

UFRRJ
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA
MESTRADO EM HISTÓRIA

DISSERTAÇÃO

**Esposa de Cristo, serva do demônio: feitiçaria e heterodoxias no convento das
Flamengas Clarissas de Alcântara em Lisboa (1718-1729)**

Andressa Guimarães Barbosa

2020



UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

**Esposa de Cristo, serva do demônio: Feitiçaria e heterodoxias no convento das
Flamengas Clarissas de Alcântara em Lisboa (1718-1729)**

Andressa Guimarães Barbosa

Sob a Orientação da professora

Luciana Mendes Gandelman

Dissertação submetida, como requisito parcial para obtenção do grau de **Mestre em História**, ao Programa de Pós-Graduação em História, Área de Concentração: Relações de Poder e Cultura.

Seropédica, RJ

2020

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro
Biblioteca Central / Seção de Processamento Técnico

Ficha catalográfica elaborada
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

B228e Barbosa, Andressa Guimarães , 1994-
 Esposa de Cristo, serva do Demônio: feitiçaria e
heterodoxias no convento das Flamengas Clarissas de
Alcântara em Lisboa (1718-1729) / Andressa Guimarães
Barbosa. - Queimados, 2020.
 133 f.

 Orientadora: Luciana Mendes Gandelman .
Dissertação(Mestrado). -- Universidade Federal Rural
do Rio de Janeiro, Pós graduação em história , 2020.

 1. Freiras. 2. Religiosidade Feminina. 3.
Inquisição. 4. Portugal . 5. Século XVIII. I.
Gandelman , Luciana Mendes , 1973-, orient. II
Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. Pós
graduação em história III. Título.



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA



TERMO Nº 316 / 2020 - PPHR (12.28.01.00.00.49)

Nº do Protocolo: 23083.052548/2020-10

Seropédica-RJ, 09 de outubro de 2020.

UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
ANEXO À DELIBERAÇÃO Nº 001, DE 30 DE JUNHO DE 2020

UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

ANDRESSA GUIMARÃES BARBOSA

Dissertação submetida como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre(a), no Programa de Pós-Graduação em HISTÓRIA, Área de Concentração em RELAÇÕES DE PODER E CULTURA.

DISSERTAÇÃO APROVADA EM 23 de setembro de 2020

Dra. GEORGINA SILVA DOS SANTOS, UFF
Examinadora Externa à Instituição
Dr. YLLAN DE MATTOS OLIVEIRA, UFRRJ
Examinador Interno
Dra. LUCIANA MENDES GANDELMAN, UFRRJ
Presidente

(Assinado digitalmente em 09/10/2020 10:00)
LUCIANA MENDES GANDELMAN
PROFESSOR DO MAGISTERIO SUPERIOR
DepthRI (12.28.01.00.00.00.86)
Matrícula: 1718370

(Assinado digitalmente em 09/10/2020 09:02)
YLLAN DE MATTOS OLIVEIRA
CHEFE DE DEPARTAMENTO - TITULAR
CHEFE DE UNIDADE
DepthRI (12.28.01.00.00.00.86)
Matrícula: 2383316

(Assinado digitalmente em 09/10/2020 17:02)
GEORGINA SILVA DOS SANTOS
ASSINANTE EXTERNO
CPF: 995.636.067-87

Para verificar a autenticidade deste documento entre em
<https://sipac.ufrj.br/public/documentos/index.jsp> informando seu número: **316**, ano:
2020, tipo: **TERMO**, data de emissão: **09/10/2020** e o código de verificação: **e6f2aac230**

Agradecimentos

A Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, por me acolher até aqui e me dar as bases para a produção dessa pesquisa. Aos amigos que fiz nessa instituição, Thais e Rodrigo, por todas as vezes que me ouviram e me apoiaram. A professora Luciana Gandelman, por acreditar no tema e na minha capacidade de desenvolvê-lo, por tudo que me ensinou nesses anos e pela infinita paciência com que me orientou.

Agradeço aos meus pais e minha irmã Sarah, pelo apoio, companhia e suporte ao longo dos anos de pesquisa. A Talila e Drielly, por não desistirem de mim todas as vezes que o trabalho me deixou monotemática.

Aos meus professores, por me ensinarem tudo que sei. Sem vocês esse trabalho não existiria e não seria uma fração da pessoa que sou.

*O presente trabalho foi realizado com apoio da
Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível
Superior – Brasil (CAPES) – Código de financiamento
001*

*This study was financed in part by the Coordenação de
Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil
– (CAPES) – Finance Code 001*

RESUMO

BARBOSA, Andressa Guimarães. **Esposa de Cristo, serva do demônio**: Feitiçaria e heterodoxias no convento das Flamengas Clarissas de Alcântara em Lisboa (1718-1729) 2019. Dissertação. (Mestrado em História) Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Departamento de História e Relações Internacionais, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, RJ, 2020.

O presente trabalho busca analisar o caso da religiosa professa Joanna Maria de Nazaré que foi processada em duas ocasiões pelo Tribunal do Santo de Lisboa acusada de pacto demoníaco, tentativa de envolvimento com feitiçaria urbana, profanação da eucaristia, negação da transubstanciação, entre outros delitos. Com base nesse caso, a pesquisa objetiva compreender as ideias ditas heréticas e de feitiçaria presentes no imaginário da ré e de que maneira Joanna pode construir e manter tais pensamentos sendo ela uma religiosa. Para isso, usaremos os processos inquisitoriais relativos ao caso da Soror e as cartas enviadas ao tribunal pela religiosa e anexadas aos seus processos.

Palavras-chave: Freiras, Religiosidade Feminina, Inquisição, Portugal, Século XVIII

RESUMEN

BARBOSA, Andressa Guimarães. **Esposa de Cristo, esclava del demonio: Brujería y heterodoxias en el convento de las Flamengas Clarissas de Alcântara en Lisboa (1718-1729)** 2019. Dissertação. (Mestrado em História) Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Departamento de História e Relações Internacionais, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, RJ, 2020.

El presente trabajo busca analizar el caso de la profesora religiosa Joanna Maria de Nazaré que fue procesada en dos ocasiones por el Tribunal de la Inquisición de Lisboa acusada de pacto demoníaco, intento de practicar brujería urbana, profanación de la Eucaristía, negación de la transustanciación, entre otros delitos. A partir de este caso, la investigación tiene como objetivo comprender las llamadas ideas heréticas y de brujería presentes en la imaginación de la acusada y cómo Joanna puede construir y mantener tales pensamientos como religiosa. Para eso, utilizaremos los procesos inquisitoriales relacionados con el caso de la Soror y las cartas enviadas al tribunal por las religiosa y adjuntas a sus archivos.

Palabras clave: Monjas, Religiosidad Femenina, Inquisición, Portugal, Siglo XVIII

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	9
CAPÍTULO I – O CAMINHO DE JOANNA A SOROR: TRAJETÓRIA, RELIGIOSIDADE E VIDA CONVENTUAL NO SÉCULO VIII.....	16
I. 1. “E que aqui se criara nessa cidade”.....	17
I. 2. A caminho do convento.....	24
I. 3. O ideal monástico e a vida das religiosas.....	30
I. 4. O ouvir dizer das religiosas.....	36
CAPÍTULO II – CONFISSÕES, HERESIAS E TEOLOGIA DE UMA FREIRA CLARRISSA	
.....	46
II. 1. “Venho com toda humildade confessar.....	47
II. 2. “Por ser herege e apostata da Santa Fé”	60
II. 3. Pão para comer, sagrado para cuspir	64
II. 4. A trindade em duas partes	72
CAPÍTULO III – DEMONOLOGIA, CORPO E SEXUALIDADE SEGUNDO A SOROR MARIA DE NAZARÉ	87
III. 1. Procurar uma feiticeira ou sujeitar-se ao demônio	88
III. 2. “Em sinal de que sou tua”.....	100
III. 3. “Espírito da maldade realize meus desejos”	108
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	122
ANEXOS.....	124
FONTES.....	127
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	128

INTRODUÇÃO

No dia 25 de Abril de 1718, no convento das Flamengas Clarissas de Alcântara, que situado no subúrbio da cidade de Lisboa Ocidental, a soror Joanna Maria de Nazaré – de dezoito ou dezenove anos, religiosa professa na primeira Regra de Santa Clara – escreveu uma carta ao Santo Ofício português onde confessava seus pecados ao Tribunal. No sábado, antes do Domingo de Páscoa daquele ano, a jovem religiosa teria cuspidado a eucaristia em um vaso de terra por não acreditar que na hóstia consagrada estaria o corpo de Cristo. A religiosa teria ainda escrito um bilhete a um homem chamado João Fernandes para que este procurasse uma feiticeira urbana que pudesse lhe oferecer um feitiço que trouxesse a morte a Maria Magdalina, uma religiosa que era seu desafeto. Entretanto, a jovem finalmente confessou ter desistido dessa estratégia, mas não de buscar a morte de Maria Magdalina. Assim sendo, ela teria se decidido a invocar o demônio, pedindo a ele que matasse Magdalina e em troca ela lhe daria sua alma e seria sua serva.

Foi a partir dessa carta de confissão que teve início a passagem de Joanna pela mesa da Inquisição de Lisboa como ré naquele tribunal. Ao longo de oito exames de consciência e alguns outros momentos de confissão, soror Joanna teve sua crença em Deus, nos sacramentos, na fé Católica, na feitiçaria e no demônio longamente questionadas e expostas nesse tribunal. Tal processo, no entanto não foi o fim da passagem da religiosa pelo Santo Ofício. Em 1719 ela retornou, novamente através de uma carta que enviou ao tribunal. Nessa nova missiva a religiosa alegou ter mantido atos carnavais com o demônio por alguns meses e ainda ter feito um escrito com seu próprio sangue, onde se oferecia como escrava a tal criatura caso ele transformasse seu corpo de feminino em masculino. Sendo essa confissão o motivo que levou ao início do segundo processo contra a religiosa.

Será a partir desses dois processos inquisitoriais, produzidos pela Inquisição de Lisboa no início do século XVIII, que poderemos conhecer um pouco de Joanna Maria de Nazaré. Uma mulher que professou seus votos de religiosa e se tornou, na visão da sociedade moderna e católica portuguesa, esposa de Cristo, mas que, apesar disso, decidiu em mais de uma ocasião questionar os valores e dogmas dessa fé e oferecer-se como serva do demônio.

Joanna não foi um modelo de religiosidade feminina, segundo os ideias e dogmas do período moderno. As ideias que ela apresentava sobre Deus, Diabo, a fé Católica e seus envolvimento com a feitiçaria, a afastam largamente daquilo que era esperado do

comportamento das freiras no universo católico. Joanna também não é um caso típico, ela parece ser aquilo que podemos chamar de um caso extremo. Histórias como a de Joanna nos apresentam uma trajetória singular e desviante, que não excluem o contexto em que surgiram, nem existem para além dele, pelo contrário, nos ajudam a pensar sobre o mesmo.

Em situações como essa, o contexto não é buscado em sua totalidade nem se procura normas que expliquem o acontecido, diversamente, ele próprio é explicado pela observação do caso extremo que se desenvolve em suas margens.¹ Casos como esses são muito úteis para que possamos perceber que, por mais restritivo que seja um contexto social, ele não é capaz de impedir completamente a ação do sujeito. Isso nos permite analisar possibilidades de desvios em realidades que, a distância, nos parecem tão rígidas e estáticas. Para tornar possível uma análise como essa é preciso reduzir a escala em um processo de micro-história. Essa redução de escala é o que permite ao historiador analisar as possibilidades de ação dos sujeitos dentro de determinados contextos históricos, dando ao pesquisador acesso a chances de liberdade e escolhas diversas que existiam em estruturas sociais restritivas e que se perdem dentro de uma visão macro, que busca analisar as normas e repetições recorrentes em uma sociedade.²

Dessa maneira, ao reduzir a escala de análise, o pesquisador pode, através da relação entre contexto e sujeito, construir uma análise que, partindo do sujeito e de suas ações, olhe para o contexto social em volta desses personagens para compreender de que forma as ações extraordinárias desses sujeitos ajudam na constituição daquele contexto histórico específico.³ Porém, só é possível fazermos a relação entre o indivíduo e o contexto apresentado, se entendermos que Joanna, apesar de suas excepcionalidades, era uma religiosa professa portuguesa e, como tal, possuía várias características em comum com outras mulheres com quem dividia o espaço conventual.

Além disso, sendo uma mulher do século XVIII Joanna tinha a sua disposição determinadas ideias, lógicas e imaginários que não poderiam se afastar completamente daquilo que era produzido na sociedade em que a religiosa vivia. Pelo contrário, ao pensar em Deus e o Diabo Joanna só pode fazê-lo partindo de bases dadas a ela por sua sociedade. Neste

1 LEVI, Giovanni. Usos da Biografia. In: FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaina. (Org). **Usos e abusos da história oral**. 1.ed. [s.l.]: Fundação Getúlio Vargas, 1996. p.176.

2 LEVI, Giovanni. Sobre a micro-história. In: BURKE, Peter (org.). **A escrita da história: Novas perspectivas**. São Paulo: Editora Unesp, 1992. p.135.

3 LEPETIT, Bernard. Sobre a escala na história. In: REVEL, Jacques. **Jogos de escala: a experiência da micro-análise**. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1996. p.86.

sentido, a historiografia vai definir casos como o de Joanna como excepcional normal.⁴ Ou seja, casos de pessoas normais que agiram de formas possíveis porém excepcionais dentro de suas sociedades. São as excepcionalidades que fazem com que as histórias desses homens e mulheres, sobrevivam ao tempo através das fontes históricas. Com alguma frequência essas fontes são processos relativos aos delitos que esses indivíduos cometeram em suas vidas, como é o caso de Joanna e seus processos inquisitoriais. O excepcional normal põe em cheque aquilo que sabemos sobre os grupos aos quais essas pessoas pertenciam, nos permitindo vislumbrar possibilidades e imaginários que poderiam habitar esses universos, que sem a ação dessas pessoas não nos seria possível perceber.⁵

Ao trabalhar com casos como esses é preciso que o pesquisador fique atento para não agir de modo a dar a esse indivíduo fora da norma definida pela sua sociedade, todo o poder de ação e negar o contexto em que ele estava inserido, lendo o indivíduo como um ser a parte.⁶ Como já dito, Joanna era uma mulher do período moderno, uma freira portuguesa criada dentro da fé católica e dessa forma não é possível analisar as ações da mesma, por mais distantes que elas fossem do ideal dessa sociedade, sem analisar o contexto em que ela viveu, ou seja, a sociedade portuguesa no início do século XVIII. A relação entre indivíduo e contexto requer cuidado e equilíbrio para que o trabalho não superdimensione nem a capacidade de agência do sujeito, nem o papel do contexto social sobre as ações do mesmo.

Além disso, também não é possível ao pesquisador assumir que, ao olhar o contexto, todas as contradições inerentes a vida humana serão decodificadas e ganharão sentido. Ao contrário, em casos como o dessa dissertação, em que trabalhamos a história de vida de um indivíduo partindo de suas ideias e trajetórias, é preciso fugir da tendência histórica de analisar a vida do indivíduo procurando uma racionalidade e linearidade que são inexistentes.⁷ Essa visão tradicional com a qual a historiografia tende a analisar as trajetórias é baseada numa ideia de identidade estática onde as complexidades dos seres, suas construções enquanto sujeitos e seus posicionamentos ambíguos são ignorados em nome de uma construção linear.⁸

Para tentar resolver essa questão complexa, Pierre Bourdier argumenta que é necessário reconstruir o contexto em que os sujeitos viveram e através dele compreender as

4 Nesse trabalho usaremos esse conceito como proposto por Carlo Guinzbug em *O queijo e os vermes*. GINZBURG, Carlo. **O queijo e os vermes: O cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela inquisição**. São Paulo: Companhia de Bolso, 2006.

5 GINZBURG, Carlo. **A micro-história e outros ensaios**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989. p.177.

6 LEVI, Giovanni. op. cit. 1996. p.178.

7 Ibid. p.169.

8 Ibid. p.173.

possibilidades existentes e a agência do indivíduo dentro desse contexto específico onde está inserido.⁹ Assim sendo, para compreender o acontecimento biográfico é preciso analisar as trajetórias do sujeito, ou seja, as posições que um indivíduo ou grupo ocupam em um determinado espaço onde ele próprio está sujeito a mudanças, bem como compreender o espaço onde esse deslocamento ocorre.¹⁰

Dessa forma, entender o espaço e o contexto onde os acontecimentos da vida de um sujeito se dão, nos permite compreender e formular hipóteses que expliquem determinadas ações do mesmo. Ainda que à primeira vista essas atitudes nos pareçam desconcertantes ou confusas como, por exemplo, ingressar em um convento católico e ser processada por, entre outras coisas, negar o sacramento da eucaristia. Entretanto, esse enfoque no contexto pode acabar tendo um efeito normatizador, ou seja, fazer com que o historiador perca a dimensão do que é um desejo individual do sujeito para o que é típico do meio social em que ele está inserido.¹¹ É preciso, por conseguinte que o pesquisador fique atento para não condicionar ao contexto toda e qualquer atitude tomada pelo sujeito. Ao mesmo tempo, é preciso atenção para não ignorar o contexto, uma vez que não importa o quão singular e desviante seja o indivíduo sobre o qual a pesquisa se dedica, ele ainda está dentro de uma sociedade específica que justifica as suas ações particulares. É preciso, portanto, encontrar o equilíbrio entre a trajetória do sujeito e a sociedade na qual ele viveu.¹²

Tendo em mente as questões, problemáticas e possibilidades acima apresentadas, nosso objetivo com a presente dissertação será compreender as ideias de Joanna Maria de Nazaré quanto à religião católica e à feitiçaria que ela agência ao longo de seus processos, buscando analisar como a religiosa pôde construir suas visões sobre catolicismo e bruxaria sendo ela uma religiosa professa vivendo em clausura dentro do convento.

Para tanto, este trabalho será dividido em três capítulos. No primeiro capítulo buscaremos traçar o caminho que levou Joanna a professar os votos de religiosa e sua vida dentro do cenóbio antes de se sentar à mesa da Inquisição no papel de ré Santo Ofício de Lisboa. Aqui analisaremos sua família, as possibilidades disponíveis para mulheres da origem de Joanna em Portugal e o papel que os conventos exerciam dentro dessa sociedade, além das regras e das vivências das religiosas no convento das Flamengas.

9 BOURDIEU, Pierre. A ilusão biográfica. In: FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaina. (Org). **Usos e abusos da história oral**. 1.ed. [s.l.]: Fundação Getúlio Vargas, 1996. p.185.

10 Ibid. p.189-190.

11 LEVI. Giovanni. op.cit. 1996. p.175.

12 Ibid. p.176.

Já no segundo, analisaremos as ideias de Joanna sobre o catolicismo e sua relação com a Igreja. A visão da religiosa sobre os sacramentos da confissão e da eucaristia e as ideias que ela tinha de Deus e da Trindade também serão exploradas nesse momento. Além disso, a própria instituição inquisitorial onde a religiosa foi julgada também será analisada nesse capítulo. Por último, teremos o terceiro capítulo onde iremos analisar a relação da ré com a feitiçaria e as ideias que ela constrói sobre o pacto e o Diabo, além da relação que essas questões apresentam com o corpo e a sexualidade da religiosa. Nesse momento buscaremos ainda tentar compreender os motivos alegados pela religiosa para se envolver com a feitiçaria e o demoníaco.

Para realizar esse trabalho de análise usaremos como fontes os processos inquisitoriais de Joanna, além de outras fontes complementares ao longo dos capítulos. Os processos foram produzidos pelo Santo Ofício de Lisboa e hoje se encontram no Arquivo Nacional da Torre do Tombo em Portugal, além de possuir uma cópia digitalizada disponível online para consulta no site da instituição. Os processos da religiosa além de contarem com os aspectos comuns a um processo inquisitorial, como genealogia, testemunhos, exames de consciência e libelo, contam ainda com as cartas que a religiosa enviou ao Tribunal, tanto suas duas cartas de confissão que dão início ao documento, quanto algumas outras cartas enviadas ao fim do segundo processo. Além disso, foi anexado ao documento um pacto escrito com sangue pela religiosa, além de uma mecha de seu cabelo que ela deu ao demônio.

O uso de processos Inquisitoriais como fonte histórica com o objetivo de estudar as ideias e crenças dos acusados são uma possibilidade recente se comparado ao uso desses documentos para estudar a história institucional do Tribunal.¹³ Em Portugal, onde as fontes produzidas pela Inquisição são mais completas e estão em melhor estado de conservação, se comparado com a documentação de outros tribunais modernos, as possibilidades de discussões relativas ao uso dos processos para o estudo da crença dos acusados de judaizar foram intensas. Segundo Bruno Feitler, os historiadores se dividiram entre aqueles que defendiam que os processos, e todas as informações neles contidas, eram inteiramente de responsabilidade do tribunal, e os que sustentam que o réu seria “co-autor” das fontes, baseando-se na ideia de que o processo seria lido para o réu e seu conteúdo então seria validado por ele. Entretanto, alguns problemas persistem mesmo se entendemos que o réu tem autonomia para aprovar ou reprovar a fidelidade da transcrição de seu testemunho. Alguns

13 GINZBURG, Carlo. O inquisidor como antropólogo. In: GINZBURG, Carlo. **O fio e os rastros: Verdadeiro, falso, fictício**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. p. 281.

historiadores defendem a ideia de que os réus frequentemente mentiam para a inquisição, na tentativa de se livrar de suas culpas perante o tribunal. Outros problemas ainda podem ser pontuados, como a normatização das falas dos réus e a reinterpretção de seus discursos pelos notários.¹⁴ José Pedro Paiva apresenta ainda outro elemento, que é a adequação dos discursos heréticos ao esquema de crenças do inquisidor.¹⁵ Tendo em mente todos esses problemas e especificidades, devemos nos perguntar como afinal trabalhar com processos inquisitoriais na tentativa de compreender as ideias dos acusados, caso isso seja possível.

Carlo Ginzburg apresenta em seu ensaio "O inquisidor como antropólogo" um panorama histórico e metodológico sobre o uso dessas fontes para o estudo da feitiçaria na Europa. O autor concorda que as fontes apresentam dificuldades de análise e que existem distorções em sua produção. Entretanto, ele nos lembra que todas as fontes apresentam problemas de análises e são produzidas dentro de uma dimensão de poder. Sendo assim, não podemos descartar todos os processos com base nas dificuldades que porventura teremos ao analisá-los. Ginzburg parte do princípio de que as fontes são produzidas dentro de uma relação de poder desigual, onde o acusado sofre pressões por parte do inquisidor para que seus testemunhos se enquadrem na lógica dos mesmos. Entretanto, filtros de leitura podem permitir que o historiador entre em contato com os substratos culturais dos acusados. É preciso, diz o autor, aprender a ler através das ameaças sutis, dos medos e ataques para alcançar o diálogo existente na fonte.¹⁶ Se voltarmos a Paiva, o historiador argumenta que, apesar das frequentes tentativas de normatização do discurso do réu praticadas pelos inquisidores, a mesma nem sempre foi possível. Em algumas ocasiões, por exemplo, o inquisidor simplesmente não consegue compreender o discurso do acusado, tendo então que pedir ao mesmo explicações sobre seus relatos.¹⁷

Sendo assim, ler um processo inquisitorial na tentativa de encontrar as ideias dos acusados demanda atenção para encontrar o diálogo que, mesmo dissolvido entre posições de poder tão diferentes, ainda está presente na fonte. Para tanto, é necessário conhecer as ideias dos inquisidores para assim conseguir entender o que foge a sua padronização e se torna então eco da voz do acusado que chega até nós por meio da fonte.

14 FEITLER, Bruno. Processos e práxis inquisitoriais: problemas de método e de interpretação. **Fontes**, São Paulo, v. 1, out. 2014. Semestral. Disponível em: <<http://www.revistadefontes.unifesp.br/processos-e-praxis-inquisitoriais-problemas-de-metodo-e-de-interpretacao/>>. Acesso em: 10 set. 2017.

15 PAIVA, José Pedro. **Bruxaria e superstição**: num país sem "caça as bruxas". 2. ed. Lisboa: Editorial Notícias, 2002. p. 83.

16 GINZBURG, op. cit., 2007, p. 282 -287.

17 PAIVA, op. cit., 2002, p. 83.

Entretanto, há ainda outra questão quando trabalhamos com processos inquisitoriais na tentativa de compreender parte da vida de um indivíduo, como é o caso desse trabalho. Essa questão diz respeito aos objetivos distintos entre o trabalho do historiador e o inquisidor que guiava o processo. Assim, muitas das questões que serão levantadas ao longo desse trabalho não foram relevantes para os responsáveis pelo processo e, portanto, por tanto não aparecem nas fontes ou quando aparecem estão resumidas e recortadas. Felizmente, os processos inquisitoriais acabaram por produzir muitos dados involuntários que estavam fora de seus objetivos principais e hoje podem ser utilizados pela historiografia.¹⁸ Uma teia rica de relações, vivências e crenças que a Inquisição não pretendia levantar, mas nos chegam em forma de vestígios dentro dessa fonte. Com isso, podemos perceber que a fonte inquisitorial é um material complexo e rico que, assim como várias outras fontes, exige do historiador um olhar específico para que seja possível extrair dela os vestígios da vida e das crenças de seus acusados.

18 GINZBURG, op. cit., 2007. p. 287-288.

CAPÍTULO I - O CAMINHO DE JOANNA A SOROR: TRAJETÓRIA, RELIGIOSIDADE E VIDA CONVENTUAL NO SÉCULO XVIII

A Soror Joanna Maria de Nazaré acumulou, como vimos, uma longa lista de crimes contra a fé que analisaremos ao longo dessa dissertação. Entretanto, antes de focarmos em suas crenças, é preciso entender a própria ré e sua vida, ou seja, conhecer quem era Joanna antes de suas ideias fazerem com que ela se tornasse ré no tribunal da Inquisição. Dessa forma, esse primeiro capítulo será dedicado a buscar compreender como era a vida de Joanna e suas relações pessoais antes do Santo Ofício entrar em sua vida.

Para tanto analisaremos nesse capítulo as relações familiares de Joanna e sua vida na cidade de Lisboa, onde viveu antes de se tornar religiosa, bem como levantaremos hipóteses que possibilitem entender quais motivos teriam levado essa mulher a ingressar em um convento. Também será analisado aqui a sua vivência dentro do convento antes da Inquisição e suas relações pessoais com as outras religiosas, bem como seu comportamento. Para alcançar esses objetivos, faremos uso da genealogia, da apresentação da ré e dos testemunhos das religiosas chamadas à mesa inquisitorial para falar sobre o caso, todos esses elementos são partes do primeiro processo, anterior aos exames de consciência de Joanna.

A fonte será utilizada nesse capítulo para nos permitir aventar respostas para as questões aqui propostas que se localizam dentro da dimensão da biografia histórica, uma vez que nosso objetivo é compreender a vida pregressa dessa mulher antes de se tornar uma ré. É preciso, porém, que tenhamos em mente que os objetivos aqui elencados são diferentes dos objetivos que o Inquisidor tinha em mente quando fez suas perguntas para Joanna ao longo dos processos.

Levando em conta a diferença de objetivos, percebemos que os processos inquisitoriais não serão capazes de responder completamente nossas perguntas. Foi preciso buscar informações complementares em outras fontes e na bibliografia referente ao período em que essa mulher viveu, na tentativa de preencher minimamente as lacunas deixadas pela fonte. Precisamos ter em mente que essas fontes e bibliografia também não são capazes de nos dar respostas fechadas para as questões que levantamos. No entanto, elas nos permitem elencar possibilidades disponíveis para mulheres como Joanna naquele período e local.¹⁹

Para começar, focaremos primeiro na família de Joanna e na sua vida em Lisboa antes de ingressar no convento, seguindo os vestígios que podemos encontrar em seu processo. Em

¹⁹ GINZBURG, op.cit., 2007. p.315.

seguida, levantaremos hipóteses sobre o seu ingresso no convento e sua vida como noviça e freira. Por último, analisaremos a relação construída pela ré com quatro religiosas que testemunharam em seu processo na tentativa de recompor suas redes de relação no interior do convento.

1.1. “E que aqui se criara nessa cidade.”

Podemos encontrar informações sobre a família de Joanna na seção de genealogia do processo, onde a Inquisição pede que ela detalhe suas relações familiares para confirmar se ela é cristã-velha e se seus familiares já haviam tido problemas com o Santo Ofício anteriormente. É importante termos em mente que o Santo Ofício avaliava as pessoas de formas diferentes com base em sua origem social, de modo que ser uma religiosa cristã-velha garantia a Joanna um determinado tratamento dado pelo tribunal, que incluía tanto a maneira pela qual a ré passou pelo processo até a forma como seus delitos foram vistos, como veremos mais adiante em outros capítulos.²⁰ Também vai ser possível encontrar informações sobre a vida familiar de Joanna na apresentação da ré, sendo esse o primeiro contado que ela tem com o inquisidor, onde ela expõe alguns pontos sobre si, a sua vida familiar anterior ao convento. São nesses dois momentos iniciais do processo que podemos encontrar os vestígios que possibilitam a investigação que aqui se pretende. Usaremos ainda outras fontes, como o registro de batismo de Joanna e o processo de habilitação à familiar do Santo Ofício de seu pai, além, é claro, de uma bibliografia complementar que nos possibilite pensar as questões que o processo deixa em aberto.

Joanna disse em sua genealogia ser cristã-velha, tendo àquela altura a idade de 18 para 19 anos, sem ter plena certeza do número exato. Apesar de incertezas quanto a idade serem comuns na modernidade, esse não é o único momento que a religiosa manifesta dúvidas quanto a sua origem e família. Ao contrário, esse tema esteve presente sempre que tal assunto surgiu na fonte.²¹ Podemos ver esse problema com mais clareza quando, em sua apresentação, ela diz ser filha natural de Alexandre de Souza Freire, mas alega desconhecer o nome de sua mãe, tendo apenas ouvido dizer que ela se chamaria Vitorina. A ré não sabe igualmente nem

20 SCHWARTZ, Stuart B. **Cada um na sua lei:** Tolerância religiosa e salvação no mundo atlântico ibérico. São Paulo: Edusc, 2009. p.46.

