

# Singularidades de um feiticeiro dissimulado: o fingimento e os *sortilegia* de Francisco Barbosa (1608–1610)\*

FRANCISCO MALTA ROMEIRAS



Universidade de Lisboa, Centro Interuniversitário de História das Ciências e da Tecnologia

<http://orcid.org/0000-0003-2137-5613>

[franciscomesquitella@gmail.com](mailto:franciscomesquitella@gmail.com)

**Resumo:** Acusado de possuir um livro de feitiçarias, Francisco Barbosa abjurou de leve suspeita na fé no dia 16 de janeiro de 1610. A pena da Inquisição determinava a queima do livro, o degredo para o Brasil, a instrução na fé e o cumprimento de penitências espirituais. Inserindo-se na corrente da micro-história, este artigo foca-se na análise do julgamento de Francisco Barbosa, na Inquisição de Lisboa, entre 1608 e 1610. O principal objetivo deste texto é reconstruir a biografia de um feiticeiro seiscentista a partir de uma perspectiva pouco habitual: a dissimulação. Tomando como ponto de partida o livro de feitiçarias, este artigo pretende ainda suscitar uma reflexão mais abrangente sobre a compilação de encantamentos como contraponto à prática piedosa de coligir citações bíblicas e patrísticas em lugares-comuns, através da introdução do conceito de *sortilegia*.

**Palavras-chave:** Caça às bruxas, História da magia, Inquisição Portuguesa, *Sortilegia*, Dissimulação.

## The Singularities of a Dissimulated Sorcerer: The Deception and the *Sortilegia* of Francisco Barbosa (1608–1610)

**Abstract:** Accused of possessing a book of witchcraft, Francisco Barbosa was found to be under slight suspicion of heresy and abjured *de levi* on January 16, 1610. The sentence of the Inquisition comprised the burning of the book, a five-year exile to Brazil, catechesis, and some spiritual penances. This article is a micro-history of Francisco Barbosa's trial in the Inquisition of Lisbon between 1608 and 1610. Its main goal is to reconstruct the biography of a seventeenth-century sorcerer from the unusual perspective of dissimulation. Considering Barbosa's book of sorceries, this article also intends to inaugurate a broader reflection on the compilation of incantations as a counterpoint to the pious practice of collecting biblical and patristic citations in commonplaces, through the introduction of the concept of *sortilegia*.

**Keywords:** Witch hunt, History of Magic, Portuguese Inquisition, *Sortilegia*, Dissimulation.

\* Gostava de agradecer a Joana Lamas pela revisão da transcrição das censuras de Frei Manuel Coelho e Francisco Pereira. Agradeço também aos meus colegas José Maria Moreno Madrid e Jorge Flores e aos dois revisores anónimos pela leitura atenta do artigo e pelos comentários e sugestões pertinentes que fizeram. Neste artigo, optou-se por modernizar as citações, de forma a facilitar a sua leitura.

## Introdução

Em 1917, no célebre discurso sobre a ciência como vocação proferido na Universidade de Munique, Max Weber (1864-1920) defendeu que «o destino da nossa época é caracterizado pela racionalização, pela intelectualização e, sobretudo, pelo desencantamento do mundo»<sup>1</sup>. O sociólogo alemão considerava que como «não há forças misteriosas e imprevisíveis» em ação neste mundo desencantado já não era necessário recorrer «a meios mágicos» para se «dominar ou invocar os espíritos, como o selvagem para quem essas forças existem»<sup>2</sup>. Para Weber, todas as coisas podem ser compreendidas e dominadas através da razão e da ciência. Este processo de secularização e desencantamento ganhou tração no rescaldo da Reforma Protestante, atingiu o apogeu no século XIX, e levou, segundo Weber, ao declínio inevitável da magia. A despeito do movimento iconoclasta protestante, as representações visuais de bruxas proliferaram nos séculos XVI e XVII e conquistaram um lugar cimeiro no imaginário coletivo ocidental<sup>3</sup>. Nos séculos XVIII e XIX o arquétipo do feiticeiro alterou-se, mas o iluminismo e o positivismo não foram capazes de erradicar o fascínio pelo mundo sobrenatural. Ao arrepio da morte anunciada, a magia continua a atrair miríades de curiosos, seguidores e praticantes em todo o mundo. Não deixa de ser significativo que, apesar de as narrativas partilharem entre si um conjunto limitado de personagens, mitos e narrativas, e da qualidade literária e cinematográfica ser muito díspar, os livros e filmes sobre bruxas e feiticeiros continuam a ser muito apreciados—ou, pelo menos, avidamente consumidos—pelo grande público. Um dos segredos do sucesso desta indústria bilionária está talvez num desejo consciente ou inconsciente de rejeitar, ou pelo menos de suspender brevemente, o cientismo que impera na sociedade atual. Pode, por isso, dizer-se que a popularidade da magia no cinema e literatura nos séculos XX e XXI reflete, em certa medida, uma resistência subtil e transversal à tese Weberiana sobre o desencantamento do mundo<sup>4</sup>.

O fascínio pela magia e pelo sobrenatural, porém, não se restringe ao mundo do entretenimento. Na academia, a história da magia e das práticas mágicas tem

1 WEBER, Max – Ciência como vocação. In WEBER, Max – *A Ciência e a Política como ofício e vocação*. Lisboa: Relógio D'Água, p. 55-90, aqui p. 89.

2 WEBER – Ciência como vocação, p. 70.

3 ROPER, Lyndal – *The witch in the Western imagination*. Charlottesville e Londres: The University of Virginia Press, 2012; ZIKA, Charles – *The appearance of witchcraft: print and visual culture in sixteenth-century Europe*. Christianity and Society in the Modern World. Londres: Routledge, 2007.

4 A propósito do encantamento, desencantamento e re-encantamento do mundo veja-se: SHAPIN, Steven – Weber's science as a vocation: a moment in the history of "is" and "ought". *Journal of Classical Sociology*. 19 (2019) 290-307; JENKINS, Richard – Disenchantment, enchantment, and re-enchantment: Max Weber at the Millennium. *Max Weber Studies*. 1 (2000) 11-32; GREGORY, Brad S. – *The unintended Reformation: how a religious revolution secularized society*. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, 2012, p. 25-29, 358.

despertado o interesse de várias gerações de historiadores, filósofos, antropólogos, psicanalistas e sociólogos<sup>5</sup>. A história da magia e das práticas mágicas é um campo de investigação vasto e com uma longa tradição. Para um historiador contemporâneo, a historiografia da magia nos últimos três séculos pode dividir-se em quatro fases sequenciais: racionalista, romântica, relativista e realista<sup>6</sup>. Esta última etapa corresponde à tentativa de «recuperar o significado e a experiência, a partir de cima, a partir de baixo, e a partir de dentro»<sup>7</sup>. Dentro do domínio mais vasto da história da magia, tem merecido particular destaque o fenómeno da «caça às bruxas»<sup>8</sup>. O episódio mais escrutinado e debatido pelos académicos é também o mais conhecido do público em geral e diz respeito ao julgamento e execução das chamadas «bruxas de Salem» entre 1692 e 1693<sup>9</sup>. Outro caso paradigmático é o dos infames caçadores de bruxas ingleses Matthew Hopkins (ca. 1620-1647) e John Stearne (ca. 1610-1670) que, no espaço de dois anos, foram responsáveis pela execução de mais de uma centena de pessoas (1645-1647).<sup>10</sup> Apesar da popularidade destes episódios, a «caça às bruxas» não se restringiu ao império britânico<sup>11</sup>. A «caça às bruxas» foi um fenómeno transatlântico complexo, para o qual contribuíram vários fatores políticos, sociais, económicos, religiosos e culturais.

Apesar de persistirem algumas divergências sobre as causas profundas da perseguição e repressão das práticas mágicas no mundo ocidental, há um consenso alargado sobre a extensão, duração e dispersão geográfica da «caça às bruxas». Entre 1400 e 1800, realizaram-se entre 90 000 e 100 000 julgamentos de bruxas e feiticeiros nos continentes europeu e americano. Destes julgamentos, cerca de

5 Para uma introdução veja-se DAVIES, Owen – *Magic: a very short introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2012, p. 32-48.

6 GASKILL, Malcolm – The pursuit of reality: recent research into the history of witchcraft. *The Historical Journal*. 51 (2008) 1069-1088.

7 GASKILL – The pursuit of reality, p. 1086.

8 O uso da expressão «caça às bruxas» extravasa largamente os limites da academia, como sugere o seu uso frequente em diversos contextos, nomeadamente na política e na vida pública.

9 Entre fevereiro de 1692 e maio de 1693, na vila de Salem, Massachussets, cerca de 150 pessoas foram acusadas de bruxaria. As 20 execuções por bruxaria ocorreram entre junho e setembro de 1692. A estas vítimas, somam-se, pelo menos, cinco outras que morreram na prisão. Sobre as bruxas de Salem veja-se, sobretudo: ROSENTHAL, Bernard – General introduction. In ROSENTHAL, Bernard, ed. – *Records of the Salem witch-hunt*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, p. 15-43 e BOYER, Paul; NISSENBAUM, Stephen – *Salem possessed: the social origins of witchcraft*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1974 e ROSENTHAL, Bernard, ed. – *Records of the Salem witch-hunt*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009. Para uma introdução, veja-se: GASKILL, Malcolm – *Witchcraft: a very short introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2010, p. 89-94.

10 GASKILL, Malcolm – *Witchfinders: a seventeenth-century English tragedy*. Londres: John Murray, 2005, p. 283-284.

11 Para o caso inglês, veja-se, sobretudo, as obras clássicas de Keith Thomas, Alan Macfarlane e Hugh Trevor-Roper: THOMAS, Keith – *Religion and the decline of magic: studies in popular beliefs in sixteenth and seventeenth-century England*. New York: Charles Scribner's Sons, 1971, especialmente p. 435-569; MACFARLANE, Alan – *Witchcraft in Tudor and Stuart England: a regional and comparative study*. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1970; TREVOR-ROPER, Hugh – *The European witch-craze of sixteenth and seventeenth centuries*. Nova Iorque e Londres: Harper & Row, 1969. Veja-se ainda: GASKILL, Malcolm – Witchcraft and evidence in Early Modern England. *Past & Present*. 198 (2008) 33-70.

metade tiveram lugar nos territórios alemães do Sacro-Império<sup>12</sup>. A perseguição de bruxas foi também significativa na Suíça; nos Países Baixos; na França; na Península Itálica; na Escandinávia; na região da Boémia, Hungria e Transilvânia; na Polónia; na Rússia; e na Grã-Bretanha, sobretudo na Escócia<sup>13</sup>. A taxa relativa de execuções variou com o tempo e com o espaço, mas o período de maior repressão foi, provavelmente, entre 1560 e 1630<sup>14</sup>. No cômputo geral, foram executadas por acusações de bruxaria entre 45 000 e 50 000 pessoas. Estes números, porém, são apenas um retrato imperfeito e incompleto da «caça às bruxas», por duas razões principais: em primeiro lugar, as acusações de bruxaria foram muito mais frequentes do que os julgamentos por bruxaria, tornando-se assim difícil apreciar qual o impacto real da suspeição de bruxaria neste período; em segundo lugar, um número significativo de prisões e execuções não deixaram rasto judicial, pelo que as estimativas apresentadas errarão sempre por defeito<sup>15</sup>.

