellerie, enfin, lie en gerbe cette pensée populaire qu'elle transmue en une action efficace sur le monde animé, c'est-à-dire sur le réel comme sul l'invisible», R. Muchembled, *Culture Populaire et Culture des Elites*, pp. 79 e ss.

⁽⁸⁸⁾ «Si tout le malheur qu'il y a dans le monde est permis par Dieu et a une origine surnaturelle — divine, ou diabolique pensent certains —, il ne peut espérer fléchir la colère de Dieu par ses pénitences et par ses prières. Et si celles-ci se révèlent inutiles, pourquoi ne pas se tourner vers le diable et ne pas tourner en s'adressant à ses séides, les sorciers?» François Lebrun «L'enracinement», in *Hist. des Cath....*, p. 180.

pressão se devia à evolução da consciência religiosa ou ao aumento das práticas mágicas em que as populações se refugiavam para fazer face às misérias do tempo. Possivelmente dever-se-iam aos dois factores conjugados ⁽⁸⁹⁾.

No âmbito de uma religião animista, à excepção dos casos tipicamente aberrantes da demonologia, a Igreja teve dificuldade em separar o que deveria ser reprimido do que continuaria a ser aceite, sob pena de se desagregarem algumas das devoções tidas como salutares. Assim o culto dos santos, que em muitos casos integrava elementos mágicos, não podia livremente ser reprimido. Trento tinha-o definido como necessário frente às posições contrárias das Igrejas reformadas protestantes. Nem por isso, porém, ele deixara de ser terreno escorregadio. O controlo exercido pelo clero garantia, de algum modo, a sua ortodoxia.

4.1. *As visitas e as práticas aberrantes*

As práticas que envolviam elementos sagrados como sinais e orações de bênçãos ou de exorcismos, eram proibidas pela hierarquia reformadora. Tal como em França Vialart de Herse na sua diocese ⁽⁹⁰⁾ também na diocese de Angra se proibia a utilização mágica de sinais sagrados do universo cristão. A proibição e respectiva condenação efectuada em 1720 pelo visitador da Vila das Velas na Ilha de S. Jorge traduz de uma forma inequívoca a acção da hierarquia:

«Ainda que Deos em sua Igreja deixou graças pera curar a qual se pode achar não somente nos justos mas ainda nos pecadores, contudo porque no modo com que se costuma uzar dessa graça se podem introduzir perniciosas superstições e pecaminozos abusos mando sob pena de excomunhão major e de vinte cruzados pera meirinho e despesas que nenhũa pessoa benza gente ou quaisquer animaes, nem use de nalavras (não sendo as appro vadas pela Igreja) para curar feridas doensas ou olhado sem primeiro ser examinada tal pessoa pello reverendo ouvidor do districto de quem haverá licença per escrito achando-se que no ditto modo de curar não entrevem superstição algua» ⁽⁹¹⁾.

Parece-me, porém, esta actuação uma autêntica lança de dois gumes. A mesma, aliás, que a Igreja tridentina ao definir o

⁽⁸⁹⁾ Cf. Jacquart «Imob. et Castastrophes», in *oh. cit.*, p. 320.

⁽⁹⁰⁾ Cf. Jean Matet et Pannet, «Vialart de Herse...» in *Le Christianisme Populaire*, p. 168.

⁽⁹¹⁾ A.P. de S. Jorge das Velas, *1º L.º de visitas*, cap. 2, fl. 12 v.

culto dos santos como necessário e salutar, manteve no seu seio. Era extraordinariamente difícil tanto num caso como noutro evitar que a população não se ativesse aos meios como se fossem fins.

Para uma maior garantia e conhecimento das práticas a combater em 1679 é elaborado em França o célebre *Traité de superstitions* ⁽⁹²⁾. Em Portugal não conheço nada que se possa equiparar a esta obra. Todavia a Inquisição continuando a sua acção ligada essencialmente ao combate aos judeus, árabes, heréticos e supersticiosos que, regra geral, fazia coincidir com os judeus, substituiu-a em parte. Não ficaram, entretanto, determinadas as práticas mágicas que não sendo demonológicas deveriam ser igualmente reprimidas pela pastoral tridentina.

Se pela doutrinação e maior esclarecimento da liturgia a Igreja desempenhou um papel determinante no processo aculturador, o combate específico à magia reforçou esse papel. Ele constituiu uma actuação projectada para alterar a *visão do mundo*.

Ora a mulher, pela sua função de educadora e pela sua acção de agente enculturador, garantia a manutenção da mundividência vigente. Robert Muchembled afirma que a Igreja não atacava somente a mulher como causadora do pecado, mas através dela visava aniquilar o seu papel eminente na conservação duma cosmovisão julgada pagã e supersticiosa pelas autoridades eclesiásticas ⁽⁹³⁾.