21 Primeiro Processo da Soror Joanna Maria de Nazaré, f. 36.

onde ela teria nascido nem onde vivia naquele ano de 1718.²² Posteriormente Joanna alegou saber que sua mãe era solteira e, assim como seu pai, seria natural da cidade de Lisboa, não tendo, no entanto, conhecimento de seu paradeiro, enquanto seu pai viveria no lugar de “Charneca”.²³ Essas dúvidas e desconhecimentos tão frequentes poderiam atrapalhar a investigação, mas, para a nossa sorte, seu pai vinha de uma família portuguesa influente. Assim, é possível encontrar material que nos permita levantar hipóteses acerca das questões deixadas em aberto por ela, bem como ampliar algumas informações abordadas no processo de forma superficial.

Alexandre de Souza Freire, pai de Joanna, era o segundo filho do senhor de Mira, Bernardino de Tavora. Sua família era muito antiga e influente, tendo um antepassado seu, Nuno Freire de Andrade, servido ao rei Dom Pedro I de Portugal. Como vimos, Joanna pouco sabe sobre sua mãe, mas alega ter sido informada que ela era solteira, uma situação que faz de Joanna uma filha ilegítima, ou seja, nascida fora dos laços do matrimônio. Porém, de acordo com Fabiano Vilaça dos Santos, em seu artigo sobre a trajetória de Alexandre como um filho segundogênito, Joanna não teria sido sua única filha ilegítima. De acordo com o autor, esse teria sido inclusive um dos motivos pelos quais Alexandre não obteve êxito em sua tentativa de se habilitar familiar do Santo Ofício.²⁴ Além dela, Souza Freire seria pai de, pelo menos, mais dois filhos ilegítimos apenas em Portugal, um menino chamado Bernardino e uma menina Maria Joaquina. O rapaz Bernardino, sem estado, de acordo com as testemunhas do processo de habilitação de Freire, seria filho de Alexandre com Vitorina dos Santos.²⁵ Nesse caso, levando em conta que a testemunha tivesse razão quanto a quem seria a mãe de Bernardino e que Joanna tivesse sido corretamente informada do nome de sua mãe, Alexandre de Souza Freire e Vitorina dos Santos teriam tido uma relação longa o bastante para gerar dois filhos.

Uma outra testemunha, entretanto, alega que Joanna seria, na realidade, filha de uma mulher de nome Valentina.²⁶ Com base nessas informações desencontradas, é impossível definir ao certo quem seria a mãe de Joanna. Sendo assim, podemos partir para seu registro de batismo, uma fonte mais direta nessa questão, na tentativa de encontrar o nome da mãe de

22 Primeiro Processo da Soror Joanna Maria de Nazaré, f. 32.

23 Ibid. f. 36.

24 SANTOS, Fabiano Vilaça dos. Redes de poder e governo das conquistas: as estratégias de promoção social de Alexandre de Sousa Freire (c. 1670-1740). *Tempo*, Niterói, v. 22, n. 39, jan. 2016. Trimestral. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/tem/v22n39/1413-7704-tem-22-39-00031>>. Acesso em: 14 jul. 2018. p. 32-39.

25 Processo de habilitação a familiar de Alexandre de Souza Freire, f. 9.

26 Ibid. f. 11.

nossa ré. Porém, nem mesmo essa fonte nos permite encontrar uma resposta concreta para essa questão, uma vez que nele consta o nome de seu pai, mas o nome da mãe é preenchido apenas com a palavra “incógnita”.²⁷ Isso nos dá uma dimensão do quão pouco essa mulher conhece sobre sua mãe e o passado da mesma e a razão para esse desconhecimento, uma vez que Joanna não chegou a conhecer sua progenitora e nem possui nenhum registro oficial de seu nome. Dessa forma, todas as poucas informações que recebeu sobre ela vieram de terceiros, que também não conseguiam traçar com precisão a maternidade dos demais filhos ilegítimos de Alexandre de Souza Freire.

Havia ainda, como mencionado anteriormente, Maria Joaquina de Santa Anna, que de acordo com as testemunhas do processo de habilitação de seu pai, era filha de Josefa, uma religiosa do convento de Santa Clara.²⁸ Maria Joaquina tinha 19 anos à época do início do processo contra sua irmã e, assim como ela, era religiosa no convento das Flamengas de Alcântara, sendo inclusive uma das testemunhas no mesmo.

O fato de não ser uma filha legítima é deixado claro por Joanna logo no início do processo, quando ela declara ser filha natural de seu pai e que sua mãe, até onde sabia, era uma mulher solteira. De acordo com Ana Luiza de Castro Pereira, os filhos naturais eram aqueles gerados em relações consensuais entre duas pessoas solteiras, que não possuíam impedimentos para um casamento futuro que viesse a legitimar os filhos frutos dessa relação.²⁹ Porém, Alexandre de Souza Freire era, na verdade, um homem casado, o que coloca em cheque a definição de Joanna como filha natural. A ré, como já vimos, não tinha certeza de sua idade, alegando ter entre 18 e 19 anos mais ou menos, mas sabemos através seu registro de batismo que ela nasceu no final de novembro, início de dezembro de 1699. A data exata de seu batismo é de 3 de dezembro de 1699. Uma vez que esse sacramento era obrigatório a todos os recém-nascidos e deveria ser realizado pouco depois do nascimento. Essa data situa o nascimento de Joanna no final do ano de 1699, o que a deixa com 18 anos no início de seu processo inquisitorial.³⁰

Seu pai, Alexandre, se casou com a fidalga baiana D. Leonor Maria de Castro em Portugal no dia de Todos-os-Santos de 1699 (1º de novembro), ou seja, quando Joanna nasceu seu pai já estava casado, porém, no momento de sua concepção, ele ainda era um homem

27 Registro de batismo de Joanna Maria Nazaré , f. 185.

28 Processo de habilitação a familiar de Alexandre de Souza Freire, f. 11.

29 PEREIRA, Ana Luiza de Castro. **Unidos pelo sangue, separados pela lei:** família e ilegitimidade no Império Português, 1700–1799. 2009. 269 f. Tese (Doutorado em história), Instituto de Ciências Sociais, Universidade do Minho, Minho, 2009. p.107.

30 Registro de batismo de Joanna Maria Nazaré, f.185.

solteiro.³¹ Assim, é possível enquadrar Joanna na definição de filha natural apesar do casamento de seu pai. Como não temos conhecimento sobre a mãe da religiosa e sua vida além das hipóteses que já apresentamos aqui, era possível que ela fosse uma mulher casada, de modo que deixar Joanna com a família paterna e se ausentar inclusive do batismo fosse o melhor arranjo para a situação. Essa possibilidade faria de Joanna uma filha adúltera, ou seja, fruto de um relacionamento onde uma das partes eram casadas.³² Entretanto, outras possibilidades podem ser pensadas para a ausência completa da mãe na vida da religiosa. Era possível, por exemplo, que essa mulher fosse na realidade uma cristã nova, e manter relações próximas com ela poderia trazer problemas tanto a vida de Joanna quanto a vida de seu pai, uma vez que relações próximas entre cristãos novos e cristãos velhos nem sempre eram bem-vistas. Porém, uma vez que é impossível saber com certeza quem seria sua mãe e qual a razão a manteve afastada da vida da religiosa, só podemos pensar o estatuto do nascimento de Joanna levando em conta o estado de seu pai.

Sabemos que, entre as categorias de ilegitimidade, ser filha natural era melhor em termos sociais do que ser uma filha adúltera, sacrílega ou incestuosa. Eram definidos como filhos adúlteros aqueles que nasciam de relacionamentos entre uma pessoa casada e alguém que não seu conjugue, filhos sacrílegos eram os filhos de religiosos e filhos incestuosos eram frutos de relações entre parentes. A diferença dessas categorias para a de filhos naturais é que nesse caso existia a possibilidade de legitimação dos filhos por meio do casamento posterior dos pais. Por essa possibilidade, sua integração à família e à comunidade era mais fácil e tranquila do que a dos chamados filhos espúrios. Os filhos naturais também possuíam a possibilidade de serem contemplados com uma herança no testamento de seus pais, o que era proibido aos que nasciam sob outra forma de ilegitimidade.³³

Como temos observado, as condições de nascimento de Joanna eram turvas e incompletas e, por esse motivo, ela não tinha certeza de seu local de nascimento, alegando ter sido informada por terceiros de que seria natural de Lisboa e assim sendo considerada pela Inquisição ao longo do processo. Ela também declarou ter se criado em Lisboa no bairro das Chagas, na casa de sua tia paterna de nome Joanna de Lima até os 10 ou 11 anos, quando teria

31 GUARDA, Maria Inês Godinho. **O Governo de Bernardino de Távora de Sousa Tavares (1701-1702) em Angola:** o tráfico de escravos através das tramas portuguesas, africanas e luso-africanas. 2012. 121 f. Dissertação (Mestrado em História), Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 2012. p. 20.

32 PEREIRA, op. cit., 2009. p.107.

33Ibid. p.108.

então entrado para o convento.³⁴ A religiosa falou ainda o pouco que sabia sobre as circunstâncias de seu batismo. Essas informações, porém, foram suficientes para que fosse possível encontrar o seu registro de batismo nos arquivos da igreja onde ele se realizou.³⁵

O sacramento do batismo era a porta de entrada para a religião católica e o primeiro dos sete sacramentos da Igreja. Por isso, como já vimos, ele era obrigatório a todos os recém-nascidos, fossem eles legítimos ou não.³⁶ Joanna não sabia se teve uma madrinha, nem quem teria sido o padre responsável pelo seu batismo, mas sim que ele teria ocorrido na freguesia de Santa Catarina de Monte Sinai e que seu padrinho teria sido seu tio paterno Manoel de Souza.³⁷ O registro, sobre o qual já falamos, além de não trazer o nome da mãe também não consta o nome de nenhuma mulher como madrinha, uma ausência que não era incomum para a época, porém Joanna estava certa quanto ao seu padrinho.³⁸

Manoel de Souza era o irmão mais velho de Alexandre, fidalgo do reino e herdeiro do morgado da família.³⁹ Uma vez que era padrinho de Joanna, Manoel tinha uma responsabilidade para com ela segundo os dogmas da Igreja. De acordo com o concílio de Trento, os padrinhos mantinham com os pais e a criança batizada um parentesco espiritual. Dentro dessa lógica, os padrinhos eram responsáveis pela sobrevivência do afilhado em caso de morte ou ausência dos pais.⁴⁰

Em 1701 Alexandre estava no Brasil, já casado, e ocupando o cargo de provedor da Alfandega, que anteriormente tinha pertencido a seu sogro.⁴¹ Dessa forma, sabemos que durante seu crescimento Joanna não contou com a presença de sua mãe, por ela desconhecida, nem de seu pai, que estava do outro lado do oceano. Joanna, entretanto, não ficou desamparada, como podemos observar pelas suas relações familiares apresentadas. Ela foi acolhida pela família paterna sendo batizada pelo tio e criada por uma tia. Não era incomum que filhos ilegítimos, principalmente os naturais, que tinham mais facilidade para se integrar à sociedade, fossem acolhidos por familiares durante suas criações.⁴²

No que concerne a sua tia, não conseguimos encontrar, nem na bibliografia nem nas fontes, referências a uma irmã de Alexandre e Manuel. Isso não significa que essa mulher não

34 Primeiro Processo da Soror Joanna Maria de Nazaré, f.22.

35 Registro de batismo de Joanna Maria Nazaré, f. 185.

36 PEREIRA, op. cit., 2009. p.41- 42.

37 Primeiro Processo da Soror Joanna Maria de Nazaré, f.36.

38 Registro de batismo de Joanna Maria Nazaré, f.185.

39 GUARDA, op. cit., p.18.

40 PEREIRA, op.cit., 2009. p.42.

41 SANTOS, op.cit. 2016. p.35.

42 PEREIRA, op. cit., 2009. p.133.

tenha existido realmente, mas, se existiu, ninguém considerou citá-la nas obras consultadas, nem nas fontes que pudemos encontrar. Mesmo que essa irmã não existisse, havia uma mulher que atendia pelo nome de Joanna de Lima na família da ré, era sua tia-avó e bisavó. Essa mulher foi a esposa do irmão mais velho de seu avô e sogra do mesmo, uma vez que Bernardino de Tavora se casou com a sobrinha.⁴³ Essa Joanna de Lima pode ser a mulher que ficou responsável pela criação de Joanna. Se esse foi o caso, ela já seria bem idosa quando Joanna foi viver com ela, uma vez que o avô da ré, Bernardino de Tavora de Souza e Tavares morreu em 1702, quando a ré ainda era pequena, tendo a idade aproximada de 80 anos.⁴⁴ Há ainda a possibilidade levantada por outros trabalhos de ele seria, na realidade, um pouco mais novo no momento de sua morte, tendo, na realidade, por volta de 72 anos.⁴⁵ Dessa forma, é de se imaginar que Joanna de Lima, tia-avó e bisavó de Joanna, tivesse uma idade avançada quando a religiosa nasceu, o que não impediria que Joanna tenha se criado em sua casa.

De acordo com Joanna, ela e sua tia haviam vivido no Bairro das Chagas em Lisboa. Analisar a localização desse bairro na cidade em Lisboa em 1700 é uma questão complexa, uma vez que em 1755 a cidade foi quase inteiramente destruída por um enorme terremoto. A parte mais atingida pela destruição foram as regiões mais densamente povoadas. Da Baixa Central até a zona oriental do Bairro Alto muito pouco sobrou da Lisboa que existia antes da tragédia.⁴⁶ A reconstrução da cidade alterou completamente o traçado do local. No lugar do traçado labiríntico e complexo, herança da Lisboa medieval, se ergue uma cidade muito regular, traçada em forma de retângulo, com ruas que se dividem em quarteirões.⁴⁷

Assim, não é possível que tenhamos total certeza do local onde Joanna viveu em Lisboa enquanto crescia. Por outro lado, sabemos que em Lisboa existia desde 1542 a Igreja das Chagas de Cristo, que dava nome a uma rua. Hoje a Rua das Chagas pertence a freguesia da Misericórdia, e se localiza na região central da cidade de Lisboa. Nesse sentido, é muito provável que o Bairro das Chagas ao qual Joanna se refere na fonte tenha sido a região

43 GUARDA, op. cit., p. 10.

44 SANTOS, op. cit., 2016. p. 27-28.

45 GUARDA, op. cit., p. 16.

46 CATARINO, Raquel dos Santos. **Espaço público: a praça na configuração da Baixa de Lisboa.** 206. 2013. Dissertação (Mestrado em Arquitetura), Faculdade de Arquitetura e Artes Universidade Lusíada de Lisboa, Lisboa, 2013. p. 86.

47 Ibid. p. 93.

próxima a igreja de mesmo nome.⁴⁸ Nesse sentido, Joanna teria se criado na região central da cidade de Lisboa.

Sabemos que a cidade de Lisboa, com cerca de 7,8 Km², era a cidade mais povoada de Portugal e vivia em constante crescimento populacional. A zona central da cidade e as áreas em seu entorno condensavam a maior parte desse intenso contingente populacional. Já as regiões mais distantes do centro eram menos povoadas, porém apenas em comparação com o centro da cidade, uma vez que, em comparação a outras áreas do país, mesmo as zonas menos habitadas de Lisboa ainda eram muito povoadas.⁴⁹ Tendo em vista a alegação de Joanna de ter se criado no “bairro das Chagas” e a localização da Igreja de mesmo nome, além do fato de que a Baixa de Lisboa era o lugar onde morava a maior parte da elite portuguesa que vivia em Lisboa, o que, como vimos, era o caso da família de Joanna, é extremamente provável que essa mulher tenha vivido na Lisboa mais urbana e altamente movimentada com seus comerciantes, praças e atividades frequentes.

Porém, apesar de tomarmos como verdadeira essa informação, tudo que podemos saber sobre seu dia a dia em Lisboa é o pouco que está escrito em seu processo onde ela diz, “que ela antes de ser religiosa não saíra da Cidade de Lisboa, onde falava com todas as pessoas que lhe ofereciam e permitiam o seu recato.”⁵⁰

Essa frase nos diz muito pouco sobre a vida de Joanna em Lisboa, mas nos permite saber que ela viveu a cidade enquanto crescia. O recato ao qual Joanna se refere era exigido das mulheres para a preservação de sua honra.⁵¹ Podemos concluir com isso que Joanna costumava conversar com todos aqueles que não ofereciam perigo a sua honra. A Lisboa dos anos de 1700 era, em si uma cidade perigosa, graças a herança da arquitetura medieval cheia de becos e ruelas, somadas ao crescimento populacional desordenado.⁵² Além de capital do reino, ela era uma localidade urbana com um farto comércio em seu centro, além de muitas festas religiosas em suas igrejas que proporcionavam uma vida urbana movimentada e

48 TOPONIMIALISBOA. **Nossa Senhora das Chagas de Cristo numa Rua de Lisboa**. 2013. Disponível em: <<https://toponimialisboa.wordpress.com/2013/03/01/nossa-senhora-das-chagas-de-cristo-numa-rua-de-lisboa/>>. Acesso em: 14 abr. 2019.

49 RODRIGUES, Teresa Ferreira. Lisboa: Das longas permanências demográficas à diversidade social. In: Jornada demográfica histórica de Lisboa, 1., 2008, Lisboa. **Actas**. Lisboa: Geo, 2008. p. 1 - 17. Disponível em: <<http://geo.cm-lisboa.pt/index.php?id=4263>>. Acesso em: 14 fev. 2019. p.7-10.

50 Primeiro Processo da Soror Joanna Maria de Nazaré, f.73.

51 ALGRANTI, Leila Mezan. **Honradas e Devotas**: Mulheres da Colônia: Estudo sobre a condição feminina através dos conventos e recolhimentos do sudeste -1750-1822. 1992. 369 f. Tese (Doutorado) - Curso de Historia, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1992. p. 132.

52 RODRIGUES, op. cit., p. 1 - 17.

diversa.⁵³ Além disso, a própria formação populacional da cidade era muito diversa. Em Lisboa viviam migrantes vindos das mais diversas partes de Portugal e do mundo, gerando uma cidade ativa e cheia.⁵⁴ Dessa forma, se Joanna tinha por costume conversar com as pessoas da cidade, na igreja ou em festas religiosas, por exemplo, é de se imaginar que ela tenha conhecido uma gama variada de indivíduos, o que pode ter dado a ela contato com variadas ideias diferentes que circulavam por essa cidade.

Essas poucas informações são, entretanto, tudo que podemos saber sobre a vida de Joanna antes de ingressar como noviça no convento das Flamengas de Alcântara. A partir daqui, nem as fontes nem a bibliografia nos permitem explorar mais possibilidades para os anos iniciais da vida dessa mulher. Dessa forma, devemos seguir adiante com a análise de seu ingresso no convento e as razões que podem tê-la levado até lá.

1.2. A caminho do convento.

A fonte traz poucas informações que versem sobre a entrada de Joana no convento, para além da sua idade, não esclarecendo sobre os motivos que a teriam levado até lá. Portanto, para tentar entender quais poderiam ter sido suas motivações para trilhar o caminho da vida religiosa, teremos que recorrer as motivações gerais que levavam as mulheres aos conventos em Portugal moderno, uma vez que, nenhum indivíduo, por mais particular que seja, existe fora da sociedade de sua época. Assim sendo, a trajetória de Joanna até se tornar uma religiosa não deve ter sido de todo diferente da de centenas de mulheres que também ingressaram nos conventos femininos portugueses. Compreendendo os motivos gerais que levavam as mulheres a se tornarem freiras, podemos encontrar algumas possíveis razões para que Joanna tenha seguido por esse caminho.

Precisamos antes de tudo compreender o que eram os conventos femininos e qual o seu papel na religião católica e na sociedade portuguesa. Os conventos femininos foram criados pela Igreja Católica como uma forma de regular a religiosidade feminina já existente. As mulheres foram um dos primeiros grupos sociais a se converterem a prática do Cristianismo ainda no Império Romano, tendo no início uma importante participação em sua disseminação pelo mundo. Estas, em geral viúvas, na casa dos 60 anos, dividiam com os homens o papel de diaconisas, sendo as responsáveis pela unção de mulheres no batismo e

53 CATARINO, op. cit., p. 136.

54 RODRIGUES, op. cit., p.14.

pela instrução dos novos cristãos. Com o passar do tempo e estruturação do cristianismo, essas mulheres viúvas e mais velhas foram perdendo sua importância e espaço na fé. A tríade maternidade, caridade e castidade que elevava o estado desse grupo de mulheres perde espaço no século IV para a tríade virgindade, castidade e caridade, fazendo do novo modelo de mulher cristã as jovens virgens.⁵⁵

Essa transformação da ideia de feminino ideal defendida pela Igreja pode ser entendida como uma forma de construir e legitimar o poder masculino na Igreja através da elaboração de uma nova dinâmica de gênero.⁵⁶ As mulheres que antes possuíam poder e importância na religião cristã, se viram em uma situação diferente. Elas ainda tiveram seu modo ideal de existir na dinâmica da fé, mas passaram a ocupar uma posição de inferioridade em relação aos homens no que diz respeito a serem guias da fé.

Isso não significa que as mulheres vão abandonar o desejo de falar sobre a fé e o papel de guias na religião, mas será preciso que elas encontrem novos meios para fazê-lo, meios diferentes dos masculinos. Dessa forma, durante a Idade Média surgem as místicas, uma vertente religiosa que se caracterizou por uma linguagem alegórica, visões e poemas, que estabeleceram um modo de vida e espiritualidade.⁵⁷ Após os processos de Reforma e Contrarreforma essas visões místicas femininas perderam espaço e a desconfiança em torno dessa maneira de expressão religiosa vai crescer grandemente.⁵⁸ Entretanto, para os católicos, o martírio corporal, os jejuns e as penitências vão ganhar ainda mais importância após o Concílio de Trento, principalmente entre as mulheres.⁵⁹

Nesse cenário de religiosidade feminina cristã, os conventos femininos foram criados pela Igreja Católica, em uma tentativa de dar maior uniformidade ao desejo de viver a religião já existente entre as mulheres desde o início do cristianismo. Para além disso, os cenóbios femininos também vão ser uma maneira de controlar a vivência feminina dentro da fé. O mundo dentro dos conventos e a religiosidade feminina anterior a ele, ou existente para além

55 SANTOS, Georgina Silva dos. A vida nos conventos portugueses durante a Época Moderna. **Caderno Socioambiental**, Niterói, v. 1, n. 1, p.29-42, 2013. Disponível em: <<http://www.museus.gov.br/wp-content/uploads/2013/08/07.08-caderno-itaipu.pdf>>. Acesso em: 19 jul. 2017. p. 31-32.

56 SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. **Educação e Realidade**: gênero e educação, Porto Alegre, v. 20, n. 2, p.71-99, jul. 1995. p. 23.

57 TROCH, Liev. Mística feminina na Idade Média historiografia feminista e descolonização das paisagens medievais. **Graphos**, João Pessoa, v. 15, n. 1, p.1-12, 2013. Semestral. Disponível em: <<http://www.periodicos.ufpb.br/ojs/index.php/graphos/article/view/16324>>. Acesso em: 15 jul. 2018. p. 3.

58 Ibid. p. 11.

59 MARTINS, William de Souza. Um espelho possível de santidade na Bahia colonial: madre Vitória da Encarnação (1661-1715). **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 33, n. 66, p.209-227, 2013. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0102-01882013000200010&script=sci_abstract&tlng=pt>. Acesso em: 14 fev. 2019. p.213.

dele, constituiu um mundo feminino criado dentro dos mundos masculinos da religião e em relação a eles. Ao fim, a religiosidade feminina foi parte do mundo dos homens dentro do catolicismo, e existiu como uma contra parte desse mundo que mantinha uma relação entre os gêneros no seio da Igreja que distinguia de forma rígida os papéis masculinos e femininos.⁶⁰

É possível entender essa relação intrínseca entre as vivências religiosas femininas e masculinas de forma mais clara quando pensamos no processo de formação das regras religiosas femininas. A primeira regra feminina foi criada ainda no século VI, tendo como base a regra masculina do bispo D'Arles que foi adaptada para a realidade feminina, sendo essa a lógica para a criação das regras posteriores.⁶¹ Uma regra feminina existia sempre junto a uma contraparte masculina. Entretanto, diferentemente do monaquismo masculino, a Igreja circunscreveu os conventos femininos com base no princípio de clausura, com o objetivo de proteger as mulheres dos perigos que elas corriam no mundo secular.⁶² Essas diferenças que caracterizaram a relação entre as regras femininas e as masculinas, bem como a relação entre as noções de mística e teologia, deixavam clara a divisão de papéis de gênero definidas pela Igreja Católica, bem como a relação de poder que se criava por meio dessa divisão.

No mundo moderno, as mulheres católicas que queriam viver uma vida santa e dedicada a fé, acabavam na maioria das vezes buscando o modelo de santidade definido para elas pela Igreja, sendo o principal deles o convento. Os cenóbios representavam, entretanto, mais do que a busca por uma vida santa. No mundo Português eles também significavam prestígio social. A honra feminina em Portugal estava diretamente associada a uma noção de castidade e fidelidade. Uma mulher fiel a seu marido seria uma mulher honrada, bem como uma mulher que guardasse a virgindade.⁶³ Porém, em um mundo que via as relações sexuais como um mal necessário, mesmo dentro do casamento, a castidade das freiras elevava o seu status e dava a elas ainda mais prestígio do que o possuído pelas mulheres casadas.⁶⁴

Talvez pela grande notoriedade social envolvida na atividade, ingressar em um convento e se tornar uma freira dependia de mais do que vontade e vocação das mulheres interessadas. Algumas condições prévias eram impostas às interessadas em entrar no noviciado. Muitos conventos possuíam um estatuto de pureza de sangue, assim as filhas de

60 SCOTT, op. cit., p. 7.

61 ALGRANTI, op. cit., 42

62 Ibid., p. 4.

63 Ibid., p. 129.

64 SÁ, Isabel dos Guimarães. Os espaços de reclusão e a vida nas margens. In: MATTOSO, José (Org.). **Historia da vida privada em Portugal: A Idade Moderna.** 1 ed. Lisboa: Temas & Debates, 2011. p.280.

cristãos novos e as mulheres mestiças ficavam impedidas de integrar esses espaços.⁶⁵ Joanna, sendo descendente de uma família antiga que inclusive possuía relações, mesmo que distantes, com a nobreza portuguesa se encaixava nesse padrão exigido pelos conventos, pois era uma mulher branca e cristã-velha. O fato de ser considerada filha natural não alterava seu estado de cristã-velha e não a tornava menos apta ao ingresso no convento.

Outra exigência que quase todos os conventos faziam era o dote. Este precisava ser pago no momento em que a jovem ingressa nos cenóbios para se tornar noviça. O dote deveria ser entregue pelo dotador em um montante que era posto nas grades do convento, tendo a madre abadessa, o confessor e as demais irmãs religiosas como testemunhas de sua entrega. Quando uma jovem era aceita como noviça também eram doados ao convento propinas e esmolas. Caso a noviça não professasse, ou seja, não realizasse os votos necessários para passar de noviça à freira, o montante principal do dote era devolvido ao dotador, mas as propinas e esmolas ficavam no convento.⁶⁶

Não encontramos os documentos referentes a entrada de Joanna no convento. Assim sendo, não é possível saber quem foi o responsável por pagar o seu dote, se seu pai ou seu tio. Porém, sabemos que alguém o fez porque o dote era obrigatório nos conventos que seguiam a Regra de Santa Clara, como era o caso do convento das Flamengas. Ainda que não seja possível ter certeza sobre quem foi o dotador de Joanna, pela ausência de fontes referentes a tal questão, é de se imaginar que tenha sido um dos dois homens, uma vez que a família paterna foi a responsável por acolhê-la.

A ordem das Clarissas, em que Joanna professou, era uma ordem urbana, que atraía noviças que eram residentes em áreas urbanas próximas aos conventos.⁶⁷ Foi esse o caso de Joanna, nascida e criada em Lisboa que ingressou em um cenóbio da cidade. Foi também o caso de todas as mulheres testemunhas em seu processo, que viviam na cidade de Lisboa ou em locais próximos, como Caiscais. Esse convento, que oficialmente se chamava Convento de Nossa Senhora da Quietação de Lisboa, ficava em Alcântara, no subúrbio da cidade de Lisboa e foi fundado durante o reinado de Felipe I de Portugal para abrigar um grupo de religiosas da ordem de Santa Clara que chegara a Lisboa em busca da proteção do rei, fugindo das guerras

65 NUNES, Maria José Rosado. Freiras no Brasil. In: PRIORE, Mary del (Org.). **História das mulheres no Brasil**. São Paulo: Contexto, 1997. p.407.

66 FERNANDES, Maria Eugénia Matos. **O mosteiro de Santa Clara do Porto em meados do séc.XVIII(1730-80)**.1992. 292 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de História, Faculdade de Letras, Universidade do Porto, Porto, 1987. Disponível em: <<http://hdl.handle.net/10216/55294>>. Acesso em: 15 jul. 2017.p.59.

67 SÁ, op.cit., p. 277.

e da perseguição religiosa nos Países Baixos.⁶⁸ Como falavam o idioma flamengo, essas mulheres, assim como os outros imigrantes dos Países Baixos em Portugal, eram conhecidas como flamengas, daí o nome popular do convento ser “das Flamengas de Alcântara”.

Uma vez que ser freira estava, como já vimos, atrelado a um grande prestígio, ter uma filha nos conventos acabava por ser fonte de notoriedade social. Por esse motivo, muitos burgueses mandavam suas filhas para os conventos em uma tentativa de se aproximar de um status aristocrático que não possuíam pelo nascimento.⁶⁹ Dessa forma, podemos dizer que as freiras vinham de um elevado estrato social, como a nobreza e a burguesia enriquecida, e, no caso das clarissas, principalmente de uma elite urbana, uma definição na qual podemos facilmente encaixar Joanna.

Como vimos até aqui, essa mulher não era uma exceção entre as portuguesas que geralmente ingressavam na vida monástica. Jovem, criada em uma família relacionada à nobreza, cristã-velha, com condições financeiras que permitiam o pagamento do dote conventual, ela estava dentro do grupo social de onde vinha a grande maioria das sorores. É possível dizer que dentro do convento Joanna convivia diariamente com outras mulheres que tinham uma trajetória de vida muito semelhante à sua. A maior diferença entre ela e as outras freiras talvez possa ter sido seu estado de filha natural. Tal fato, porém, não era um impedimento para a vida monástica, inclusive ela certamente não era a única mulher do convento a ter esse estado, uma vez que ela o compartilhava com sua irmã, por exemplo. Entretanto, nada disso está relacionado ao desejo de se ingressar nos cenóbios e sim com a possibilidade ou não de fazê-lo.