Há também um consenso sobre os traços gerais das pessoas acusadas de feitiçaria neste período. A larguíssima maioria das vítimas de perseguição eram mulheres de meia-idade, de um estrato social baixo e em situação de pobreza. Não deixa de ser significativo que à altura das acusações a grande maioria das «bruxas» fossem solteiras ou viúvas, isto é que se encontrassem em situação de maior vulnerabilidade económica e social. Os historiadores da magia têm defendido que é possível relacionar as acusações de bruxaria com o agravamento das circunstâncias políticas, sociais ou económicas num dado período. Em situações de guerra, epidemia ou fome nota-se, habitualmente, um aumento de julgamentos e execuções por acusações de bruxaria, por um conjunto de razões mais ou menos evidentes, desde a necessidade de se encontrar um bode expiatório para uma certa calamidade até à recusa de dar esmola ou guarida aos mais pobres. Estes últimos por vezes respondiam com uma série de impropérios que, à luz dos tratados de demonologia e da sabedoria popular, eram nada menos do que malefícios<sup>16</sup>. Deve notar-se, porém, que os arquétipos nunca impediram os caçadores de bruxas de acusar e levar a julgamento outro género de pessoas.

12 Para o caso alemão, veja-se: ROPER, Lyndal – *Witch craze: terror and fantasy in Baroque Germany*. New Haven e Londres: Yale University Press, 2004 e ROWLANDS, Alison – *Witchcraft and old women in Early Modern Germany. Past & Present*. 173 (2001) 50-89. Para o contexto europeu, veja-se: LEVACK, Brian P. – *The witch-hunt in Early Modern Europe*. 4.ª ed. Londres: Routledge, 2016 e LEVACK, Brian P., ed. – *The Oxford handbook of witchcraft in Early Modern Europe and Colonial America*. Oxford: Oxford University Press, 2013.

13 LEVACK – *The witch-hunt in Early Modern Europe*, p. 19-22. Veja-se ainda: LEVACK, Brian P. – Introduction. In LEVACK, – *The Oxford handbook of witchcraft*, p. 1-10.

14 GASKILL – *Witchcraft: a very short introduction*, p. 61-77.

15 LEVACK – *The witch-hunt in Early Modern Europe*, p. 21-22.

16 A obra mais popular e influente em toda a Europa foi, sem dúvida, o *Malleus Maleficarum* (1486) de Heinrich Kramer. Sobre os tratados de demonologia, veja-se MACHIELSEN, Jan – *The science of demons: Early Modern authors facing witchcraft and the devil*. Londres: Routledge, 2020 e THOMAS – *Religion and the decline of magic*, p. 469-501.

Na Península Ibérica, a «caça às bruxas» assumiu contornos particulares. Em Portugal e Espanha, a bruxaria era uma ofensa de foro misto, podendo ser julgada por tribunais régios, episcopais ou inquisitoriais. A dispersão dos julgamentos por várias instâncias, e a conseqüente falta de uniformidade na aplicação da justiça, é uma das razões que explica a diferença abissal entre o número de julgamentos nos países ibéricos e o número de julgamentos noutras regiões. Uma divergência tão ou mais relevante foi, muito provavelmente, a persistência de uma atitude de ceticismo em relação às capacidades reais das bruxas e feiticeiros. Neste período, o mito da bruxa ocidental consagrava quatro princípios fundamentais: o pacto diabólico; o *sabat*; a metamorfose e voo das bruxas para os encontros com o demónio; e a capacidade para causarem diversos malefícios, desde a destruição de colheitas até à morte de pessoas<sup>17</sup>. Em contracorrente com a opinião vigente nos restantes países europeus, os juízes ibéricos mostraram, em diversas ocasiões, uma atitude de ceticismo em relação ao *sabat*, ao voo e transfiguração das bruxas e à sua capacidade para causar malefícios.

No caso espanhol, o exemplo mais paradigmático do ceticismo é seguramente o das «bruxas de Zugarramurdi» (1609-1614)<sup>18</sup>. Em novembro de 1610, chegaram a Logroño, Navarra, 30 000 pessoas para assistir a um auto-de-fé, no qual se queimaram onze «bruxas»<sup>19</sup>. O interesse invulgar por este auto-de-fé explica-se pela suposta profusão de bruxas e feiticeiros em Zugarramurdi. De acordo com os inquisidores de Logroño, a aldeia tinha sido assolada por um fenómeno de dimensão galáctica que requeria, por isso, ação imediata. Apesar das reticências em relação à realidade da bruxaria, o *Consejo de la Suprema Inquisición* acedeu ao pedido dos inquisidores de Logroño e autorizou o auto-de-fé. Pouco depois, contudo, o inquisidor Alonso de Salazar Frías (ca. 1564-1636) foi encarregue de investigar os cerca de 7 000 casos que tinham sido reportados entre 1609 e 1610. Entre maio de 1611 e janeiro de 1612, Salazar Frías examinou 1 802 casos diferentes. Não tendo encontrado «uma única prova, nem sequer o menor indício» de bruxaria, o inquisidor absolveu a esmagadora maioria dos réus<sup>20</sup>. Com base nos resultados das inquirições, o «advogado das bruxas» propôs a suspensão dos 5 000 casos restantes. Apesar da oposição no tribunal de Logroño, Salazar Frías conseguiu persuadir o Inquisidor Geral Bernardo de Sandoval y Rojas (1546-1618) e o *Consejo de la Suprema* a darem

17 MONTER, William – Witchcraft in Iberia. In LEVACK – *The Oxford Handbook of Witchcraft*, p. 268-282.

18 HENNINGSEN, Gustav – *The witches' advocate: Basque witchcraft and the Spanish Inquisition, 1609-1614*. Reno, NV: University of Nevada Press, 1980.

19 HENNINGSEN – *The witches' advocate*, p. 184-185. Sobre os autos de fé em Portugal, Espanha e Itália veja-se: BETHENCOURT, Francisco – *The Inquisition. A global history, 1478-1834*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, p. 246-315.

20 HENNINGSEN – *The witches' advocate*, p. 301-305. No decorrer dos inquéritos, Salazar Frías absolveu, *ad cautelam*, 1 384 crianças com idade inferior a 12 ou 14 anos. Dos adultos examinados, apenas seis admitiram ser reincidentes. Os restantes casos terminaram com a absolvição ou a reconciliação dos réus.

o processo por concluído a 29 de agosto de 1614. No rescaldo dos julgamentos de Logroño, as execuções de bruxas foram suspensas no império espanhol. Note-se, porém, que os julgamentos por bruxaria não foram abolidos de imediato e que ainda houve episódios de repressão significativos, nomeadamente na Catalunha. Nos casos em que os inquisidores pediam o relaxamento à justiça secular—eufemismo inquisitorial para a pena capital—a sentença era depois comutada pelo *Consejo de la Suprema*<sup>21</sup>.

No caso português, as acusações de bruxaria e as execuções de bruxas e feiticeiros foram mais raras do que em Espanha<sup>22</sup>. No século XVI, por exemplo, só se conhecem seis execuções por bruxaria em Portugal<sup>23</sup>. Não deixa de ser significativo que estas execuções tenham decorrido da justiça secular, e não da justiça eclesiástica<sup>24</sup>. Entre 1600 e 1774, os tribunais da inquisição de Lisboa, Coimbra e Évora julgaram 818 casos de bruxaria. Destes, conservam-se nos arquivos 690 processos<sup>25</sup>. No seu estudo magistral sobre a «caça às bruxas» nos séculos XVII e XVIII, José Pedro Paiva analisa, de forma sistemática, este vasto *corpus* documental. Ao longo da obra, Paiva ensaia uma alternância entre a macro e a micro-história que permite uma compreensão abrangente da repressão das práticas mágicas neste período. Ao contrário dos restantes países europeus, em Portugal não houve uma produção significativa de tratados de demonologia. As elites conheciam os principais elementos do mito ocidental, mas «o tópico da bruxaria nunca esteve no centro do debate da intelectualidade portuguesa»<sup>26</sup>. Nos julgamentos por acusações de bruxaria, a maior preocupação dos inquisidores era a de comprovar a existência de um pacto explícito ou implícito com o demónio<sup>27</sup>.

De acordo com as fontes que se conservaram até aos dias de hoje, há uma enorme discrepância entre o número de denúncias e o número de processos. Em Coimbra, por exemplo, nos séculos XVI e XVII, as 6 190 denúncias de bruxaria contrastam com os 361 processos<sup>28</sup>. Mesmo salvaguardando os processos que

21 HENNINGSEN – *The witches' advocate*, p. 388-9.

22 Sobre a «caça às bruxas» no século XVI, veja-se: BETHENCOURT, Francisco – *O imaginário da magia: feiticeiras, adivinhos e curandeiros em Portugal no século XVI*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004 e BETHENCOURT, Francisco – Portugal: a scrupulous Inquisition. In ANKARLOO; HENNINGSEN, Gustav, ed. – *Early Modern European witchcraft: centres and peripheries*. Oxford: Clarendon Press, 1990, p. 403-422. Sobre a «caça às bruxas nos séculos XVII e XVIII veja-se: PAIVA, José Pedro – *Bruxaria e superstição num país sem «caça às bruxas», 1600-1774*. 2.ª ed. Lisboa: Editorial Notícias, 2002 e WALKER, Timothy D. – *Doctors, folk medicine and the Inquisition. The repression of magical healing in Portugal during the Enlightenment*. Leiden: Brill, 2005. Para o caso brasileiro, veja-se: SOUZA, Laura de Mello e – *O Diabo e a terra de Santa Cruz. Feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

23 BETHENCOURT – Portugal: a scrupulous Inquisition, p. 405.

24 Para comparação com o caso espanhol, veja-se: MONTER – *Witchcraft in Iberia*, p. 268-77 e MONTER, William – *Frontiers of heresy: The Spanish Inquisition from the Basque lands to Sicily*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

25 PAIVA – *Bruxaria e superstição num país sem «caça às bruxas»*, p. 208.

26 PAIVA – *Bruxaria e superstição num país sem «caça às bruxas»*, p. 208.

27 PAIVA – *Bruxaria e superstição num país sem «caça às bruxas»*, p. 38-41, p. 57-59.

28 PAIVA – *Bruxaria e superstição num país sem «caça às bruxas»*, p. 339.

resultavam de várias denúncias, a disparidade é abissal. Se a correspondência entre denúncias e processos fosse biunívoca, isto significaria que apenas 5% das denúncias teriam dado origem a um processo formal. Como na generalidade dos processos inquisitoriais, a larga maioria dos réus era condenada a abjurar em público. Sabe-se ainda que a sentença mais comum envolvia a prisão e o degredo dos réus. As absolvições foram bastante raras, representando cerca de 10% dos casos. Mais rara, ainda, foi a aplicação da pena capital. Neste período, foram relaxadas à justiça secular quatro pessoas<sup>29</sup>. Este número reduzido, sobretudo quando comparado com o contexto europeu, resulta da necessidade da «dupla confissão de pacto e a renúncia consciente da fé da Igreja» em dois processos distintos<sup>30</sup>. O número de processos e o número de vítimas mortais por acusações de bruxaria indicam que a repressão de práticas mágicas era uma preocupação relativamente marginal para a Inquisição portuguesa. Basta relembrar que entre 1536 e 1821, o Tribunal do Santo Ofício julgou entre 45 000 e 50 000 casos, tendo aplicado a pena capital a cerca de 2 000 pessoas, na sua larga maioria judeus e cristãos-novos<sup>31</sup>. Apesar das singularidades do caso português, deve notar-se que o perfil social e económico dos réus julgados pela inquisição no nosso país não difere do arquétipo europeu descrito acima<sup>32</sup>.

Seguindo a tradição da micro-história de examinar processos individuais, este artigo foca-se na análise do julgamento de Francisco Barbosa, na Inquisição de Lisboa, entre 1608 e 1610<sup>33</sup>. O processo de Barbosa é um dos poucos casos de feitiça-

29 PAIVA – *Bruxaria e superstição num país sem «caça às bruxas»*, p. 218. Como Paiva alertou, é necessário ter em conta que ao longo deste período morreram 27 pessoas nos cárceres da inquisição em Lisboa, Coimbra e Évora.