De facto a mulher aparece como o principal agente das práticas supersticiosas, nomeadamente nesta diocese. As devoções nocturnas, como atrás ficou dito, tornavam-se *pervertidas* pela sua presença e acção. Todo o culto nocturno era suspeito de superstição. Era ela, regra geral, que aparecia a invocar as almas do outro mundo para virem a este curar os enfermos. O capítulo da visita à freguesia de S. Pedro de Ponta Delgada imputa claramente esta prática à figura feminina: *Há nesta ilha umas mulheres a que chamam entreabertas...* Era uma prática considerada gravíssima:

«Deabólica traça tem inventado em estas ilhas o diabo para grandes e desusadas ofensas a Deus (que) em cada dia nela se estão cometendo» ⁽⁹⁴⁾.

⁽⁹²⁾ Ver François Lebrun, ob. cit., p. 177.

⁽⁹³⁾ «L'Eglise, à mon sens, n'attaquait pas seulement Eve à travers la femme mais visait aussi son rôle éminent de conservatoire d'une vision du monde jugée païenne et superstitieuse par les autorités ecclésiastiques», *Cuit. Popul.*, p. 88 e ss.

⁽⁹⁴⁾ A.P. Matriz P.D., *1.º L.º de visitas*, 1674, cap. 75, p. 36, cap. 152, p. 71, 1696, cap. 12, p. 100; A.P.D., *1.º L.º de visitas de S. Pedro*

O objective) desta prática era curar os enfermos *atormen-tândolos*. As punições recaíam não só sobre as *entreabertas* (assim se denominavam as mulheres que tinham aquele poder), mas sobre todos os que intervinham no processo ou dele tinham conhecimento: Os que com tal superstição se curavam, os que chamavam as referidas *entreabertas* e os que desse facto tinham conhecimento e não o denunciavam ⁽⁹⁵⁾. As penas impostas eram a excomunhão maior e cinco cruzados aos que sendo obrigados a denunciar o não faziam. Ficava a cargo do ouvidor a punição das *entreabertas*, que deveria aplicá-la conforme a sua culpa merecesse e as Constituições determinavam. Estas previam a excomunhão maior, prisão e exposição à porta da igreja ou outro lugar de modo a serem vistas por todos constituindo assim viva advertência ⁽⁹⁶⁾. Pena, aliás, que se

aplicava a todas as *feiticeiras e agoureiros*, conforme a terminologia utilizada pelas Constituições do bispado.

De estranhar, porém, é a referência à cura que os relatos visitacionais, nos capítulos já citados, fazem explicitamente:

«E tendo noticia que algũa peçoã uza de superstições, ou infama as almas dizendo que as vê, e *todos os que com elas se curarem logo*, logo, o fará a saber ao nosso Ouvidor para que os castigue gravemente como tam enorme culpa merece» ⁽⁹⁷⁾.

Seria uma alusão à intenção daqueles que chamavam as *entreabertas* ou menção de curas atribuídas a tais actos? Poder-se-á inferir daqui a existência de um grosseiro espírito maniqueísta que afectaria os homens da Igreja, atribuindo ao diabo (*diabólica traça...*) um contra-poder relativamente à força divina? Reino do mal contraposto ao reino do bem?

A censura dos visitantes não se limitava às *entreabertas* mas abrangia *outras superstições* ⁽⁹⁸⁾. Não especificavam, no entanto, que tipo ou género de superstição à excepção da já referida bênção de pessoas e animais com utilização de fórmulas não aprovadas pela igreja ou aquelas que se introduziram na

em Ponta Delgada, J. Torres, *ob. cit.*, 1.º L.º de visitas, tomo III, 1674, fl. 35 v; *idem*, 1.º L.º de visitas de Na. Senhora de Assumpção, 1674, cap. 5, fl. 218 e cap. 7, fl. 219; *idem*, 1.º L.º de visitas de S. Pedro do Nordeste, 1674, cap. 20, fl. 108.

⁽⁹⁵⁾ Cf. A.P. Matriz P.D., 1674, cap. 152, p. 71 e A.P.D., J. Torres, *ob. cit.*, fl. 45.

⁽⁹⁶⁾ Tit. XXVII, fl. 78.

⁽⁹⁷⁾ A.P.M.P.D., 1.º L.º de visitas, 1674, cap. 75, p. 37 (sublinhado nosso).

⁽⁹⁸⁾ *Ibidem*; A.P.D., J. Torres, *ob. cit.*, 1.º L.º de visitas de Nordeste, 1674, cap. 20, fl. 105.

prática de algumas devoções. Na Matriz de Ponta Delgada há ainda alusão à utilização de objectos, que poderemos qualificar de mágicos, embora o visitador não os clasifique expressamente como tal, depostos sobre o túmulo de Margarida de Chaves. Eram eles ramos e escadas. Desconhecemos o seu significado. O visitador de 1690 proibiu tal prática sob pena de dez tostões, fazendo excepção para os dias em que se *armar capela* ("). Poderemos interpretar esta actuação do P.^e Simão da Costa Resendes como uma concessão ao espírito mágico do universo mental vigente?