Quanto ao desejo de integrar o corpo conventual, esse não estava presente em todas as mulheres que assim faziam. A Igreja passou a condenar, pós Concílio de Trento, o hábito de enviar para a vida monástica jovens que não tinham vocação para vestir o véu, porém esse costume se manteve em Portugal.⁷⁰ Ter uma filha no convento muitas vezes era uma estratégia familiar, como já vimos no caso dos burgueses, mas também poderia ser uma estratégia para os nobres que não queriam casar suas filhas com homens abaixo de sua posição social. Graças a lei do morgadio, que dividia a herança da família de modo que os principais bens ficassem com o filho mais velho, as mulheres recebiam o dote de modo que apenas a filha mais velha

68 HONRADO, Alexandre. As Flamengas (da Ordem das Clarissas). **Revista Lusófona de Ciências da Religião**, [s.i.], v. 16-17, p.131-144, out. 2013. Disponível em: <<http://revistas.ulusofona.pt/index.php/cienciareligioes/article/view/3822>>. Acesso em: 15 jul. 2017. p. 135 -136.

69 FERNANDES, op. cit., p.52.

70 SÁ, op. cit., p 279.

tivesse condições de realizar um bom casamento. O dote mais modesto das filhas mais novas garantia a elas um casamento com alguém de condição inferior ou o pagamento do dote conventual, e entre as duas opções a escolha da família quase sempre era o convento.⁷¹

Esse foi também o motivo pelo qual era tão frequente encontrar mulheres da mesma família vivendo juntas nos conventos, como era o caso das irmãs Joanna e Maria Joaquina.⁷² O ingresso de mulheres que mantinham entre si laços de parentesco dificultava o abandono da vida secular, uma vez juntas nos cenóbios elas compartilhavam e mantinham vivas as lembranças da época que viviam no século.⁷³ Não temos, entretanto, como saber se Joanna Maria e Maria Joaquina compartilhavam lembranças do mundo secular, pois nada na fonte nos diz se elas viveram juntas em Lisboa antes do claustro.

Com base na análise do que levava uma jovem portuguesa aos conventos e o que vimos no início desse trabalho sobre comportamento de Joanna dentro dos muros conventuais, é tentador afirmar que seu ingresso no convento foi apenas parte de uma estratégia familiar e por isso ela vai se comportar de forma herética no futuro. Porém, os sujeitos não são unidimensionais e é possível que Joanna tenha demonstrado o desejo de ingressar na vida conventual quando criança ou ao menos que ela não tenha se colocado ativamente contra essa ideia no momento em que se tornou noviça, mesmo que tal escolha não tenha partido dela. Precisamos lembrar ainda que Joanna era muito jovem, tendo entre 10 e 11 anos no momento em que ingressa no convento, e que a sociedade Portuguesa era uma sociedade muito ligada à religião. A Igreja e a fé estavam muito vivas em Portugal e, como membro dessa sociedade, é extremamente provável que estivessem muito vivas em Joanna também. Por isso, afirmar que o fato de ter entrado no convento por uma estratégia familiar foi o evento responsável pelos atos futuros da religiosa seria entender que a visão dissidente sobre a fé católica que ela manifesta aos 18 anos era mais antiga do que provavelmente foi.

Tudo que podemos saber sobre os prováveis motivos que levaram essa mulher ao convento é o que expusemos até agora. A partir daqui podemos seguir adiante para analisar um outro ponto, a vida de Joanna antes de se tornar uma ré da inquisição. Uma questão para a qual a fonte nos fornece mais material de análise do que o que tivemos quanto a sua entrada no cenóbio.

71 ANDRADE, Maria Filomena. As clarissas em Portugal: dimensões regionais de uma corrente de espiritualidade europeia (Sécs. XIII-XIV). **Discursos: língua, cultura e sociedade**, [s.l.], v. 1, n. 3, p.109-127, abr. 1999. Disponível em: <<http://hdl.handle.net/10400.2/4264>>. Acesso em: 15 jul. 2017. p.122.

72 NUNES, op. cit., p.407.

73 SANTOS, op. cit., 2013 p.40.

1.3. O ideal monástico e a vida das religiosas

Entender o dia-a-dia de Joanna dentro do convento e sua relação com as regras e com o modelo de vida monástica não eram os objetivos da Inquisição. No entanto, essas questões aparecem no processo tangenciando os questionamentos do inquisidor. Para entendermos o viver de Joanna no cenóbio antes de se tornar uma ré na inquisição, é preciso primeiro entender o ideal de vida monástica feminina que guiava esse espaço. Os conventos femininos, como já vimos, se diferenciavam dos masculinos principalmente quanto a necessidade de proteger as mulheres dos perigos do mundo secular. Enquanto os homens religiosos poderiam sair pelo mundo pregando o evangelho, as mulheres deveriam ser protegidas dos perigos do mundo secular vivendo em recolhimento e tendo uma vida contemplativa. Para realizar tais objetivos, os cenóbios femininos viviam em regime de clausura.⁷⁴ A clausura conventual pode ser entendida tanto como viver dentro desse modelo contemplativo e em recolhimento enquanto se segue a ordem professada, quanto o espaço interior dos conventos onde só era permitida a entrada dos iniciados na ordem e poucas pessoas autorizadas.⁷⁵

Assim sendo, como a História tende a uniformizar as experiências dos sujeitos, a sociedade dispõe de várias instituições de totais que buscam disciplinar e normatizar a identidade dos indivíduos de acordo com o grupo social em que ele se insere.⁷⁶ Os conventos modernos existiam nesse mundo que não considerava o indivíduo, nele o que importava era o coletivo. O corpo conventual deveria funcionar como uma unidade e as diferenças deveriam ser apagadas em nome da norma.⁷⁷ Por isso, os conventos foram definidos por Goffman como instituições totais, sendo essas instituições onde os indivíduos eram separados do resto sociedade e levavam uma vida regrada e formalmente administrada. Dentro dessas instituições, todas as atividades como trabalhar, comer, dormir e as horas de lazer deveriam ser praticadas no mesmo ambiente, e sempre junto ao grupo de pessoas que habitavam esse lugar. O objetivo principal do convento ao se organizar dessa maneira era instruir seus ingressantes no pensamento religioso hegemônico.⁷⁸ Para alcançar esse ideal os conventos

74 ALGRANTI, Leila op. cit., p.4.

75 ALMEIDA, Suely Creusa Cordeiro de. Realizando a caridade através da clausura: Recolhimentos femininos e suas trajetórias em partes do Império Português (XVI ao XVIII). **Revista Brasileira de História das Religiões**, Maringá, Pr, v. 8, n. 15, p.61-84, jan. 2013. Disponível em: <<http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/html>>. Acesso em: 3 jul. 2017. p.64.

76 BOURDIEU, Pierre. op. cit., p.185.

77 SÁ, op. cit., p. 281.

78 GOFFMAN, Erving. **Manicômios, prisões e conventos**. São Paulo: Perspectiva, 1974. p. 11-18.

eram regidos por regras fixas onde as individualidades deveriam ser anuladas para o bom funcionamento da instituição. Existem várias regras possíveis para guiar a vida conventual. O Convento de Nossa Senhora da Quietação, onde Joanna fez seus votos, era guiado pela primeira Regra de Santa Clara.

Santa Clara desenvolveu seu ideal cristão depois de entrar em contato com São Francisco e então receber dele o apoio para fundar a ordem das clarissas.⁷⁹ Santa Clara, bem como São Francisco, exaltava a pobreza, a fadiga e a humilhação encontrando na penitência e na mendicância o caminho pelo qual as religiosas clarissas deveriam alcançar Cristo.⁸⁰ A regra desenvolvida por ela, pautada no privilegio da pobreza, foi promulgada em 1253 pelo papa Inocêncio IV. Entretanto, por serem consideradas austeras demais, foram reformadas por Urbano IV em 1263.⁸¹ Essa reforma criou uma divisão na regra, onde a criada por Santa Clara passou a ser conhecida como primeira regra e a reformada ficou conhecida como regra urbanista ou segunda regra. Em Portugal, entre os séculos XV e XVIII, era possível encontrar conventos de Clarissas das duas regras.⁸²

As duas mantinham o voto da pobreza, mas na primeira ele estava estabelecido de forma mais rígida, enquanto na segunda era mais brando. Para sustentar o convento, era permitido que este possuísse terras e posses, mas apenas o necessário para manter o bom funcionamento do espaço e garantir o sustento de suas religiosas.⁸³ Por isso, para fundar um convento de clarissas era preciso que o responsável pela fundação garantisse bens suficientes para manter o sustento do convento no futuro.⁸⁴ Era para garantir a manutenção do convento e o sustento das freiras que o dote era exigido para o ingresso das noviças.

Joanna era uma religiosa da primeira regra, também conhecidas como Clarissas capuchinhas. As diferenças entre as seguidoras da primeira regra e as Clarissas Urbanistas, entretanto, não eram vistas com tanta facilidade na prática. Isso porque a rigidez das regras acabava por ser atenuada no dia-a-dia do convento.⁸⁵ Quando analisamos as regras isoladas da vida diária do convento, podemos ver apenas a esfera idealizada por elas. A realidade da

79 ANDRADE, Maria Filomena. Mulheres sob custódia: as comunidades de clarissas como espaços de obediência e autonomia (séculos XIII e XIV). *Lusitania Sacra: Revista do Centro de Estudos de Historia Ecclesiastica*, Lisboa, v. 31, p.33-50, jan. 2015. Semestral. Disponível em: <<http://hdl.handle.net/10400.14/19312>>. Acesso em: 19 jul. 2017.p. 36.

80 FERNANDES, op. cit., p.19.

81 ANDRADE, op. cit., 2015, p.113.

82 FERNANDES, Maria Eugenia Matos. op. cit., p.19.

83 SÁ, op. cit., p.278.

84 ANDRADE, op. cit., 2015, p.81.

85 Ibid, p.120.

vivência conventual não pode ser alcançada por uma leitura pura e simples da regra.⁸⁶ Talvez seja óbvio que as regras eram apenas um ideal e que o dia-dia nos conventos era diferente do estabelecido por elas. Entretanto, apenas dizer que elas não eram completamente cumpridas não é suficiente ao afirmar que elas eram quebradas é preciso dizer de que formas isso poderia acontecer. Para isso, precisamos nos utilizar de outras fontes sobre a vida conventual além da própria regra.

Segundo a regra, para ingressar como noviça em um convento de Santa Clara era preciso ter boa saúde, boa reputação, ser virtuosa, solteira ou viúva, e ter no mínimo 12 anos.⁸⁷ Não sabemos muito sobre a vida de Joanna em Lisboa antes de ingressar no convento, como já vimos, porém não temos razões para acreditar que ela não tivesse boa reputação, boa saúde ou que não apresentasse boa virtude. Sabemos, porém, que quando ingressou no convento em seu papel de noviça, era um pouco mais nova do que a exigência da regra tendo entre dez e onze anos. Como não sabia sua data exata de nascimento, é provável que o fato de ter no mínimo um ano a menos que o exigido não tenha sido um problema, afinal ela poderia ser mais nova que a média que apresentava, mas também podia ser um pouco mais velha. Nós sabemos pelo batismo que ela era mais nova e ingressou no convento provavelmente com dez anos, mas as religiosas que a aceitaram em seus muros não tinham essa informação.

Para ser admitida como freira e poder professar seus votos, era preciso viver o noviciado por pelo menos um ano. Depois disso, era feita uma votação com a participação de todo corpo conventual. Uma vez aceitas como irmãs, essas mulheres deveriam abrir mão de tudo que possuíam no mundo secular, fazer seus votos de pobreza, castidade e obediência, vestir o habito conventual e então ingressar na clausura de onde elas não mais sairiam, morrendo para o mundo e vivendo para Deus.⁸⁸ Quando se tornavam freiras, as novas religiosas podiam adotar um nome religioso que melhor explicasse sua devoção.⁸⁹ Joanna não trocou seu primeiro nome. Sabemos disso por que ela foi batizada como Joanna, mas acrescentou a ele o de Maria de Nazaré, referente a mãe de Jesus.

Sobre o noviciado de Joanna e a votação que permitiu que ela fizesse os votos, a madre abadessa do convento das flamengas nos fala um pouco, ao fim do primeiro processo, e sua opinião não foi das mais elogiosas:

86 FERNANDES, op. cit., p.18.

87 Ibid. p. 40.

88 SÁ, op. cit., p. 278.

89 Ibid. p. 176.

Disse que no tempo em que a dita religiosa era pupila nesta casa e houve de professor, ela testemunha teve alguma repugnância em lhe dar o voto por algumas levezas e pouco assento que tinha em seu entendimento. De sorte que chegou ela testemunha a dizer que professavam a uma mentecapta. E que desde este tempo, pouco experimenta o que fala. E responde a ainda que observa nela alguma teimosia e é muito apegada a sua opinião e imaginação.⁹⁰

Muita imaginação, apego demais as próprias opiniões e falta de juízo não eram características esperadas e incentivadas em uma noviça. A fala da madre abadessa de que considerou repugnante dar seu voto a Joanna e que considerava que o convento estava permitindo que uma mentecapta professasse a fé era uma opinião forte direcionada a uma educanda no convento. Talvez a abadessa tenha sido tão dura em sua fala, pois estaria fazendo uma avaliação da pupila Joanna com base na religiosa Joanna que estava sendo processada pelo Santo Ofício. Entretanto, mesmo que tenha exagerado em seu testemunho, a fala da madre abadessa nos mostra que Joanna, quando pupila, já demonstrava não se adaptar com facilidade as regras rígidas do espaço conventual.

Essas regras, como já vimos, eram o guia da vida conventual e começavam a valer a partir do momento que se passava a viver na clausura. A regra estabelecia todas as partes da vida no claustro e do contato com o exterior do convento: como se comunicar com o mundo secular; a frequência com a qual essa comunicação era feita; quem poderia entrar no convento; em que ocasiões uma freira poderia sair da clausura; o que comer, vestir, como dormir e quando rezar. Tudo dentro do convento era definido pelas regras para manter as mulheres em seu estado de reclusão e homogeneizar o corpo conventual.

Para se comunicar com o exterior, as freiras deveriam usar a roda ou o locutório, mecanismos que permitiam a comunicação e a entrada de objetos no convento sem que as mulheres que habitavam o claustro fossem vistas. A frequência com a qual as freiras podiam acessar esses espaços de comunicação eram definidas pela regra.⁹¹ A clausura era tão estrita que as pessoas que viviam no mundo secular eram proibidas de ver as freiras. Até mesmo para falar com o confessor era preciso fazê-lo sem ser vista, para tanto era usada a grade do coro que mantinha o confessor e a religiosa separados e possibilitava que eles se ouvissem, mas não se vissem. Mesmo o sacramento da eucaristia era administrado através da grade.⁹²

Essa clausura tão rígida e o contato com o mundo exterior tão controlado fizeram com que as freiras precisassem recorrer aos homens todas as vezes que tinham necessidade de

90 Primeiro Processo da Soror Joanna Maria de Nazaré, f.109.

91 FERNANDES, op. cit., p. 151-152.

92 SÁ, op. cit., p.283.

alcançar o mundo exterior. Por exemplo, contratos de arrendamento das terras do convento eram feitos com o auxílio de um administrador e procurador a serviço do mesmo.⁹³ De certa forma, essa relação de dependência para com os homens pode ser observada na relação que Joanna mantinha com João Fernandes, que era um trabalhador do convento, mas especificamente um pedreiro que prestava serviços ao cenóbio.⁹⁴ A relação de Joanna com esse homem talvez tenha sido a relação pessoal da ré que mais explicitamente apareceu na fonte, possivelmente por ser o aspecto da vida dessa mulher em que ela mais se afastou das regras e a que mais intimamente esteve ligada aos seus crimes contra a fé, como veremos adiante.

Movida pelo sentimento de raiva que tinha por uma religiosa do convento, Joanna decidiu buscar por meio de feitiços a morte da dita religiosa. Para isso, ela decidiu procurar uma feiticeira urbana para conseguir um feitiço que realizasse o seu intento. Uma vez que não podia sair da clausura e percorrer a cidade de Lisboa em busca de uma feiticeira, Joanna tentou utilizar João Fernandes como seu intermediário. Ela escreveu um bilhete direcionado a esse homem com a intenção de que ele então o levasse a uma feiticeira.

Joanna alegou que essa carta nunca chegou as mãos de João Fernandes e que foi entregue a uma religiosa para que se livrasse dela.⁹⁵ Porém, o fato de ter considerado e tentado essa possibilidade de comunicação com mundo era uma quebra completa das regras que, como vimos, limitavam a comunicação das religiosas com o exterior. Joanna planejava uma forma de burlar a restrição da regra e, ainda que não tenha posto a ideia em prática, isso nos fala sobre as possibilidades de comunicação que poderiam haver, caso as freiras estivessem dispostas a ir contra a ordem de seus conventos.

A entrada de João Fernandes no convento não ia contra as Regras de Santa Clara, pois era permitida a entrada de trabalhadores para realizar consertos no convento e fazer entregas de materiais necessários. O ingresso desses homens na clausura, entretanto, deveria ser realizado com o acompanhamento e vigilância constante de freiras de “bom exemplo”, havia ainda a preferência por homens com mais de 40 anos, casados e de boa índole. Por fim, o confessor do convento ainda precisava autorizar a entrada desses homens nos claustros.⁹⁶ Entretanto, nenhuma dessas precauções impediu que Joanna e João Fernandes

93 ALGRANTI, op. cit., p.44.

94 Primeiro Processo da Soror Joanna Maria de Nazaré, f.119.

95 Ibid. f.34.

96 FERNANDES, op. cit., p.155.

desenvolvessem uma relação de confiança e de intimidade. Na fonte Joanna alega que “Fez uma carta a um homem que chamam João Fernandes, por ter com ele muita confiança.”⁹⁷

Joanna não escolheu o seu intermediário em uma comunicação ilícita com o mundo exterior à toa. Essa escolha estava diretamente relacionada à confiança que ela tinha nesse homem. Tendo em mente que o teor e a razão da comunicação de Joanna com o mundo secular se encaixa no crime de feitiçaria, sobre o qual falaremos com mais detalhes em capítulos posteriores, é de se imaginar que a relação desse homem com Joanna fosse íntima o bastante para que ela acreditasse que ele romperia as regras da Igreja por ela.

A relação de Joanna e João Fernandes não se finda nesse episódio e vai envolver outros pecados que veremos mais adiante, mas, apenas com o pouco que vimos até aqui, podemos verificar claramente que, mesmo sendo rígidas, as regras não impediam completamente o desenvolvimento de relações ilícitas entre as religiosas e os homens que trabalhavam no convento.

Para além desses trabalhadores, havia ainda outros homens que podiam entrar nos conventos e, até mesmo nas clausuras, em certas ocasiões específicas. Confessores e capelães se encaixam nesse grupo masculino seletivo a quem era permitida a entrada nos conventos femininos. No caso dos conventos de clarissas, os homens religiosos autorizados a prestar serviços para o cenóbio eram necessariamente membros da contraparte masculina da ordem, os Franciscanos. Eles eram necessários como confessores e para a prática litúrgica nos conventos, sendo essa mais uma forma em que essas mulheres que habitavam o claustro eram dependentes dos homens.⁹⁸

O convento, porém, era mais do que um espaço de regras rígidas, reclusão e contemplação religiosa, mesmo que, como já vimos, em geral ele fosse esse espaço apenas no ideal e não na prática. Nos cenóbios as mulheres encontravam uma forma de autonomia que muitas vezes não era possível para elas no mundo secular. A administração dos bens do convento, por exemplo, era feita pelas próprias religiosas, que decidiam como esses bens seriam usados, vendidos ou arrendados. Por mais que a ajuda masculina fosse necessária para a negociação dos bens, a autonomia de decidir o uso de suas posses dificilmente seria possível para as mulheres fora do claustro.⁹⁹ Além de um lugar de contemplação, os conventos femininos eram também um espaço de instrução. Dentro de seus muros as mulheres

97 Primeiro Processo da Soror Joanna Maria de Nazaré, f.34.

98 ALGRANTI, op. cit., p. 44.

99 ANDRADE, op. cit., 2015, p. 339.

aprendiam valores cristãos, canto, habilidades necessárias a vida doméstica, e principalmente, aprendiam a ler e escrever.¹⁰⁰ A produção de cultura letrada feminina dava a essas mulheres uma autoridade e autonomia que só poderia ser vista nessa intensidade dentro do claustro.¹⁰¹ As freiras podiam assim escrever seus pensamentos, suas experiências religiosas e, em alguns casos, esses textos podiam até mesmo sair dos muros dos conventos, sendo levado por padres e confessores para o mundo secular.¹⁰²

Joanna foi alfabetizada, como vimos no caso do bilhete que acabou não sendo entregue a João Fernandes. Para além disso, podemos ler algumas cartas que ela escreveu a Inquisição na tentativa de se comunicar com os inquisidores, uma vez que não poderia sair da clausura para o fazer. Outro escrito de Joanna também nos chega anexado no processo, é o pacto demoníaco que a leva para a mesa inquisitorial uma segunda vez. Nem tudo que as freiras escreviam, por conseguinte, eram pensamentos santos, havia também poemas seculares e cartas de amor. É possível encontrar várias mulheres que se instruem nos conventos e usam seus conhecimentos para falar sobre coisas além da fé.¹⁰³

Ainda existe mais para ser analisado sobre a relação de Joanna com as regras conventuais antes que possamos partir para a análise dos crimes pelos quais ela foi acusada. Entretanto, a análise agora nos pede que voltemos nosso olhar para as relações que Joanna nutria com as outras religiosas do convento e a maneira como seus primeiros pecados repercutiram ou não no convento.

1.4. O ouvir dizer das religiosas

Depois que ingressava no convento, como já vimos, as religiosas passavam a dividir suas rotinas com outras mulheres com quem compartilhavam o véu de religiosa. Também já pudemos ver que as mulheres com quem Joanna passou a compartilhar sua vida como religiosa vinham de um lugar social semelhante ao dela e tinham origens sociais parecidas. É muito provável que o convento das Flamengas de Alcântara tivesse ainda um quadro de

100 LALANDA, Maria Margarida S. N.. CLARISSAS (Ordem de Santa Clara). In: AZEVEDO, Carlos Moreira (Org.). **Dicionário de História Religiosa de Portugal**. [s.l]: Circulo de Leitores, 2000. p. 353.

101 BELLINI, Ligia. Vida monástica e práticas da escrita entre as mulheres em Portugal no Antigo Regime Ligia Bellini. **Campus Social: Revista Lusófona de Ciências Sociais**, [s.l], v. 4, n. 3, p.209-218, jun. 2009. Disponível em: <<http://revistas.ulusofona.pt/index.php/campusocial/article/view/233>>. Acesso em: 19 jul. 2017.p. 201.

102 SÁ, op. cit., p. 287.

103 A Sor Juana Inés de la Cruz é um excelente exemplo de freira que fez do convento um espaço de instrução e produção intelectual feminina, indo além das hagiografias e dos textos religiosos. A mexicana publicou ainda em vida vários textos, entre eles poemas amorosos e filosóficos além dos textos religiosos.

criadas, que viriam de lugares sociais menos favorecidos que o de Joanna, entretanto não temos como avaliar a possível relação da ré com essas mulheres, uma vez que elas não são citadas nos processos em nenhum momento. Assim, percebemos que mesmo vivendo com mulheres com uma trajetória semelhante à sua, com o passar do tempo, as ideias de Joanna em relação à fé e às práticas religiosas vão se afastar daquelas defendidas pela Igreja e por suas irmãs religiosas.

A maneira como essas mulheres enxergavam as práticas religiosas heréticas de Joanna e a maneira como elas se relacionam com a própria ré aparecem na fonte representadas principalmente por quatro religiosas: Vicência Isabel, de 21 anos; Izabel Joanna de Santa Maria, de 26 anos; Maria Joaquina de Santa Anna, de 19 e Maria Thereza da Natividade, de 45 anos, todas testemunhas no primeiro processo da ré. Com base na análise desses testemunhos, podemos perceber como essas mulheres viam o comportamento de Joanna. Em alguns casos, é possível até mesmo ver indícios das relações pessoais que algumas dessas mulheres nutriam com a ré.

O início da atuação inquisitorial se dava justamente com o recolhimento de testemunhos. Assim, a primeira parte do processo de Joanna é dedicada a recolher os testemunhos das quatro mulheres apresentadas acima. A elas foram feitas perguntas que versaram primeiro sobre os crimes da ré; em segundo, sobre a publicidade desses crimes no convento em que viviam e, por último, elas deveriam atestar o juízo da ré e a sua capacidade de pecar. Todas as quatro mulheres chamadas à mesa residiam na cidade de Lisboa ou em vilas próximas. Como já vimos, essa era uma situação comum para as ordens urbanas, como a de Santa Clara. Entre essas mulheres, podemos nos lembrar do parentesco já visto anteriormente entre Maria Joaquina e Joanna, ambas filhas naturais de Alexandre de Souza Freire.

A primeira das quatro mulheres a ser ouvida pela Inquisição foi a Sórora Vicência Izabel, que acusou a ré de ter rejeitado a hóstia, tendo cuspidido a mesma em um vaso de terra e ali a enterrado. A testemunha teria descoberto esse crime através da irmã da ré, a sórora Maria Joaquina, que teria contado a ela do acontecido e a levado então a cela da ré. Após descobrir esse pecado, a testemunha teria tentado convencer Joanna a levar a hóstia para um lugar mais decente, sugestão que a mesma recusou. A partir dessa recusa, Vicência Izabel teria ido junto com Maria Joaquina dar parte desse pecado ao confessor, uma vez que Joanna também teria se recusado a procurá-lo. A testemunha afirmou ainda que havia conversado com a ré antes

desse episódio e a mesma teria lhe dito que não acreditava que no sacramento da eucaristia estava presente o real corpo de Cristo.¹⁰⁴

A segunda testemunha foi Izabel Joana de Santa Maria e ela foi ainda mais contundente que a testemunha anterior, ao afirmar que as dúvidas da ré quanto ao santíssimo sacramento existiriam há, pelo menos, um ano. No sábado anterior ao Domingo de Páscoa de 1718, o dia que Joanna teria rejeitado a hóstia enterrando-a em um vaso de terra, a testemunha Izabel Joana teria visto a ré ser levada por outras religiosas até o confessor. Ela não nos diz quem seriam essas religiosas, mas, tomando como base o testemunho anterior, é provável que fossem Vicência Izabel, a primeira testemunha, e Maria Joaquina, sua irmã. Apenas após esse acontecimento Izabel Joana teria sido informada pela ré do pecado cometido por ela naquele dia. Essa testemunha nos traz ainda a informação de que a ré não acreditaria no Pai eterno, bem como teria ouvido dizer que Joanna se vingaria pela hóstia de uma freira de quem tinha raiva. A informação sobre a não crença da ré em Deus não aparecerá em mais nenhum testemunho, mas será confirmada pela própria Joanna durante seus exames.¹⁰⁵

A terceira testemunha, Maria Joaquina, irmã da ré, já havia sido citada por Vicência Izabel e confirmou o que foi dito pela mesma. Ela relatou que foi a cela da ré quando esta ainda mantinha as espécies sacramentais na boca. Vendo a situação, ela teria insistido para que Joanna engolisse o sacramento, o que a ré teria se mostrado incapaz de fazer. Maria Joaquina atestou não saber a razão dessa incapacidade, mas teria ouvido dizer que seria pela não crença da mesma no corpo de Cristo.¹⁰⁶ A testemunha atestou ainda conhecer os planos de vingança de sua irmã para com uma freira do convento de quem ela sentiria raiva. Esse plano também apareceu nos testemunhos anteriores e já foi apresentado neste trabalho, sendo esse o plano de buscar a morte de uma religiosa do convento se utilizando de feitiçaria e tendo para isso a ajuda de João Fernandes. Para além disso, Joanna ainda teria dito, de acordo com as testemunhas, que daria seu sangue ao demônio em busca de sua vingança.¹⁰⁷

A última testemunha foi Maria Thereza da Natividade que, mesmo tendo o menor testemunho se comparado aos anteriores, é quem apresentou mais informações novas em relação aos demais. Ela iniciou o testemunho dizendo que no sábado, antes do domingo da Páscoa, a ré estava em sua cela, pois essa havia sido punida pela madre abadessa por escandalizar uma freira. A testemunha teria então perguntado a ré se ela estava mais calma em

104 Primeiro Processo da Soror Joanna Maria de Nazaré, f.10-11.

105 Ibid., f.13-14.

106 Ibid., f. 16-17.

107 Ibid., f.17.

relação ao ocorrido entre ela e a dita freira, ao que Joanna teria negado. A testemunha relatou ainda que só teria sido informada pela ré do pecado cometido por ela no domingo de Páscoa quando indagou a mesma sobre o motivo pelo qual o confessor e o capelão teriam entrado no convento. Maria Thereza não disse se sabia o motivo pelo qual Joanna teria rejeitado a hóstia, mas afirmou que enquanto contava seu ato, ela parecia endemoniada. Ela também afirmou ter conhecimento dos planos de Joanna para se vingar¹⁰⁸.

Nesses testemunhos podemos encontrar vários fragmentos que nos falam um pouco mais sobre a vida conventual. Além da relação passional que a ré mantinha com João Fernandes, podemos ver também um pouco dos limites que existiam na relação entre as religiosas e seus confessores e capelães. Por mais que estivessem autorizados a entrar nos conventos para rezar as missas e dar os sacramentos, atividades em que eles eram absolutamente necessários, eles não possuíam autorização para entrar no claustro sem um forte motivo. Isso pode explicar o espanto de Maria Thereza da Natividade quando os viu adentrando o espaço onde ficavam as celas e que, em geral, só poderia ser frequentado pelas religiosas.¹⁰⁹ Assim como Maria Thereza da Natividade se mostrou surpresa com a entrada do confessor na clausura, é muito provável que outras religiosas tenham vivido o mesmo espanto, sendo essa entrada uma mudança na sua rotina que poderia causar uma desestabilização do ambiente conventual.

Continuando a explorar os testemunhos, temos a questão da publicidade dos crimes de Joanna. Para a Inquisição era fundamental entender se os crimes cometidos por Joanna, ou qualquer outro acusado, eram de foro íntimo, ou seja, conhecido apenas pelo herege, ou de foro público. Delitos públicos eram considerados mais graves pelo seu potencial de causar escândalos e de influenciar outras pessoas a cultivarem pecados semelhantes.¹¹⁰ Dessa forma, a questão sobre a publicidade dos crimes da ré será de suma importância para a Inquisição avaliar o peso dos pecados de Joanna e constou nos testemunhos de três inquiridas, ou seja, apenas Maria Thereza, a quarta testemunha, não foi interrogada sobre tal fato.