30 PAIVA – *Bruxaria e superstição num país sem «caça às bruxas»*, p. 355. Sobre a pena capital e a entrega à justiça secular dos relapsos, veja-se, sobretudo: SÃO TOMÁS DE AQUINO – *Summa theologiae*. II-II, questão 11.

31 Para o número de julgamentos veja-se: BETHENCOURT – *The Inquisition. A global history*, p. 342; PEREIRA, Isaías da Rosa – Notas sobre a Inquisição em Portugal no séc. XVI. *Lusitania Sacra*. 10 (1978) 259-300; TORRES, José Veiga – Uma longa guerra social. Novas perspectivas para o estudo da Inquisição Portuguesa: A Inquisição de Coimbra. *Revista de História das Ideias*. 8 (1986) 56-70 e COELHO, António Borges – *Inquisição de Évora: 1533-1668*. Lisboa: Caminho, 2002, p. 175-219. Sobre a perseguição dos judeus e cristãos-novos veja-se: SARAIVA, António José – *Inquisição e cristãos-novos*. Porto: Inova, 1969; MARCOCCI, Giuseppe; PAIVA, José Pedro – *História da Inquisição Portuguesa: 1536-1821*. Lisboa: Esfera dos Livros, 2013, p. 49-76; e SALOMON, Herman Prins – Reaberto o debate entre I. S. Révah e A. J. Saraiva sobre o criptojudaísmo peninsular? *Cadernos de Estudos Sefarditas*. 5 (2005) 89-114. Veja-se ainda: MARCOCCI, Giuseppe – A fundação da Inquisição em Portugal: um novo olhar. *Lusitania Sacra*. 23 (2011) 17-40.

32 PAIVA – *Bruxaria e superstição num país sem «caça às bruxas»*, p. 162-163.

33 Como é bem sabido, uma das obras inaugurais do género foi a história do moleiro Menocchio: GINZBURG, Carlo – *Il formaggio e i vermi: Il cosmo di un mugnaio del '500*. Turin: Einaudi, 1976. A propósito da micro-história, veja-se ainda as reflexões de Ginzburg em: GINZBURG, Carlo – Microhistory: two or three things that I know about it. *Critical Inquiry*. 20 (1993) 10-35. Na historiografia da inquisição portuguesa abundam exemplos de histórias de processos individuais. Veja-se, sobretudo, os seguintes: SWEET, James H. – *Domingos Álvares, African healing, and the intellectual history of the Atlantic world*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2011; PAIVA, José Pedro Paiva – «Católico sou e não luterano». O processo de Damião de Góis na Inquisição (1571-1572). In SERRÃO, José Vicente, ed. – *Damião de Góis. Um humanista na Torre do Tombo*. Lisboa: Arquivo Nacional da Torre do Tombo, 2002, p. 20-42; MARCOCCI, Giuseppe – A Inquisição portuguesa sob acusação: o protesto internacional de Gastão Abrunhosa. *Cadernos de Estudos Sefarditas*. 7 (2007) 31-81 e SOYER, François – An example of collaboration between the Spanish and Portuguese Inquisitions: the trials of the converso Diogo Ramos and his family (1680–1683). *Cadernos de Estudos Sefarditas*. 6 (2006) 317-340.

ria julgados pela Inquisição no início do século XVII<sup>34</sup>. O objetivo deste artigo não é confirmar ou rejeitar a historiografia corrente sobre a repressão das práticas mágicas em Portugal nos séculos XVII e XVIII. Como se verá, aliás, este caso não põe em causa as conclusões principais de José Pedro Paiva sobre o fenómeno da «caça às bruxas» neste período. Este artigo também não pretende questionar a realidade das crenças populares e eruditas sobre bruxaria, a transversalidade e significado das delações dos vizinhos, ou o conflito entre classes como a causa principal das denúncias à justiça secular e eclesiástica. O principal objetivo deste texto é, tão-somente, reconstruir a biografia de um feiticeiro a partir de uma perspetiva pouco habitual: a dissimulação<sup>35</sup>. Na linha do que alguns historiadores contemporâneos têm defendido, as palavras de Barbosa serão lidas e analisadas nos seus próprios termos, como um acesso privilegiado ao íntimo da sua personalidade. Enquanto histórias, os testemunhos, os interrogatórios e as confissões nos processos de bruxaria podem ser «a chave para desvendar os mistérios de vidas interiores, tanto no passado como no presente»<sup>36</sup>.

Como o processo revolve em torno da posse de um livro proibido, vai prestar-se especial atenção aos conteúdos e à história deste objeto. Tomando como ponto de partida o cartapácio de Francisco Barbosa, este artigo pretende suscitar uma reflexão mais abrangente sobre a compilação de feitiços e encantamentos como contraponto à prática piedosa de coligir citações bíblicas e patrísticas, através da introdução do conceito de *sortilegia*.

Sem mais delongas, passemos então ao caso de Francisco Barbosa<sup>37</sup>.

## 1. Francisco Barbosa na Inquisição de Lisboa

No dia 7 de novembro de 1608, o inquisidor Manuel Álvares Tavares emitiu um mandato para a transferência de Francisco Barbosa da cadeia de Santarém para os cárceres da Inquisição em Lisboa<sup>38</sup>. Barbosa tinha sido detido no Cartaxo e estava preso há cerca de quatro meses em Santarém. De acordo com o seu processo, Barbosa tinha passado grandes provas e doenças na prisão, tendo sido

34 Nas primeiras duas décadas do século XVII há 15 processos de bruxas e feiticeiros nos vários tribunais da Inquisição portuguesa: PAIVA – *Bruxaria e superstição num país sem «caça às bruxas»*, p. 210.

35 Os «embusteiros» eram também conhecidos por «comedores» ou «comedoras», especialmente na região do Minho: PAIVA – *Bruxaria e superstição num país sem «caça às bruxas»*, p. 166-168.

36 GASKILL – *Witchcraft: a very short introduction*, p. 102. Apesar de Gaskill se referir apenas às confissões, esta máxima pode ser também aplicada aos testemunhos e aos interrogatórios. Lyndal Roper vai talvez mais longe quando afirma que os processos de bruxaria podem constituir um género literário: ROPER, Lyndal – *Witchcraft and the Western Imagination. Transactions of the Royal Historical Society*. 16 (2006) 117-141, aqui p. 131.

37 Arquivo Nacional Torre do Tombo [ANTT]. Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 8052.

38 ANTT. Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 8052, fol. 52v.

sangrado nove vezes neste período<sup>39</sup>. Não foram, porém, as condições insalubres dos calabouços de Santarém que motivaram a transferência para Lisboa. Quando foi detido, Barbosa estava na posse de um livro manuscrito de «feitiçarias, esconjuros, caracteres, superstições e outras várias coisas que todas se não podem fazer sem pacto expresso ou tácito do demónio»<sup>40</sup>. A posse deste livro fazia com que ele fosse suspeito de heresia e, como tal, devia ser julgado pelo Tribunal do Santo Ofício<sup>41</sup>. Note-se que, quando o inquisidor ordenou a transferência do réu, o manuscrito já tinha sido examinado por dois qualificadores do Santo Ofício. Além de identificarem uma plêiade de blasfêmias, erros doutrinários e heresias, os censores consideravam que havia no livro fortes indícios de um pacto diabólico<sup>42</sup>.

Francisco Barbosa chegou ao Paço dos Estaus a 14 de novembro e foi interrogado pela primeira vez seis dias depois<sup>43</sup>. Natural da vila de Melo, bispado de Coimbra, começou por dizer que era cristão-velho, que tinha 30 anos de idade e que entrara ao serviço de D. António Pereira, comendador de Pinheiro, há cerca de um ano e meio. Quando o inquisidor lhe perguntou pelo livro, Barbosa respondeu que era de D. António Pereira, e que este lhe tinha pedido que o entregasse a seu filho Francisco, na comenda de Pinheiro<sup>44</sup>. Apesar de não saber «se era escrito de mão, se de molde de dentes, porque não o viu, nem o que nele se continha», Barbosa assegurava a Manuel Álvares Tavares que se lhe mostrassem o livro seria capaz de o identificar<sup>45</sup>.

Empenhado em cumprir a tarefa que lhe fora confiada pelo comendador de Pinheiro, Francisco Barbosa tinha tomado o livro e alguns mantimentos e partira com Isabel Fernandes, «criada de casa» de D. António. Desembarcaram em Porta de Mugem e daí caminharam até ao Cartaxo, onde pernoitaram. Ficaram em casa de uma «mulher preta que se chama Grácia de Noronha, a qual lhe vem de o furtar»<sup>46</sup>. Estando já deitados, foram surpreendidos pelo juiz do Cartaxo que os mandou prender. No dia seguinte, foram levados a Santarém, onde foram interrogados pelo juiz Fernão da Silva de Mesquita. Quando o juiz lhe perguntou se sabia ler e

39 ANTT. Tribunal do Santo Ofício, Inquirição de Lisboa, proc. 8052, fol. 50r.

40 ANTT. Tribunal do Santo Ofício, Inquirição de Lisboa, proc. 8052, fol. 52r.

41 O capítulo duodécimo do *Regime do Conselho Geral do Santo Ofício da Inquirição destes Reinos e Senhorios de Portugal* (1570) determinava que «todas as coisas pertencentes ao crime de heresia e apostasia» deveriam ser tratadas pelo Conselho Geral da Inquirição. Veja-se: ANTT. Tribunal do Santo Ofício, Conselho Geral, liv. 480, fol. 3v. Sobre a jurisdição do Tribunal da Fé em matéria de heresia, incluindo feitiçarias, veja-se: PAIVA, José Pedro – *Baluartes da fé e da disciplina. O enlace entre a Inquirição e os bispos em Portugal (1536-1750)*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 2011, p. 15-20, p. 324-336 e MARCOCCI; PAIVA – *História da Inquirição Portuguesa*, p. 23-24, p. 42, p. 144-145.

42 Remetido para a Inquirição de Lisboa a 9 de outubro de 1608, o livro foi examinado por Frei Manuel Coelho e Francisco Pereira: ANTT. Tribunal do Santo Ofício, Inquirição de Lisboa, proc. 8052, fol. 60r-v.

43 ANTT. Tribunal do Santo Ofício, Inquirição de Lisboa, proc. 8052, fol. 1r.

44 De acordo com a primeira versão da história, o livro teria sido entregue a Barbosa no dia 5 de julho de 1608.

45 ANTT. Tribunal do Santo Ofício, Inquirição de Lisboa, proc. 8052, fol. 1v.

46 ANTT. Tribunal do Santo Ofício, Inquirição de Lisboa, proc. 8052, fol. 2r.

escrever e se entendia o que estava escrito no livro, Barbosa respondeu que apesar de saber ler e escrever «não entendia nada das figuras que no dito livro estavam» porque o livro não era seu<sup>47</sup>. Depois do interrogatório, o juiz decidiu soltar Isabel Fernandes de imediato. Não obstante os esforços de D. António junto da Inquisição e do Desembargo do Paço para que o soltassem, Francisco Barbosa continuou preso em Santarém até ser transferido para a Inquisição de Lisboa. No final da primeira sessão, o inquisidor mostrou-lhe um livro manuscrito de quarto encadernado em pergaminho. Reiterando que não sabia quem era o autor do manuscrito, Barbosa identificou-o como sendo o livro que lhe fora apreendido no Cartaxo e acrescentou que também lhe tinham levados alguns rosários. Manuel Álvares Tavares perguntou-lhe ainda se tinha pedido algumas ervas a Grácia de Noronha, admoestou-o em forma e enviou-o ao seu cárcere<sup>48</sup>.