Embora se reprimissem alguns actos considerados mais aberrantes, a Igreja desta época, não obstante o seu extraordinário esforço depurador, mantinha ainda no seu seio um acentuado sincretismo, tanto no culto taumatúrgico dos santos como nas procissões eucarísticas ou ainda em ritos existentes no interior de confrarias que sofriam a vigilância do clero. Aliás, a Confraria do Rosário, integrava práticas que podemos classificar de supersticiosas nas cerimónias das suas festas, não só ao nível da vivência popular mas também da celebração ritual efectuada pelos seus responsáveis clericais.

4.2. O Santo Ofício e as Superstições

As práticas manifestamente supersticiosas, sobretudo aquelas que afirmavam o contra-poder do demónio, caíam nestas ilhas sob a alçada do Santo Ofício. Aliás, a Inquisição por toda a Europa desde o século XIV desempenhou um papel proeminente no combate à feitiçaria (100). Todavia, como Jean Delumeau afirma, corroborando a posição de outros historiadores, esta contra-cultura não seria coerente. Derivaria antes de uma incompleta cristianização que permitiu, por insuficiência de uma aculturação e enculturação dos convertidos, a sobrevivência secular de um politeísmo de facto e a visão mágica do mundo que a cultura oral comportava. As populações vivendo um cristianismo sincrético, em que as crenças trazidas pela Igreja se sobrepunham a outras de fundos antigos, julgavam-se cristãs. Nelas não existia a consciência de contra-igreja, ou tão-pouco de adesão a uma religião ou práticas condenadas. Teriam até ficado surpreendidas com o intenso processo aculturador que a Igreja das duas Reformas (Católica e Protestante) desencadeara

(") A.P.M.P.D., *1.º L.º de visitas*, cap. 8, p. 99.

(100) Cf. J. Delumeau, *ob. cit.*, p. 348.

obrigando-as a alterações profundas tanto pela via da doutrinação como, sobretudo, neste caso, pela da repressão ⁽¹⁰¹⁾.

O Tribunal da Inquisição em Portugal não esteve duma forma sistemática ao serviço do combate à feitiçaria. No entanto, ela era um dos crimes abrangidos pelo Santo Ofício. O *edito*, que precedia a visita do Inquisidor Geral a qualquer diocese, enunciava entre os crimes de judaísmo, de heresia (entenda-se *reformada*) e de, duma forma explícita ou velada, maometismo, toda a espécie de magia quer se pudesse assimilar à demonologia ou se apresentasse como persistência de um fundo cultural antigo que, tanto no primeiro como no segundo caso, era taxada de heresia. É pelo menos o que se infere da razão apresentada por alguns denunciante justificando o atraso da delacção. Muitos afirmavam que só se tinham apercebido da gravidade do facto presenciado, que então denunciavam, após terem ouvido ler o *edito* do Santo Ofício através do qual tomavam igualmente *conhecimento das grandes excomunhões em que incorrião as pessoas que não vinhão a esta mesa* ⁽¹⁰²⁾. Verificamos, pelo menos em parte, a tese citada de Jean Delumeau. Não existia a consciência explícita do significado das práticas feiticistas. Aliás, alguns dos denunciante haviam tomado parte no processo. O *edito* apavorava-os de tal forma que relatavam factos de há vinte e trinta anos. Talvez com a proximidade da morte o medo do juízo final actuasse mais eficazmente. Todavia, é provável que a culpabilização e o terror provocados pelos termos do referido *edito* fossem a principal motivação à denúncia.

Utilizando este reportório de crimes que é o *Livro de denúncias das visitas inquisitoriais*, procuraremos dar uma visão, incompleta embora, do que se pode chamar contra-cultura pelo menos na perspectiva da hierarquia. Se as visitas pastorais nos dão, ainda que incompletamente porque do ponto de vista da hierarquia, uma panorâmica da vivência colectiva, estas outras visitas inquisitoriais põem-nos perante a acção de determinados indivíduos que procuram interferir na vida comunitária ou particular utilizando processos condenados pelo poder instituído.

As denúncias feitas no livro de 1592 indicam vários tipos e, diremos mesmo, graus de feitiçaria. A todos eles, porém, se encontra ligada a figura da mulher. Se o carácter já referido de agente transmissor da cultura não era estranho a este facto, parece-nos também muito pertinente a consideração que a propósito faz Robert Sauzet. Diz ele que numa época em que o

(101) cf. *ibidem*, p. 369 e ss.