Se levarmos em consideração que a clausura, como já vimos, forçava a convivência de um grupo limitado de mulheres que deviam fazer suas atividades diárias sempre juntas, podemos entender que manter em segredo um acontecimento tão fora da rotina, como a entrada do confessor na clausura e um conjunto de pecados capazes de levar uma irmã à mesa

108 Primeiro Processo da Soror Joanna Maria de Nazaré, f. 18-19.

109 ANDRADE, op. cit., 2015, p.154.

110 SCHWARTZ, op. cit., p. 38.

inquisitorial, seria muito difícil. Partindo dessa ideia, faz sentido que a pergunta feita seja respondida pelas testemunhas positivamente.

Vicência Izabel, a primeira testemunha, afirmou que o desacato cometido à hóstia foi público e notório no convento e que todas as religiosas o sabiam. Os outros crimes testemunhados por ela, como buscar a morte de uma irmã religiosa por meio de feitiços, foram conhecidos por Izabel Joanna e Maria Joaquina, mas ela reconhece que outras freiras podem ter tido conhecimento da relação de Joanna Maria com a feitiçaria, como seria o caso de Maria Thereza, que não foi incluída formalmente entre as freiras que teriam conhecimento dos crimes da ré.¹¹¹

Izabel Joanna, a segunda testemunha, afirmou, por sua vez, que poucas religiosas sabiam sobre a descrença de Joanna na presença do corpo de Cristo no sacramento e que ninguém além dela sabia sobre a não crença em Deus. Entretanto, o desacato cometido à hóstia seria público dentro do convento.¹¹² Maria Joaquina, irmã da ré, disse que tudo por ela relatado era público e notório no convento, incluindo aí os crimes relacionados à feitiçaria, mas que não era de conhecimento fora dele.¹¹³ O que se pode entender desses relatos é que a recusa de Joanna em tomar a hóstia era conhecida por todas as pessoas do convento, mas as razões que a levaram a isso, ou seja, a descrença que teria da real presença do corpo de Cristo, não necessariamente era uma questão pública. Para além disso, os testemunhos deixam subentendido que os muros do convento foram o limite das descrenças e pecados de Joanna, de modo que esses eventos não foram públicos fora do convento. A relação da ré com a feitiçaria também não foi tratada nos testemunhos como sendo de conhecimento geral, mas a raiva que ela tinha de outra religiosa era conhecida inclusive pela madre abadessa, que deu a ela uma punição por escandalizar essa freira.

Outro ponto que podemos perceber são as possíveis redes de comunicação criadas por essas mulheres. Chama a atenção nos testemunhos como algumas delas alegam tomar conhecimento dos crimes da ré, ou de parte deles, por ouvir dizer de outras freiras. O silêncio era estimulado dentro dos conventos, bem como eram desestimuladas as conversas entre as freiras que não versassem diretamente sobre as obrigações de suas vidas como sorores.¹¹⁴ Por

111 Primeiro Processo da Soror Joanna Maria de Nazaré, f. 11.

112 Ibid., f. 14.

113 Ibid., f. 17.

114 BELLINI, Lígia; PACHECO, Moreno Laborda. Experiência e ideais de vida religiosa em mosteiros portugueses clarianos, nos séculos XVII e XVIII. **Revista de História**, [s.l.], n. 160, p.147-167, 30 jun. 2009. Universidade de Sao Paulo Sistema Integrado de Bibliotecas. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/revhistoria/article/view/19107>>. Acesso em: 15 jul. 2018.p.156.

outro lado, da mesma forma que Vicência Izabel, a primeira testemunha, foi informada por Maria Joaquina sobre a recusa da ré em tomar a hóstia, e a própria Maria Joaquina alega ter ouvido dizer que sua irmã recusava o sacramento da hóstia por não acreditar na transubstanciação. De modo similar, freiras não listadas como testemunhas podem ter ficado sabendo dos pecados públicos de Joanna através desse “ouvir dizer”.¹¹⁵

Com todos esses fatores, podemos dizer que o convento sabia dos crimes de Joanna ainda que em parte, e o sabia porque as freiras conversavam entre si sobre o fato, ainda que não compartilhassem todos os detalhes. Dessa forma, as ideias heréticas e os pecados praticados por Joanna fizeram parte do dia a dia das mulheres do convento das Flamengas de Alcântara, mesmo que não fossem conhecidos integralmente pelo corpo conventual.

A terceira pergunta feita pelo inquisidor às testemunhas versou sobre a culpa da ré pelos seus atos, mais especificamente se ela estava em seu juízo perfeito quando praticou atos ilícitos ou se estava sobre a influência de raiva ou paixão quando os cometeu. As respostas a essas perguntas tiveram algumas variações a depender de cada freira. Para Vicência Isabel, nossa primeira testemunha, o ódio que a ré sentia por outra freira era o suficiente para a levar a cometer os pecados por ela testemunhados, mas a ré não seria louca, e teria boa capacidade e juízo antes do ocorrido.¹¹⁶ Izabel Joana, por sua vez, confirmou parte desse testemunho quando disse que, ao tentar contatar uma feiticeira urbana, a ré estava sob grande paixão, porém todo resto teria sido feito sob grande calma e sem nenhuma paixão.¹¹⁷ Maria Thereza, a última testemunha, atesta a paixão da ré, que teria sido responsável por levá-la a tomar as atitudes que tomou.¹¹⁸ A própria ré, quando questionada na mesa sobre seu estado emocional quando dos atos que executou, atesta tê-los feitos guiada por forte paixão e influência do Diabo.

Nesse contexto, o testemunho de Maria Joaquina, irmã da ré, chama a atenção em comparação com os outros. O testemunho dela diz apenas que, “disse que a dita Soror Joanna Maria não tinha paixão alguma que lhe perturbasse o entendimento, e que tem juízo e capacidade para poder cair em pecado”.¹¹⁹ A não atribuição de nenhuma paixão ou influência demoníaca aos atos de sua irmã chamam a atenção pelo fato de a testemunha ter relatado nos momentos iniciais de seu testemunho a incapacidade da ré em tomar a hóstia e seu estado de

115 ALGRANTI, op. cit., p. 233.

116 Primeiro Processo da Soror Joanna Maria de Nazaré, f. 12.

117 Ibid., f. 14-15.

118 Ibid., f. 19.

119 Ibid., f. 17.

espírito alterado durante o ato de negar o santíssimo sacramento. As razões que teriam levado Maria Joaquina a atestar positivamente o juízo da ré podem apenas ser conjecturadas. Uma das possibilidades que podemos levantar é uma tentativa da testemunha de se proteger frente à inquisição. Isso poderia estar relacionado a uma ideia de que a feitiçaria, um dos delitos em que Joanna estava envolvida, seria um crime com um caráter familiar forte, sendo entendido que mães e irmãs de bruxas também seriam bruxas.¹²⁰ Dessa forma, atestar que a ré teria pleno juízo e capacidade de cair em pecado poderia ser uma forma por meio da qual Maria Joaquina mostraria a Inquisição que não estaria protegendo sua irmã, conseqüentemente protegendo a si mesma de se tornar alvo da inquisição.

Podemos entender que a declaração de que havia forte influência dos sentimentos de raiva e paixão frente aos pecados da ré seriam um atenuante para os mesmos. Sendo assim, as alegações feitas pelas testemunhas, e pela própria Joanna, de que ela estava sob influência desses sentimentos quando cometeu os pecados pelos quais foi acusada, podem ser entendidas como uma tentativa de proteger a ré de penas mais graves frente a inquisição. Isso porque, como será apresentada em detalhes mais adiante, a Inquisição foi um tribunal que tinha como um dos objetivos corrigir o comportamento incorreto do fiel que aliviava sua consciência ao Inquisidor.¹²¹ Dessa forma, para o Santo Ofício, importava a heresia que era praticada ou defendida de forma consciente pelo sujeito, pois uma vez que ele fosse influenciado ou agisse por loucura, sua consciência não poderia ser culpada de tal ato. Portanto, se Joanna não estivesse em seu juízo perfeito ou tivesse agido movida por fortes emoções que retirariam temporariamente sua capacidade de julgamento, seus pecados pesariam menos, e seriam considerados com menor gravidade para o tribunal da inquisição, ao contrário do que se ela os tivesse praticado de forma consciente. Essa possibilidade de proteção ou não da ré nos testemunhos não são os únicos vestígios presentes nas fontes que nos falam sobre as relações entre as freiras dentro dos conventos.

Outra questão é a maneira como as testemunhas vão se referir a ré nas fontes. Duas dessas mulheres, a Soror Vicência Izabel e Izabel Joanna de Santa Maria se referem a ré como Soror Joanna Maria de Nazereth, enquanto as testemunhas Maria Joaquina e Maria Thereza vão chamá-la de Madre Soror Joanna Maria de Nazaré. De acordo com o dicionário de Raphael Bluteau, Madre, ou mãe em latim, era um termo relativo a alguém que teria uma

120 PAIVA, op. cit., 2002, p. 266.

121 PROSPERI, Adriano. **Tribunais da Consciência: Inquisidores, Confessores, Missionários.** São Paulo: Edusp, 2013. p 24-25.

autoridade materna em matérias espirituais ou morais, era por isso a forma de se referir às mulheres que possuíam cargos de autoridade dentro dos conventos, como era o caso da madre abadessa.¹²² No caso da ré, é pouco provável que ela fosse chamada de madre pela irmã e por Maria Thereza em função de um cargo, uma vez que apenas as duas se referiram a ela dessa forma. Das possibilidades que podemos levantar para explicar esse fato, a mais provável é que a ré tivesse com essas mulheres uma maior relação de proximidade e fosse vista por elas como uma figura de autoridade ou talvez de referência. Essa hipótese ganha força quando voltamos nosso olhar para a própria ré em seus exames e suas falas em relação às suas irmãs religiosas que até aqui foram analisadas.

Quando olhamos para a fonte, principalmente para os exames de consciência da ré, buscando detalhes que nos ajudem a pensar sua relação com o corpo conventual, uma das primeiras coisas que encontramos são os fortes sentimentos que a mesma nutria em relação a uma de suas irmãs religiosas, a freira que ela confessa querer morta, soror Maria Magdalena. De acordo com Joanna, as tensões que havia entre ela e Maria Magdalena vieram de discordâncias de ambas as partes.¹²³ Essa relação extremamente conflituosa foi confirmada pela própria Maria Magdalena quando ela foi chamada para depor sobre o comportamento de Joanna ao fim do processo. Com 40 anos, Maria Magdalena já estava no convento quando Joanna ingressou como noviça. Ela atesta o juízo da ré e sua capacidade de cair em pecado, mas assim como Joana relata o desgosto que sente por essa mulher, Maria Magdalena alega não ter pela ré nenhuma simpatia de modo que tudo que sabe sobre o atual estado de Joanna ao fim de seu primeiro processo foi de ouvir dizer por outras freiras.¹²⁴

E só ouviu dizer das demais religiosas deste mosteiro que a dita Soror Joanna passa alguns dias inteiros sem comer. E ela não disse nem ao costume, e só que tem grandes queixas dela, e no presente não fala com ela.¹²⁵

Nem os exames de consciência de Joanna nem o breve testemunho de Maria Magdalena trazem a razão exata do antagonismo que havia entre essas duas mulheres. Sabemos apenas que ele era mutuo e que Joanna e Maria Magdalena viviam no mesmo espaço

122 BLUTEAU, Raphael. **Vocabulario portuguez & latino:** aulico, anatomico, architectonico Coimbra: no Collegio das Artes da Companhia de Jesus, 1728. 5 v. Disponível em:

<<http://dicionarios.bbm.usp.br/pt-br/dicionario/edicao/1>>. Acesso em: 20 jul. 2017 p. 241.

123 Primeiro Processo da Soror Joanna Maria de Nazaré, f. 53.

124 Ibid. f. 112.

125 Ibid. f. 112.

conventual evitando o contato uma com a outra o máximo possível, em um espaço restrito como a clausura.

Para além da relação conturbada entre a ré e a dita soror, os exames também nos mostram um pouco mais sobre a relação entre a ré e as testemunhas de seu processo. Quando perguntada pelo inquisidor a quais freiras teria confidenciado sua descrença em relação a presença do corpo de Cristo no sacramento da hóstia, Joanna disse ter dado parte de seu crime às sorores Maria Joaquina de Sant'anna, Izabel Joanna e Vicencia Isabel, e a uma freira que ela não lembrava o nome.¹²⁶ Assim, percebemos que a ré assumiu ter contado para as testemunhas que depõem em seu processo a sua descrença em relação a hóstia, para todas menos para a soror Maria Thereza da Natividade. Não é improvável que a ré estivesse escondendo o nome dessa Soror quando alega não se lembrar quem era uma das freiras a quem teria confessado suas culpas.

Outra das culpas confessada pela ré logo no início do processo foi a vontade de enterrar a hóstia em um vaso de terra, que teria sido por ela relatada apenas para sua irmã. Joanna não deixa de pontuar em sua confissão que sua irmã teria se oposto de forma veemente ao seu desejo e a teria aconselhado a tomar as espécies sacramentais, conselho que a ré teria se recusado a ouvir. Tanto a ocultação do nome de Maria Thereza, caso seja ela realmente a freira de quem a ré alega não se recordar, quanto o ato de declarar que a irmã se colocou contra o seu pecado, podem significar uma estratégia de Joanna com o intuito de proteger essas mulheres de uma possível investigação futura por parte da inquisição, impedido que parte de suas culpas recaíssem sobre elas.

A Inquisição tinha como uma de suas estratégias para descobrir novos hereges o uso das confissões dos crimes de outras pessoas, que seriam tomadas como uma “denúncia” dos crimes de amigos e parentes citados nas confissões, sem que esse réu inicial tivesse essa denúncia por intenção. Podemos ver isso mais claramente em trabalhos que versam sobre freiras que sofreram processos inquisitoriais por cripto-judaísmo e que muitas vezes acabam sendo acusadas com base em confissões de parentes que estavam sendo julgados pelo Santo Ofício.¹²⁷

126 Primeiro Processo da Soror Joanna Maria de Nazaré, f. 53

127 CARDOSO, Adelaide Filomena Amaro Lopes. **As Religiosas e a Inquisição no Século XVII**: Quadros de vida e espiritualidade. 2003. 209 f. Tese (Doutorado) - Curso de Historia Moderna, Faculdade de Letras, Universidade do Porto, Porto, 2003. Cap. 7. Disponível em: <<http://hdl.handle.net/10216/10852>>. Acesso em: 02 nov. 2017. p.102.

Porém, se a intenção da ré foi a de esconder o nome de Maria Thereza, essa tentativa acabou se mostrando improdutivo, pois a relação das duas aparentava ser próxima demais, ao ponto que para ocultar o nome dela Joanna precisaria ocultar algumas de suas culpas, uma vez que outra de suas tentativas de pacto demoníaco ocorre quando a ré se encontrava na cela dessa religiosa. Entretanto, a estratégia que a ré parece adotar frente a Inquisição é a de confessar todas as culpas que pudesse ter, sendo essa uma das estratégias adotadas pelos réus na tentativa de diminuir suas penas.¹²⁸ Assim, no dia 13 de Junho, ou seja, já no meio do processo inquisitorial que vinha sofrendo, Joanna teria tentando um novo pacto com o demônio. Ela alega que nesse dia, depois de assistir a missa, foi até a cela da soror Maria Thereza, por ela referida como madre, e lá, guiada por desejos lascivos e tentação do demônio, teria iniciado um escrito com seu sangue para fazer um pacto com a intenção de que o demônio trouxesse até ela o trabalhador João Fernandes com quem ela queria manter atos carnavais. Ela alegou não terminar o pacto, pois foi interrompida com um chamado para participar de um ato da comunidade. Desse pecado ela só teria dado parte a seu confessor.¹²⁹

É possível tirar muitas informações dessa confissão, começando pela relação de Joanna com João Fernandes que, como vimos anteriormente, era uma espécie de confidente da ré, sendo o responsável por ajudá-la a se comunicar com o mundo fora da clausura. Aqui essa relação é ampliada ganhando um forte componente físico. A relação entre Joanna e esse homem, bem como sua relação com os pactos demoníacos serão analisadas com calma e maiores detalhes em um capítulo adiante nesse trabalho.

Outra questão que podemos notar, é a forte proximidade entre a ré e Maria Thereza. Como é possível ver no testemunho da Soror, ela e a ré frequentavam a cela uma da outra antes de Joanna se sentar a mesa inquisitorial, situação que se mantêm durante o andamento do processo. Outro momento que nos chama atenção na relação dessas duas mulheres é que Joanna também se refere a Maria Thereza como Madre Soror. Se tomarmos como verdadeira a hipótese acima levantada, podemos entender que essas duas mulheres tinham entre si uma forte relação de cumplicidade, que nos é revelada em pequenos fragmentos na fonte.

Outro detalhe que surge nessa confissão é o de que, enquanto o processo inquisitorial se desenrolava, a ré não foi excluída das obrigações conventuais e atividades diárias do convento. Ela assistiu a missa com as outras freiras e foi convocada a participar das atividades que se desenrolavam dentro desse ambiente enquanto seu processo acontecia. Isso não nos

128 PAIVA, op. cit., 2002, p. 199-200.

129 Primeiro Processo da Soror Joanna Maria de Nazaré, f. 75-76.

permite afirmar que Joanna não tenha sofrido nenhum tipo de exclusão por parte do corpo conventual, mas se ela existiu não veio na forma de proibição de participar das atividades comuns do convento. É importante salientar que, em geral, essas atividades religiosas eram obrigatórias a todas as religiosas professas, mas, ainda assim, a presença de Joanna entre elas enquanto a mesma passava por um julgamento do Santo Ofício nos mostra que seu status como membro do corpo conventual seguiu existindo. Bem como esse status, permaneceram também as relações que ela mantinha antes da Inquisição com outras sorores, ainda que não possamos avaliar por quais mudanças essas relações possam ter passado durante o andamento do processo.

Assim, com base na análise que desenvolvemos nesse capítulo podemos perceber que a trajetória da ré antes de ingressar no convento e mesmo dentro dele, nos momentos anteriores ao início do processo, tem algumas singularidades em relação a de outras mulheres religiosas. Porém existe, no caminho trilhado por ela até esse momento, muitos pontos em comum com a vida de suas irmãs religiosas. Por mais que suas ideias religiosas, que analisaremos a seguir, façam de Joanna um ser particular, como vimos ao longo de todo esse capítulo, ela não viveu apartada da sociedade portuguesa moderna, fosse em Lisboa, fosse no convento. É preciso que tenhamos em mente para a análise que se segue que Joanna, bem como qualquer outro indivíduo por mais excepcional que seja, não pode existir fora de um contexto, e por mais particular que tenham sido suas ideias e práticas acerca da fé católica, elas ainda estão inseridas no contexto da modernidade portuguesa e é com base nela e em suas possibilidades que podemos pensar e compreender as atitudes e ideias de Joanna.

CAPÍTULO II - CONFISSÕES, HERESIAS E TEOLOGIA DE UMA FREIRA CLARISSA

Uma vez que entendemos o caminho que levou Joanna a se tornar uma religiosa professa, bem como inserimos essa mulher no mundo Português do início do século XVIII, é possível então avançarmos a discussão buscando compreender as ações que levaram Joanna, enquanto freira, a inquisição. Foram essas ações, dúvidas e ideias que a afastaram do modelo de religiosidade defendido pela Igreja em seu tempo, bem como a distinguiram da grande maioria de suas irmãs religiosas, que mesmo não vivendo o ideal monástico feminino em sua completude, ainda assim não tinham entre suas práticas cotidianas aquelas adotadas por Joanna.

Dessa forma, nossa análise vai se centrar nas crenças e descrenças manifestadas por Joanna ao longo de seus dois processos. Nesse capítulo privilegiarei as ideias apresentadas pela ré em relação aos dogmas católicos, bem com a relação da mesma com a igreja e seus membros, explorando principalmente a relação entre a religiosa e seus confessores. A relação da ré com o universo do demonológico e da magia será analisada apenas no próximo capítulo.

Assim, nesse capítulo que se inicia, analisaremos primeiramente os fatos que levaram Joanna ao tribunal. Nesse momento será preciso nos debruçarmos brevemente sobre o próprio Tribunal do Santo Ofício, seus objetivos, sua forma de atuação e suas particularidades. Além disso, os eventos que levaram Joanna ao tribunal também nos possibilitam analisar a relação de nossa jovem ré com os confessores e com a própria lógica da confissão. Em seguida, voltaremos nossa análise para as ideias apresentadas pela ré em relação ao sacramento da comunhão e, por último, as construções apresentadas por ela em relação a existência de Deus, do céu e do inferno, além de questionamentos sobre a imortalidade da alma.

Para desenvolver tais análises utilizaremos além dos processos - especificamente o primeiro deles - as cartas que Joanna escreveu à Inquisição e que estão anexadas aos processos. Além das cartas, usaremos ainda parte do inventário de extinção do convento de Nossa Senhora da Quietação de Lisboa que, assim como os processos da religiosa, também

está disponível para consulta no site da Torre do Tombo. Partindo dessas fontes será possível desenvolver a análise das questões aqui apresentadas.¹³⁰

Com base nessas informações podemos então seguir com o capítulo, primeiramente buscando entender como o caso de Joanna chegou ao conhecimento da Inquisição e o papel do tribunal na sociedade portuguesa no século XVIII.

2.1. “Venho com toda humildade confessar...”

Como já sabemos, Joanna foi processada em duas ocasiões pelo Tribunal da Inquisição de Lisboa, cidade onde a religiosa vivia, a primeira em 1718 e a segunda no ano seguinte em 1719. Os tribunais modernos da Inquisição - como os portugueses - foram criados pelo Papa com o objetivo de perseguir e punir as chamadas heresias.¹³¹ O Santo Ofício foi fundado em território português em 1536 e, apesar de ter seu funcionamento interrompido entre dezembro de 1674 até agosto de 1681, ele só foi abolido permanentemente em 1821.¹³² Apesar de ter um único tribunal estabelecido fora do território metropolitano, o tribunal de Goa na Índia, os braços do Santo Ofício se estenderam por todo Império Português e levaram a julgamento os mais variados tipos de pessoas, incluindo religiosos e religiosas que não ficaram imunes a agência da instituição. Entretanto, apesar de em certas ocasiões se verem no papel de réus, as religiosas eram tratadas de forma diferenciada pela Inquisição e recebiam alguns benefícios do tribunal. Normalmente, ao se dar início a um processo, o réu era levado aos cárceres do Santo Ofício, onde permanecia durante todo o andamento processual. No caso das freiras, entretanto, elas poderiam permanecer nos conventos durante o andamento de seus processos. Nesses casos, inquisidor e notário iam ao convento e realizavam os exames de consciência através da grade do coro.¹³³

130 É preciso que tenhamos em mente que a organização do capítulo não segue a maneira como a fonte foi formulada pela Inquisição. Portanto, apesar de no início do processo o inquisidor ter um foco muito maior na relação de Joanna com a eucaristia, os questionamentos sobre esse fenômeno seguem aparecendo mesmo quando o foco muda a partir do quarto exame. Além disso, os questionamentos feitos à Joanna sobre sua relação com os demônios e a feitiçaria também são constantes e serão deixados para análise posterior apenas por fins de clareza. Desse modo, é importante sabermos que a fonte inquisitorial não é linear o que nos ajuda a entender certas questões, como as mudanças de narrativa feitas pela ré, ou os assuntos que pareciam abandonados pelas questões do inquisidor e retornam ao centro das perguntas semanas depois.

131 AZEVEDO, Carlos Moreira (Org.). **Dicionário de história religiosa de Portugal**: C-I. [s.l]: Círculo de Leitores, 2000. Disponível em: <http://hdl.handle.net/10400.14/13495>. Acesso em: 22 jan. 2020. p. 447.

132 FEITLER, Bruno. **Nas malhas da consciência**: Igreja e Inquisição no Brasil Nordeste 1640-1750. 2. ed. São Paulo: Unifesp, 2019. p. 79.

133 CARDOSO, op. cit., p.106.

Tal privilégio era normalmente concedido às religiosas que confessassem seus pecados a Inquisição de forma espontânea, ou seja, antes de serem denunciadas à instituição.¹³⁴ No entanto, na maior parte dos casos, um processo inquisitorial tinha sua origem em uma denúncia feita por terceiros ao tribunal. Essas denúncias eram incentivadas pela Igreja ao defender que um fiel, ao prezar pela salvação de sua alma e do próximo, não poderia ser conivente com um erro testemunhado. Dessa forma, o devoto era estimulado a denunciar os pecados de que tivesse conhecimento. Apesar da maior parte dos processos se iniciarem por essas denúncias, em alguns casos era a própria confissão do réu, que espontaneamente procurava o tribunal para dar parte de seus pecados, que iniciava o processo.¹³⁵ Tais confissões espontâneas, mais raras, eram valorizadas pela Inquisição e, em alguns momentos, foram incentivadas pelo Santo Ofício através dos chamados Éditos da Graça. Esses éditos abriam o período de graça, onde aqueles que procuravam a Inquisição de forma espontânea para se confessar recebiam um tratamento diferenciado do tribunal, que evitava dar a pena máxima dos delitos a esses réus.¹³⁶

No caso das religiosas, a confissão dava a elas benefícios mesmo quando era realizada fora desses períodos. Assim, sorores que se tornavam réis tendo confessado seus pecados não precisavam deixar o convento durante o andamento do processo e, por conseguinte, mantinham parte de sua rotina apesar da Inquisição. Joanna foi uma dessas religiosas que chegou à mesa do tribunal por meio de uma confissão. Foi por esse motivo que ela pôde, como vimos no capítulo anterior, seguir com suas atividades conventuais e com o contanto diário com outras religiosas, mesmo durante o seu primeiro processo.

Apesar de valorizar a confissão e, em certos casos, trabalhar para incentivá-la, a Inquisição só aceitava as confissões que considerava genuínas, ou seja, uma confissão honesta, movida por verdadeiro arrependimento.¹³⁷ A busca por esse arrependimento verdadeiro era um dos grandes objetivos do processo inquisitorial e estava presente desde a confissão inicial, caso houvesse, passando por cada declaração dada ao longo dos exames de consciência dos réus. Esta busca incessante pelo arrependimento, bem como o conceito de exame de consciência - onde o réu era incentivado e guiado pelo inquisidor a analisar as culpas que carregava- vão caracterizar o santo Ofício como um tribunal da consciência.

134 CARDOSO, op. cit., p.104.

135 FEITLER, Bruno. op. cit., 2019, p 246.

136 BETHENCOURT, Francisco. **Historia das inquisições**: Portugal, Espanha e Italia Seculos XV-XIX. São Paulo: Companhia das Letras, 2000. p.156-157.

137 Ibid., p. 157.

Ao agir sobre as consciências, era preciso primeiro que a Inquisição analisasse as causas que teriam levado o réu às atitudes heréticas que praticou. Caso o tribunal entendesse que o acusado havia agido contra a fé movido por forças externas, como o Diabo, ou fortes sentimentos, o peso da heresia praticada não caía sobre a consciência do réu. Apenas em casos onde a culpa recaísse sobre o acusado, ou seja, em casos nos quais ele teria pecado de livre e espontânea vontade, é que a Inquisição poderia agir sobre a consciência daqueles a quem julgava. Como vimos no capítulo anterior, uma das perguntas feitas pelo inquisidor para as testemunhas foi relativa ao juízo e a capacidade de Joanna de cair em pecado ou se, ao contrário, ela estaria movida por raiva e paixão que lhe tirasse a razão. Esse tipo de questionamento era fundamental para a investigação do Santo Ofício, pois para o tribunal importava o ato herético praticado conscientemente pelos sujeitos. Assim, uma vez que o indivíduo agia por ódio ou loucura sua consciência não carregava o peso do pecado que foi realizado, não por intenção, mas por sentimentos que lhe tiraram o juízo.¹³⁸ Caso a Inquisição considerasse, por exemplo, que Joanna ao agir estava em um estado emocional que nublasse sua capacidade de julgamento, seus pecados se tornariam menos graves, pois então ela não seria verdadeiramente culpada por eles. Desta forma, também seria menor sua punição.

Joanna fez sua primeira confissão a Inquisição no dia 25 de Abril de 1718 por meio de uma carta que escreveu ao tribunal. De acordo com a ré, a estratégia de se confessar por carta teria sido necessária uma vez que, em razão da clausura, ela não poderia fazer a confissão pessoalmente. Essa mesma estratégia foi adotada um ano depois, em 10 de outubro de 1719, quando novamente a religiosa enviou uma carta de confissão a Inquisição, carta essa que deu origem ao seu segundo processo. Além das cartas de confissão, Joanna ainda escreveu ao tribunal em mais duas ocasiões ao final do segundo processo. Nesse caso, não mais para se confessar, mas para estabelecer uma comunicação com o Santo Ofício.

Essas cartas são fontes muito importantes, pois diferentemente dos testemunhos de Joanna em seu processo, que chegam a nós pelo filtro do inquisidor, as missivas que Joanna escreveu a Inquisição são uma oportunidade única para termos acesso a narrativa construída pela própria religiosa em relação aos pecados que supostamente teria cometido, sem que ela tenha antes passado por um filtro de terceiros. Entretanto, dizer que em suas cartas Joanna tem o controle da narrativa sobre seus atos, não é o mesmo que dizer que nelas sua narrativa é mais neutra do que a fornecida pelos processos, ou mesmo mais verdadeira. Em sua

138 GOMES, Plínio Freire. **Um herege vai ao paraíso**: Cosmologia de um ex-colono condenado pela Inquisição(1680-1744). São Paulo: Companhia das Letras, 1997. p. 57.

correspondência a Inquisição Joanna tem em mente um objetivo e um emissor, ou seja, ela se confessa a um tribunal que tem poder para transformar sua confissão em um longo processo que pode terminar em uma pena severa para a jovem. Esse fato não pode ser esquecido, pois ele molda o discurso da religiosa em sua escrita.¹³⁹

Assim, ao analisarmos essas cartas, podemos notar de forma muito clara que a religiosa constrói a escrita de modo a mostrar arrependimento constante e um intenso sofrimento causado pelos erros que cometeu. Ainda em sua primeira carta, Joanna implora pela misericórdia do Santo Ofício e alega confessar humildemente que no Sábado de Aleluia daquele ano realizou o que ela chama de “o mais horrendo caso que se pode considerar”.¹⁴⁰ Esse ato definido de tal forma por ela foi o desacato cometido a eucaristia quando, de acordo com a mesma, ela decidiu, tomada de tenções demoníacas, cuspir a hóstia em um vaso de terra que havia em sua cela. Em seguida, a jovem teria feito bochechos com água e então cuspidado tudo no mesmo vaso, onde enterrou todas as partes da hóstia para que nenhum gato pudesse comê-las.¹⁴¹

Ainda nesta carta, Joanna fala sobre o bilhete que escreveu a João Fernandes para que ele buscasse um feitiço com uma feiticeira urbana para matar Maria Magdalena. Bilhete esse que, como vimos no capítulo anterior, não chegou as mãos de tal homem. De acordo com a ré, ela teria entregue o escrito a uma religiosa para que ela pudesse levá-lo ao seu confessor, pois ela tinha vergonha de fazê-lo. A desistência de encontrar uma feiticeira urbana, no entanto, não teria demovido Joanna de seus objetivos de vingança. Ela alega que, ao desistir dessa possibilidade, decidiu invocar o demônio com palavras inteligíveis e prometeu lhe dar sua alma caso ele trouxesse sua vingança, que se possível viesse pela hóstia.¹⁴²

Essa carta foi escrita apenas um dia depois do caso de desacato a eucaristia descrito pela ré e dois dias depois da escrita do bilhete que não foi enviado a João Fernandes. Para além de tornar réu aquele que confessava, as confissões espontâneas poderiam ainda servir a Inquisição como uma denúncia contra terceiros. De modo que, ao confessar seus pecados, muitas vezes o réu também entregava a Inquisição cúmplices dos seus delitos, ainda que o fizessem de forma involuntária.¹⁴³

139 RODRIGUES, Caio César. **A experiência mística da “conoscenza di sé” no ideário político de bom governo de Catarina de Siena (1347-1380)**. 2019. 138 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de História, História, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, 2019. p. 14.