No dia seguinte, o inquisidor mandou chamar D. António Pereira. O comendador de Pinheiro confirmou que Barbosa era seu criado e que trabalhava em sua casa possivelmente há oito ou nove meses. Quando soube da detenção, por um corregedor da corte, pediu que o soltassem por «entender que era bom homem e que não tinha culpa».<sup>49</sup> Em abono do seu servo, afiançou ainda que Francisco Barbosa era «bom cristão porque continuando em sua casa por vezes o vi rezar práticas boas e tratar de coisas da cristandade como convinha»<sup>50</sup>. À medida que o interrogatório avançava, foram surgindo as primeiras inconsistências com o relato de Francisco Barbosa no dia anterior. Em primeiro lugar, quando Manuel Álvares Tavares lhe perguntou se o tinha enviado à sua comenda e se o tinha incumbido de algum recado, D. António respondeu que não, que apenas lhe dera autorização para se ausentar por quatro ou cinco dias e que não lhe dera «carta nem coisa alguma que levasse no dito caminho»<sup>51</sup>. Em segundo lugar, o comendador negou que Isabel Fernandes fosse sua criada. Era verdade que a conhecia, mas somente porque «vinha pedir esmola a casa dele declarante algumas vezes»<sup>52</sup>. Finalmente, disse que não conhecia nem nunca tinha visto o livro.

Nesse mesmo dia, Francisco Barbosa foi ouvido pela segunda vez. Como era habitual nos processos inquisitoriais, o principal objetivo desta sessão era traçar a genealogia do réu. Depois de perguntar se tinha cuidado das suas culpas e se as queria confessar «para salvação de sua alma e ser tratado com misericórdia», o inquisidor passou de imediato à questão da escrita, posse e leitura do livro<sup>53</sup>. Em conso-

47 ANTT. Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 8052, fol. 2v.

48 ANTT. Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 8052, fol. 2v-4r.

49 ANTT. Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 8052, fol. 80v.

50 ANTT. Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 8052, fol. 80r.

51 ANTT. Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 8052, fol. 80v.

52 ANTT. Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 8052, fol. 81r.

53 ANTT. Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 8052, fol. 4v.

nância com o seu testemunho na primeira sessão, Barbosa negou tudo. Perante a tripla negação, Manuel Álvares Tavares perguntou se havia testemunhas que tivessem estado presentes quando o livro lhe foi entregue e se Barbosa sabia quem é que teria dado o livro a D. António. Na ausência de uma resposta cabal, o inquisidor passou então à genealogia. Filho de Cristóvão Fernandes e de Maria Barbosa, tinha sido batizado na igreja paroquial de Santo Isidoro da vila de Melo por um padre cujo nome não se lembrava e crismado na mesma igreja por D. Afonso de Castelo Branco (1522-1615), bispo de Coimbra. Para seu abono, sabia rezar o Pai Nosso, a Avé Maria e o Credo, conhecia os dez mandamentos, confessava-se e comungava de acordo com os preceitos da igreja. De acordo com o processo, as únicas faltas eram, aparentemente, o parco conhecimento da doutrina cristã e dos mandamentos da igreja<sup>54</sup>. A informação mais importante desta sessão é, como se verá, a sua ocupação. Apesar de o seu pai ser alfaiate, Francisco Barbosa não sabia, nem tinha aprendido, nenhum ofício<sup>55</sup>.

Cerca de dois meses e meio depois, no dia 5 de fevereiro de 1609, Francisco Barbosa compareceu diante do inquisidor para confessar as suas culpas. De acordo com o seu testemunho, conhecera em Lisboa, há cerca de um ano e meio, um homem chamado João Baptista, natural da Ilha da Madeira, que lhe propusera fazer «um livro de sua letra de coisas que sabia e entendia pelas quais adivinharia tudo o que quisesse, como era acabar alguns casamentos e ter graça com alguns senhores e outras coisas semelhantes». O livro iria ensinar também como fazer «um signo-saimão na terra e meter-se nele com uma vela acesa» para que, invocando certos nomes, pudesse alcançar o que desejava<sup>56</sup>. Não vendo «naquilo mal algum», Barbosa foi comprar o «livro que lhe foi achado em papel branco»<sup>57</sup>. Com o passar do tempo, João Baptista foi escrevendo e demonstrando algumas das coisas que estavam no livro. Nesse tempo, o «feiticeiro» madeirense regressou doente de uma expedição marítima e ficou nos aposentos de Francisco Barbosa, com licença de D. António Pereira. De acordo com esta versão dos acontecimentos, o manuscrito, ou pelo menos grande parte dele, teria sido escrito nesta altura<sup>58</sup>. Pouco depois, João Baptista partiu para parte incerta e deixou o livro com Francisco Barbosa. Apesar de reconhecer que este era o mesmo manuscrito que lhe tinha sido apreendido, Barbosa assegurava ao inquisidor que não o tinha dado nem mostrado a ninguém e—mais

54 ANTT. Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 8052, fol. 5r-6r.

55 ANTT. Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 8052, fol. 5v.

56 ANTT. Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 8052, fol. 7r-v.

57 ANTT. Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 8052, fol. 7v.

58 Não é claro se Francisco Barbosa e João Baptista se conheceram antes ou depois do embarque. Também não é possível concluir se João Baptista ficou ou não nos aposentos de Francisco Barbosa durante a convalescença. De acordo com esta versão dos acontecimentos, o livro de feitiçarias teria sido concluído em casa de um certo Domingos Rodrigues.

importante do que isso—que nunca fizera nenhum dos encantamentos<sup>59</sup>. A sessão estava já a terminar quando Barbosa afirmou que o livro continha ainda escritos de um certo José de Aragão, natural de Roma, que «lhe disse que sabia algumas coisas de Filosofia e que lhas deixaria em memória se ele quisesse»<sup>60</sup>. Tendo determinado que o manuscrito lhe pertencia, restava então perceber qual a sua finalidade.

Compreendendo que esta questão era fundamental, Barbosa respondeu que o seu propósito era apenas «saber que passava pelo mundo». Quando o inquisidor lhe perguntou novamente se tinha experimentado as feitiçarias e os sortilégios contidos no livro, Barbosa consentiu, pela primeira vez, que tinha lido o livro, mas que não tinha experimentado nenhum dos encantamentos porque alguns deles lhe pareceram contrários à fé<sup>61</sup>. A resposta de Manuel Álvares Tavares não tardou. Se sabia que o livro era herético, por que razão não o entregara no Santo Ofício? Barbosa alegou desconhecimento do mandado da Inquisição para entregar todos os livros defesos e, contradizendo-se, afirmou que só tinha «visto no dito livro algumas coisas leves que não eram contra a fé». Acrescentou ainda que «pretendia experimentá-las para ver o que davam de si, mas nunca as experimentou, e no fim disto tinha propósito de queimar o dito livro»<sup>62</sup>. Advertido para confessar completamente, foi admoestado em forma e mandado de novo ao seu cárcere.

A quarta sessão teve lugar no dia 13 de fevereiro de 1609. Neste dia, Barbosa confessou ter mostrado o livro a D. António Pereira. Depois de negar saber alguma coisa de feitiçaria, o inquisidor perguntou-lhe se tinha ensinado a Torá ou se tinha feito «cerimónia alguma da lei de Moisés»<sup>63</sup>. Dada a centralidade da questão judaica, e a suposta relação sincrética entre as práticas mágicas modernas e a cabala, esta pergunta era da maior importância. Perante a negação plausível, Manuel Álvares Tavares retomou o interrogatório. Uma vez que o livro estava no centro do processo, o inquisidor perguntou-lhe, novamente, se tinha realizado alguns dos encantamentos aí descritos, como desenhar signos-saimões ou provocar a morte de alguém. Tal como na terceira sessão, Francisco Barbosa rejeitou liminarmente ter usado o livro para qualquer efeito. Ao mesmo tempo, porém, confirmou que sabia que o manuscrito continha estes sortilégios. Depois de avançar na matéria de facto, o inquisidor virou a atenção para as crenças de Barbosa. Perguntado se tinha «para si que as coisas que estão no dito livro são boas» e se podiam ser feitas «sem pecado», Barbosa respondeu que seriam muito poucas as que se pudessem «fazer sem pecado» e que todas elas eram contrárias à fé. Na sequência desta resposta prudente, Manuel

59 ANTT. Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 8052, fol. 8r.

60 ANTT. Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 8052, fol. 8r-v.

61 ANTT. Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 8052, fol. 8v.

62 ANTT. Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 8052, fol. 9r.

63 ANTT. Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 8052, fol. 10r.

Álvares Tavares perguntou por que razão trazia o livro consigo. Em consonância com o que dissera na sessão anterior, afirmou que pretendia «experimentar alguma coisa leve das que estivessem no dito livro e usar dela e depois de experimentada queimá-lo no fogo»<sup>64</sup>. Nesta sessão, Barbosa declarou ainda que tinha o livro há cerca de um ano e meio; que não sabia que a posse de livros proibidos dava excomunhão; e que não sabia que estando em pecado mortal não podia comungar<sup>65</sup>.

Quatro dias depois, Francisco Barbosa foi chamado à presença dos inquisidores Manuel Álvares Tavares e António Dias Cardoso. Nesse dia, admitiu ter mostrado o livro não só a D. António Pereira, mas também a Isabel Fernandes e a Grácia de Noronha, «por lhe parecer e ter para si que ela era feiticeira»<sup>66</sup>. Com o enredo a adensar-se, os inquisidores perguntaram-lhe com que finalidade tinha mostrado o livro ao comendador de Pinheiro. Aparentemente, D. António estava interessado em saber se «podia alcançar algum bom despacho de Sua Majestade e mais ser presidente nesta cidade». Queria ainda que «Lopo de Sousa não fosse a casa de Dona Maria Coutinho», sua irmã. Porém, Barbosa, reiterou que «não fez nunca nenhuma das coisas que estavam no dito livro para efeito do dito Dom António Pereira alcançar o que pretendia»<sup>67</sup>. Céticos, os inquisidores insistiram se tinha realizado alguns dos ritos e superstições que estavam no livro, como por exemplo: tornar uma pessoa invisível perante a justiça; fazer pessoas ou figuras aparecer depois de se benzer água; e matar uma pessoa enquanto se apagava uma vela acesa. Resoluto, Barbosa manteve que nunca usara o livro e que tinha a intenção de o queimar depois de experimentar alguns encantamentos leves<sup>68</sup>. Partindo das censuras do livro, Tavares e Cardoso perguntaram se tinha feito feitiços nos quais misturava coisas sagradas e palavras das Escrituras<sup>69</sup>. Quando Barbosa negou, os inquisidores passaram ao cerne da questão: o pacto diabólico. Perguntaram-lhe quantas vezes tinha invocado demónios e feito signos-saimões e há quanto tempo tinha feito um pacto, expresso ou tácito, com o demónio. Prudente, Barbosa rejeitou ter feito algum pacto diabólico, «porque é cristão e espera dar conta a Deus de sua alma»<sup>70</sup>. Recusou ter escrito o livro, foi admoestado em forma e regressou ao cárcere depois de assinar o testemunho<sup>71</sup>.

64 ANTT. Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 8052, fol. 10v.

65 ANTT. Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 8052, fol. 11r-12r.

66 ANTT. Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 8052, fol. 12v.

67 ANTT. Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 8052, fol. 13r.

68 ANTT. Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 8052, fol. 13r-v.

69 Os exemplos apresentados pelo inquisidor foram os seguintes: 1. Eu te esconjuro pedra d'ara; 2. Pedra d'ara, pedra d'ara, para que no mar foste achada, e no mar foste conseguida; 3. Pelo Papa, Bispos e Arcebispos; 4. Hóstia santa, hóstia levantada. Estes exemplos foram extraídos da censura de Frei Manuel Coelho: ANTT. Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 8052, fol. 98r.