(102) cf. A.N.T.T., Inquisição de Lisboa, *L.º de Denúncias do Inquisidor-Mor às Ilhas dos Açores*, 1592, fl. 147 (a título de exemplo).

direito da Igreja rebaixa a mulher na consciência da sua *imbecillitas sexus* e da sua impureza, não é de admirar que esta tenha sonhado com um mundo onde graças a Satã, o poder lhe era dado ⁽¹⁰³⁾. O *Malleus Maleficarum* de 1466, obra extraordinariamente misógena, retoma e desenvolve as referências do *De planctu ecclesiae* de 1330 e insere-se na literatura demonológica que insiste sobre o papel das mulheres na feitiçaria, levando-o até à obsessão. Não deixa de ser interessante focar a autoria do *De planctu ecclesiae*, o franciscano Álvaro Pais, galego, mais tarde bispo do Algarve, que o redigiu a pedido do papa João XXII. A partir do segundo quartel do século XV esta literatura simultaneamente *anti-demonológica e anti-feminina* desenvolve-se tenazmente. Em apenas 50 anos (1435-1437 a 1486) aparecem 28 tratados sobre a feitiçaria contra 13 surgidos no século anterior (1320-1420). O *Malleus* conhece ainda 14 edições até finais do primeiro quartel do século XVI ⁽¹⁰⁴⁾, o que é extraordinariamente significativo.

Ora, não obstante a função primeira da Inquisição ser a «caça ao judeu» e não a «caça às bruxas», dentre cento e trinta e nove denúncias do livro em análise, trinta e sete são acusações de práticas feiticistas. Destas só as juras feitas em nome do demónio ou onde ele é invocado como testemunha e de um homem que sabia ler a sina ⁽¹⁰⁵⁾ é que a mulher não era a «oficiante» ou a «co-oficiante».

Entre as superstições que apontam para um universo mental anterior ao veiculado pela cultura cristã, encontramos as que dizem respeito à sobrevivência do óbulo que o defunto levava nas suas mãos. Não há referência ao barqueiro mas o sentido é idêntico. Depois de vestir o defunto punha-se-lhe na mão direita uma moeda e, após ser fechada, prendia-se-lhe uma candeia de cera como *oferta ao outro mundo* ⁽¹⁰⁶⁾. Ainda no

(i°3) «xi n'est pas étonnant qu'une époque où le droit et l'église abaissent la femme dans la conscience de son *imbecillitas sexus* et de son impurité celle-ci ait pu rêver d'un monde où, par la grâce de Satan, la puissance lui serait enfin conférée, comme une autre promotion de la femme...», *Hist. des Catholiques en France*, p. 105.

(i°4) cf. Jean Delumeau, *ob. cit.*, p. 317 e ss. e p. 349 onde o autor expõe o misogenismo tanto do *De planctu ecclesiae* como do *Malleus*. Situa esta obra no contexto da literatura demonológica e da actuação papal. A bula de Inocencio VIII, *Summis desiderantes affectibus* de 1484 foi colocada pelos autores do *Malleus* à cabeça da obra Aquela, por sua vez, comprometia os prelados alemães a reforçar a repressão da feitiçaria.

⁽¹⁰⁵⁾ A.N.T.T., Inq. de Lisboa, L.º de Denúncias..., 1592, fis. 75 e 85 a título exemplificativo.

⁽¹⁰⁶⁾ A.N.T.T., Inquisição, L.º de Denúncias..., 1592, (ilha de S. Miguel), fl. 13 e 21 v.

âmbito da concepção da vida no além um relato aponta para a sobrevivência da crença, que durante muito tempo dominou a mentalidade colectiva, no regresso dos mortos ao convívio dos vivos. Duas cristãs-novas — e a acusação é talvez mais dirigida a este facto, pois que todos os cristãos-novos são suspeitos de judaísmo — teriam afirmado que a água em que se lavava os pés deveria ser deitada fora pois se ficasse em casa viriam os defuntos lavarem-se nela ⁽¹⁰⁷⁾. Manifestando a mesma persistência de solidariedade mútua entre os dois mundos, as ditas cristãs-novas defendiam que não se devia cozer pão até à meia noite de sábado para não dar *grande pena aos defuntos*. As denúncias relatadas atestam a conservação e sobreposição de dois dados: *le double* e a Ressurreição ⁽¹⁰⁸⁾. Há uma outra alusão sobre a morte. Trata-se de uma agonizante cujo filho crê que não morrerá:

«...não ha de morrer que estaa tida por muito virtuosa que faz milagres e benze e cura com a agoa de sua boca e que tem visois e revelaçois» ⁽¹⁰⁹⁾.

Significará esta atitude a esperança na imortalidade à imagem do que acontecera, segundo a fé cristã, à Virgem Maria? Ou simplesmente traduz a esperança de uma vida terrena concedida a eleitos. Parece-me tratar-se do segundo caso pois a afirmação de que não morrerá vem na sequência da referência à necessidade de fazer testamento.