140 Primeiro Processo da Soror Joanna Maria de Nazaré, f. 28.

141 Ibid. f. 28.

142 Primeiro Processo da Soror Joanna Maria de Nazaré, f. 28-29.

143 BETHENCOURT, Francisco. op. cit., p. 2000. 157-158.

Em sua primeira carta, Joanna fala sobre o bilhete que escreveu a João Fernandes e diz acreditar que ele teria realizado o seu pedido, mesmo que ele fosse um pedido de cunho herético pois, “como o dito homem em tudo deseja fazer-me a vontade presumi que também nisto me faria”.¹⁴⁴ Apesar dessa fala, Joanna deixa claro que João Fernandes era seu confidente em outras matérias, mas não em seu desejo por vingança. Além disso, ela deixa claro que o bilhete que escreveu jamais chegou as mãos dele.¹⁴⁵ Assim como vimos no capítulo anterior em relação as possíveis tentativas de Joanna de proteger sua irmã e Maria Thereza da Natividade de serem tidas pela Inquisição como possíveis cúmplices de seus atos, vemos aqui uma provável tentativa de Joanna de desvincular João Fernandes de seu pretense envolvimento com feitiçaria. Ao buscarmos nos arquivos da Inquisição de Lisboa por um processo inquisitorial relativo a João Fernandes não encontramos nenhum que tenha ocorrido em data próxima ao de Joanna, ou por delitos relacionados ao dela. Desse modo, podemos entender que se houve uma tentativa de Joanna de defender esse homem, ela teve um resultado positivo, pois a Inquisição não o considerou como um cúmplice dos atos da religiosa e, portanto, merecedor de ser ele mesmo réu na mesa do Santo Ofício.

Todo esse processo de confissão de Joanna está inserido no espectro da confissão católica, um momento reservado pela Igreja para que o devoto buscasse a instituição, na figura dos padres confessores e a eles contasse seus pecados com o objetivo de aliviar as culpas e se reconciliar com Deus. Uma vez realizada a confissão, o fiel recebia do padre as penitências que deveria realizar para expurgar suas culpas, em um ato que indicava a entrega do perdão de Deus.¹⁴⁶ O sacramento da penitência, para alcançar seu objetivo, dependia da busca espontânea pelo perdão por parte do fiel e do sigilo da confissão, que garantia que o confidente não teria motivos para ter medo que seus pecados mais secretos se tornassem públicos.¹⁴⁷ Segundo essa lógica, não era possível obrigar alguém a realizar uma confissão, pois a mesma não seria válida na busca pelo perdão, uma vez que ela seria feita não pelo arrependimento, mas pela simples obrigatoriedade.

A discussão em torno da confissão e do conceito de arrependimento acabou ganhando camadas de complexidade que levaram a Igreja a debater durante muitos anos em que consistiria realmente o arrependimento. Essa discussão girava principalmente em torno de dois conceitos - a atrição e a contrição - de modo que um fiel dito contrito era aquele que

144 Primeiro Processo da Soror Joanna Maria de Nazaré, f. 28.

145 Ibid., f.28-29.

146 PROSPERI, op. cit.p. 25.

147 Ibid., p. 25.

buscava a confissão em nome do amor de Deus, enquanto o atrito o fazia pelo medo que tinha das punições eternas. Segundo esses dois modelos, um fiel contrito era movido pelo verdadeiro arrependimento enquanto o atrito era movido pelo medo. A questão que permanecia para a Igreja era saber se uma confissão espontânea movida pelo medo era o suficiente para levar o devoto a alcançar o perdão.¹⁴⁸

Outra questão dizia respeito à possibilidade de um confessor ser capaz de diferenciar os confidentes entre esses dois grupos. Para que isso fosse possível, era preciso um alto nível de argúcia por parte do confessor e muitos tinham medo de não serem capazes de distinguir entre arrependimento e medo e enviar para casa um fiel sem o perdão de que era merecedor. A partir disso, muitos confessores defendiam que o medo podia ser entendido como um início de arrependimento, de modo que o fiel que tivesse medo haveria começado a perceber seus erros e estava, por isso, no caminho da contrição.¹⁴⁹

Apesar de toda essa polêmica em torno da sinceridade, do arrependimento e da espontaneidade da confissão, a mesma era obrigatória a todo fiel católico, que deveria se confessar ao menos uma vez por ano. Essa obrigação foi instaurada pelo quarto Concílio de Latrão em 1215 e reafirmada no Concílio de Trento.¹⁵⁰ Neste concílio se reafirmou não somente a obrigatoriedade, mas também a importância da relação de confiança entre o confessor e o fiel, pois somente através dessa relação seria possível conseguir confissões completas e espontâneas. Tal relação era fundamental, pois muitas vezes o medo e a vergonha impediam a confissão. Por essa razão, a caridade e discrição do confessor no trato com os pecadores era fundamental.¹⁵¹

A vergonha foi uma das razões alegadas por Joanna para evitar dar parte de seus pecados ao confessor do convento. Em seu quarto exame de consciência, no dia 9 de junho de 1718, a ré confessou ter tido dúvidas duradouras sobre a existência de Deus. Questionada se procurou seu confessor para dar parte sobre tais dúvidas e buscar a penitência, a religiosa alegou que o teria feito há apenas um mês, apesar de ter dúvidas há muitos anos, como ela informou. O inquisidor a questiona sobre os motivos que a levaram a esconder tais ideias, ao que Joanna alegou que o teria feito por ter sentido vergonha de seus pensamentos.¹⁵²

148 DELUMEAU, Jean. **A confissão e o perdão**: A confissão católica séculos XIII a XVIII. São Paulo: Companhia das Letras, 1991. p. 43.

149 Ibid., p. 52-53.

150 Ibid., p. 13.

151 Ibid., p.19- 21.

152 Primeiro Processo da Soror Joanna Maria de Nazaré f. 72.

Esse não é o único momento que Joanna confessa à Inquisição ter evitado ativamente a confissão. Ainda no terceiro exame de consciência, quando questionada pelo inquisidor se havia buscado a confissão para contar sobre suas dúvidas relativas a real presença de Cristo no sacramento, dúvidas essas que ela confessou em sua carta e que alegou em seus exames ter se manifestado anteriormente, a religiosa negou ter buscado se confessar. De acordo com a ré, ela não contou esse fato ao seu confessor pois:

Não falou nisso o confessor nem ela estava ainda com esse ânimo e disposição para o fazer. E não porque queria e perseverava ainda em alguma dúvida a respeito do sacramento ou de outro qualquer artigo de nossa santa fé Católica.¹⁵³

Apesar de alegar não ter pretendido perseverar em suas dúvidas, Joanna ainda assim não se sentia disposta a confessar sua relação não ortodoxa com o sacramento. Dessa forma, desanimo e vergonha foram duas das razões alegadas por ela em momentos distintos para justificar sua irregularidade frente à confissão de suas culpas e à busca pelo perdão de sua alma. Essas duas ocasiões, entretanto, não seriam as únicas em que Joanna teria negado a confissão. De acordo com Vicência Isabel, primeira testemunha do processo, Joanna foi aconselhada por ela a procurar o confessor depois que a Soror ficou sabendo do desacato cometido pela ré. Joanna então teria se negado a confessar declarando que não o faria nem naquele dia nem no seguinte. A resposta da testemunha na ocasião foi ir junto com Maria Joaquina, irmã da ré, dar parte ao confessor dos atos de Joanna.¹⁵⁴

Todas essas recusas a buscar a confissão nos fazem pensar que a ré possuía uma relação negativa com o sacramento e talvez até mesmo com seu confessor, uma vez que ela alegou ter vergonha de contar a ele parte de seus pensamentos. Entretanto, a relação de Joanna com a confissão é mais complexa do que suas recusas declaradas possam fazer parecer. Apesar de ter afirmado que não confessaria seu desacato nem naquele dia nem no dia seguinte, a denúncia feita por Vicência Isabel e Maria Joaquina ao confessor do convento parece ter convencido Joanna a relatar seu ato ao sacerdote, pois, no dia seguinte ao desacato, ela escreve sua carta de confissão a inquisição.

Nesse caso, estamos diante de uma confissão quase forçada, pois, como vimos no capítulo anterior, foi necessário que o confessor procurasse Joanna na clausura, o contrário da confissão espontânea buscada pela Igreja. Entretanto, em outras ocasiões, Joanna não apenas

153 Primeiro Processo da Soror Joanna Maria de Nazaré f. 68.

154 Ibid. f. 11.

declarou uma busca espontânea pela confissão como também um grande anseio pela figura de seu confessor.

Como já foi dito, o segundo processo da clarissa também teve início a partir de uma carta de confissão escrita por ela ao Santo Ofício. Nessa segunda carta, além de confessar relações com o demônio, Joanna apresentou um pedido a Inquisição para que eles trouxessem seu confessor de volta ao convento das Flamengas Frei Hilário de Santo Antônio. A saída de Frei Hilário do posto de confessor e sua substituição pelo também franciscano Frei Daniel dos Reis teria sido o estopim que teria levado Joanna a escrever novamente ao tribunal. Em sua segunda missiva, Joanna implora ao Santo Ofício por misericórdia e pede que seja permitido a ela se confessar com Frei Hilário e não com Frei Daniel, pois somente o primeiro seria capaz de trazer sossego para sua consciência torturada pelas relações que vinha mantendo com o Demônio.¹⁵⁵

Tanto Frei Hilário quanto Frei Daniel aparecem nos processos da religiosa em papéis e momentos distintos. Por ser menor de vinte e cinco anos, Joanna precisou de um curador para acompanhar seu processo e ratificar suas confissões, sendo que, em seu segundo processo, esse papel foi ocupado por Frei Daniel, o novo confessor do convento. No seu primeiro processo, entretanto, o lugar de curador não foi ocupado pelo confessor, e sim pelo capelão do convento, Frei João de São Paulino. Isso não significa que Frei Hilário esteve ausente. O religioso foi chamado à mesa em seis de agosto de 1718 - após os exames de consciência da ré e antes da admoestação - para dar seu testemunho sobre ela. Questionado sobre o comportamento de Joanna, Frei Hilário disse conhecê-la há cinco meses, desde que se tornou confessor do convento, e que falou muitas vezes com ela. Quando perguntado sobre o juízo da ré, ele disse que a jovem teria bom juízo e capacidade de cair em pecado. Entretanto, ele ressaltou que em algumas ocasiões ela se via tomada de melancolias e nessas situações disse tudo que se passa em sua imaginação. O religioso ainda afirmou que quando tomada de melancolias, Joanna passava dias sem comer, e em uma dessas crises da religiosa ele foi chamado por Maria Thereza da Natividade para dissuadir a ré de se jogar da varanda do mosteiro. Ao concluir seu testemunho, o franciscano afirmou que algumas religiosas não tinham bons sentimentos para com Joanna e dessa forma elas poderiam julgar suas ações de forma diferente da apresentada por ele.¹⁵⁶

155 Segundo Processo da Soror Joanna Maria de Nazaré, f.4.

156 Ibid. f. 113.

O testemunho de Frei Hilário nos apresenta algumas questões. Em primeiro lugar, temos as melancolias de Joanna, que a impediam de comer e a levaram a tentar suicídio. O religioso não foi o único a alertar a Inquisição quanto a tal questão, pois ao fim do processo tanto a Madre Abadessa quanto Maria Magdalena citam esses comportamentos, que de acordo com o confessor eram de conhecimento comum no convento. No entanto, como alertado pelo religioso e, como visto no primeiro capítulo, a opinião das duas mulheres sobre Joanna não era das mais favoráveis apesar da fragilidade aparente da ré.

A segunda coisa que podemos tirar do testemunho do franciscano é a declaração dada por ele de que, apesar de ser confessor das freiras daquele convento há cinco meses, já havia conversado com Joanna em muitas ocasiões. Uma vez que a confissão deveria ser realizada obrigatoriamente uma vez por ano, podemos perceber que a religiosa buscou seu confessor com uma regularidade maior que a exigida pela Igreja. Porém, apesar da regularidade na confissão a ré ainda manteve guardado consigo certos pensamentos.

Apesar do pedido feito por Joanna em sua segunda carta a Inquisição, Frei Hilário não foi reconduzido ao cargo de Confessor. Em vez disso, um novo processo contra a ré teve início. Entretanto, Joanna torna a escrever a Inquisição em 2 de agosto de 1720, com o segundo processo já findado, para novamente pedir permissão para se confessar com Frei Hilário, pois, em suas palavras, “por não achar consolação nem sossego a minha consciência com o P^e moster[ilegível] Frei Daniel e assim que me acho muito aflita e atribulada”.¹⁵⁷

Depois do novo pedido e diante do estado da religiosa, Frei Hilário, que estava como confessor das Capuchas de Sacramento, foi autorizado a ir algumas vezes dar a confissão a ré. Por alguns anos Joanna não tornou a escrever à Inquisição. Tal quadro foi alterado em 1727, quando a religiosa voltou a se corresponder com o tribunal, pois estava sofrendo com tremores no momento da comunhão. Tremores esses que teriam causas diabólicas, mesmo após passar por um processo de exorcismos, seu sofrimento continuava.¹⁵⁸ Assim, as cartas enviadas em 1727 tinham como objetivo implorar à Inquisição pela volta de Frei Hilário ao papel de seu confessor, pois outros não podiam lhe dar alívio.¹⁵⁹ Dessa forma, dez anos depois, Joanna torna a se comunicar com o Santo Ofício com os mesmos objetivos que a levaram a se corresponder com o tribunal em 1719, mostrando que a relação que tinha com Frei Hilário se estendeu longamente.

157 Segundo Processo da Soror Joanna Maria de Nazaré, f. 60.

158 Ibid. f. 61.

159 Ibid. f. 69.

Podemos perceber que, apesar de declarar ter recusado a confissão em variadas ocasiões, Joanna também demonstra um desejo intenso e quase fervoroso pela figura de seu confessor. Foi esse desejo que a levou a defender frente a inquisição, mesmo anos depois do fim de sua passagem pelo tribunal, que apenas ele seria capaz de trazer paz a sua alma torturada pelo demônio. Para entendermos essa relação ambígua apresentada por Joanna precisamos ampliar nosso olhar para analisarmos a relação das mulheres com a confissão e, mais especificamente, com os confessores no mundo português moderno.

Para manter o já apresentado segredo de confissão, era necessário que o confessor e a confidante tivessem privacidade no momento da confissão. Porém, em um mundo onde o desejo e a sexualidade eram tão controlados, a privacidade exigida pela confissão se tornava um problema, pois a mesma ameaçava o voto de castidade dos religiosos e religiosas.¹⁶⁰ Para evitar as tentações advindas de se manter confessor e fiel juntos no mesmo espaço sem nenhum tipo de vigilância e proteger a castidade tão cara a fé católica, foram criados os confessionários, cabines que separavam aquele que se confessava do padre confessor. No caso dos conventos femininos, os confessionários possuíam duas portas, uma que dava para o lado de fora do convento, cuja chave ficava com o padre confessor, e outra porta para lado de dentro, cuja chave ficava em posse da abadessa. Assim como a comunhão, a confissão também era realizada através da grade do coro para impedir que freira e padre tivessem contato visual.¹⁶¹

Entretanto, apesar de toda vigilância e todas as estratégias vigentes para preservar a castidade, a relação que se desenvolvia entre as freiras e seus confessores era extremamente íntima, pois esses homens, além de serem uma das poucas figuras masculinas com quem as religiosas podiam manter contato de modo regular, eram também um elo das sorores com o mundo exterior a clausura. Em muitos casos, o confessor era o homem responsável por levar para o mundo fora do claustro escritos e pensamentos das religiosas enclausuradas, o que permitia que suas vozes fossem ouvidas. O confessor ainda representava um papel na vida dessas mulheres que nenhum outro homem possuía mesmo no mundo secular, o de ouvinte.¹⁶²

Era papel do padre confessor ouvir os desejos e segredos mais profundos dessas mulheres, com isso se criava uma relação de intimidade e confiança entre esses homens e as

160 LAGE, Lana. Relação cotidianas entre clérigos e mulheres no Brasil setecentista. In: STEVENS, Cristina et al (Org.). **Relatos, análises e ações no enfrentamento da violência contra mulher**. Brasília, 2017. p. 43-69. Disponível em: <http://www.technopolitik.com.br/downloads/files/RelatosViolenciasMulheresMar18rp.pdf>. Acesso em: 22 jan. 2020. p. 44.

161 SÁ, op.cit., p. 283

162 Ibid. p. 286.

religiosas. Em um universo como o conventual, que buscava manter as mulheres o mais reclusas e afastadas do mundo secular quanto fosse possível, o confessor se tornava uma figura fundamental na vida das freiras. Em muitas ocasiões, a proximidade desenvolvida entre confessor e religiosa ia ainda além e passava a envolver carinho, afeto e até mesmo envolvimento de cunho sexual.¹⁶³

Nessa relação de confissão, os homens possuíam um forte poder sobre as mulheres que com ele se confessavam. Como guardião dos segredos femininos em uma sociedade que tão fortemente julgava a moral das mulheres, os confessores acabavam por possuir sobre elas um forte controle. Assim, concomitantemente à proximidade e à confiança, se criava entre as mulheres e seus confessores uma relação de submissão. Muitas vezes em função dessa ambiguidade as mulheres se recusavam a buscar novos confessores quando possuíam essa opção, mesmo que os confessores a elas designados se comportassem de forma imprópria ou fizessem insinuações sexuais.¹⁶⁴

A forte intensidade na relação desenvolvida pelas mulheres, principalmente as religiosas em clausura, com seus confessores girava, portanto, em torno de confiança, cumplicidade, poder e submissão de forma conflituosa e poderosa. Assim, se em um primeiro olhar a relação apresentada por Joanna e seu confessor nos parece incongruente, uma análise mais ampla nos leva a perceber que a intensidade e ambiguidade da relação dessa mulher com Frei Hilário não era incomum no cotidiano das relações entre freiras e confessores. Apesar de sua vergonha ou até mesmo a falta de vontade de confessar certos delitos a esse homem, Joanna claramente desenvolveu com ele uma relação de confiança que não estava disposta a criar com outros possíveis sacerdotes.

Mesmo se Joanna fosse uma fiel exemplar em suas confissões, o teor de seus delitos ainda a teriam levado à Inquisição. Isso porque, apesar de haver semelhanças de objetivos entre confissão e Inquisição no que se referia à análise das consciências, havia limites que delimitavam até que ponto era válido o perdão confessional e em que momento apenas a jurisdição da Inquisição poderiam resolver problemas como o das heresias, por exemplo. Além desses limites, processo inquisitorial e confissão possuíam diferenças claras na maneira como as duas instâncias lidavam com a culpa e os pecados. Ao contrário da confissão, que se baseava no perdão, a Inquisição era um tribunal de culpas. Ou seja, seu foco principal não era perdoar os pecados, mas sim analisar a fundo as culpas que carregavam aqueles que a ela

163 LAGE, op. cit., 2017, 61.

164 Ibid. p.52.

chegavam.¹⁶⁵ Desse modo, com base no teor e na publicidade das heresias praticadas por Joanna sua consciência não mais poderia ser aliviada pela confissão, ao passo que ela deveria então ser examinada pelo Santo Ofício.¹⁶⁶

Na modernidade, o tribunal da Inquisição tinha um modo de funcionamento próprio, que se diferenciava dos tribunais seculares do mesmo período. Tais particularidades se estendiam dos objetivos até o processo inquisitorial em si. Uma delas era o segredo inquisitorial, ou seja, tudo que fosse dito na mesa da Inquisição deveria ser mantido em segredo, tanto pelo réu quanto pelas testemunhas. Dessa forma, tanto os exames de consciência de Joanna, quanto os testemunhos analisados no capítulo anterior, começavam pelo juramento dos Santos Evangelhos, onde a religiosa que estava sendo ouvida pela Inquisição deveria jurar segredo sobre tudo que fosse abordado na sessão. Assim sendo, nem testemunhas nem acusados poderiam comentar sobre o que era dito ao Santo Ofício, de modo que os réus não tinham conhecimento do que havia sido dito pelas testemunhas em seu processo.¹⁶⁷

Outra especificidade do funcionamento da Inquisição, era a ideia de infalibilidade que marcava o Santo Ofício. De acordo com tal lógica, que era defendida pelo próprio tribunal, a Inquisição não cometia erros, assim era difícil que processos inquisitoriais terminassem com os réus sendo considerados totalmente inocentes, pois uma vez que a Inquisição se via como infalível ela não poderia acusar inocentes. Desse modo o processo não servia para julgar a culpa ou inocência do réu, mas sim para avaliar o arrependimento do mesmo frente aos erros cometidos e colocar o pecador novamente no caminho da fé. Esses eram os dois dos principais objetivos da Inquisição, como veremos adiante.¹⁶⁸

Muitas vezes os réus acabavam no Santo Ofício enviados pela própria confissão regular, pois, apesar do segredo, os padres confessores eram obrigados pela Igreja a incentivar os fieis que confessavam delitos de foro inquisitorial a procurarem o tribunal e se entregarem a ele. De acordo com as leis da Igreja, não cabia aos confessores dar o perdão para delitos de heresia que estavam sobre foro do Santo Ofício. Desse modo, era preciso enviar o fiel a instância responsável por julgar seu pecado de forma válida. Entretanto, os doutores da Igreja que defendiam a autonomia da confissão não aceitaram tal situação facilmente.

165 PROSPERI, op. cit., p.22-23.

166 Ibid. p. 25.

167 BETHENCOURT, op. cit., 2000. p.20.

168 FEITLER, op. cit., 2019, p. 233.

Esses homens defendiam que os confessores deveriam ter ampla autonomia para dar o perdão para aqueles que os procuravam e que o sacramento da penitência não deveria ser tutelado pelo Santo Ofício. Ao mesmo tempo, a Inquisição insistia para que os hereges fossem enviados para sua mesa na busca por estender o seu poder e criar um efetivo sistema de controle de consciências no mundo católico.¹⁶⁹ Em meio a essas disputas, a tese da Inquisição saiu aparentemente vencedora. Assim, entre os pecados de Joanna e a obrigação defendida pela Inquisição, Frei Hilário aconselha a religiosa a escrever sua carta de confissão ao Santo Ofício. Foi ele também o responsável por levar a missiva ao tribunal.¹⁷⁰ Por conseguinte, esse homem passa a responsabilidade e o direito de lidar com o caso da religiosa de suas mãos, enquanto confessor, para a instância do Santo Ofício.

2.2. “Por ser herege e apostata da Santa Fé”

Com base nos delitos relatados pela soror em sua carta, a Inquisição considerou a religiosa herege e, uma vez que suas heresias se enquadravam nos delitos de foro inquisitorial, a mesma passou a ser ré do Santo Ofício. Para ser considerado herege não bastava que o acusado tivesse realizado algo proibido pela Igreja, era preciso que ele tivesse, mesmo que por um curto período de tempo, efetivamente acreditado na dita heresia. Em uma definição geral eram consideradas heresias os desvios da ortodoxia católica. Ou seja, hereges eram aqueles que diziam, faziam ou defendiam posicionamentos contrários aos defendidos oficialmente pela Igreja Católica.¹⁷¹

Porém, apesar de à primeira vista a noção de heresia parecer simples, a definição de quais atitudes se encaixariam no conceito era mais complexa. Por ter autoridade sobre os delitos entendidos como heréticos, quanto mais atos se encaixassem nessa definição maior seria o poder de agência do Santo Ofício na sociedade portuguesa.¹⁷² Por muito tempo em Portugal o conceito de heresia se restringiu as defesas de doutrinas heréticas, nesse sentido, doutrinas não católicas que defendiam um entendimento da fé que ia contra as definições oficiais da Santa Sé.¹⁷³ Nesse caso, eram considerados hereges em Portugal aquelas que praticavam a apostasia, ou seja, todos aqueles que, uma vez batizados na fé católica, se

169 FEITLER, op. cit., 2019, p. 251.

170 Primeiro Processo da Soror Joanna Maria de Nazaré, f. 32.

171 FEITLER, Bruno. op. cit., 2019. p. 234.

172 BETHENCOURT, op. cit., 2000. p. 18.

173 BLUTEAU, op. cit., p. 22.

convertiam ao protestantismo, judaísmo, islamismo ou outras denominações. Ou mesmo aqueles que se mantinham católicos, mas defendiam certas leis dessas religiões como as corretas em detrimento da ortodoxia católica.¹⁷⁴

Com o passar do tempo, esse sentido de heresia mais restrito foi sendo deixado pra trás e o termo passou a abarcar outras atitudes. Foi a partir desse alargamento que os desvios morais e as crenças mágicas e supersticiosas também passaram a serem entendidos como heterodoxias.¹⁷⁵ Com base nas delimitações do que seria um delito de fundo herético, foi definido o foro inquisitorial, de modo que estabeleceu quais práticas ficaram a cargo do Santo Ofício para serem julgadas e quais estavam a cargo de outros tribunais. Em meio a essas definições, algumas práticas ficaram entendidas como sendo de foro misto, ou seja, a mesma atitude em algumas ocasiões poderia ter um fundo herético e em outras não, assim a mesma atitude poderia ser julgada tanto pelo tribunal da Inquisição quando pelos tribunais episcopais, a depender do caso. Entre esses delitos estavam os chamados crimes contra a moral, como a bigamia, por exemplo, além das práticas entendidas pela sociedade portuguesa como feitiçaria. Nos casos desses delitos, quando fosse entendido que as motivações do réu eram heréticas então ele seria julgado pela Inquisição, em caso contrário seu ato seria julgado ou pelo tribunal civil ou pelo tribunal eclesiástico.¹⁷⁶

Essa discussão sobre os foros aos quais estavam submetidos cada delito representava, além da delimitação do poder inquisitorial, uma dinâmica de poder entre esse tribunal e os demais existentes no Império Português. Quanto maior o número de delitos heréticos, maior se tornava o foro do Santo Ofício e mais poder o tribunal ganhava para realizar seus objetivos, ou seja, corrigir, disciplinar e homogeneizar a fé católica.

Quando falamos da questão religiosa em Portugal durante a modernidade, precisamos ter em mente que a única religião possível oficialmente era o catolicismo. Isso é o equivalente a dizer que todos os habitantes do império português deveriam ser católicos. Entretanto, tal unidade religiosa não foi conquistada pelo governo de forma harmoniosa. Muitos dos católicos portugueses eram na realidade judeus, muçulmanos, africanos e indígenas que foram convertidos a força e tiveram suas religiões originárias perseguidas pelo Império. Esse processo de expansão territorial, conversão forçada de indivíduos que pouco ou nada

174 SCHWARTZ, op. cit., p. 17.

175 JORGE, Ana Maria C. M.. A dinâmica da cristianização e o debate ortodoxia/ heterodoxia. In: AZEVEDO, Carlos Moreira. **História Religiosa de Portugal**. Lisboa: Circulo de Leitores, 2000. Disponível em: <<http://hdl.handle.net/10400.14/13490>>. Acesso em: 14 abr. 2019. p. 43.

176 BETHENCOURT, op. cit., 2000. p. 30-31.

conheciam da fé cristã e perseguição a outras religiões criou um quadro religioso menos estável do que o Igreja e Coroa gostariam.

Do ponto de vista de Roma, qualquer prática herética representava uma ameaça a integridade e unicidade da fé que estava sendo construída no império português, principalmente levando-se em consideração o grande número de novos convertidos que o processo de colonização empregado por Portugal vinha trazendo ao catolicismo.¹⁷⁷ Já pelo olhar da Coroa, as heresias ameaçavam a construção do próprio império, pois a religião funcionava como uma forma de dar unidade aos territórios sobre domínio de Portugal, de modo que uma ameaça a essa estrutura poderia colocar em risco toda a paz política do reino.¹⁷⁸

Por possuírem o mesmo objetivo de criar e defender uma fé única e consistente, Igreja e Coroa se uniram no processo de fundação da Inquisição em Portugal.¹⁷⁹ Tal união não se deu sem conflitos de interesses vindos das duas partes, entretanto, as duas instâncias acabaram se mantendo unidas ao longo dos anos para cumprir o objetivo de uniformização social. O suporte dado pela Coroa para a criação e o funcionamento do Santo Ofício ajudaram a estabelecer o carácter misto da Inquisição portuguesa. Ou seja, apesar de ser um tribunal eclesiástico ligado a Roma, o Santo Ofício mantinha ligações estreitas com o poder régio, sendo esse o responsável por indicar o inquisidor geral e por executar as penas físicas dadas pelo tribunal, incluindo as penas capitais.¹⁸⁰

Para alcançar resultados mais efetivos, no entanto, não bastava apenas punir o comportamento desviante, era preciso ensinar o comportamento adequado em um processo conhecido confessionalização. Para esse objetivo, a Igreja, durante o Concílio de Trento, buscou estabelecer o funcionamento da catequese, pregação da missa e as missões. Todos esses mecanismos tinham como objetivo ensinar a fé em um mundo em que os fiéis não tinham acesso aos textos sagrados de forma direta.¹⁸¹ É dentro desse sistema que a importância da confissão vai ser reatestada, pois, como já vimos, ela funcionava como um mecanismos de confessionalização ao impedir a liberdade de consciência do fiel.¹⁸² Nesse sentido, a própria Inquisição seria além de um tribunal disciplinador, um mecanismo de confessionalização, pois

177 MARCOCCI, Giuseppe. A fé de um império: a Inquisição no mundo português de Quinhentos. **Revista de História**, São Paulo, n. 164, p.65-100, jun. 2011. p 69.