70 ANTT. Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 8052, fol. 14r.

71 ANTT. Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 8052, fol. 14v.

No dia 16 de maio de 1609, Francisco Barbosa foi interrogado pela sexta vez. Nesta sessão, Manuel Álvares Tavares começou por indagar sobre algumas das feitiçarias contidas no livro, incluindo encantamentos para afeiçoar uma mulher; causar malefícios; ou alcançar tudo o que se deseja. Nesta ocasião, Barbosa insistiu que nunca tinha realizado nenhum dos sortilégios, mas adiantou que vira João Baptista executar alguns deles. De seguida, o inquisidor deteve-se nalgumas expressões heréticas relacionadas com Nossa Senhora, Santo Erasmo e as almas dos defuntos. Finalmente, perguntou-lhe se no livro estava escrito ou se alguma vez tinha invocado Júpiter e Vénus, Maomé, a casa de Duran ou as doze tribos de Israel<sup>72</sup>. Barbosa negou as acusações, reiterou que as expressões referidas eram todas contrárias à fé—ainda que na sua opinião fossem apenas leves—e acrescentou que não sabia que era obrigado a entregar o livro e a denunciar João Baptista e José de Aragão no Santo Ofício<sup>73</sup>.

A 3 de junho de 1609, Francisco Barbosa foi chamado para ouvir a acusação formal. Barbosa era acusado do seguinte: 1. Escrever um livro com proposições heréticas, temerárias e contra os bons costumes; 2. Ler feitiçarias, encantamentos e superstições diabólicas, exprimindo vontade de as experimentar; 3. Realizar confissões «fingidas, simuladas e diminutas»; 4. Pedir ervas de São João, sal de batismo, pedra d'ara e duas velas a Grácia de Noronha para que, invocando demónios, pudesse fazer aparecer a imagem de uma mulher; 5. Fazer um pacto diabólico; 6. Escrever um livro em que se misturam palavras sacras com outras profanas, incluindo invocações do «Deus da Gentilidade» e pelo menos uma expressão clara de «Judaísmo»<sup>74</sup>. Por fim, o inquisidor considerava que como tinha sido admoestado com caridade e não confessara inteiramente as suas culpas, devia ser considerado como «herege impenitente», «simulado confitente» e «blasfemo supersticioso» e que, por essa razão, seria «castigado com todo o rigor»<sup>75</sup>.

Após ouvir a acusação, Francisco Barbosa admitiu que tinha ido a casa de Grácia de Noronha e que, durante a ceia, lhe perguntou por uma certa Grácia Dias, que tinha fama de feiticeira. Sabendo que já tinha morrido, pediu a Grácia de Noronha se ela lhe poderia facultar ervas de São João. De seguida leu alguns excertos do livro, mostrando umas figuras de rodas e andando com elas ao redor. De acordo com a sua versão dos acontecimentos, não fez qualquer invocação, mas a mulher teve pavor e foi de imediato chamar o juiz que o prendeu<sup>76</sup>. Quanto às res-

72 ANTT. Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 8052, fol. 16r-17r.

73 ANTT. Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 8052, fol. 17r-v.

74 Sobre a simbologia da pedra d'ara, das ervas de São João e das velas nas práticas mágicas veja-se: PAIVA – *Bruxaria e superstição num país sem «caça às bruxas»*, p. 100, 131-137.

75 ANTT. Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 8052, fol. 19r-20v.

76 ANTT. Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 8052, fol. 20v.

tantes acusações, Barbosa reportou-se à sua confissão<sup>77</sup>. Antes de terminar a sessão, acrescentou que o D. António Pereira e sua mulher «cuidavam e tinham para si que ele declarante era feiticeiro e lhe mandavam a ele declarante que fizesse feitiços pera saber se havia Dom António Pereira de ser presidente nesta cidade». Quando afirmou que não fazia nada do que lhe tinha sido encomendado, o inquisidor respondeu que isso não era credível<sup>78</sup>.

Depois de uma tentativa frustrada de contestar as acusações, Francisco Barbosa continuou a sua confissão no dia 22 de junho de 1609. Prometendo que «agora diria a verdade», declarou que há cerca de dois anos e meio conhecera um peregrino italiano, José de Aragão, «que sabia de astrologia e matemática». Pediu-lhe que o ensinasse e escrevesse no livro algumas das coisas que sabia<sup>79</sup>. Passados dois meses, conheceu no Terreiro do Paço João Baptista, um homem natural da ilha da Madeira que se vestia como eremita. Conversou com ele durante duas semanas, mostrou-lhe o livro e pediu-lhe que fizesse o obséquio de pôr por escrito os seus ensinamentos. O madeirense ofereceu-se para lhe ensinar quiromancia, mas aparentemente não chegou a fazê-lo. Durante estas semanas, João Baptista desenhou na sua presença um signo-saimão e, metendo-se nele com uma vela acesa, começou a invocar nomes de demónios<sup>80</sup>. Em casa de D. António Pereira, assistiu a outras práticas supersticiosas, incluindo o desenho de meio corpo de um demónio numa parede depois de se apagar uma candeia. Nesta ocasião ficou espantado e benzeu-se. Depois da partida de João Baptista, procurou Isabel Fernandes, que tinha fama de feiticeira. Encontrou-se com ela algumas vezes, mostrou-lhe o livro e interveio junto de D. António para que entrasse ao seu serviço<sup>81</sup>. Foi nessa altura que Barbosa mostrou o livro ao comendador de Pinheiro. Supondo que era «um grande feiticeiro» com poderes divinatórios, D. António pediu-lhe que fizesse «alguma coisa para que el Rei o despachasse porquanto pretendia ser Presidente na Câmara desta cidade e outras coisas»<sup>82</sup>. Barbosa, porém, «não fez coisa alguma das que lhe prometia». Nesse tempo, foi a Braga e a Elvas, a pedido do comendador, para saber se uma sobrinha sua casaria e se a sua esperança de presidir à câmara de Lisboa seria concretizada<sup>83</sup>. Apesar da insistência, Barbosa «dissimulava» com D. António e procurava descansá-lo lendo excertos do livro<sup>84</sup>. Isto foi o que se passou até partir com Isabel Fernandes para o Cartaxo, à procura de Grácia Dias. Pela primeira vez

77 ANTT. Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 8052, fol. 21r-v.

78 ANTT. Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 8052, fol. 22r.

79 ANTT. Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 8052, fol. 26r-v.

80 ANTT. Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 8052, fol. 27r-v.

81 ANTT. Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 8052, fol. 27v-28r.

82 ANTT. Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 8052, fol. 28v.

83 ANTT. Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 8052, fol. 29r-v.

84 ANTT. Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 8052, fol. 29v.

desde que entrara nos cárceres do Santo Ofício, Francisco Barbosa declarou que a sua intenção não fora má e que pretendia, tão-somente, que D. António acreditasse que ele podia «responder as suas perguntas e por este meio lhe fizesse bem e lhe desse algum ofício»<sup>85</sup>.

António Dias Cardoso retomou o interrogatório no dia 25 de junho de 1609. Depois de perguntar porque não tinha trazido o livro ao Santo Ofício, o inquisidor dedicou-se a escrutinar as relações entre Francisco Barbosa e as restantes pessoas referidas nos autos. Em primeiro lugar, perguntou se João Baptista ou José de Aragão lhe tinham ensinado a fazer um pacto diabólico e se tinha pedido ao feiticeiro madeirense que adivinhasse o destino de D. António Pereira. Barbosa negou ter aprendido a fazer um pacto com o demónio, mas confirmou que tinha pedido ajuda a João Baptista. Infelizmente, a resposta nunca veio. Em relação a Isabel Fernandes, respondeu que a levava consigo não por ser feiticeira, mas por ser mulher. Aliás, nunca a tinha visto fazer «coisa alguma de feitiçaria, nem entende que ela o sabe fazer, somente enganar, e dizer que o faz». Levava-a consigo porque sendo ambas mulheres, mais facilmente obteria o que pretendia<sup>86</sup>. Depois de confirmar que o seu confessor o mandara queimar o livro, foi admoestado a confessar inteiramente as suas culpas, nomeadamente «o pacto que tem feito com o demónio». Antes de o mandar de novo ao seu cárcere, o inquisidor perguntou, novamente, pelas suas intenções. Tal como na sessão anterior, Barbosa assumiu que mostrara o livro a D. António algumas vezes «para que ele lhe desse de comer e lhe fizesse dar algum despacho enganando-o»<sup>87</sup>.

Esta foi a última vez que Francisco Barbosa foi interrogado por Manuel Álvares Tavares e António Dias Cardoso. Em oito meses, o «feiticeiro dissimulado» fora chamado nove vezes à mesa do Santo Ofício. Apesar de os inquisidores não estarem totalmente satisfeitos com as respostas—sobretudo em relação à prática dos sortilégios e à existência de um pacto diabólico—havia evidências suficientes para se concluir o processo. Assim, no dia 18 de agosto de 1609, Cardoso leu e mandou publicar a provada justiça contra Francisco Barbosa<sup>88</sup>. O réu pediu para se reunir com o seu procurador para usar de *contraditas*. Aconselhado por Paulo Feio de Castel Branco, acabou por renunciar a este direito, «reportando-se a suas confissões que tem feitas bem verdadeiramente»<sup>89</sup>. Não havendo registo desta reunião, apenas se podem aventar hipóteses sobre quais terão sido as razões para desistir de usar *contraditas*. Ainda que conseguisse rebater os testemunhos de Isabel Fernandes

85 ANTT. Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 8052, fol. 30v-31r.

86 ANTT. Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 8052, fol. 31v-34r.

87 ANTT. Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 8052, fol. 34v-35v.

88 ANTT. Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 8052, fol. 37r-38r.

89 ANTT. Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 8052, fol. 40r-v.

e Grácia de Noronha, Barbosa já tinha confessado que o livro de feitiçarias e sortilégios apreendido no Cartaxo era seu, pelo que as *contraditas* só iriam adiar, *sine die*, a conclusão do processo. Em termos formais, o processo estava praticamente terminado. Não obstante, os autos só subiram à mesa do Conselho Geral a 10 de dezembro de 1609, ou seja, mais de três meses depois<sup>90</sup>. A sentença foi publicada no dia 16 de janeiro de 1610 e lida no dia seguinte na Igreja de São Domingos<sup>91</sup>. Finalmente, o livro de feitiçarias e sortilégios foi queimado no dia 18 de janeiro na chaminé da casa do despacho, na presença do inquisidor António Dias Cardoso e do notário Domingos Simões<sup>92</sup>.

## 2. Os testemunhos de Eufrásia de Noronha e Isabel Fernandes

De acordo com Eufrásia (e não Grácia) de Noronha, Francisco Barbosa chegou a sua casa na noite em que foi preso<sup>93</sup>. Depois de comprar algumas ameixas que a viúva vendia à porta, pediu-lhe guarida. Ela consentiu e deu-lhe também de comer e beber. No final da ceia, o hóspede perguntou-lhe por Grácia Dias, por quem empreendera a viagem. Quando Eufrásia lhe respondeu que já tinha morrido, Barbosa resolveu sondar se, por acaso, não teria alguma amiga que lhe pudesse facultar ervas de São João, sal de batismo, pedra d'ara e duas velas, uma verde e outra serpentina. Infelizmente, a resposta não consta do testemunho. Mesmo que tenha ficado alerta com estes pedidos bizarros, Eufrásia não interrompeu o convívio e acabou por levar o hóspede aos seus aposentos quando a noite já estava muito adiantada. Sabendo que o ocupante estava fora, conduziu Barbosa, por um sobrado, até à casa de um certo padre. Prometendo que «havia de ver uma coisa muito boa, e havia de folgar de a ouvir, abriu um livro e começou a ler nele coisas medonhas e feias». Dentro do livro estavam umas rodas que Barbosa «fazia andar com o dedo», enquanto «chamava diabos por seu nome». Assustada, levantou-se e foi chamar o juiz e o alcaide que o prenderam. Quando o juiz Fernão de Mesquita da Silva lhe perguntou se havia outras testemunhas, Eufrásia negou<sup>94</sup>.