Superstições ligadas à vida e não à morte aparecem também. Acreditava-se que o ouro, sob qualquer forma, deitado na água do primeiro banho dos recém-nascidos lhes garantiria boa sorte e riqueza ⁽¹¹⁰⁾.

Práticas que podem ser entendidas como reminiscências de culto da fecundidade, ligadas à noite de S. João aparecem entre as denúncias. Segundo Muchembled a noite de S. João integra claramente ritos de fecundidade pois que as mulheres como os homens saem do lar para se reunirem e saltarem o fogo durante a noite ⁽¹¹¹⁾. Ora, não é este facto ou quaisquer outros praticados conjuntamente durante esta noite festiva, em que as solidariedades comunitárias se afirmam relativamente ao domínio do território, que estão aqui em causa. Estamos em presença de um rito mágico que visa conseguir um

⁽¹⁰⁷⁾ *Ibidem*, fl. 105 v e (visita à ilha Terceira), fl. 130 v.

⁽¹⁰⁸⁾ Cf p Chaunu, *La mort à Paris*, p. 81.

⁽¹⁰⁹⁾ Cf. A.N.T.T., L.º de *Denúncias*, (S. Miguel), 1592, fl. 37.

⁽¹¹⁰⁾ Cf. *ibidem*, (S. Miguel), 1592, fl. 19 v; (Terceira), 1593, fl. 142.

⁽¹¹¹⁾ Cf. *ibidem*, p. 69.

noivo e a sua fidelidade. Na véspera de S. João Baptista a mulher que procurava um noivo, ou muito simplesmente qualquer rapariga solteira que desejasse saber qual o nome do futuro marido, não deveria comer nem beber até à noite. Nessa altura comeria apenas um pequeno bolo feito em partes iguais de cinza, sal e farinha. Depois de o ingerir e de rezar a S. João Baptista um Padre Nosso e uma Avé Maria ia para a porta ou janela até ouvir o nome de um homem. Esse seria o seu futuro marido ⁽¹¹²⁾. Os *jejuns da Rainha Ester*, prática idêntica à anterior, cujo objectivo era a reconciliação com o marido, consistia em três dias consecutivos de jejum. Deveria a praticante manter-se sempre de pé e comer apenas na última noite. Uma das denunciante, para justificar o atraso da delação (o facto relatado acontecera há mais de quatro anos), afirma ter tomado consciência de que este conhecimento era ofensivo, após a prisão de uma cristã-nova na sequência dos referidos jejuns ⁽¹¹³⁾.

4.3. *Práticas demonológicas*

As práticas mágicas referidas apresentam-se como expressão de um universo mágico que misturava elementos pré-cristãos com elementos do imaginário cristão. Todavia, outras há que utilizando os gestos, palavras ou alfaias sagradas se apresentam como anti-Igreja, ligadas ao poder maléfico do *Príncipe das Trevas* não só na perspectiva da cultura dirigente como daqueles mesmos que as praticam. As juras denunciam o apelo ao diabo e a invocação do nome de Deus em vão ou de forma herética. Apelava-se ao diabo *pois Deus não me pode valer* ⁽¹¹⁴⁾ ou jurava-se pelas *tripas de Deus* ou outras partes do corpo ⁽¹¹⁵⁾, o que era considerado blasfêmia. Regra geral eram proferidas em estado de exasperação ou desânimo. Havia, porém, o cuidado de afirmar que não tinham sido proferidas em estado de embriaguez, o que atenuaria a pena, provavelmente.

Dos elementos do universo sagrado cristão o mais utilizado nas operações mágicas era a *pedra de Ara*. A confissão explícita e relativamente pormenorizada, que Catharina Aranha fez perante o inquisidor do Santo Ofício de uma prática por ela realizada a conselho de uma feiticeira pública Catherina Gomez, é

⁽¹¹²⁾ Cf. *ibidem, idem*, fl. 85 e 102.

⁽¹¹³⁾ Cf. *ibidem*, S. Miguel, 1592, fôs. 27, 36 v e 85; Terceira, IKQQ fl IQPi

⁽¹¹⁴⁾ Cf. *ibidem*, 1592, fl. 85.

⁽¹¹⁵⁾ Cf. *ibidem*, 1592, fl. 76 v a título de exemplo

extraordinariamente significativa. A declarante confessa ter sido induzida àquela prática com o objective de recuperar o homem com que se desposara com *palavras de juro*, ou seja, com quem estava comprometida. Vejamos como descreve a magia a utente da mesma. Após ter recebido da feiticeira dois pedaços de *pedra de Ara* e de a ter deposto sobre uma mesa, como se de um altar se tratasse, rezou a oração seguinte:

«Ara, Ara, que nos ceos escrita no mar achada asi como não ha bisoo nem Arcebispo, nem padre Sancto, nem clérigo enlegido que possa dizer missa sem ti, assi faze tu que João nam possa fazer vida sem mi».