178 FEITLER, op. cit., 2019, p. 80.

179 Ibid. p. 80.

180 Ibid. p. 79.

181 PAIVA, José Pedro. **O Concílio de Trento em Portugal e nas suas conquistas**: Olhares Novos. Lisboa: Centro de Estudos de História Religiosa, 2014. p. 18.

182 PROSPERI, op. cit., 21.

apesar de ter como principal função punir o pecador pelos seus delitos, ao longo do processo o inquisidor se via em alguns momentos com a tarefa de corrigir o comportamento e pensamento errado dos réus, além de ensinar a eles a maneira dogmática de exercer a fé.

Apesar do grande esforço da Igreja em criar e disseminar esses mecanismos de confessionalização, ensinar a ortodoxia religiosa não era o suficiente para evitar as dissidências, entrava em ação o disciplinamento. Joanna é um exemplo dos limites da confessionalização. Apesar de ser uma religiosa, cristã-velha, criada por familiares cristãos em uma cidade fortemente marcada pelo catolicismo e educada em um convento, essa mulher ainda encontra espaço para questionar e agir contra as regras estipuladas pela Igreja. Era nesses momentos que entrava em cena a Inquisição. Nesse sentido, o Santo Ofício foi um importante mecanismo de disciplinamento e confessionalização da Igreja Católica em Portugal, sendo responsável por punir e corrigir o comportamento desviante e garantir a unidade da fé, afastando o avanço protestante e auxiliando o funcionamento do império português em uma intrincada relação entre Igreja e Estado.¹⁸³

Se esses objetivos inquisitoriais retornaram em um sucesso prático, ou seja, se a ação do Santo Ofício ocasionou uma homogeneização social, é uma questão que apenas uma análise institucional fria não é capaz de responder. Porém, tendo esses objetivos se concretizado ou não, é importante entendê-los, pois a partir desses podemos ter uma melhor compreensão da fonte. Sabendo quais os objetivos da Inquisição, podemos identificar o modo como eles são colocados em prática nos processos e as estratégias empregadas pelo inquisidor na relação com a ré para alcançá-los.

A entrada de Joanna no Santo Ofício pela confissão é de importância fundamental, pois afeta a maneira como a Inquisição lida com essa mulher. O papel de freira confitente confere a Joanna benefícios práticos, além de dar a Inquisição um olhar mais favorável frente a seu caso. Isso não significa, entretanto, que os processos tenham sido menos complexos por esses fatores. Como veremos a seguir, a carta de confissão trazia apenas uma fração das práticas e ideias de Joanna que se apresentaram de formas mais amplas e complexas a cada exame que se seguiu.

183 REINHARD, Wolfgang. Reformation, counter-reformation, and the Early Modern State: a reassessment. In: LUEBKE, David M.. **The counter-reformation: the essential readings**. [s.l.]: Blackwell Publishing, 1999. p. 117.

2.3. Pão para comer, sagrado para cuspir.

No início do processo, as primeiras questões levantadas pelo inquisidor foram relativas às confissões presentes nas cartas da religiosa. Assim, a relação da ré com a eucaristia e seus planos de vingança por feitiços serão questionados e esmiuçados nos exames iniciais. Aqui focaremos nossa análise na relação de Joanna com a hóstia. A partir do ato de desprezo à eucaristia que Joanna confessou em sua carta, que foi igualmente narrado pelas testemunhas, o inquisidor inquiriu a religiosa repetidas vezes sobre suas ações frente ao sacramento da comunhão e ao entendimento que ela possuía sobre o mesmo.

Ao descrever o ocorrido no sábado de aleluia em sua carta Joanna escreve que:

Sendo no dia vinte e quatro de abril deste presente ano cometi o mais horrendo caso que se pode considerar, pois levada de tentações do Diabo indo comungar a partícula que em a boca uoxi[ilegível] sem tomar lavatório a fui lançar em um vaso de terra, lançando também alguns bochechos de água para que sumisse na terra aquelas partes da dita partícula consagrada para que nenhum gato a fosse comer. E o motivo que tive para isto foi por considerar que não tinha a consciência e também me [ilegível] sentindo que ali não estava o corpo de nosso senhor Jesus Cristo. E tão confusa de pensamentos, me vi tão aflita que sai do coro e fiz o sobredito desacato.¹⁸⁴

Assim, enquanto controla a narrativa, Joanna apresenta ao inquisidor suas alegadas motivações para cuspir a eucaristia, além de descrever em detalhes tal ato. Uma das primeiras coisas que a religiosa apresenta à Inquisição é, como já vimos, uma demonstração do seu arrependimento, contida na alegação de que tal ato cometido seria horrendo. Nesse ponto, a ré deixou claro que compreende o erro que cometeu. Em seguida, ela justificou o que a teria levado a cometer esse ato por ela considerado tão abjeto e aqui ela apresenta as tentações diabólicas. Ao apresentar o demônio como justificativa para seus atos, Joanna se defende da culpa pelo ato cometido. Nesse sentido, teria sido a influência do demônio a culpada pelas ações da ré, que teria sido manipulada por essa força e, portanto, não estava em seu juízo perfeito no momento do acontecido. Tal narrativa apresentada será reforçada com as alegações de confusão e aflição que ela apresenta em seguida. Foi com base nesse relato e nos testemunhos que o inquisidor deu início aos seus questionamentos para a religiosa, que teve então de provar à mesa inquisitorial seu arrependimento alegado.

184 Primeiro Processo da Soror Joanna Maria de Nazaré, f. 28.

Além da tentação do Diabo, Joanna descreve ainda outras questões que a teriam levado a cuspir a eucaristia, sendo elas sua falta de consciência e a dúvida sobre a real presença de Cristo no sacramento. Essa descrença na real presença de Cristo na comunhão pode também ser descrita como a negação do dogma católico da transubstanciação. A eucaristia é um dos sete sacramentos católicos ao lado de batismo, confirmação, matrimônio, unção dos doentes, ordem e penitência, sendo essa dada pelo padre aos fiéis após a confissão. De maneira geral, os sacramentos podem ser entendidos como sinais visíveis de Cristo. Era a partir desses sinais que o fiel era introduzido aos mistérios da fé e a presença do Salvador.¹⁸⁵ A eucaristia, porém, não pode ser entendida apenas dentro dessa definição, pois, mais do que um sinal, a hóstia consagrada era o próprio Cristo. A Igreja entendia que, a partir do momento da consagração da eucaristia pelo sacerdote, a hóstia deixava de ser pão e vinho para se tornar o corpo e o sangue do Jesus. Dessa maneira, enquanto os sacramentos aproximavam o católico da graça, a eucaristia era em si o autor de toda a graça de forma literal e substancial.¹⁸⁶ A esse entendimento se dá o nome de doutrina da transubstanciação.¹⁸⁷

Ao longo dos séculos, o dogma da transubstanciação esteve envolto em polêmicas e questionamentos. Ainda na Idade Média, a questão não era uma unanimidade entre os teólogos católicos. Um grande debate ocorreu nesse período entre os doutores da Igreja, ficando de um lado aqueles que defendiam que o pão e o vinho deixavam de existir na consagração e a eucaristia passava então a ser o corpo de Cristo e, de outro, aqueles que defendiam que a hóstia não passava por nenhuma alteração mística, sendo tão somente um símbolo da última ceia e da comunhão de Cristo com a humanidade. Em 1215, no Concílio de Latrão, a tese da transubstanciação se sagrou vencedora, sendo definida como um dos dogmas da Igreja.¹⁸⁸

A definição dogmática, no entanto, não tornou a tese imune a críticas ao longo da história da Igreja, principalmente durante a ascensão das chamadas doutrinas protestantes. Dentre os dogmas católicos questionados pelos reformadores, os sacramentos foram alvos de

185 FARIAS, José Jacinto Ferreira de; GOMES, Manuel Saturnino. Sacramentos. In: AZEVEDO, Carlos Moreira de (Org.). **Dicionário de História Religiosa de Portugal**. Lisboa: Círculo de Leitores, 2001. p. 138-143. Disponível em: <http://hdl.handle.net/10400.14/13493>. Acesso em: 01 ago. 2019. p. 138-139.

186 MARQUES, João Francisco. A renovação das práticas devocionais. In: AZEVEDO, Carlos Moreira. **História Religiosa de Portugal**: vol. 2. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000. p. 558-601. Disponível em: <http://hdl.handle.net/10400.14/13491>. Acesso em: 01 ago. 2019. p. 559.

187 FERNANDES, Janniere Villaça da Cunha; LOPES, Edson Pereira. Santa ceia: uma das mais significativas controvérsias entre os reformadores Lutero, Zwinglio e Calvino. **Ciências da Religião**: História e sociedade, São Paulo, v. 6, n. 2, p.98-122, jul. 2008. Semestral. Disponível em: <http://editorarevistas.mackenzie.br/index.php/cr/issue/view/44>. Acesso em: 01 ago. 2019. p. 101.

188 FERNANDES; LOPES, op. cit., p. 102.

duras críticas. Para esses homens, só poderiam ser entendido como sacramentos aqueles que estavam definidos como tal nas escrituras. Dessa forma, dos sete sacramentos católicos apenas dois eram considerados válidos pelos protestantes, o batismo e a eucaristia.¹⁸⁹ Nesse sentido, a crítica que esse grupo levantou quanto a comunhão não era relativa a sua validade sacramental, mas ao seu significado. Assim, apesar de também terem para si a chamada Santa Ceia como um rito sagrado de comunhão com Deus, os protestantes não entendiam a mesma como a manifestação física de Cristo.

O mais próximo que os reformadores estavam do significado católico da hóstia era o entendimento luterano do sacramento. Para Lutero, a eucaristia era realmente o corpo de Cristo, assim como para os católicos, mas, diferentemente desses, o autor das 95 teses alegava que o pão e o vinho não deixavam de existir na eucaristia, de modo que a hóstia se mantinha matéria e se tornava mais. Essa doutrina ficou conhecida como consubstanciação, onde o corpo e sangue de Cristo estavam presentes junto ao pão e vinho.¹⁹⁰

Em meio a essas polêmicas, a Igreja Católica vai reafirmar a validade da transubstanciação enquanto doutrina no Concílio de Trento, além de declarar como heréticas as doutrinas protestantes e a defesa das mesmas.¹⁹¹ No processo de reafirmação dogmática, a eucaristia vai ser afirmada como o principal e mais importante sacramento católico por seu peso como manifestação física de Cristo.¹⁹² Dentro dessa lógica vigente na modernidade católica, o ato de Joanna de não crer na transubstanciação, confessado por ela e testemunhado por suas irmãs religiosas, pode ser entendido pela Inquisição como um ato de grave heresia.

Assim, buscando definir se o ato realizado por Joanna foi realmente uma heresia ou se seu desprezo foi na realidade causado pela influência do demônio, o inquisidor iniciou seus questionamentos a ré. Em seu segundo exame, Joanna foi perguntada sobre as crenças de sua família e se eles a ensinaram que a eucaristia era o verdadeiro corpo de Cristo. Como vimos no capítulo anterior, as relações familiares eram muito importantes para a Inquisição e nesse momento o inquisidor estava interessado em compreender se Joanna teve uma inserção incorreta na fé causada por parentes que tivessem eles mesmos ideias pouco ortodoxas sobre a religião católica. Ou ainda, que a religiosa pudesse ter parentes cristãos-novos ou protestantes que tivessem influenciado sua visão sobre a fé no início de sua vida. A isso Joanna alegou ter sido corretamente inserida nos valores católicos por sua família.

189 FARIAS; GOMES, op. cit., p. 138 -139.

190 FERNANDES; LOPES, op. cit., p. 104.

191 FARIAS; GOMES, op. cit., p. 139.

192 FERNANDES; LOPES, op. cit., p. 559.

Ainda nesse conjunto de questões, a ré foi inquerida sobre a natureza de suas dúvidas, e se elas já haviam ocorrido anteriormente. Ela também foi questionada se sua dúvida era sobre a transubstanciação ou sobre a forma como ela se dava e se esse questionamento se estendia a todas as hóstias consagradas ou apenas a partícula que estava em sua boca e que a religiosa rejeitou. Joanna declarou então ter duvidado da real presença de Cristo no sacramento e que sua dúvida se estendia ao sacramento da comunhão como um todo. Sobre a frequência de seus pensamentos, ela disse ter duvidado da transubstanciação por apenas meia hora, quando estava no coro para a missa já com a partícula na boca. Em seguida, ela teria voltado a crer, mas, ainda assim, teria se recusado a tomar a hóstia por acreditar que não se encontrava com boa consciência para tal.

Para finalizar esse momento do exame, Joanna foi questionada sobre o culto ao sacramento. O inquisidor quis saber se a religiosa prestou culto a eucaristia no momento da comunhão, se pondo de joelhos e batendo nos peitos para louvar Cristo, ao que Joanna responde que sim, prestou os cultos devidos a eucaristia no sábado de Aleluia de 1718.¹⁹³ Esses cultos eucarísticos haviam ganhado intensa força no século XVI em meio a reafirmação dogmática. As práticas devocionais ao sacramento, como se por de joelhos para adorá-lo, aproximavam o fiel de Cristo criando uma conexão que se estendia para além da missa. Esses rituais de adoração tinham especial valor para as mulheres religiosas que muitas vezes usavam a eucaristia para se alimentar de Cristo de forma literal, fazendo jejuns constantes onde o único alimento que se permitiam ingerir era a hóstia consagrada.¹⁹⁴

Alguns dos pontos citados nesse momento já haviam sido levantados por Joanna em sua confissão, como a questão da consciência, por exemplo. Em sua carta, a religiosa confessou o fato de não estar com boa consciência como um dos motivos que a teria levado a rejeitar a comunhão. Em casos como esse, onde o fiel não se encontrava bem disposto para receber as espécies sacramentais, fosse por questões de saúde ou por peso na consciência, como alegado por Joanna, era permitido ao devoto que recusasse o sacramento.¹⁹⁵ Uma vez que a hóstia era em si o corpo de Cristo, era preciso que o fiel que acolhesse o Salvador estivesse saudável, sem doenças ou culpas. Entretanto, à Joanna não era mais permitido a recusa à eucaristia, pois a religiosas já o havia feito em uma ocasião anterior e em razão de

193 Primeiro Processo da Soror Joanna Maria de Nazaré, f. 48-49.

194 MARTINS, William de Souza. Modelos e práticas de santidade feminina no Novo Orbe serafico brasileiro, do frade Antônio de Santa Maria Jaboatão. **Topoi**, Rio de Janeiro, v. 12, n. 22, p.44-62, jan. 2011. Semestral. Disponível em: www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2237-101X2011000100044. Acesso em: 15 jul. 2018. p.53-54.

195 FARIAS; GOMES, op. cit., p. 41.

sua regra não poderia fazê-lo novamente. A religiosa disse que no dia da Páscoa recusou a eucaristia por estar vomitando. Entretanto, ela explicou que tais vômitos foram fingidos, como uma desculpa para não precisar comungar.¹⁹⁶ O testemunho de Joanna nos dá a entender que essa mulher ficou um ano sem comungar, tendo negado a comunhão na Páscoa e já não podendo mais fazê-lo na Páscoa seguinte. De acordo com as leis gerais da Igreja, a comunhão obrigatória era anual, já para as freiras clarissas o recomendado era que a religiosa comungasse sete vezes ao ano, todas em dias santos.¹⁹⁷

Com isso percebemos que, apesar de negar ter duvidado da eucaristia em outra ocasião, quando questionada pela inquisição, a religiosa já havia apresentado uma rejeição anterior ao sacramento, que se deu de forma diferente da que a levou a posição de ré. Para além dessa recusa, podemos ver uma relação conflituosa da religiosa com o sacramento quando a mesma se refere a eucaristia como apenas pão para Izabel Joana de Santa Maria, a segunda testemunha de seu processo.¹⁹⁸ No capítulo anterior, ao analisarmos o testemunho dessa soror, vimos que, de acordo com essa religiosa, a descrença de Joanna na real presença de Cristo no sacramento já havia sido relatada anteriormente. De acordo com ela, Joanna teria lhe dito que não acreditava na eucaristia um ano antes do desacato relatado em 1718. Mais adiante na fonte, Joanna confessa uma outra ocasião em que, durante uma missa, deixou de crer na presença de Cristo na hóstia. De acordo com ela, esse outro ato teria ocorrido dois anos antes do acontecido em 1718.¹⁹⁹ Assim, apesar de quando questionada pela primeira vez sobre a frequência de suas dúvidas Joanna declarar que só a teve no sábado de Aleluia de 1718, a fonte nos mostra que o questionamento e a descrença de Joanna frente ao dogma da transubstanciação era mais profundo do que ela alega em um primeiro momento.

Em meio a essa questão a Inquisição interrogou Joanna sobre os motivos que a levaram a rejeitar a eucaristia. Se a religiosa já não duvidava da transubstanciação teria ela então entendido que tomar a eucaristia sem boa consciência era pior que cuspi-la e enterrá-la como fez? A essa questão Joanna respondeu que sabia, no momento que cometeu o ato, que enterrar a hóstia era pior que engoli-la, de forma que esse não poderia ter sido o verdadeiro motivo que a levou a rejeitar a comunhão. De acordo com a religiosa, o motivo que a teria

196 Primeiro Processo da Soror Joanna Maria de Nazaré , f. 60

197 ASSIS, Santa Clara de. **Regra de Santa Clara**. Disponível em: <https://www.capuchinhos.org/images/franciscanismo/santa_clara_assis/fontes/escritos_1_regra.pdf>. Acesso em: 22 jan. 2020. p.25.

198 Primeiro Processo da Soror Joanna Maria de Nazaré, f. 120

199 Ibid., f. 76.

levado a tal ato teria sido, “por septicadidir[ilegível] a que o demônio vendo aquele desprezo que faria a partícula consagrada, lhe alcançasse o que ela declarante dele pretendia”.²⁰⁰

Com base nesse relato, surge uma questão para a Inquisição: se ao iniciar a narrativa referente ao desacato Joanna afirma que não acreditava que eucaristia era o corpo de Cristo transubstanciado, como foi possível que ao final sua conclusão tenha sido que ao negá-la o demônio se agradaria do seu gesto? O que haveria na eucaristia que faria com o Diabo se agradasse de sua rejeição? Assim o inquisidor questiona a religiosa sobre esse fato.

Perguntada se ela, como acaba de dizer, faria aquele desprezo a partícula consagrada para que, em vista dele, o demônio lhe facilita-se o que ela dele pretendia é evidente nesta questão que para si, na dita partícula estava o corpo de Cristo senhor nosso, pois era a ele que fazia o desprezo. E que, portanto, não é a sua confissão verdadeira.²⁰¹

A conclusão a que o inquisidor chegou, com base nos relatos da ré, foi a de que a narrativa apresentada pela religiosa possuía graves incongruências. Ao dizer que buscou o desprezo eucarístico como forma de agradar o demônio a religiosa entendia o dogma da transubstanciação como verdadeiro, uma vez que apenas a partir de seu desacato a Cristo seria possível agradar ao demônio. Para a inquisição, o relato apresentado até então por Joanna era mentiroso, pois, se a hóstia não representava mais que pão, o desprezo a ela não poderia servir como agrado as forças demoníacas.

Ao ser acusada pela Inquisição de mentir sobre suas reais motivações Joanna precisou explicar novamente sua cronologia ao inquisidor.

Disse que ao princípio, quando recebera a partícula na boca, não a levou para baixo por se sentir indisposta e que neste tempo não houvera a dita dúvida. Mas, ocorreu-lhe logo e tendo consigo que nela não estava Cristo senhor nosso perseverará em a reter na boca [...] pela dita razão de entender que nela não estava o corpo de Cristo. E que no dito tempo em que entendia que nela estava Cristo não a levou para baixo para lhe fazer esse desprezo.²⁰²

Assim, Joanna passou a estabelecer três momentos distintos que a teriam levado a seu desprezo: primeiro a falta de consciência; em seguida, a descrença na transubstanciação e, por último, a vontade de agradar ao demônio. É possível que, ao narrar a cronologia do caso, Joanna estivesse realmente falando a verdade para a inquisição, de modo que durante o

200 Primeiro Processo da Soror Joanna Maria de Nazaré, f. 61.

201 Ibid., f. 50.

202 Ibid., f. 51.

período de uma hora que passou na grade do coro com a eucaristia na boca a religiosa tenha passado por todas as fases de pensamento que relatou. Porém, outra possibilidade é que essa construção que divide os acontecimentos e estabelece a descrença como algo fugaz, tenha sido uma forma encontrada por ela de tentar tornar mais leve sua culpa frente a Inquisição. Essa hipótese ganha força se levarmos em consideração que a religiosa se utilizou desse argumento em outras ocasiões, como veremos mais adiante. Além disso, apesar de nesse momento defender que sua descrença foi algo que durou pouco tempo, já vimos que a relação de Joanna com o sacramento da comunhão era complexa e que tais ideias já haviam se manifestado em outras ocasiões. Assim sendo, é possível que, ao recusar a eucaristia para agradar ao demônio, Joanna ainda negasse a presença de Cristo no sacramento.

Quando relatam o ocorrido no Sábado de Aleluia, as testemunhas do processo dão conta de que o motivo que teria levado Joanna a realizar tal ato seria a descrença que a religiosa nutria no sacramento. Mais adiante porém essas mesmas testemunhas vão relatar que a ré, ao desistir de sua busca por uma feiticeira urbana, teria dito que queria que o Diabo trouxesse sua vingança, mas que fosse pela hóstia. Assim, de acordo com os testemunhos os motivos que teriam levado a religiosa a desprezar a eucaristia seriam tanto a sua descrença na transubstanciação quanto a busca pela morte de Maria Magdalena.

Dessa forma, podemos pensar sobre o questionamento levantado pelo inquisidor, sobre como era possível que Joanna negasse a presença de Cristo na eucaristia e ao mesmo tempo entendesse que ao rejeitá-la estaria atacando o divino e com isso agradando o demônio. À primeira vista, essa ação aparenta uma forte contradição, que é apontada pelo inquisidor à religiosa, porém, como já vimos, o dogma da transubstanciação foi uma questão complexa para a Igreja e essa complexidade nos ajuda a entender os atos de Joanna. Mesmo com a validação dogmática em Latrão, e o reforço ao dogma em Trento para controlar o avanço da crítica protestante à eucaristia, a Santa Sé nunca conseguiu acabar totalmente com a controvérsia em torno da comunhão dentro da própria Igreja. Os questionamentos ao sacramento da eucaristia foram um dos mais comumente encontrados no mundo católico.²⁰³

Apesar de ser possível encontrar críticas ao sacramento da eucaristia vindas das mais diversas origens dentro do catolicismo, incluindo alguns religiosos, em alguns grupos essas relações não ortodoxas com o sacramento eram mais fáceis de serem percebidas, entre eles estão os homens e mulheres feitos escravos por Portugal. Em 1595, Antônio Dias, um jovem

203 SCHWARTZ, op. cit., p. 44.

escravizado em Pernambuco, foi processado pela Inquisição. Seu delito foi perguntar ao padre como poderia ele adorar a sagrada eucaristia se ela era apenas um punhado de farinha.²⁰⁴ A demonstração de desconhecimento da transubstanciação realizada por Antônio não foi um caso raro em seu grupo social, principalmente no início do processo escravização atlântica empregado por Portugal. Nesse período, os escravizados ainda não haviam sido totalmente inseridos na religião católica e não compreendiam seus signos, ritos e os significados dos mesmos. Dessa forma, assim como Antônio Dias, muitos desses homens e mulheres não viam eucaristia como mais que apenas farinha. Entretanto, ao mesmo tempo que ainda não compreendiam o fenômeno da transubstanciação defendido pela Igreja, era comum encontrar relatos de escravizados que utilizavam a eucaristia como ingredientes em bolsas de mandingas, ou que, ao invés de a engolir, guardavam a hóstia como um objeto de poder sacro.²⁰⁵ Apesar de não terem apreendido o significado dogmático do sacramento, esses homens e mulheres reconheciam a sacralidade da comunhão a partir da adoração que ela recebia dos fiéis da Igreja, de modo que, mesmo não sendo entendida como corpo do salvador, a hóstia se mostrava um objeto sagrado para a nova religião em que eles eram forçadamente inseridos.

Outro grupo para quem o significado simbólico eucarístico ganhava contornos diferentes do estabelecido por Roma era o dos chamados feiticeiros. Em Portugal, quando falamos de práticas de feitiçaria, era muito comum encontrar objetos de culto católico sendo usados como instrumentos de feitiços. Entre esses objetos a hóstia - junto com a pedra d'ara e a água benta - eram os mais comumente encontrados. Seus usos em feitiços serviam para potencializar o efeito dos mesmos a partir do poder de tais elementos sagrados aos católicos.²⁰⁶ Esse uso em específico se aproximava do objetivo que Joanna alegava ter uma vez que, ao usar o desprezo à eucaristia como forma de agradar ao demônio, a hóstia consagrada se tornava um catalisador da relação que a religiosa pretendia estabelecer com as forças demoníacas.

Para dar esse uso a eucaristia não era preciso que Joanna acreditasse no fenômeno da transubstanciação no momento em que rejeitou a comunhão. Assim como alguns doutores da

204 PEREIRA, Diogo Tomaz. **Falas nefandas**: Inquisição, blasfêmias e proposições heréticas no Brasil colonial (XVI-XVIII). 2017. 160 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de História, História, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2017. Cap. 4. Disponível em: <https://repositorio.ufjf.br/jspui/handle/ufjf/5546>. Acesso em: 22 jan. 2020. p.135.

205 SWEET, James H.. **Recrutar África**: cultura, parentesco e religião no mundo afro-português (1441-1770). [s.l]: Edições 70-Brasil, 2007. p. 239-240.

206 PAIVA, op. cit., 2002, p. 133.

Igreja antes de Latrão defendiam o valor simbólico da eucaristia, mas negavam a transubstanciação, ou como os protestantes acreditavam no valor da comunhão como sacramento mesmo negando o dogma católico, era possível que Joanna entendesse a eucaristia como um objeto de valor sagrado pela adoração que causava e por seu significado de comunhão com Cristo, sem necessariamente crer na transubstanciação. A contradição que se apresenta entre definir a hóstia como pão, mas crer que ao rejeitá-la o demônio se agradaria, que se apresenta tão claramente no discurso do inquisidor à Joanna, só existe porque, como agente da ortodoxia católica, o inquisidor entende que a santidade e o valor eucarístico estão exatamente no processo de transubstanciação, como prega o dogma da Igreja. Porém, ao se afastar do dogma, muitos grupos ainda vão entender a eucaristia como um objeto poderoso, não pelo que ela é, mas pelo que representa simbolicamente e pela adoração que concentra. Dessa forma, ao olharmos as ações de Joanna por um ponto de vista diferente do inquisidor, poderemos perceber que a sua maneira de pensar a comunhão não é contraditória, pois a separação entre a realidade material da eucaristia e uma ideia simbólica da comunhão estava presente na sociedade moderna, para além do ato praticado pela religiosa.

2.4. A trindade em duas partes

A relação complexa que Joanna apresentou com o sacramento da comunhão não foi a única ocasião em que a religiosa questionou os dogmas católicos. Ainda no primeiro exame de consciência, Joanna confessou que no Sábado de Aleluia de 1718, além de cuspir a eucaristia, ela também teria dito para a soror Isabel Joanna de Santa Maria que não acreditava em Deus. A motivação de tal ato seria os elogios ao divino que sua irmã religiosa manifestava na ocasião. Foi partindo dessa confissão, confirmada pelo testemunho de Isabel Joanna de Santa Maria, a segunda testemunha, que a Inquisição iniciou seus questionamentos referentes à crença de Joanna no divino, questionamentos esses que, assim como os referentes à crença da ré no sacramento, foram longos e em muitas ocasiões repetitivos. Porém, apesar de ter conhecimento da descrença no divino manifestada pela ré desde o início do processo, a Inquisição só iniciou os questionamentos sobre essa declaração a partir do quarto exame, realizado em 9 de junho, 24 dias depois do primeiro.

Na primeira vez que foi questionada pela Inquisição se havia duvidado de Deus ou da Trindade, Joanna negou ter tido tais pensamentos em algum momento. Apenas quando confrontada com a confissão que havia realizado no mês anterior foi que a religiosa confessou novamente ter duvidado da existência de Deus.²⁰⁷ Como uma ré em um tribunal com o potencial repressor da Inquisição, é de se esperar que uma das estratégias possíveis para lidar com Santo Ofício tenha sido mentir e ocultar algumas culpas. Assim, apesar de em muitas ocasiões Joanna apresentar uma posição frente ao tribunal em que confessa seus pecados espontaneamente, como o momento em que confessa a descrença em Deus pela primeira vez, não é estranho que em outros ela queira ocultar certos delitos, mesmo que, nesse caso, ela tenha optado por fazê-lo com um delito já havia confessado.

A partir desse primeiro questionamento, Joanna foi guiada pelas perguntas do inquisidor e através de suas respostas foi construído o significado da figura de Deus para a religiosa, que a cada questão se mostrou mais complexo. Em muitas ocasiões o imaginário que a jovem soror apresentou sobre a figura divina, a trindade, o céu, o inferno e as almas se tornou incompreensível ao inquisidor, pois, assim como ocorreu com as ideias de eucaristia da religiosa, o dogma funciona como um limitador para o pensamento do inquisidor, um problema que Joanna não enfrentava. Por conseguinte, muitas vezes ao não compreender o imaginário apresentado pela ré, a Inquisição abria espaço para que ela pudesse detalhar suas crenças, descrenças e construções religiosas, o que nos possibilita um contato maior com pensamento da religiosa.