No dia 27 de julho de 1609, praticamente um ano depois do primeiro testemunho, Eufrásia foi chamada a Santarém para prestar um novo depoimento. Nesse dia, acrescentou detalhes da maior importância para o desfecho do processo. Em primeiro lugar, declarou que Francisco Barbosa ia acompanhado por uma mulher—isto é, Isabel Fernandes. Em segundo, referiu que lhe tinham perguntado

90 ANTT. Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 8052, fol. 42r-v.

91 ANTT. Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 8052, fol. 43r-44v.

92 ANTT. Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 8052, fol. 44v.

93 O testemunho foi prestado a 9 de agosto de 1608, perante Fernão de Mesquita da Silva.

94 ANTT. Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 8052, fol. 84r-85r.

não só por Grácia Dias, mas também por Catarina Antunes e por outras mulheres que «soubessem de remédios e conjuras de feitiços». Aos pedidos exuberantes mencionados no primeiro testemunho, juntou ainda buço de lobo<sup>95</sup>. Finalmente, descreveu pormenorizadamente as práticas supersticiosas a que assistiu. Quando Francisco Barbosa se ofereceu para lhe mostrar quem quisesse numa tigela de vinho, ela levantou-se com a intenção de os expulsar de sua casa, mas «eles a tornaram a quietar, e ela como tinha medo os meteu então para dentro de sua casa, nas casas do padre Francisco João Coutinho»<sup>96</sup>. Lendo por um livro que tinha muitos cordéis pendurados e nove rodas repletas de desenhos, incluindo o Sol e a Lua, Barbosa ia demonstrando as suas capacidades. Depois de proferir um encantamento para que alguém se tornasse invisível à Justiça, passou a um feitiço para conjurar os mortos. Leu ainda um dos sortilégios mais populares no imaginário coletivo, um encantamento para «ligar e desligar» alguém—isto é, um feitiço para causar, ou para curar, impotência ou astenia sexual<sup>97</sup>. Para Eufrásia, a gota de água foi a invocação de demónios pelo nome. «Dando coices e brados», Francisco Barbosa invocou Satanás, Barrabás e Belzebu e logo se ouviu «um estrondo nas telhas do telhado na casa de fora». «Caindo de pasmada», saiu para o sobrado, e pediu que a deixassem ir à casa de baixo, onde morava, para «ver as netas que lhe ficaram na cama». Nessa altura, a «companheira do dito Francisco Barbosa» intercedeu por ela e pediu-lhe que a deixasse ir. Foi aí que Eufrásia «se foi a casa do Juiz da vila, contar o que se passava». Regressou com o juiz Manuel Teixeira, o escrivão e o alcaide regente, que prenderam os dois hóspedes e confiscaram o livro<sup>98</sup>. Céticos da descrição fantástica que tinham acabado de ouvir, os juizes perguntaram a Eufrásia se vira alguma pessoa na tigela de vinho ou algum diabo, ao que ela retorquiu que só não vira por «não querer». Para descartar todas as explicações naturais possíveis—ou, talvez, para apurar o grau de culpabilidade ou a inimputabilidade do réu—os juizes perguntaram-lhe se sentira que Francisco Barbosa estivesse «fora do seu juízo por via do vinho ou outra alguma coisa». Eufrásia negou e o depoimento foi ratificado e enviado para Lisboa<sup>99</sup>.

Natural de Cadouço, termo de Linhares, Isabel tinha 53 anos de idade e nunca fora casada. Apesar de o seu nome de batismo ser Lopes, em Lisboa era conhecida por Isabel Fernandes. Quando foi chamada à mesa do despacho da Inquisição de Lisboa, no dia 18 de agosto de 1609, Isabel confessou que tinha «amizade

95 ANTT. Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 8052, fol. 86r-87r.

96 ANTT. Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 8052, fol. 87v.

97 ANTT. Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 8052, fol. 87v-88r. Sobre o significado de ligar e desligar, veja-se: PAIVA – *Bruxaria e superstição num país sem «caça às bruxas»*, p. 16.

98 ANTT. Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 8052, fol. 88r-v.

99 ANTT. Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 8052, fol. 88v-89r.

e conversação com o dito Francisco Barbosa ilícita de três anos a esta parte»<sup>100</sup>. Confirmou que tinha ido com ele ao Cartaxo, a casa de Eufrásia de Noronha, e que viu Francisco Barbosa fazer «esconjurações dos diabos» a partir de um livro. Presa com o seu galanteado, foi mandada soltar pelo juiz de Santarém. De regresso a Lisboa, contou tudo o que se passara a D. António Pereira que, por sua vez, resolveu mandar algum dinheiro ao seu servo. Quando António Dias Cardoso lhe perguntou porque mudara de nome, Isabel confessou que o fizera «por não ser conhecida porquanto de sua terra [era] fugida com o dito Francisco Barbosa»<sup>101</sup>. Isabel Lopes—digo Fernandes—já tinha visto o livro antes, mas asseverava ao inquisidor que não sabia para que servia. Tendo em conta que mantinha uma relação com o réu há três anos, esta resposta deve ter parecido inverosímil. Isabel confirmou a lista dos pedidos feitos a Eufrásia de Noronha, mas, novamente, não sabia para que efeito serviam. A amnésia de Isabel estendia-se também aos cordéis pendurados no livro, às rodas a andar, e aos feitiços para ligar e desligar, encantar e desencantar. Não querendo agravar as culpas de Francisco Barbosa, Isabel reconheceu que ele tinha invocado os demónios pelo nome, mas que não era «lembrada que fizesse estrondo algum nem desse couces» como se os espancasse. Negou também ter ouvido um «estrondo nas telhas do telhado e casa de fora». Confirmou, porém, que Eufrásia se tinha abraçado a uma imagem quando ouviu as invocações demoníacas<sup>102</sup>. Sem adiantar muito mais, jurou segredo. Por não saber assinar, o depoimento foi lido e ratificado na presença de testemunhas, neste caso dois padres. Ainda assim, depois de sair, o inquisidor sentiu necessidade de perguntar a Simões Lopes e Domingos Simões, «se lhes parecia que ela falava verdade e se lhe devia dar crédito». Tendo em conta a relação pessoal com o réu e o reconhecimento da dissimulação na mudança de nome, a pergunta não era, de todo, descabida. Os dois sacerdotes eram da opinião que o depoimento era credível e, por isso, assinaram novamente<sup>103</sup>.

### 3. Um livro de feitiços, encantamentos e sortilégios

Não tendo sido escritos com essa intenção, os pareceres dos qualificados do Santo Ofício permitem reconstituir, ainda que de forma parcial e incompleta, a estrutura e os conteúdos do livro de feitiços de Francisco Barbosa. Como o manuscrito acabou por ser queimado, as censuras não são apenas uma forma privilegiada de se aceder às crenças e práticas mágicas do «feiticeiro dissimulado» e dos putativos autores do livro, são também um reflexo do intangível e

100 ANTT. Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 8052, fol. 90r.

101 ANTT. Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 8052, fol. 90v.

102 ANTT. Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 8052, fol. 91r-v.

103 ANTT. Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 8052, fol. 92r.

da materialidade do processo. A primeira censura que consta do processo é da pena de Frei Manuel Coelho (1550-1622) <sup>104</sup>. Num único fólho, o dominicano esclarecia que o livro continha «feitiçarias, esconjuros, caracteres, superstições e remédios vários» que não se podiam fazer sem um pacto diabólico, incluindo: feitiços de invisibilidade; encantamentos de amor e desamor; desenhos de signos-saimões; invocações de demónios; e malefícios. O livro mandava também que não se fizesse o sinal da cruz e misturava, nos sortilégios, «coisas sagradas e palavras da sagrada escritura». Por esta razão, o frade dominicano considerava que o seu autor devia ser considerado herege, ou pelo menos, suspeito de heresia, e que o livro devia ser queimado <sup>105</sup>.

Escrita por Francisco Pereira (1552-1619), a segunda censura era mais extensa e detalhada do que a primeira <sup>106</sup>. Para que não restassem dúvidas, o jesuíta começava por referir que o «livro todo está cheio de superstições e coisas que pertencem a feitiçarias». De seguida, listava vinte proposições diferentes, censurando-as à margem. Por ter incluído os fólhos onde estavam as proposições examinadas, é hoje possível saber que o manuscrito era considerável e que tinha, pelo menos, 90 fólhos escritos. Ao longo da censura, o jesuíta explicitou alguns dos encantamentos e superstições contidos no livro. No caso dos feitiços de amor, os exemplos abundavam. O livro ensinava a «deitar sortes para um homem acertar com o casamento de seu gosto e com mulher com quem viva mais tempo» (5.<sup>a</sup> proposição, fol. 9r) e dava meios para «ligar uma mulher e a obrigar a amor desonesto» invocando a Santíssima Trindade e rezando o último versículo do Te Deum: «In te Domine speravi non confundar in aeternum» (3.<sup>a</sup> proposição, fol. 25r) <sup>107</sup>. O padre Pereira referia ainda dois encantamentos envolvendo vassouras. No primeiro caso, o livro ensinava a «afeiçoar uma mulher» combinando «estas palavras impertinentes» com a oração de três Pais-Nossos e três Ave Marias, enquanto se varria a casa em cruz (3.<sup>a</sup> proposição, fol. 5r). No segundo, mandava-se «por o pé em uma vassoura à vista do Céu e estrelas fazendo lhe certas

104 Sobre Manuel Coelho, veja-se: MACHADO, Diogo Barbosa – *Bibliotheca Lusitana*. 4 vols. Lisboa: na Officina de Antonio Isidoro de Fonseca, na Officina de Ignacio Rodrigues, na Officina Patriarcal de Francisco Luiz Ameno, 1741-1759, vol. 3, p. 220-221 e ANSELMO, Artur – *Camões e a censura literária inquisitorial*. Braga: Barbosa & Xavier, 1982, p. 40. Veja-se ainda MARTINS, Maria Teresa Payan – *A censura literária em Portugal nos séculos XVII e XVIII*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, Fundação para a Ciência e Tecnologia, 2005, p. 796, 852-853.

105 ANTT. Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 8052, fol. 98r.

106 Sobre Francisco Pereira veja-se: SOMMERVOGEL, Carlos, ed. – *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*. 10 vols. Bruxelas, Paris: Oscar Scherpens, Alphonse Picard, 1890-1909, vol. 6, p. 494-495 e MACHADO – *Bibliotheca Lusitana*, vol. 2, p. 217. Sobre a nomeação de Francisco Pereira como qualificador e revedor de livros do Santo Ofício e a prerrogativa de ler livros proibidos sem licença, veja-se: MARCOCCI, Giuseppe – Inquisição, jesuítas e cristãos-novos em Portugal no século XVI. *Revista de História da Ideias*. 25 (2004) 247-326, especialmente p. 319-326 e RODRIGUES, Francisco – *História da Companhia de Jesus na assistência de Portugal*. 7 vols. Porto: Livraria Apostolado da Imprensa, 1931-50, vol. II-1, p. 509-514. Veja-se ainda: MARTINS – *A censura literária em Portugal nos séculos XVII e XVIII*, p. 101.

107 «In te Domine speravi non confundar in aeternum» [Em ti, Senhor, esperei; jamais serei confundido].

reverências e invocações para um homem ser amado» (4.<sup>a</sup> proposição, fol. 6r). Possivelmente enfadado, o jesuíta esclarecia que estes não eram os únicos exemplos e que «na maior parte deste livro vai ensinando coisas desta sorte e supondo que as estrelas e mais coisas naturais têm força sobre a vontade humana»<sup>108</sup>. Nas censuras à margem, o qualificador escrevia que estes sortilégios não se podiam conseguir sem pacto tácito ou expresso com o demónio.