Deveria ainda rezar uma outra oração a Santa Marta do seguinte teor:

«Senhora Sancta Marta, hospeda e convidada do meu Senhor Jesu Christo assi como vos prendeste atarasga com ovozo sancto cordão, e a caldeirinha de agoa benta, e o izope que levavas em vossa sancta mão e presa a entregastes a justiça na praça com ovozo sancto cordão que ao redor de vos sengistes com esse me predeei vos João e prezo a minha mão mo trazei, prezo e amarrado, seguro e alegado, que elle nam possa ver, nem ouvir, nem escutar a quem de mim lhe disser mal, nem possa comer nem beber, nem dormir, nem descansar ate comiguo não vir estaar a dar me o que tiver e dizer quanto souber».

A própria feiticeira tinha a consciência de que as próprias orações referidas eram proibidas. Simplesmente atribuía esta interdição à eficácia das mesmas, pois se com elas se pedisse um príncipe alcançar-se-ia. Consciência, numa sociedade de ordens, da força da estratificação social? Também avisou a declarante de que se não devia confessar desse pecado. Ficaria perdoada se em silêncio, no acto de absolvição, no seu íntimo o recordasse perante Deus ⁽¹¹⁶⁾. São dois universos em confronto ou persistências de um mais antigo que o cristão não absorvera nem anulara por completo? O que transparece claro é a força e eficácia dos símbolos num processo de substituição do oficiante oficial pelo mágico e da transferência do poder do acto sacramental para as alfaias que utiliza.

Há, no entanto, neste âmbito indícios claros de uma demonologia. Se se trata ou não de práticas que podem ser identificadas com o *Sabbat*, não resulta totalmente líquido. Todavia, uma vez que nos apoiamos em denúncias exigidas pela consciência dos delactores e não em testemunhos obtidos em julga-

⁽¹¹⁶⁾ Cf. *ibidem*, fl. 5.

mentos, os quais podem ser orientados ou condicionados pelos magistrados, parece-me que se podem aceitar as declarações como prova da existência real das práticas referidas. Se estas não apresentavam uma vontade deliberada de anti-igreja visavam ao menos apelar para o auxílio de forças que, no entender das pessoas que as praticavam, eram capazes de se opor ou rivalizar com a Igreja.

Não se tratava certamente de uma sociedade secreta com um pensamento elaborado ou organizado como contra-poder. Seriam casos aberrantes, isolados e absolutamente clandestinos. Casos a necessitar de tratamento psiquiátrico mais do que de repressão, conclusão aliás a que os próprios juizes laicos chegaram⁽¹¹⁷⁾.

O número de casos encontrados no *Livro de denúncias e confissões* de 1592-1593 do Inquisidor-Mor às ilhas dos Açores, mas de facto à Terceira e S. Miguel, é reduzido. Oito denúncias de práticas manifestamente demonológicas que visam obter a sujeição do marido ou homem bem amado, um relato de *missa negra* e um outro que aponta para a realização da mesma.

Vejamos as primeiras. Em todos os casos as denunciadas são as interessadas no processo. Estamos em presença de denúncia e confissão em simultâneo. Procuram tranquilizar a consciência: *para descarrego de sua consciência* é a expressão utilizada no próprio relato, atribuído à declarante. Todavia, o objective primeiro é acusar a feiticeira que lhes ensinara as referidas práticas. Só duas afirmam não ter querido realizar o que lhes fora ensinado⁽¹¹⁸⁾.

Duas daquelas denúncias referem-se a práticas análogas. Porque a feiticeira de cada caso é diferente, parece-me lógico inferir que estamos em presença de um modelo estereotipado. A primeira fase do rito consistia em proferir na boca do cônjuge as *palavras de Consagração*. Na segunda a mulher devia fazer ingerir ao marido um pedaço de *pedra de Ara* misturado na comida ou na bebida. Por último rezaria a «oração da empardeada». Esta processologia é comum a ambos os casos^(119 120). Todavia um refere somente a oração⁽¹²⁰⁾ enquanto que o outro explicita-a.

«...que chamasse por Rodilhão e Caldeiram e Satam, que tomassem a alma e vida e corpo de seu marido e o enfeitassem de maneira que nam podesse olhar nem atentar

(HT) Cf. Robert Mandrou, *ob. cit.*, p. 14.

⁽¹¹⁸⁾ A.N.T.T., L.º de *Denúncias*, fl. 80 v e 109.

C^{11*}) Cf. os casos relatados. *Ibidem*, fl. 86, 109 v.

⁽¹²⁰⁾ *Ibidem*, fl. 86 que denomina a oração por empardeada.

pera outrem, e que também / a feiticeira/ o tinha feito por muitas vezes e que tinha dado aos demónios a alma e corpo e tudo quanto tinha» (121).