Uma das primeiras perguntas que a Inquisição fez a Joanna sobre a sua não crença em Deus foi sobre quais seriam os motivos que a teriam levado a deixar de crer na figura divina. A ré explicou que não se recordava de uma razão específica que a tenha levado a desenvolver tal descrença, mas a mesma sempre aparecia quando a religiosa estava tomada de melancolia. Nesses momentos, ao pensar na trindade, ela se perguntava por que razão a Igreja festejava Cristo e o Espírito Santo e falava neles com tanta frequência, ao passo que do Pai pouco se falava e poucas festas havia em sua homenagem.²⁰⁸ Assim, Joanna deixou claro que em relação a Santíssima Trindade sua descrença se limitava ao Pai Eterno. Joanna também esclareceu que não tinha dúvidas quanto à santidade de Maria ou à validade dos outros seis sacramentos, excluindo a comunhão. Nesse momento do processo, os únicos pontos da ortodoxia católica que Joanna afirmava ter questionado em algum momento foram a

207 Primeiro Processo da Soror Joanna Maria de Nazaré, f. 70.

208 Ibid., f. 70.

transubstanciação, em relação já detalhada acima, e a existência de Deus. Dois pontos que a religiosa deixou claro ter questionado apenas no passado.

Apesar de deixar claro que não questionou a Trindade, ao alegar não acreditar em Deus, Joanna negava a existência da primeira pessoa, o Pai. Assim, o inquisidor a questionou como Joanna pode não questionar a Trindade nessas circunstâncias. A religiosa então explicou que em seus momentos de dúvida entendia que a Trindade era composta apenas por duas pessoas, o Filho e o Espírito Santo. Dessa forma, no lugar da unidade trinitária defendida pela Igreja Católica, a religiosa estabelecia um duo divino. Joanna explicou ainda que, ao negar o Pai, entendia que o Filho não era filho de ninguém sagrado, mas apenas se chamava assim.²⁰⁹ Ao fazer tal afirmação, Joanna negava um dos princípios mais básicos do cristianismo, o que estabelece que Jesus Cristo é o filho de Deus enviado por ele para salvar a humanidade. Porém, apesar disso, Joanna não propôs nesse momento lógicas religiosas de origem judaica e que por isso poderiam fazer com que a religiosa fosse lida como judaizante. Uma vez que não negava a santidade de Cristo, apesar de negar a origem dela, nem a importância de sua figura frente a fé, ou a sacralidade de Maria, Joanna se manteve dentro de uma visão católica de fé.

Essas respostas de Joanna não satisfizeram o inquisidor. Outra vez a religiosa foi acusada de mentir em sua confissão, pois novamente as explicações dadas por ela não eram lógicas de acordo com a ortodoxia católica. Assim o inquisidor declarou

A dita declaração e confissão que tem feito nesta mesa é inverossímil, pois sendo o Pai Eterno a primeira pessoa da Santíssima Trindade e este mistério o fundamento e origem de todos os outros de nossa santa fé Católica, é impossível que deixando ela de crer no Pai Eterno,[...] não deixasse também de crer no mistério da Santíssima Trindade, e nos demais de Nossa Santa Fé.²¹⁰

Sendo Deus o princípio básico sobre o qual se sustentava a doutrina católica e de onde se originavam todos os mistérios da fé é incompreensível para a Inquisição a lógica que Joanna construiu, na qual validou e disse crer em certos ensinamentos católicos enquanto negava a existência de Deus. Não podemos excluir a possibilidade de uma mentira da religiosa quando afirmou à Inquisição que suas descrenças se resumiam a Deus e a comunhão. Afinal, como vimos, ela estava disposta a usar desse artifício em certas circunstâncias. Porém, é possível que a visão de Joanna sobre Deus apenas fosse diferente da visão Católica. Nesse

209 Primeiro Processo da Soror Joanna Maria de Nazaré, f. 72-73.

210 Ibid., f. 74.

sentido, é provável que Joanna apenas entendesse Deus como uma parte da fé e não como o princípio a partir do qual toda a fé se estrutura e origina.

Ao ver a figura divina como parte da fé, Joanna era capaz de negá-la sem comprometer sua crença em outros aspectos da mesma ou na estrutura da religião, desse modo é possível que ela continuasse com suas obrigações religiosas, apesar da descrença que nutria. Dessa maneira, quando a Inquisição a questionou se ao não crer em Deus a jovem teria alterado seus hábitos religiosos ela disse que mesmo nas ocasiões em que não acreditava ainda realizava todas as suas obrigações religiosas e rezava todas as orações devidas a Jesus, o Espírito Santo, a Maria e aos Santos, sendo as únicas orações que se recusava a rezar aquelas dedicadas exclusivamente ao Pai.²¹¹

Além de buscar determinar como se iniciou essa dúvida, a Inquisição também queria saber qual a duração da mesma e a isso Joanna afirmou que duvidou durante cinco anos, mais ou menos. Assim, suas questões quanto a existência de Deus teriam começado quando a jovem tinha entre 13 e 14 anos e, portanto, já vivia no convento, ainda como educanda. Porém, de acordo com a ré, suas dúvidas não eram constantes, elas se manifestavam de vez em quando em meio a esse longo período de cinco anos, mas em cada ocasião que surgiam duravam meia hora apenas.²¹² Assim como fez quando disse que sua dúvida sobre a comunhão durante a missa do Sábado de Aleluia durou apenas alguns momentos e logo passou, Joanna outra vez estabeleceu um limite de tempo predeterminado para sua descrença. É pouco provável que todas essas dúvidas desaparecessem em um espaço de tempo tão curto como o definido por ela, principalmente se estamos falando de questões que para a religiosa eram reincidentes. Essa tentativa de delimitar um tempo curto para suas descrenças e estabelecer as mesmas como passageiras pode ser entendida como uma das tentativas de Joanna de aliviar suas culpas frente a Inquisição.

Podemos enxergar estratégias como essa ao longo da fonte em outras atitudes da ré, como quando ela justificou seu desprezo a eucaristia com tentações demoníacas em sua carta de confissão, ou quando alegou que suas dúvidas quanto a existência de Deus apareciam quando estava tomada de melancolia, ou seja, quando estava sobre influência de fortes sentimentos de tristeza que poderiam nublar seu raciocínio. Ao afirmar que suas descrenças eram passageiras, a religiosa poderia tentar estabelecer uma defesa diferente das anteriores. Aqui ela tentaria

211 Primeiro Processo da Soror Joanna Maria de Nazaré, f. 71

212 Ibid. f. 70-71.

mostrar a inconstância de seu pensamento, de modo que a Inquisição pudesse ler suas atitudes como dúvidas passageiras, apesar de recorrentes, e não como certezas.

Todas essas ideias que Joanna apresentou até aqui, tanto sua descrença na presença literal de Cristo no sacramento, quanto a descrença em Deus, foram formuladas e estabelecidas por ela antes do início do processo. Entretanto, o fato de estar sofrendo um processo inquisitorial não impediu Joanna de continuar formulando ideias sobre a fé católica. Essas ideias, porém, apresentam alterações sensíveis se comparadas as que ela vinha apresentando até aqui. No dia oito de Julho de 1718, em seu sexto exame de consciência, Joanna confessou que voltou a questionar a existência de Deus. De acordo com ela, no tempo entre o fim do quinto exame e o início do sexto, veio a sua cabeça que era impossível existir um Deus quando ela não o via. Nesse caso a religiosa tornou a apresentar a já conhecida descrença na figura divina, com um acréscimo que era o motivo que a levava a não crer. Essa não foi a única nova ideia que Joanna trouxe à Mesa nesse momento. Além de negar a existência de Deus, Joanna também negou que existam Santos e disse que os sacramentos da Igreja eram mentira e, por esse motivo ela teria passado a deixar de realizar algumas orações.²¹³ Joanna ainda declarou a Inquisição que duvidou da existência de Cristo e de Maria, pois suas imagens eram feitas de matéria comum e não eram diferentes das imagens de deuses e deusas de outros povos. A religiosa disse ainda não acreditar na existência de paraíso ou inferno como forma de punição ou prêmio para as almas ruins ou boas. Para ela, a alma não existia e a morte era o fim de tudo, pois tudo que os homens possuíam era seu corpo mortal. O paraíso e o inferno serviam apenas como morada das criaturas, anjos e demônios, que eram os responsáveis por governar o mundo.²¹⁴

Quando nega a alma e define que o corpo seria tudo que temos, a clarissa rejeita a imortalidade, pois nesse caso a morte seria o fim derradeiro. Os questionamentos em relação à vida eterna estavam presentes na modernidade, quando alguns grupos defendiam que após a morte não havia ressurreição e não se poderia viver ou morrer outra vez.²¹⁵ O próprio Lutero foi um defensor da finitude da vida ao dizer que a alma morria com a morte do corpo. Toda a questão em volta da imortalidade ou não das almas durante a modernidade ganhou contornos polêmicos por críticos que a negavam, como o caso do reformador.²¹⁶

213 Primeiro Processo da Soror Joanna Maria de Nazaré, f. 82.

214 Ibid., f. 83-84.

215 FEVBRE, Lucien. **O problema da incredulidade no século XVI: A religião de Rabelais**. 1ª São Paulo: Companhia Das Letras, 2009. p. 131.

216 FEVBRE, op. cit., p. 138.

Joanna era, entretanto, ainda mais radical que os críticos da modernidade. No sexto exame, ela não apenas negou a imortalidade da alma, mas sua existência como um todo. Isso fez com que a religiosa caísse em contradição com seus próprios atos, pois, tanto antes quanto depois de afirmar ter tido esse pensamento, a jovem fez tentativas de pacto com o Diabo a quem prometeu sua alma. Essa foi uma das incongruências que a religiosa apresentou em algumas ocasiões. Tais atitudes são normais e esperadas, principalmente se pensarmos na pressão que ser ré em um processo inquisitorial longo poderia ocasionar. Situações como essas nos mostram que as ideias que Joanna apresentava em seu processo não estavam fechadas e estruturadas, ao contrário, mesmo enquanto estava sendo processada essas ideias estavam vivas e se transformados no imaginário da religiosa e no diálogo com o inquisidor.

Assim, os objetivos do Santo Ofício encontravam no imaginário da religiosa um problema de difícil solução. Ao questionar Joanna sobre a sua descrença em Deus e duvidar que ela não tivesse transformado tal descrença na figura divina em uma descrença generalizada aos dogmas da Igreja, a intenção da instituição era entender o pensamento da religiosa, mas não somente. Como vimos, a Inquisição não apenas acusava Joanna de mentir, mas explicava que sua lógica estava errada, pois Deus é “mistério o fundamento, e origem de todos os mais (mistérios) de nossa Santa Fé Católica”.²¹⁷ Dessa maneira, o objetivo da Inquisição era também ensinar a fé à religiosa, corrigir seu comportamento incorreto mostrando a ela onde suas ideias estavam erradas e ensinar a visão correta sobre Deus.

Dessa forma, ao dizer à Joanna que era impossível duvidar de Deus, mas não dos demais dogmas da Igreja, pois ele era a origem de toda a fé, o objetivo da Inquisição era ensinar a Joanna o papel da figura divina na religião católica. Ironicamente, esse objetivo parece ter sido atingido, mas não da forma esperada pela Inquisição. A ampliação das descrenças da clarissa nos mostra que, em vez de passar a crer fielmente na existência de Deus, o que era o objetivo da Inquisição, a religiosa volta a negar. Entretanto, com base nos ensinamentos recebidos no tribunal, ela passou a entender que Deus seria o pilar fundamental da fé e sua não existência representaria também a não existência de Jesus, Maria, Santos e dos sacramentos. Assim, todos esses dogmas passam a ser rejeitados por ela junto com Deus e se antes ela mantinha suas práticas religiosas se negando a realizar apenas as orações ao Pai Eterno, agora ela recusa mais do ofício religioso.

217 Primeiro Processo da Soror Joanna Maria de Nazaré, f. 74.

Quando fala sobre os processos de formação cultural entre “cultura popular” e “cultura erudita” Carlo Ginzburg define o conceito de circularidade cultural. Para ele, a cultura não permanece estática, a cultura das elites circula entre as classes populares que bebem de sua fonte para formar novas práticas culturais e o mesmo se dá ao contrário, caso em que a cultura popular circula e influencia a cultura das elites.²¹⁸ Entretanto, aqui não temos exatamente dois estatutos sociais diferentes dialogando entre si. Joanna é parte do corpo da Igreja bem como seu inquisidor. As diferenças entre eles não vem da classe, mas sim do gênero e do papel que é permitido a homens e mulheres no seio da Igreja. A educação religiosa das mulheres, mesmo as freiras, era diferente da oferecida aos homens que faziam parte das ordens religiosas. Para as mulheres como Joanna, a educação era voltada para o ensino das virtudes cristãs e tinha como objetivo possibilitar a atividade religiosa, como a leitura do livro de horas e breviários durante as celebrações religiosas.²¹⁹ Esse modelo educacional dava as mulheres bases teológicas mais frágeis que a masculina.

Essa diferença educacional nos ajuda a entender porque em muitos momentos Joanna apresenta construções que, apesar de terem um fundo teológico bem aparente - como seu conhecimento do significado dogmático da eucaristia - fogem da ortodoxia ao ponto de se tornarem incompreensíveis ao inquisidor e a todo um alto clero católico, exclusivamente masculino. É importante salientar que quando falamos da educação do alto clero nos referimos a inquisidores, bispos e os membros do clero regular, uma vez que os membros do clero secular poderiam ter um baixo domínio sobre as matérias teológicas, assim como as freiras. Entretanto, em algumas ocasiões é possível perceber como a tentativa inquisitorial de educar Joanna faz com que ela apreenda sobre Deus e os sacramentos e se utilize disso para reformular suas ideias hereges.

Essas ideias de Joanna referentes a Deus, tanto as anteriores ao processo, quanto as mudanças sofridas após o mesmo, parecem falar sobre um possível ateísmo da religiosa, graças a negação contundente da figura divina que ela pratica em vários momentos. Porém, ler Joanna como defensora de um ateísmo precursor seria não apenas anacrônico, como um reducionismo de suas ideias. O ateísmo, tal como entendido em nosso tempo, era uma impossibilidade na modernidade. A sociedade moderna era uma sociedade crédula, as

218 GINZBURG, Carlo. op. cit., 2006. p.18.

219 LAGE, Ana Cristina Pereira. Dos conventos e recolhimentos para os colégios de Freiras: As diferenças da educação feminina Católica nos séculos XVIII e XIX. **Educação em Revista**, Belo Horizonte, v. 3, n. 32, p.47-69, jul. 2016. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S010246982016000300047&script=sci_abstract&tlng=pt. Acesso em: 22 jan. 2020.p. 49.

explicações religiosas estavam tão entranhadas em suas estruturas que mesmo aqueles que eram capazes de questionar ou negar certos pontos da fé ainda acreditavam em outras partes da mesma.²²⁰ Assim, no auge de sua incredulidade, quando nega Deus, os Santos, Jesus, Maria e a almas, Joanna ainda crê em anjos e demônios que controlam o funcionamento do mundo. Como uma mulher do seu tempo ela ainda não era capaz de dar explicações para a existência humana e funcionamento do mundo que negassem completamente o transcendente.

As alegações de Joanna de que Deus não existia porque não poderia vê-lo, ou que a eucaristia era apenas pão, nos parecem pouco comuns e quando falamos de uma freira, elas realmente eram raras. Porém, fora do claustro, a sociedade portuguesa podia ouvir ideias semelhantes ditas por outras pessoas. Alberto Jacobo, marinheiro cristão-novo natural da Holanda e morador da Bahia, foi processado pela Inquisição portuguesa em 1604. O motivo de seu processo foi ter dito, entre outras coisas, que Deus não estava na hóstia consagrada, que não havia Santos além dos apóstolos e que as imagens nas igrejas eram apenas tintas.²²¹ Outro processado por fazer alegações semelhantes foi Antônio da Costa Serra, crítico-velho português que atuava no Brasil como traficante de escravos, que em 1782 afirmou que não havia nem céus, nem inferno, nem purgatório e que eram falsos os sacramentos da penitência, batismo e a comunhão. Temos ainda Bernardo Luis Ferreira, promotor do Santo Ofício que, em 1796, foi processado pela instituição para a qual trabalhava por dizer que não se devia adorar o santíssimo sacramento, que Deus criou o mundo, mas não o governava e que por isso não havia céus ou infernos. Esse homem diz ainda que Deus não está presente na eucaristia por que não havia tal Deus e tudo era falso.²²²

Esses três homens possuíam ideias sobre a fé que trazem semelhanças marcantes com as ideias de Joanna, mas não foram os únicos a frequentar a cadeira de réus da Inquisição por tais pensamentos. Além da semelhança com as construções religiosas de Joanna, esses homens apresentam outra similaridade entre seus processos, todos foram acusados de proposições heréticas. Assim, quando falamos em casos similares aos de Joanna podemos com alguma facilidade encontrá-los ao olhar para os chamados delitos de fala, onde se encaixavam a blasfêmia e as proposições heréticas.

220 FEVBRE, op. cit., p. 22.

221 Em “O Diabo e a terra de Santa Cruz” Laura de Mello e Souza cita ainda vários casos de padres e habitantes rurais, tanto na Europa quanto nas colônias, que se manifestavam de forma pouco ortodoxa com um baixo conhecimento da doutrina da Igreja. Padres que não sabiam a ordem da Trindade, e não sabiam falar sobre a reencarnação de Cristo, além de outros desvios claros da fé. SOUZA, Laura de Mello e. **O Diabo e a terra de Santa Cruz**. São Paulo: Companhia das Letras, 1986. p. 88-89.

222 PEREIRA, op. cit., p. 2017. 133-139.

A blasfêmia era entendida pelo Santo Ofício como uma demonstração de ignorância e rudeza no tratamento dado as figuras sagradas e aos dogmas da Igreja. Por ser vista como fruto de ignorância, esse delito era considerado como sendo tipicamente popular, ou seja, fruto da ignorância das classes populares nos assuntos da fé. Isso não significa, entretanto, que as blasfêmias estavam restritas as classes pobres. Para a Inquisição, o costume era ler as falas contrárias aos dogmas da Igreja que vinham de indivíduos das classes populares como fruto do modo rústico de viver dos mesmos, e dessa forma apenas um ato blasfemo.²²³ Já as proposições, por outro lado, eram entendidas como críticas, ataques e questionamentos aos dogmas da Igreja ou ao papel de seus membros.²²⁴ Diferentemente da blasfêmia, que poderia ter origem em uma raiva passageira ou ser uma simples reprodução de um ditado popular, as proposições possuíam um fundo questionador. Com frequência eram consideradas proposições com a manifestação de dúvidas e críticas em relação aos sacramentos, os dogmas da Igreja e a moral sexual definida por ela, sendo as duas últimas sujeitas a um maior rigor no julgamento inquisitorial.²²⁵

O maior risco que um delito de fala representava, tanto para a sociedade quanto para o pecador, era o incentivo ao erro que a manifestação das ideias heréticas poderia ocasionar. Assim, ao defender uma posição anti-dogmática o herege poderia incentivar outras pessoas a manifestarem opiniões parecidas. Quanto mais públicas se tornavam essas ideias mais sujeitavam a sociedade ao risco de um escândalo ou desestabilização da ordem local. Esse fator acabava tendo um peso maior nos delitos de fala do que a própria fala em si.²²⁶ A preocupação inquisitorial com a publicidade dos crimes de Joanna já é nossa conhecida, uma vez que ela estava nos questionamentos feitos para as testemunhas do processo, mas não se limitou aos testemunhos. Muitas vezes o inquisidor perguntou a Joanna se nas ocasiões em que negou a existência de Deus ela o teria feito apenas para si ou se de alguma forma havia tornado pública a sua descrença para outras freiras do convento. Joanna alegou não ter tornado pública sua descrença e que, em seus momentos de negação, o que fazia era se negar a rezar as orações que encontrava para o Pai Eterno. As ocasiões em que falava sobre sua descrença o fazia muito baixo de tal forma que as outras religiosas apenas podiam ver sua boca se movendo sem saber o que dizia.²²⁷

223 SCHWARTZ, op. cit., p.41.

224 PEREIRA, op. cit., 2017. p. 63.

225 SCHWARTZ, Stuart B. op. cit., p. 40-42.

226 PEREIRA, op. cit., 2017. p. 70.

227 Primeiro Processo da Soror Joanna Maria de Nazaré, f. 71.

Em meio ao medo da publicidade das ideias heréticas de Joanna e sabendo que a jovem havia compartilhado sua descrença em Deus com, pelo menos, uma religiosa, a Inquisição ainda indagou a clarissa sobre as razões que a levaram a compartilhar de suas crenças com Isabel Joana de Santa Maria. A Inquisição se preocupava que, ao compartilhar com outra religiosa suas ideias, Joanna estivesse tentando influenciar Isabel Joana a ter o mesmo pensamento que ela sobre a existência de Deus. Porém, de acordo com a ré tudo que ela queria ao contar sua descrença era comunicar a sua irmã religiosa que tais pensamentos passavam por sua cabeça.²²⁸ Joanna deixou claro, em meio a essas questões, que não teve intenção alguma de defender publicamente a não existência de Deus. O mesmo vale em relação a não existência de Jesus na eucaristia, pois apesar do desacato por ela cometido ser público no convento, as motivações que a teriam levado a realizar tal ato não eram. Dessa forma, apenas algumas poucas religiosas tinham conhecimento da negação da transubstanciação realizada por Joanna. A pouca publicidade das ideias da ré levou a Inquisição a ter um olhar menos pesado sobre seus pecados, pois com poucas pessoas conhecendo o seu delito, menores eram as chances dessas ideias influenciarem o imaginário de outras freiras.

Outra questão dos chamados delitos de fala, nesse caso principalmente as proposições, era o medo das doutrinas protestantes. Por serem críticas mais contundentes à fé, muitas vezes as proposições manifestavam questões que se aproximavam das críticas realizadas pelos protestantes. Por isso era comum que os inquisidores, ao examinarem as ideias dos acusados, se preocupassem em descobrir se elas vinham de entendimentos errados da fé ou se eram manifestações das doutrinas protestantes. Por isso a Inquisição questionava o acusado sobre a origem de suas ideias, se elas vinham de algum livro que o réu teria lido e se esses eram livros protestantes.²²⁹

Joanna foi questionada dessa forma pelo inquisidor, tanto quando confessou a negação da transubstanciação, como quando realizou as confissões referentes a sua não crença em Deus. Como já vimos, muitas das considerações feitas por Joanna se assemelhavam às críticas e posicionamentos levantados e defendidos por doutrinas protestantes. Seja na negação da presença de Deus na eucaristia ou na negação do valor das imagens, que eram posições comuns entre os reformados, até a crítica a imortalidade da alma, que estava presente nas considerações de Lutero. Apesar de essas críticas terem sido desenvolvidas por Joanna de

228 Primeiro Processo da Soror Joanna Maria de Nazaré, f. 72.

229 SCHWARTZ, op. cit. p.47.

formas diferentes das postas pelos reformados. Assim, a Inquisição queria saber se a religiosa teria conversado com algum infiel ou estrangeiro que lhe houvesse ensinado essas doutrinas heréticas, ou se ela teria lido tais coisas em algum livro.²³⁰ Quando questionada sobre suas leituras, Joanna afirmou que não leu o que dizia em lugar algum. Apenas uma vez essa questão retornou de forma positiva. Quando questionada sobre ter lido em algum lugar como realizar um pacto demoníaco, Joanna disse que sim, mas que não se recorda em qual livro.²³¹

Apesar de Joanna afirmar que havia lido suas ideias em apenas uma ocasião, ainda devemos investigar possíveis contados da religiosa com ideias heréticas a partir de livros, principalmente uma vez que ela mesma assume ter tirado ao menos um de seus comportamentos heréticos de um livro. Joanna era uma jovem alfabetizada, como sabemos pelo caso do bilhete que ela escreveu a João Fernandes e as cartas de confissão que ela enviou a inquisição. A educação e o letramento eram muito importantes para as religiosas, principalmente as clarissas como Joanna. Pela Regra de Santa Clara, quanto mais letrada fosse uma mulher mais próxima de Deus ela estaria.²³² Dentro dos mosteiros de clarissas a diferença entre uma mulher alfabetizada e as que não o eram estava dada nas diferentes funções das religiosas nos conventos, bem como nas roupas que elas usavam. As freiras letradas eram chamadas irmãs de coro e utilizavam um véu preto, enquanto as irmãs conversas não letradas utilizavam um véu branco.²³³ As irmãs de coro tinham o importante papel de ler as orações contidas nos breviários e guiar as preces do corpo conventual durante os ofícios religiosos. Esse era o papel de Joanna no convento, um papel ao qual ela se recusava nas ocasiões em que tinha para si que certos preceitos religiosos eram falsos.

Apesar da educação formal, o objetivo da educação dada as freiras não era a instrução teológica, desse modo, precisamos saber até que ponto uma religiosa como Joanna teria acesso a livros que trouxessem discussões desse tipo ou ideias religiosas contrárias a ortodoxia católica, que permitissem a ela criar uma base de pensamento como a apresentada. Assim como os mosteiros masculinos, os cenóbios femininos possuíam suas bibliotecas. Entretanto, diferentemente das grandiosas bibliotecas disponíveis aos homens, os conventos femininos possuíam um acervo consideravelmente menor, girando na casa das centenas de

230 Primeiro Processo da Soror Joanna Maria de Nazaré, f.73.

231 Ibid. f. 86.

232 LAGE, Ana Cristina Pereira. Mulheres de véu preto: Letramento religioso das irmãs clarissas na América portuguesa. **História: Questões & Debates**, Curitiba, n. 60, p.107-131, jan. 2014. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/historia/article/view/38282>. Acesso em: 22 jan. 2020. p. 111.

233 LAGE, op. cit., 2014, p. 56.

livros, com poucas bibliotecas tendo mais de mil volumes.²³⁴ A grande maioria dessas obras disponíveis para as mulheres possuía um caráter funcional. Eram breviários, livros de horas, hagiografias e as ordens conventuais, ou seja, livros voltados para a atividade religiosa feminina e sua instrução moral, os grandes objetivos da educação feminina conventual.²³⁵

Assim, diferentemente do que ocorria nas bibliotecas masculinas, era incomum encontrar a disposição de sorores livros não religiosos, e normalmente quando encontrados eles eram de ordem funcional, como livros de arquitetura e pintura.²³⁶ Dessa forma, é de se imaginar que o acesso de Joanna a livros que trouxessem discussões teológicas, como as que de alguma forma estão presentes em seu pensamento, fosse limitado. O conhecimento exato dos livros disponíveis na biblioteca do convento das Flamengas no período em que Joanna viveu em sua clausura poderia nos dar acesso às leituras da religiosa, mas tal conhecimento não nos foi possível. Apesar de não termos como saber a composição da biblioteca das Clarissas de Alcântara em 1718, é possível, através do inventário de extinção do mosteiro, sabermos que livros o cenóbio possuía quando de sua extinção. Entretanto, o processo de extinção do mosteiro se deu em 1889, mais de 100 anos depois dos processos de Joanna. Isso significa que não podemos saber a quais livros a religiosa teve acesso, mas, com base no material disponível no inventário, podemos ter uma ideia mais precisa do tipo de livro que havia na biblioteca conventual das Flamengas Clarissas de Alcântara, para além dos livros de ofício.

No momento de sua extinção, o convento de Nossa Senhora da Quietação de Lisboa possuía em seu acervo 598 livros, de acordo com o levantamento feito por Paulo Barata. Dentro desse levantamento, podemos perceber que esse número é acima da média, pois a maior parte dos conventos femininos detinha pouco mais de 250 livros em seus acervos quando foram extintos.²³⁷ Ao vermos os livros disponíveis no mosteiro, que foram arrolados no inventário de extinção, percebemos que a grande maioria eram livros de ofício e hagiografias, assim como o esperado. Porém, ao contrário do que poderíamos imaginar, havia no convento das Flamengas de Alcântara um bom número de livros de cunho teológico, que apesar de serem minoria ainda estavam em um número considerável. Entre esses livros

234 BARATA, Paulo J. S.. As livrarias dos mosteiros e conventos femininos portugueses após a sua extinção: uma aproximação a uma história por fazer. *Lusitania Sacra*, Lisboa, v. 24, p.125-152, jul. 2011. Disponível em: <http://portal.cehr.ft.lisboa.ucp.pt/LusitaniaSacra/index.php/journal/article/view/209/0>. Acesso em: 22 jan. 2020. p. 132.

235 LAGE, op. cit., 2014, p. 115.

236 BARATA, op. cit., p.138.

237 Ibid., p.152.

podemos encontrar tratados de mística, livros para a instrução feminina na doutrina católica e livros sobre o sacramento da comunhão especificamente. A maior parte desses volumes estava em português, mas havia igualmente livros em espanhol e latim. Além dos livros religiosos, havia poucos livros de ordem prática na biblioteca do convento, sendo apenas um tratado de arquitetura e pintura, alguns poemas e um tratado de quiromancia.²³⁸ Esse último nos chama a atenção, pois a arte de prever o futuro através da leitura das mãos não era um comportamento bem visto pela Igreja Católica.

Com base nos livros que encontramos no inventário, podemos perceber que apesar de terem um acesso mais restrito às discussões teológicas, quando comparadas com os religiosos homens, as freiras ainda detinham acesso a tratados que versavam sobre o mistério da fé. Assim, apesar de não serem doutoras da Igreja, as clarissas de véu preto, como Joanna, estavam mais versadas na fé e tinham um domínio maior de certas discussões do que a população comum portuguesa. Essa combinação nos ajuda a entender a formulação das ideias de Joanna que, apesar de terem ecos das discussões teológicas que estavam ocorrendo na modernidade, não possuíam o refinamento e a coesão de que dispunham no discurso dos críticos católicos e dos reformados. Joanna, apesar de mais instruída e com mais acesso a uma produção sobre teologia que grande parte da população, ainda estava distante da base doutrinal que os homens da fé possuíam.

Com base nas perguntas feitas pelo inquisidor à religiosa e nas semelhanças entre as ideias de Joanna e o dos propositores apresentados acima, podemos perceber que o pensamento da religiosa sobre a transubstanciação e a não existência de Deus estavam em consonância com o que era entendido pela Inquisição como proposição herética. Apesar disso, em nenhum momento da fonte essas ideias vão ser chamadas pelo Santo Ofício de proposições, nem mesmo na sentença dada a religiosa pelos seus delitos. Assim, podemos nos questionar quais as razões que teriam levado a Inquisição a não considerar as descrenças de Joanna na transubstanciação e na existência de Deus, em Jesus, Maria, nos Santos, no Céu e no Inferno e na alma, como manifestações de proposições heréticas.

Para entendermos esse fato é preciso que tenhamos em mente que a proposição herética era entendida como uma discussão e debate de cunho teológico, ainda que de uma forma questionadora e que muitas vezes negava, ou invalidava, os dogmas da Igreja. Afinal, o propositor era chamado assim por estar propondo uma nova interpretação da fé que ia em

238 Inventário de extinção do convento das Flamengas clarissas de Alcântara. f. 55- 63.

caminho contrário à ortodoxia religiosa. Entretanto, para a Igreja Católica a possibilidade de mulheres se envolverem em debates teológicos era muito limitada.