Do conjunto de blasfémias e heresias analisadas, as mais graves eram talvez as seguintes: a invocação direta de demónios (10.<sup>a</sup> proposição, fol. 49v); a invocação de deuses pagãos, atribuindo-lhes poder sobre os demónios (15.<sup>a</sup> proposição, fol. 61v); um feitiço de invisibilidade (14.<sup>a</sup> proposição, fol. 60r); e o batismo de uma caveira, para se tornar a alma da caveira imortal (9.<sup>a</sup> proposição, fol. 34r). Na censura de Francisco Pereira havia somente uma referência a um malefício (7.<sup>a</sup> proposição, fol. 26r). De acordo com o parecer, o sortilégio era simples e consistia em pôr uma figura de cera debaixo do missal durante a leitura do Evangelho<sup>109</sup>. No ponto seguinte, o jesuíta citava uma cerimónia «em honra de Maria em virtude dos planetas e do farol [de] Messina» (8.<sup>a</sup> proposição, fol. 32)<sup>110</sup>. O qualificador mencionava também alguns erros e impertinências menores, como chamar a Santo Erasmo feiticeiro (17.<sup>a</sup> proposição, fol. 79v) ou dizer que Maria foi a primeira a entrar no paraíso (18.<sup>a</sup> proposição, fol. 86v). Finalmente, havia ainda referências a «cerimónias judaicas» (13.<sup>a</sup> proposição, fol. 55r), a orações ao «Senhor Deus de Israel» (12.<sup>a</sup> proposição, fol. 54r); e a encantamentos pela «cabeça de Mafoma pela casa de Durand e pelas doze tribos de Israel» (20.<sup>a</sup> proposição, fol. 90)<sup>111</sup>. Note-se que se o processo tivesse outro contexto—isto é, se o réu fosse cristão-novo—estas expressões poderiam ser usadas pelos inquisidores como arma de arremesso e prova «irrefutável» de criptojudaísmo.

#### 4. A sentença

Vistos os autos a 10 de dezembro de 1609, pareceu aos inquisidores, aos deputados do Conselho Geral e ao bispo de Lisboa (representado pelo vigário-geral) que Francisco Barbosa devia abjurar de leve. As penas consistiam na queima do livro, no degredo de cinco anos para o Brasil, na instrução na fé e em realizar as

108 ANTT. Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 8052, fol. 99r.

109 ANTT. Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 8052, fol. 99r.

110 Note-se que esta referência a um farol emblemático da Sicília confere plausibilidade à hipótese de José de Aragão ser um dos autores do livro, como Francisco Barbosa declarou no seu testemunho. Sobre o farol de Messina veja-se: ARICÒ, Nicola – *Architettura del tardo Rinascimento in Sicilia: Giovannangelo Montorsoli a Messina (1547-57)*. Florença: Leo S. Olschki, 2013, p. 65-130.

111 ANTT. Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 8052, fol. 99v.

penitências espirituais que lhe fossem impostas<sup>112</sup>. Nesta decisão pesou o facto de o réu ter sido preso com o livro «que anda apenso aos ditos autos» e a confissão de que o manuscrito era seu. Os juizes consideravam que não se tinha provado que ele «tivesse por bons os erros» do livro, que «fizesse as coisas que nele se contem», nem que o «divulgasse» ou «comunicasse a algumas pessoas». Também não se tinha determinado quem era o autor—ou autores do livro—mas tão-somente que o réu «lia por ele algumas vezes»<sup>113</sup>. Assinada por Manuel Álvares Tavares e António Dias Cardoso, a versão final da sentença foi publicada no dia 16 de janeiro de 1610. Lida no dia seguinte na Igreja de São Domingos e na presença do réu, como era habitual, a sentença deixava claro que «a qualidade da prova da justiça» não era «bastante para maior condenação» e que Francisco Barbosa «sempre fora católico cristão» e «sempre tivera, e crera, tudo o que tem, crê, ensina a santa madre Igreja de Roma». Os inquisidores acrescentavam ainda que Barbosa não tivera «má tenção» e que apenas tinha lido pelo livro «algumas vezes, assim para efeito de ver, e experimentar se alguma das ditas coisas eram verdade, como também, para por este meio lhe fazerem bem, fingindo que usava das ditas coisas»<sup>114</sup>.

No dia 18 de janeiro de 1610, o processo ficou concluído. Nesse dia, o livro foi queimado na chaminé da casa do despacho e Francisco Barbosa jurou segredo, tendo sido depois levado pelo meirinho Damião Mendes para o Limoeiro, onde ficou preso até embarcar para o Brasil. A partir deste dia, porém, perde-se o rasto ao «feiticeiro dissimulado».

## 5. Considerações finais

### A dissimulação

Torna-se claro pela leitura do processo inquisitorial que Francisco Barbosa era um «feiticeiro dissimulado». Não era um embusteiro no sentido tradicional, isto é, não era um praticante com conhecimentos de magia ou de astrologia que ajustava os prognósticos e práticas de acordo com o que os seus clientes pretendiam<sup>115</sup>. Era,

112 Nos casos em que havia suspeita na fé, as penas mais frequentes eram a prisão, o degredo ou as galés. Os inquisidores podiam ainda determinar penas físicas e o uso de sambenito e carocha: PAIVA — *Bruxaria e superstição num país sem «caça às bruxas»*, p. 193. O destino mais comum do degredo no século XVII foi o Brasil. Sobre o degredo para o Brasil, veja-se: PIERONI, Geraldo — *Os excluídos do Reino: A Inquisição Portuguesa e o degredo para o Brasil colônia*. Brasília, São Paulo: Editora da Universidade de Brasília-Imprensa Oficial do Estado, 2000. Sobre o ordenamento jurídico em vigor no período do julgamento de Francisco Barbosa veja-se: *Ordenações Filipinas* (1603), Livro 5, título 3 em *Ordenações Filipinas. Volume III: Livros IV e V*. Lisboa. Fundação Calouste Gulbenkian, 1985, p. 1150-1152.

113 ANTT. Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 8052, fol. 42r-v.

114 ANTT. Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 8052, fol. 43r-44v.

115 Para um contraponto, veja-se o espanto de William Lilly quando soube que o seu antigo mestre de astrologia interpretara erradamente um horóscopo para que se conformasse com aquilo que o cliente pretendia ouvir: THOMAS — *Religion and the decline of magic*, p. 340.

pelo contrário, um homem que se fazia passar por bruxo, esperando, com isso, ter valimento junto de um patrono ilustre, neste caso um fidalgo lisboeta que, aparentemente, tinha fortes aspirações camarárias. Ainda que não seja possível saber com certeza se tinha ou não aprendido um ofício manual quando entrou ao serviço de D. António Pereira, o facto é que esperava obter um benefício maior dissimulando ser feiticeiro.

Nos séculos XVI e XVII, os serviços de curandeiros, feiticeiros e adivinhos eram muito procurados em Portugal<sup>116</sup>. Apesar de a clientela ser constituída, na sua larga maioria, por homens e mulheres do terceiro estado, os clérigos, os nobres e os membros da família real também procuravam este género de serviços<sup>117</sup>. Havendo procura e ambição, não seria, pois, de estranhar nem que Barbosa fingisse ser feiticeiro, nem que o comendador de Pinheiro o recebesse em sua casa nesta condição.

Um dos aspetos mais significativos que a história de Barbosa ilustra é a transversalidade da dissimulação no período moderno<sup>118</sup>. É bem sabido que num ambiente cortesão, a arte de dissimular era incentivada, ensinada e praticada, como aliás demonstra a grande popularidade das obras de Niccolò Maquiavel (1469-1527) e Baldassarre Castiglione (1478-1529)<sup>119</sup>. Em situações de perseguição religiosa, a dissimulação era também defendida, por autores judeus e cristãos<sup>120</sup>. Escrevendo no contexto das conversões forçadas ao Islão durante o califado Almóada (século XII d.C.), Maimónides (1135-1204) argumentava que, ainda que o martírio fosse um ato heroico e louvável aos olhos de Deus, era preferível dissimular e observar os preceitos judaicos em privado do que morrer pela fé. Porém, depois da conversão fingida, o filósofo aconselhava os cripto-judeus a procurarem o exílio para um reino onde pudessem livremente professar a sua fé<sup>121</sup>. Por incentivar o fingimento e consagrar o criptojudaísmo como a melhor alternativa em situações dramáticas, esta

116 A este respeito, José Pedro Paiva dá o exemplo de Francisco de la Penha. Quando foi preso, Penha tinha um caderno com uma lista de mais de 400 clientes: PAIVA – *Bruxaria e superstição num país sem «caça às bruxas»*, p. 173.

117 PAIVA – *Bruxaria e superstição num país sem «caça às bruxas»*, p. 173-175; BETHENCOURT – *O imaginário da magia*, p. 191.

118 Sobre a dissimulação neste período, veja-se, nomeadamente, o volume editado por Miriam Eliav-Feldon e Tamar Herzig: ELIAV-FELDON, Miriam; HERZIG Tamar, ed. – *Dissimulation and deceit in Early Modern Europe*. Londres: Palgrave Macmillan, 2015.

119 CASTIGLIONE, Baldassarre – *Il Cortegiano*. Veneza: nelle case d'Aldo Romano, & d'Andra d'Asola suo suocero, 1528; MACHIAVELLI, Niccolò – *Il Principe* (1532). Florença: per Bernardo di Giunta, 1532.

120 ZAGORIN, Perez – The historical significance of lying and dissimulation. *Social Research*. 63 (1996) 863-912.

121 MAIMÓNIDES – *Crisis and leadership: epistles of Maimonides*. Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1985, p. 13-45, aqui p. 30-34. Veja-se também a discussão de David Hartman, no mesmo livro, nas páginas 46-90. Sobre as relações entre judeus e muçulmanos na Idade Média, veja-se: COHEN, Mark R – Prologue. The 'Golden Age' of Jewish-Muslim relations: myth and reality. In MEDDEB, Adelwahab; STORA, Benjamin, ed. – *A History of Jewish-Muslim relations: from the origins to the present day*. Princeton: Princeton University Press, 2014, p. 28-38 e COHEN, Mark R. – *Under Crescent and Cross: the Jews in the Middle Ages*. Princeton: Princeton University Press, 2021.

corrente de pensamento foi decisiva na história da diáspora e do judaísmo ibéricos a partir de finais do século XV<sup>122</sup>.

Não obstante o elevado número de mártires nos séculos XVI e XVII, o martírio também não era incentivado em contexto cristão<sup>123</sup>. Neste período, católicos e protestantes defendiam a utilização de subterfúgios para evitar o martírio, como a reserva mental, a equivocação e o direito à não incriminação<sup>124</sup>. Para os católicos, os episódios de perseguição mais significativos ocorreram no Japão, na Grã-Bretanha e na Irlanda. Perante a morte iminente, e de modo semelhante ao que acontecera com as conversões forçadas de judeus e muçulmanos nos reinos ibéricos, a larga maioria optou pela apostasia<sup>125</sup>. Note-se ainda que apesar de o martírio ser uma das formas consagradas de proclamação de santidade, a busca voluntária era considerada temerária. No caso da Companhia de Jesus, por exemplo, os superiores gerais viam com suspeição os jesuítas que pediam para ser enviados como missionários para as Índias orientais porque esperavam receber a palma do martírio<sup>126</sup>.

Se Barbosa não tinha aprendido sequer um ofício manual, não é provável que tivesse lido Castiglione ou Maquiavel, muito menos que conhecesse os argumentos de São Tomás de Aquino sobre a licitude da mentira e da dissimulação<sup>127</sup>. O que é singular neste caso é que Barbosa—pelo menos aparentemente—não dissimulou para fugir à perseguição religiosa, nem para cumprir a etiqueta cortesã: ele fingiu pertencer a um grupo marginalizado, porque tinha a aspiração de melhorar a sua

122 ZAGORIN – The Historical Significance of Lying and Dissimulation, p. 879-884. Num dos episódios mais dramáticos na história da perseguição e diáspora dos judeus e cristãos-novos na Idade Moderna – os autos-de-fé em Ancona (1555-1556) – a grande maioria dos processados fugiu ou abjurou. Sobre este episódio, onde cerca de 25 cristãos-novos portugueses foram executados, veja-se: ANDRADE, António Manuel Lopes; CRESPO, Hugo Miguel – Os inventários dos bens de Amato Lusitano, Francisco Barbosa e Joseph Molcho, em Ancona, na fuga à Inquisição (1555). *Ágora. Estudos Clássicos em Debate*. 14 (2012) 45-90; 61-62.