Os outros casos, se bem que tratando-se sempre de práticas demonológicas, apresentam características diferentes. Porque elas atestam a existência de uma feiticeira que ultrapassa o nível da mentalidade mágica e a crença largamente difundida do poder que certos indivíduos têm sobre outras pessoas, animais ou plantas, parece-nos elucidativa a sua descrição.

O objectivo que se pretendia com este rito hediondo era saber do paradeiro do marido de Isabel de Fragoa, denunciante. Utilizando a descrição inserta no *Livro de Denúncias*, vejamos em que consistia:

«...que tomasse um alguidar cheio de agua e em sima delle húa joeira rodeada de candeas, e a mea noute se possesse núa e em cabelo a hum canto da casa e chamasse por São Felpudo e Sam bureo e frei Gil, e que elles viriam loguo e ella declarante avia de dar a cada hum deles o mais pequeno membro que tivesse como sinal de se lhe entregar e ficar dahì por diante déliés e a elles também com isso ficavão obrigados a fazer o que ella lhes pedisse: e assi que havia a declarante ficar subrecta aquelles demónios. O mesmo disse a ditta feiticeira, que tinha feito e havia muitos annos se tinha entregado e era sua subrecta e, em signal disso lhe tinha dado o seu dedo mendinho.... e se queria saber algtia coisa, chamava os ditos demóneos e ficava a saber tudo» (122).

Para alcançar o mesmo objectivo, uma outra feiticeira aconselhara Margarida Pais a oferecer ao demónio um membro do seu corpo e a dar de beber ao marido o miolo de um asno (123).

As outras superstições destinam-se a conseguir prender o homem desejado. Era uma das razões que tornava a mulher tão temida no *Antigo Regime*. Práticas seculares que ainda hoje persistem nos meios mais ruralizados destas ilhas, nomeadamente em S. Miguel. É, porém, na forma de beberagens que elas subsistem despidas não do seu aspecto mágico mas certamente do demonológico. As denúncias que encontramos a esse respeito provêm todas da ilha Terceira.

Todas elas referem fervedouros, embora diferentes, onde o cozinheiro é o *príncipe das trevas*. Numa delas descreve-se a seguinte prática:

(121) Cf. *ibidem*, fl. 109 v.

(122) Cf. *ibidem*, fl. 109.

(123) cf. *ibidem*, fl. 80 v.

«pera prender hum homem lhe tiravam alguns cabelos dos que tinha no sobaco em hũa quarta e sexta-feira e as unhas do seu pee esquerdo e da mão esquerda com as de um bode negro junto com semente de homem e hũa ataca de diante con que se atacar a qual se hade dar tres nos o primeiro em nome de satanas, o segundo de Saul, o terceiro por aquele cozinheiro que cozinha nos infernos e os que liga e tomadas estas cousas posessem debaixo da cançoeira (sic) de ha.... e se quisessem que nunca se deslegassem as lançassem todas no mar....» (124).

Uma outra alude a um rito análogo ao baptismo, ou melhor à utilização do sal no dito sacramento da Igreja. Depois de tomar sal da casa de *aleivosas* devia dizer:

«eu não vos quero pera comer nem pera gostar senão asi como os Bispos e Arcebispos vos tomão para fazerem criaturas christas que o nam podem ser sem. Asi tomo eu tres diabos os maiores que ha naquela diabolica por meus criados pera mandar por vos».

após o que, o sal seria lançado ao fogo. A mesma feiticeira ensinou à declarante outras práticas como a do *sino Samão* que implica a utilização mágica do número quatro e o toque do sino nocturno como forma de chamar os diabos do inferno (125). Só poderia ser tocado até os galos cantarem. Alusão clara à noite como espaço do inimigo de Deus e das práticas que aparecem como contra-cultura.

O rito que utiliza a lei da magia da *semelhança* (126) é também aqui descrito. O coração de um *frangão furtado*, pregado com agulhas e alfinetes, é a imagem do que se pretende fazer ao coração do homem desejado. Para que o rito fosse eficaz deveria fazer-se um fervedouro onde entrassem cinco pedras de açougue, cinco do porto, cinco da cadeia e cinco de uma encruzilhada após o que devia ser entregue a sataná, barrabás e lúçifer, dizendo-lhes que o cozessem no seu fogo com o encargo de porem o coração do homem cujo nome nomeariam como estava o do frango (127). Ainda para o mesmo efeito se refere uma oração a Santa Mónica:

(124) cf. *ibidem*, Terceira, 1593, fl. 162.

(125) cf. *ibidem*, fl. 163 v. O *Sino Samão* é a alusão ao *sinal de Salomão*. Era prática, na noite de todos os santos, tocarem-se os sinos.

(126) cf. James G. Frazer, *The Golden Bough — A Study in Magic and Religion*, pp. 14-16.

(127) cf. A.N.T.T., L.º de *Denúncias da Inquisição*, (Terceira), 1593, fl. 162 v.

«Bem aventurada Santa Ménica, convosco venha lançar hūas sortes dou-vos hūa tomo duas, douvos duas, tomo tres, dou-os tres, tomo quatro, dou-vos quatro.... tomo oito dou-os nove bem-aventurada Sancta Monica eu vos cabe a sorte e ja que vos cahio ide buscar o fulano e não deixeis comer nem dormir, ate que venha buscar loguo enquanto vos rezo hum padre nosso, e hūa ave maria, e não vo-las dou nem vo-las outorgo ate me não dardes vos pesso» (128).

A *missa negra*, mais do que a utilização sacrílega de objectos sagrados e pactos com o demónio, como aqueles a que nos referimos, é um rito que implica um contra-poder mais explícito. É a realização *ao inverso* da acção salvifica de Cristo actualizada em cada eucaristia. Durante a missa segundo afirmação do denunciante, uma cristã-nova, quando o clérigo foi recolher a oferta, teria dito a uma mulher que estava a seu lado que não a desse ali, pois que a iria dar na missa que ela havia de dizer em sua casa (129). A outra denúncia, feita por um interveniente no processo é um pouco mais expressiva. Diz o seguinte:

«esta vespera de Sam João Baupstista passada aas onze horas da noute foi ter a sua casa Francisco Afonso, sacerdote de missa que nam sabe se é cristão novo ou velho.... fez alevantar da cama dizendo-lhe que lhe reveleva ir com elle dahi a hum pedaço.... ambos daqui a mea legoa perto donde nasce a agoa: e indo ja de caminho os esperava hūa molher que elle não conhecia cuberta de um manto a qual foi em sua companhia e chegando todos tres a lugar em um campo aonde estavam uns feitos altos: e ali o ditto Francisco Afonso deu a elle declarante hūa toalha que estendeo-se debaixo dos fetos e tirou o manteo de panó que levava coberto, e ficou vestido propriamente como quando hum sacerdote vai diser missa com sua alva, amitto, estola, manipolo e casula, e hum calix que levava com sua patena pos em sima da ditta toalha no meio delle, e ferido fogo com pederneira e accendeu hum serio que pos em hum castical na mesma toalha, sobre a qual também pos hum missal aberto e se pos em gíolhos rezando por elle e lendo um bom espaço ate perguntar a elle declarante se seria mea noute e dizendo-lhe elle que si, se calou, e apagou a vela e recolheo tudo e elle asi vestido como estava cobrio o ditto manteo e se vierão outra vez todos tres pera a cidade e chegando a ella espedio a elle declarante que se meteo em sua casa e não sabe o que mais passou» (130).

(128) Cf. *ibidem*, fl. 163.

(129) cf. *ibidem* (S Miguel), 1592, fl. 45 v.

(130) *Ibidem*, (Terceira), 1593, fl. 145.

Nestes relatos surge a convicção do poder conferido a determinados indivíduos. Catarina Corvelo de Santa Maria é denunciada por ter dito que nas suas mãos estão escritas letras as quais demonstram ter sido eleita pelo Espírito Santo desde o ventre materno ⁽¹³¹⁾. Anna de Medeiros em S. Miguel era tida como mulher virtuosa que fazia milagres, benzeduras e curas. Era objecto de revelações e visões ⁽¹³²⁾. João de Torres conhecia, segundo ele, o futuro ⁽¹³³⁾. Várias eram as feiticeiras públicas, os nomes citados nestas denúncias são os seguintes: Catarina Gomez, Maria Dias, Barbora Esteves, Melícia Fernandes, Lianor d'Abreu, Isabel Matias, Lianor Gonçalves, Lianor Soeira, Lianor Rodrigues, Isabel Costa, Francisco Afonso.

Tanto ao nível da prática, ditada por uma necessidade pontual, como ao da integração no universo mágico que visa o domínio do corpo humano ou das forças ocultas recorrendo muitas vezes ao auxílio e pacto do diabo, a mulher aparece como a feiticeira que conhece o mundo oculto e o pode opor ao mundo da Luz, da renovação cristã.

Também a noite aparece como espaço em que mais facilmente operam as forças inimigas da Igreja. Não admira, portanto, todo o esforço da hierarquia em vedar os edifícios sagrados à possível utilização dos mesmos por aquelas forças. Estamos de facto face a um maniqueísmo grosseiro que a despeito do esforço da Igreja em o ultrapassar, continua a fazer parte do universo mental de grande parte dos crentes.

⁽¹³¹⁾ Cf. *ibidem*, (S. Miguel), 1592, fl. 51.

⁽¹³²⁾ *ibidem*, fl. 37.

⁽¹³³⁾ *ibidem*, fl. 105 v.