123 Nos séculos XVI e XVII, foram executados cerca de 5 000 cristãos por heresia, na sua grande maioria protestantes e anabatistas. Sobre os mártires e martirólogos deste período veja-se: GREGORY, Brad S. – *Salvation at stake: Christian martyrdom in Early Modern Europe*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999.

124 ZAGORIN – The historical significance of lying and dissimulation, p. 874-875, p. 889-905.

125 O apóstata católico mais conhecido deste período é possivelmente o jesuíta Cristóvão Ferreira, protagonista do *Silêncio* (1966), o célebre romance de Shūsaku Endō. O texto mais detalhado sobre Ferreira é ainda: CIESLIK, Hubert – The case of Christovão Ferreira. *Monumenta Nipponica*. 29 (1974) 1-54. Sobre a perseguição no Japão, veja-se: PINTO, Ana Fernandes – *Tragédia mais gloriosa que dolorosa: o discurso missionário sobre a perseguição aos cristãos no regime Tokugawa na imprensa europeia (1598-1650)*. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, 2014 (Tese de doutoramento). Sobre os jesuítas na Grã-Bretanha jacobina, os três volumes de Thomas McCoog são uma boa introdução: MCCOOG, Thomas M. – *The Society of Jesus in Ireland, Scotland, and England, 1598-1606*. Leiden: Brill, 2017; MCCOOG, Thomas M. – *The Society of Jesus in Ireland, Scotland, and England, 1589-1597*. Farnham: Ashgate, 2012; MCCOOG, Thomas M. – *The Society of Jesus in Ireland, Scotland, and England 1541-1588*. Leiden: Brill, 1996.

126 A este propósito, veja-se: FREI, Elisa – *Early modern Litterae indipetae for the East Indies*. Leiden: Brill, 2023; MOTTA, Franco; RAI, Eleonora, ed. – Jesuits and sanctity. *Journal of Jesuit Studies*. 9 (2022) 1-135; e DITCHFIELD, Simon, ed. – How to be a Jesuit saint. *Journal of Jesuit Studies*. 9 (2022) 327-458. Sobre o culto dos santos veja-se BROWN, Peter – *The cult of the saints: its rise and function in Latin Christianity*. Chicago: University of Chicago Press, 1981 e DITCHFIELD, Simon – *Tridentine worship and the cult of saints*. In HSIA, Ronnie Po-Chia, ed. – *The Cambridge History of Christianity*. Vol. 6: *Reform and Expansion, 1500-1600*. Cambridge, Cambridge University Press, 2008, p. 201-224.

127 SÃO TOMÁS – *Summa theologiae*, II-II, questões 69, 110 e 111.

posição na casa onde servia. Ora, num período em que a leitura de livros proibidos e a prática da magia eram estritamente reguladas pela Inquisição, ser ou fingir ser feiticeiro era uma estratégia bastante arriscada, como aliás se viu.

É possível, ainda, que a vinda de Francisco Barbosa para Lisboa tenha estado relacionada com a forte perseguição aos cristãos-novos na vila de Melo, de onde era natural<sup>128</sup>. Ao longo do século XVII, as inquisições de Lisboa e Coimbra processaram cerca de 80 cristãos-novos naturais da vila de Melo por práticas judaizantes. O período de repressão mais intensa correspondeu às primeiras décadas de Seiscentos. É de notar que entre 1602 e 1608—o ano em que Barbosa foi preso e formalmente acusado—os tribunais de Coimbra e Lisboa processaram 49 cristãos-novos naturais da vila de Melo. Ainda que não haja dados suficientes para concluir que Francisco Barbosa era cristão-novo, o facto do seu pai ser alfaiate e da comunidade de cripto-judeus ser considerável na vila coimbrã dá alguma plausibilidade a esta hipótese.

Conhecendo os riscos associados à prática da magia, Francisco Barbosa decidiu, ainda assim, moldar a sua *persona* à imagem do feiticeiro<sup>129</sup>. Para bem dissimular, porém, era preciso engenho. À semelhança do que acontecia na Idade Média, Francisco Barbosa empreendeu uma espécie de *peregrinatio*. No seu caso, porém, o que o movia não era a devoção ou os estudos universitários, mas antes a ampliação dos seus conhecimentos de magia. Ao longo de dois anos, o «bruxo dissimulado» estabeleceu contactos com, pelo menos, dois praticantes de magia, compilou encantamentos, feitiços e superstições num cartapácio e, finalmente, embarcou numa viagem para coletar objetos mágicos. A arte e o engenho de Francisco Barbosa fazem lembrar o aforismo popular italiano: «Se non è vero, è molto ben trovato». Isto é, se não era feiticeiro, pelo menos fingia muito bem<sup>130</sup>. É possível que Francisco Barbosa tivesse a intenção de aprender de facto quiromancia e artes mágicas com José de Aragão e João Baptista e que as suas tentativas tivessem sido goradas. Com ou sem o estatuto formal de aprendiz, é certo que assistiu a invocações demoníacas e práticas supersticiosas.

Francisco Barbosa, como se viu, não é o único que dissimula. Isabel Fernandes confessou ter mudado de nome para não se saber que andava fugida de sua terra e que tinha uma relação amorosa com Barbosa há vários anos. As declarações de D. António Pereira também não parecem inteiramente verdadeiras. Não é verosímil que nunca tivesse visto o livro de feitiçarias, nem que tivesse recebido um homem

128 PAIVA, José Pedro – As entradas da Inquisição, na Vila de Melo, no século XVII: pânico, integração/segregação, crenças e desagregação social. *Revista de História das Ideias* 25 (2004) 169-208.

129 Sobre o conceito de auto-modelagem, veja-se: GREENBLAT, Stephen Jay – *Renaissance self-fashioning: from More to Shakespeare*. Chicago: University of Chicago Press, 1980, p. 1-10.

130 Apesar da sua origem popular, o aforismo é habitualmente atribuído a Giordano Bruno. Nesta forma particular encontra-se em: BRUNO, Giordano – *Gli eroici furori*. Milão: G. Daelli, 1864, p. 192.

em sua casa que não tinha aprendido qualquer ofício sem esperar qualquer benefício. O comendador de Pinheiro, porém, só foi interrogado uma vez. Ainda que admitissem que D. António tinha de facto consultado o «bruxo dissimulado» sobre eventos futuros contingentes, e que ele lhe lia frequentemente do livro para o sossegar, a prática não era, em si mesma, proibida.

### Os *sortilegia*

Uma das tradições mais populares e difundidas na Idade Média e na Idade Moderna foi a compilação de excertos em lugares-comuns e florilégios (ou *florilegia*)<sup>131</sup>. Como um homem do seu tempo, Francisco Barbosa também se dedicava a esta prática, mas, no seu caso, o que lhe interessava não eram citações bíblicas ou patrísticas, mas, antes, feitiços e sortilégios. À semelhança dos *florilegia* medievais e modernos, os *sortilegia* de Francisco Barbosa eram fruto do seu labor e um motivo de orgulho. Nesta grelha de leitura, os *florilegia* e os *sortilegia* são como as duas faces de Janus. Vistos no seu conjunto, são reflexo de uma prática cultural transversal: a seleção, compilação e gestão de informação. No primeiro caso, tratava-se de informação devota e lícita; no segundo, de informação sacrílega e ilícita.

Noutra perspetiva, os *sortilegia* de Francisco Barbosa podem ainda enquadrar-se no contexto mais abrangente das bibliotecas católicas nos séculos XVI e XVII. Apesar das disposições das Congregações do Santo Ofício e do Índice, e dos tribunais nacionais e regionais, os livros proibidos proliferavam nas bibliotecas católicas. Alguns destes livros eram expurgados, outros eram fechados à chave, enquanto outros tantos, talvez a grande maioria, permaneciam no limbo<sup>132</sup>. Neste período, alguns contemporâneos de Barbosa, como Gian Vincenzo Pinelli (1535-1601), chegaram a ter uma enorme quantidade e variedade de livros proibidos nas suas bibliotecas. O que distingue as bibliotecas de Barbosa e Pinelli é, acima de tudo, a sua dimensão. Enquanto Pinelli possuía cerca de 6 000 livros impressos e 800 manuscritos—incluindo 73 livros proibidos—Barbosa só possuía, muito

131 Os florilégios são um tipo particular de lugares-comuns (ou *commonplace books*). A bibliografia sobre florilégios e lugares-comuns é muito extensa. Para uma introdução veja-se: HAVENS, Earle – *Commonplace books: a history of manuscripts and printed books from Antiquity to the twentieth century*. New Hampshire: Beinecke Rare Book and Manuscript Library, 2011; BLAIR, Ann – *Too much to know: managing scholarly information before the Modern Age*. New Haven: Yale University Press, 2010 e ROUSE, Richard H.; ROUSE, Mary A. – *Preachers, florilegia and sermons: studies on the Manipulus Florum of Thomas of Ireland*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1979. Veja-se ainda BURKE, Victoria E. – Recent studies in commonplace books. *English Literary Renaissance*. 43 (2013) 153-177; ZEDELMAEIR, Helmut – Excerpting/Commonplacing. In BLAIR, Ann; DUGUID Paul; GOEING, Anja-Silvia; GRAFTON, Anthony, ed. – *Information: a historical companion*. Princeton: Princeton University Press, 2021, p. 441-447; BLAIR, Ann – Sermons. In BLAIR, Ann; DUGUID Paul; GOEING, Anja-Silvia; GRAFTON, Anthony, ed. – *Information: a historical companion*. Princeton: Princeton University Press, 2021, p. 772-776.

132 MARCUS, Hannah – *Forbidden knowledge: medicine, science, and censorship in Early Modern Italy*. Chicago: University of Chicago Press, 2020.

provavelmente, o seu cartapácio e pouco mais<sup>133</sup>. Apesar de representarem, obviamente, duas situações extremas, não deixa de ser significativa a existência de livros proibidos nas duas coleções. A posse e leitura de livros proibidos não era uma prática exclusiva de pensadores heterodoxos, era uma prática absolutamente transversal<sup>134</sup>. Um dos principais argumentos que justificava a posse (e, mais tarde, a expurgação) de livros proibidos era o emprego da célebre máxima de Plínio-o-Velho: *nullum esse librum tam malum, ut non aliqua parte prodesset* [não há livro tão mau que não possa ser útil nalguma parte]<sup>135</sup>.

---

133 PETTEGREE, Andrew – *The book in the Renaissance*. New Haven e Londres: Yale University Press, 2010, p. 327-328; GRENDLER, Marcella – A greek collection in Padua: the library of Gian Vincenzo Pinelli (1535–1601). *Renaissance Quarterly*. 33 (1980) 386-416.

134 Veja-se, sobretudo: GIURGEVICH, Luana; LEITÃO, Henrique – *Clavis bibliothecarum: Catálogos e inventários de livrarias e instituições religiosas em Portugal até 1834*. Lisboa: Secretariado Nacional para os Bens Culturais da Igreja, 2016 e MARTINS – *A censura literária em Portugal nos séculos XVII e XVIII*. Para o caso dos livros científicos veja-se: ROMEIRAS, Francisco Malta – Putting the Indices into practice: censoring science in Early Modern Portugal. *Annals of Science*. 77 (2020) 71-95 (DOI: 10.1080/00033790.2020.1714295).

135 PLÍNIO-O-JOVEM – *Letters*. Londres: Penguin Classics, 2003, III-5.