Desde a Idade Média, a teologia era entendida como um campo puramente masculino, onde apenas homens tinham a permissão de falar e propor discussões. Isso não significa que as mulheres rejeitaram o desejo de falar sobre a fé, mas elas precisaram encontrar meios diferentes do masculino para fazê-lo. Dessa forma, durante a Idade Média surgiram as místicas, que foram assim caracterizadas em oposição aos teólogos, esses serão sempre homens. Essa vertente religiosa se caracterizou por uma linguagem alegórica, visões e poemas, que estabeleceram um modo de vida e espiritualidade.²³⁹

As alegorias místicas tinham uma intensa relação com o corpo físico das mulheres, sendo através de seus corpos em jejum ou flagelados que elas podiam alcançar as visões de Deus. Essas visões eram um elemento estratégico para garantir a essas mulheres uma autoridade frente a igreja e aos homens que elas não possuíam. Com as visões divinas, elas passavam a falar não por si, mas por Deus e, portanto, com a sua autoridade.²⁴⁰ Após os processos de reforma e contrarreforma essas visões místicas femininas perderam espaço e a desconfiança em torno dessa forma de expressão religiosa cresceu grandemente.²⁴¹

Assim, para terem seus discursos teológicos validados, as mulheres precisavam reivindicar para si a autoridade de Deus, caso contrário dificilmente seriam ao menos consideradas pela Igreja como teologia. Essa diferença entre quem podia e quem não podia discutir a fé, sendo as mulheres as que não podiam, estava diretamente relacionado à visão que a Igreja tinha das mulheres e, mais especificamente, a visão sobre a alma feminina. As mulheres eram vistas por Roma como inferiores e irresponsáveis, sem capacidade, portanto, para um debate tão importante. Mesmo quando acusadas de heresias no Tribunal da Inquisição essa visão da mulher como irresponsável e manipulada permanecia de modo que, em geral, as mulheres não eram reconhecidas como culpada pelos seus pecados. Os poucos erros que o Santo Ofício considerava como de culpas femininas eram os delitos de feitiçaria e o de fingir uma visão divina.²⁴² Portanto, as únicas heresias de Joanna que foram propriamente nomeadas foram as que envolviam feitiçaria, um dos poucos pecados entendidos como tipicamente femininos.

239 TROCH, op. cit., p. 3.

240 Ibid., p. 4.

241 Ibid., p. 11.

242 SCHWARTZ, op. cit., p. 61.

Assim, mesmo que as ideias sobre a fé colocadas por Joanna encontrem eco em discursos masculinos que foram julgados como proposição, esse delito não foi considerado pela Inquisição ao julgar a religiosa. Podemos entender que a razão que levou o Santo Ofício a desconsiderar as proposições heréticas foi, na verdade, a experiência feminina da religiosa. Da mesma forma como os populares normalmente eram julgados por blasfêmia e não por proposição – pela sua natureza rústica condizer mais com o que se esperava de um blasfemador do que de um propositor – o imaginário construído por Joanna sobre a fé católica não foi visto pela Inquisição como uma tentativa da religiosa de discutir a fé, pois para a instituição sua natureza feminina não lhe permitia tais ambições.

CAPÍTULO III – DEMONOLOGIA, CORPO E SEXUALIDADE

SEGUNDO A SOROR MARIA DE NAZARÉ

Agora que já analisamos o processo que levou Joanna a se tornar freira, sua relação com algumas das religiosas do convento e as ideias por ela cultivada quanto à fé Católica e à ortodoxia religiosa, nos resta neste capítulo nos dedicarmos a análise da relação desenvolvida pela ré com o universo da magia e da feitiçaria. Nesse caso, discutiremos principalmente a ideia de demonologia e os pactos, ou tentativas de pactos, realizados pela religiosa.

Já tivemos contado com alguns pequenos fragmentos dessa relação complexa e multifacetada cultivada por Joanna com o universo da feitiçaria ao longo dos capítulos anteriores dessa dissertação. Ela estava presente na busca de Joanna por uma feiticeira urbana que pudesse ajudá-la em seu objetivo de levar Maria Magdalina a morte. Essa relação também se mostra na invocação ao Diabo, que foi realizada pela ré quando a mesma desistiu de sua busca inicial a uma feiticeira. Porém, apesar de já termos apresentado alguns desses momentos que nos trazem um pouco da relação da religiosa com a feitiçaria, muito ficou por ser dito. Desse modo, o objetivo desse capítulo será compreender as ideias de Joanna quanto ao chamado imaginário da magia, além de explorar com calma a relação desenvolvida por ela com o demônio e, na medida do possível, seus objetivos ao se permitir explorar esses fenômenos.

Para atingirmos tais objetivos seguiremos utilizando os dois processos da religiosa no Santo Ofício, além das cartas enviadas por ela a esse tribunal. Produzido com pouco mais de um ano de diferença em relação ao primeiro e bem mais curto que seu antecessor, o segundo processo da religiosa professa Joanna Maria de Nazaré é quase inteiramente dedicado as relações da soror com o universo da magia e seu envolvimento com o demônio, retornando apenas brevemente as já debatidas ideias da ré sobre a fé Católica.

Antes de mergulharmos na fonte, será preciso primeiro compreendermos o imaginário da magia que operava em Portugal e a influência que ele exercia sobre a sociedade portuguesa do século XVIII. No decorrer deste capítulo também iremos analisar o corpo e a sexualidade de Joanna e a relação construída por ela entre tais esferas de sua vida e o demonológico.

Assim, ao compreendermos de que formas tais fatores eram vistos pela sociedade moderna, poderemos entender de que forma eles foram explorados por Joanna em suas práticas.

3.1. Procurar uma feitiçeira ou sujeitar-se ao demônio

Nos estudos de bruxaria e feitiçaria, a definição do significado desses termos é algo complexo. É comum que alguns autores tragam um significado próprio e diferente para cada um dos termos. Para grande parte dos estudiosos, a bruxaria é entendida como um dado coletivo, enquanto a feitiçaria é do campo do individual.²⁴³ Dessa forma, para esses estudiosos, bruxa era aquela que se reunia com suas iguais em práticas coletivas, como os sabás ou ajuntamentos demoníacos, onde juntas adoravam o mal e praticavam seus atos malignos. Já a feitiçeira agia sozinha, praticando pequenos rituais e feitiços que em geral se relacionavam mais ao cotidiano de sua sociedade.²⁴⁴

Segundo Bethencourt, em grande parte essas definições foram transposições realizadas pelos historiadores das conclusões feitas pelos antropólogos em suas pesquisas realizadas com povos africanos, principalmente o trabalho de Evans-Pritchard sobre a magia e feitiçaria entre o povo Azande.²⁴⁵ Entretanto, uma transposição de termos de um trabalho que se refere a uma sociedade específica no continente Africano para várias sociedades europeias séculos antes é uma tentativa falha de compreensão desses fenômenos, uma vez que essas sociedades não podem ser postas em igualdade, seja pela distância que elas ocupam no espaço geográfico, seja pelo abismo temporal que há entre elas.

Desse modo, enquanto principalmente os ingleses tentavam inserir os termos usados na antropologia na realidade da história europeia, os historiadores portugueses pouco se preocuparam em distinguir bruxas de feitiçeras ao pensar o uso desses termos para a realidade portuguesa. É comum em trabalhos sobre bruxaria em Portugal que os dois termos apareçam indiscriminadamente. Nas poucas ocasiões em que ocorre uma diferenciação entre os dois, essa diz respeito à idade e ao conjunto de práticas da acusada. Nesse sentido, a bruxa é vista como a mulher idosa e solitária que escolheu a magia de modo voluntário, normalmente através dos pactos demoníacos, enquanto a feitiçeira era jovem e menos

243 SOUZA, op. cit., p. 154.

244 BETHENCOURT, Francisco. **O imaginário da magia: Feitiçeras, adivinhos e curandeiros em Portugal no século XVI.** São Paulo: Companhia das Letras. 2004. p. 47.

245 Ibid. p. 46.

poderosa. De modo que, dentro desse conceito, a feiticeira é um prenúncio da bruxa, ou seja, a feiticeira de hoje será a bruxa de amanhã.²⁴⁶

Neste trabalho não nos focaremos em diferenciar bruxas de feiticeiras seguindo as definições colocadas acima. Mais importante do que separar a bruxa da feiticeira é entender as diferentes ideias de feitiçaria que habitavam o imaginário europeu. Por muitos anos a magia foi vista pelas sociedades europeias como uma falsa religião, uma imitação maligna da religião verdadeira, que nesse contexto era o cristianismo. Porém, apesar de considerada como falsa, a magia ainda guardava características semelhantes com o universo religioso. Essa visão foi drasticamente alterada pós-reforma, uma vez que os protestantes buscavam sistematicamente negar tudo aquilo que havia no espaço religioso e era por eles entendido como magia. Dessa forma, ao relegar tudo que era fantástico e misterioso ao campo da feitiçaria – um campo outro diferente do religioso – os reformados estabeleceram uma divisão clara entre feitiçaria e religião. De acordo com essa visão, enquanto a religião, aqui entendida tendo como base o cristianismo, passa a ser lida como um ritual de intercessão entre Deus e o fiel, a magia era, por sua parte, um ritual coercitivo onde o mágico e as forças com as quais ele se relacionava estavam ligados por um carácter de obrigação, como era o caso do pacto, por exemplo.²⁴⁷ Dessa forma, se antes a feitiçaria era lida como uma forma de religião que se baseava em imitar o cristianismo em uma versão invertida, a partir desse ponto ela passa a existir um campo diferente da religião, uma vez que a maneira de se relacionar com o ser que se adora adquire esse carácter diferente.

Para Michel de Certeau, tanto a magia como o misticismo e o ateísmo são fenômenos que surgem quando a religião e a fé se mostram incapazes de trazer respostas aos indivíduos e de integrar a vida em comunidade.²⁴⁸ Nesse sentido, a feitiçaria e as práticas mágicas não podem ser lidas como religiões, mas sim como um fenômeno religioso. Ela acontece na órbita das religiões, por causa das religiões e do vácuo deixado quando essas não são mais capazes de trazer unidade, conforto e integração.

Ao ser separada da religião pelos reformados, no entanto, a ideia de magia na Europa não perdeu força. Ao contrário, a modernidade viu ascender longas discussões sobre o que seria a magia, quais seriam os poderes das bruxas e, em muitas regiões do continente, tais ideias vieram associadas ao pânico da figura da bruxa e da feiticeira. Entre as discussões

246 BETHENCOURT, op. cit., 2004. p. 50-52.

247 THOMAS, Keith. **Religião e o declínio da magia**: crenças populares na Inglaterra XVI e XVII. São Paulo: Companhia das Letras, 1971. p. 74-75.

248 CERTEAU, Michel de. **A escrita da História**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982. p. 156.

gestadas na modernidade europeia sobre o tema da feitiçaria, uma das principais dizia respeito a separação da magia em dois campos, o de magia natural e o de magia diabólica. A Europa se perguntava então qual seria o limite desses campos, onde terminava um e começava o outro.

Assim, os doutores da Igreja se debruçaram para tentar resolver a questão e definir o que seria magia natural e o que seria magia diabólica, quais práticas pertenceriam a que campo, e até que ponto elas seriam aceitáveis ou não. A magia natural era, por definição, a magia cujo poder e resultado vinham da manipulação da natureza e do uso combinado de elementos naturais. Um dos expoentes desse tipo de magia seria a alquimia, por exemplo. Essa forma de magia seria, de acordo com seus defensores, aceitável, pois eles estariam apenas manipulando a natureza, sem o uso de quaisquer forças além dessa. De outro lado, havia a magia diabólica, cujo poder de seus usuários era conquistado através da associação dos mesmos com o demônio. Nessa forma de magia, as bruxas e feiticeiras conseguiriam seus poderes ao se associarem ao Diabo por meio de pactos. De modo que tudo por elas realizado era feito através dos poderes malignos que elas recebiam de satanás.²⁴⁹

A grande polêmica que ocorre em relação a essa divisão entre magia natural e magia diabólica estava no fato de que parte dos doutores da Igreja negava a possibilidade de uma magia que não envolvesse, de uma forma ou de outra, os poderes do demônio. Para esse grupo, toda forma de magia era, essencialmente, uma magia diabólica, mesmo que feita através de chás e de ervas.²⁵⁰

Em meio a essa discussão entre magia natural e magia diabólica, as mulheres foram vistas como alvos perfeitos para o delito de feitiçaria. A modernidade possuía uma visão altamente negativa sobre o feminino. Nesse contexto, a alma feminina era vista como frágil e inferior se comparada a masculina. Essa alma frágil era a vítima perfeita para as tentações demoníacas, seriam elas que acabavam mais facilmente se tornando agentes de satã no plano terreno, ao menos de acordo com o imaginário europeu moderno.²⁵¹

Essa visão do feminino – parte de uma cultura misógina característica da modernidade – se traduzia em um medo coletivo das mulheres, sendo as mesmas transformadas em bruxas em potencial.²⁵² Nesse sentido, as bruxas acabavam por serem pouco mais do que um pretexto para a exclusão e perseguição às mulheres que, por alguma razão, rompiam o papel social que

249 CLARK, Stuart. **Pensando com demônio**: A Ideia de Bruxaria no Princípio da Europa Moderna. São Paulo: Edusp, 2006. p. 309-310.

250 Ibid. p. 310-311.

251 Ibid. p. 161.

252 SOUZA, op. cit.. p. 107.

delas eram esperados e ameaçavam a ordem daquela sociedade, trazendo assim o medo à comunidade em que vivia.²⁵³ Entre essas mulheres podemos encontrar aquelas que viviam sozinhas, sem um marido ou família, as que precisavam trabalhar para sobreviver e as prostitutas. Todas essas mulheres eram perfeitas para serem associadas a uma ideia de bruxaria.²⁵⁴

Isso não significa dizer, entretanto, que não houvesse mulheres que realmente se envolvessem com as práticas consideradas mágicas e que toda acusada de feitiçaria o fosse falsamente, mas sim que o estigma imputado às mulheres na modernidade as tornava perfeitas para serem associadas pelo imaginário europeu a ideia de bruxaria. Apesar de em algumas ocasiões as mulheres acusadas de bruxaria estarem realmente envolvidas com tal prática, era muito comum que a modernidade reduzisse todas as suas práticas à magia. E o contrário também poderia acontecer com homens que realizavam práticas semelhantes as das chamadas feiticeiras. O indígena Alberto Monteiro foi preso pela Inquisição em 1766, após ter dito que se o Diabo fizesse a sua vontade e lhe permitisse dormir com uma certa mulher ele então faria tudo que o demônio quisesse.²⁵⁵ Apesar da semelhança com as invocações inicialmente praticadas por Joanna, Alberto foi condenado pelo delito de blasfêmia. Tal situação provavelmente ocorreu, pois a Inquisição tinha dificuldades para enxergar um homem como feiticeiro, mesmo que nessa ocasião esse homem fosse um indígena e ocupasse uma posição de subalternidade em relação aos homens cristãos velhos.

Essa visão de bruxaria que temos estabelecido até aqui, levou à perseguição sistêmica e a morte de centenas de mulheres e alguns homens na Europa moderna. Essas ações práticas, como a pena de morte e os processos, como o sofrido por Joanna, foram o desdobramento do imaginário da magia cultivado pelo continente europeu. Tais ações independeram da existência de um poder real e comprovado das bruxas e feiticeiras. A motivação vinha da crença que se tinha nessa figura como perigosa e serva do Diabo e ela era o suficiente para agenciar as práticas concretas de perseguição.

Para Robert Muchembled, olhar para o imaginário e a crença como componentes menores dentro de uma sociedade seria um grande erro. Isso porque são essas crenças e imaginários que motivam conjuntos de ações concretas seja de indivíduos, seja de sociedades inteiras.²⁵⁶ Assim, não importa se o demônio seria real e se as feiticeiras urbanas conseguiriam

253 CLARK, op. cit., p. 160.

254 SOUZA, op. cit., p. 241.

255 PEREIRA, op. cit., 2017 p. 133.

256 MUCHEMBLED, Robert. **Uma história do Diabo**: séculos XII a XX. Lisboa: Terramar, 2003.p. 9.

produzir um feitiço capaz de matar alguém, pois independente disso, tais ideias levaram Joanna a tomar as ações que tomou, assim como levou a Igreja a criar diretrizes para enfrentar as bruxas.

Em Portugal, entretanto, a situação da feitiçaria diverge em muito do cenário europeu quando o assunto é a perseguição que a existência do imaginário da magia gerou. As ideias de feitiçaria que circulavam pela Europa moderna estavam também presentes no reino ibérico. Sabás, ajuntamentos demoníacos, bruxas noturnas, feiticeiras com seus feitiços de controle e morte, todas essas figuras que rodeavam o imaginário europeu podiam ser encontradas no pensamento português no mesmo período. Porém, diferentemente do cenário que se viu no resto da Europa, em Portugal tal imaginário jamais se desenvolveu em forma de caça as bruxas. Dessa maneira, podemos perceber que os lusitanos não chegaram a demonstrar particular preocupação com a questão da bruxaria ao longo de toda a modernidade.²⁵⁷ De acordo com Pedro Paiva, existem duas explicações principais para a maneira aparentemente despreocupada com que Portugal lidou com a figura da bruxa: a primeira diz respeito as prioridades elencadas pela Inquisição e a segunda teria sido a grande confiança em Deus que o país nutria.

Ao analisarmos os números de processos realizados pelo Santo Ofício português, podemos perceber o grande volume de documentos referentes a acusados de judaizar e, em menor número, islamizar. Esses processos nos falam muito sobre a intensa perseguição às religiões ditas infieis, como o judaísmo, o islamismo que se realizou em Portugal ao longo de todo período moderno. Para Francisco Bethencourt, essa relação demonstra que havia no tribunal do Santo Ofício português uma clara hierarquia quanto aos delitos considerados mais ou menos importantes. Nessa hierarquia, a realização de práticas judaicas e, em menor medida, islâmicas e até mesmo protestantes por batizados católicos, eram as principais preocupações da Inquisição. Nesse sentido, a feitiçaria acabou ocupando uma posição inferior no conjunto de preocupações do tribunal.²⁵⁸ Essa baixa preocupação acabaria justificando tanto o pequeno número de processos referente ao crime de feitiçaria, quanto o fato desses processos, quando ocorriam, acabarem em penas, em geral, mais brandas do que a recebida em outros delitos. Essa também seria a razão das poucas penas de morte e dos poucos casos de tortura que se observa quando analisamos os processos de feitiçaria em Portugal.²⁵⁹

257 PAIVA, op. cit., 2002, p. 36-37.

258 BETHENCOURT, Francisco. op. cit., 2004. p. 15.

259 Ibid. p. 14.

Ao dizer que as penas dadas aos feitiçeiros eram, em sua maioria, penas leves não queremos dizer que a vida daqueles que enfrentavam a mesa inquisitorial pelo delito de feitiçaria não era alterada por esse acontecimento. Também não queremos dizer que penas mais leves, em comparação com delitos outros, significava pena alguma. Oitenta por cento dos sentenciados pela Inquisição portuguesa pelos crimes de feitiçaria receberam como pena o degredo. Além do degredo, era comum que o sentenciado recebesse ainda alguma outra punição, pois em geral os condenados por esse delito costumavam receber penas duplas. A principal combinação de penas era a prisão seguida de degredo, mas também podiam ser dada penas de açoitamento ou as penas infames, como a exposição pública na frente da igreja usando hábitos que caracterizavam o condenado como feitiçeiro.²⁶⁰ Todas essas penas são graves e na modernidade poderiam significar muitas vezes morte, no caso do degredo para lugares ermos, ou exclusão social como no caso das penas infamantes. Só é possível dizer que tais penas eram baixas quando comparamos a condenação de feitiçeiros com a dada a aqueles que cometiam crimes pelos quais a Inquisição tinha maior interesse, que muitas vezes recebiam como penas as galés, prisão no cárcere do Santo Ofício e até mesmo a pena capital.

Para Paiva, outro motivo para o pouco interesse inquisitorial no delito de feitiçaria estaria na grande confiança que o país demonstrava nos poderes de Deus. Como visto anteriormente, a magia se dividia em dois grandes grupos, de um lado a magia natural, de outro a magia diabólica. Entretanto, para os doutores da Igreja em Portugal, toda magia era fruto dos poderes do Diabo, conquistado pela feiticeira através dos pactos.²⁶¹ Como já vimos, essa ideia não era uma invenção portuguesa, ela estava presente na filosofia da Europa moderna como um todo. A ideia de pensar e delimitar os poderes do demônio não era exclusividade de um país específico.²⁶² Essa discussão europeia sobre os poderes do demônio seguiu por dois caminhos distintos. No primeiro, o Diabo era visto como um antideus ou um Deus maligno. Nessa visão, deus e Diabo ocupavam lugares opostos, deus era o bem, o Diabo era o mal, grandes adversários em espaços diametralmente opostos, porém relacionados. O Diabo não apenas imitava Deus, mas invertia todas as suas características para se tornar um perfeito oposto do divino.²⁶³ Havia, entretanto, uma outra visão. Nessa, o Diabo não era um deus invertido, mas apenas mais uma das criaturas de deus. Apesar de poderoso, os poderes

260 BETHENCOURT, Francisco. op. cit., 2004. p. 218-219.

261 PAIVA, op. cit., 2002, p. 38.

262 RIBEIRO, Márcia Moises. **Exorcistas e demônios**: demonologia e exorcismo no mundo luso brasileiro. Rio de Janeiro: Campos, 2003. p. 21.

263 CLARK, op. cit., p. 116-117.

malignos do Diabo não podiam alcançar a graça de deus e, como criatura, ele estava subordinado a vontade de seu criador, ou seja, a vontade de Deus. Nesse sentido, o Diabo nada podia fazer sem que Deus assim o permitisse.²⁶⁴

A segunda tese foi a que se sagrou vencedora no pensamento português e era com base nela que instituições como a Inquisição portuguesa se fundamentavam pra pensar a feitiçaria e suas punições. Ao entender o Diabo como criatura de Deus, Portugal entendia que o maligno não tinha determinados poderes, que eram exclusivamente divinos. Assim, o Diabo não poderia criar nada, nem alterar a criação.²⁶⁵ Então, como criatura, o Diabo estava sujeito a vontade do Criador de forma que tudo por ele feito era na realidade a vontade de Deus. Com a grande confiança que havia em território luso na figura de Deus e na Igreja, o pânico que assolou a Europa não encontra terreno fértil para se reproduzir em Portugal.²⁶⁶

De acordo com o pensamento português, os poderes limitados do demônio podiam agir apenas sobre o espírito e não sobre o corpo humano de forma material, pois o corpo era um presente de Deus. O demônio também podia manipular o mundo material que já existia, apesar de não poder criar nada nele. Essa ideia de poderes demoníacos limitados cria em Portugal um ceticismo em relação aos mitos da feitiçaria europeia. O sabá, por exemplo, era tratado pelos doutores da Igreja do país apenas como um dado da imaginação, pois para ir aos sabás as feiticieras se transformavam em animais e para isso era preciso que o Diabo alterasse a forma humana, algo que ele não poderia fazer de acordo com essa lógica.²⁶⁷ Dessa forma, grande parte dos mitos que caracterizavam a magia europeia vão ser tratados em Portugal com displicência. Sabás, ajuntamentos demoníacos, voos noturnos, todas essas foram ideias deixadas de lado, pois não se encaixavam na visão de poderes demoníacos definida no país. Resta assim a ideia do pacto individual das bruxas com os demônios, que era a grande questão para Portugal quando se falava em feitiçaria.²⁶⁸

Essa visão demonológica da feitiçaria, bem como a excessiva preocupação com os poderes do Diabo e com a origem maligna dos poderes das bruxas, eram parte de um pensamento presente na elite religiosa de Portugal, responsável por estruturar instituições como a Inquisição, por exemplo. Já as camadas populares do reino não pensavam a magia nesses mesmos termos.²⁶⁹ A demonologia, ou seja, esse estudo meticoloso sobre os poderes e a

264 PAIVA, op. cit., 2002, p. 34.

265 Ibid. p. 42-43.

266 Ibid. p. 55.

267 Ibid. p. 42-43.

268 Ibid., p.41.

269 Ibid., p. 55.

influência do demônio, era essencialmente uma questão cara as elites letradas europeias e apenas para esse grupo. Doutores da Igreja, pensadores e teólogos foram os responsáveis por propor as visões sobre o demônio que vimos acima. Porém, as ideias de feitiçaria presentes nas camadas populares não necessariamente levavam em conta o Diabo e seus poderes, essa questão tão cara as elites. Esse imaginário presente nas camadas populares e que funcionava em uma esfera diferente da corrente demonológica era conhecido pelas elites letradas. Em geral, entretanto, essa elite ignorava tais ideias divergentes de seu próprio modelo.²⁷⁰

Mesmo quando se propunham a produzir uma ideia sobre o Diabo, as camadas populares ainda se mantinham afastadas das noções produzidas pelos letrados. Enquanto para os doutos o Diabo representava hora um antagonista do divino, o mal supremo, hora uma criatura rebelde, mas ainda subordinado ao seu criador, como era a visão corrente em Portugal, para a cultura popular o Diabo era muito mais inofensivo. Familiar e sempre a espera de uma oferenda, o Diabo popular foi, por muitos anos, uma criatura muito menos assustadora e muito mais próxima a ideia dos velhos deuses europeus.²⁷¹

Assim, enquanto os inquisidores se concentravam na questão do pacto e reduziam todas as práticas mágicas presentes na sociedade portuguesa aos poderes do Diabo, negando a existência de ritos coletivos como os sabás e a existência das bruxas noturnas, relatos que se afastavam do modelo de feitiçaria demonológica proposto pelos doutores da Igreja se multiplicavam entre a população.²⁷² Nesse sentido, foram precisos anos de ensino por parte da Igreja para que o modelo defendido por ela penetrasse de alguma forma nas camadas populares.²⁷³

Essa diferença que se apresentava no ideal de magia da Igreja e das classes populares gera um profundo descompasso na relação entre inquisidores e os réus, testemunhas e denunciantes que a eles se dirigiam. De um lado havia populares acusando vizinhas e conhecidas de saírem de suas casas a noite metamorfoseadas em animais, voando em direção a um ajuntamento demoníaco, e tendo essas acusações negadas pela inquisição, que não considerava tal coisa possível, assim sendo, a jogava para o campo da imaginação do acusador.²⁷⁴ Por outro lado, a Inquisição tentava ao máximo forçar os acusados a se encaixarem em seus modelos demonológicos, tentando obter a confissão do pacto.²⁷⁵

270 MUCHEMBLED, op.cit., p. 23.

271 RIBEIRO, op. cit., p. 123.

272 BETHENCOURT, op. cit., 2004. p.10.

273 Ibid. p. 27.

274 PAIVA, op. cit., 2002, p. 45.

275 BETHENCOURT, op. cit., 2004. p. 296.

Em meio a essa disputa entre uma magia erudita diabólica e uma magia popular que nem sempre levava em conta os poderes do Diabo, Joanna chega à mesa da Inquisição. Com sua carta de confissão, a ré declara ter tentado contatar uma feiticeira urbana através do intermédio de João Fernandes e, desistindo dessa ideia, teria decidido então invocar o demônio por meio de palavras inteligíveis por meio das quais prometeu sua alma a ele. Tanto a busca por uma feiticeira urbana quanto a invocação ao Diabo tinham um único objetivo, trazer a morte à Maria Magdalina, outra religiosa do convento, desafeto da ré.²⁷⁶

Esse relato, ao qual em grande parte já fomos apresentados nos capítulos anteriores, é a primeira incursão de Joanna no universo da magia com a qual temos contato em seus processos e será a partir deste que iniciamos nossa análise sobre a relação da ré com o mundo da feitiçaria portuguesa. Em seu primeiro exame, Joanna deu detalhes sobre o processo que a levou a se decidir por procurar a feitiçaria como forma de lidar com o problema que tinha em relação à Maria Magdalina. Nesse momento ela diz:

Disse que havia de se vingar dela (Maria Magdalina) assim que tivesse uma hóstia consagrada. E no seu pensamento a desejou matar (...) e pensou que podia ser por feitiçaria e por efeito fez uma carta a um homem que chamam João Fernandes, por fazer dele muita confiança, dizendo-lhe nela que lhe procurasse uma feiticeira para o sobredito efeito (...) Disse mais, que a paixão que teve por outra dita religiosa foi tão veemente que levada por ela lhe veio ao pensamento o mirar[ilegível] o demônio e sujeitar-se a ele, e se necessário fosse, dar-lhe sua alma.²⁷⁷

Assim, é possível estabelecermos uma cronologia para os pensamentos de vingança por feitiçaria de Joanna. Em um primeiro momento, ela pensa em se vingar pela hóstia e, em seguida, tenta buscar uma feiticeira. Quando tal tentativa não se concretiza, como já vimos no capítulo anterior, ela decide por invocar o demônio e se sujeitar a ele com a promessa de trocar sua alma.

Apesar de ser o primeiro contato que temos do envolvimento da religiosa com esse universo, o relato realizado acima não foi, de acordo com a ré, a primeira vez que ela tentou recorrer a feitiçaria para alcançar seus objetivos. De acordo com ela:

Disse que se lembra que havia um ano e meio, pouco mais ou menos, que ela declarante escreveu a João Fernandes, de quem tem falado em sua confissão,

276 Primeiro Processo da Soror Joanna Maria de Nazaré, f. 28.

277 Ibid., f. 33-34.

para que ele lhe buscasse por feitiços via e modo para sair deste mosteiro, com o objetivo de conseguir assição[ilegível] ilícita com certa pessoa.²⁷⁸

Aqui vemos a religiosa repetir os comportamentos que teve em sua confissão inicial, se utilizando de João Fernandes como um intermediário e buscando feitiços no mundo externo ao convento para realizar seu objetivo. Nesse caso, sair do mosteiro para se relacionar com alguém, este não citado pela fonte. Entretanto, apesar da documentação esconder o nome da pessoa com quem Joanna queria viver fora do convento, é muito provável que essa fosse o próprio João Fernandes, uma vez que mais adiante na fonte, ele foi descrito como alguém por quem a religiosa nutria uma forte paixão. Assim, com base nesses dois momentos, podemos perceber algumas das ideias presentes no imaginário de Joanna quanto à feitiçaria e o que ela poderia conseguir recorrendo a esse universo.

Primeiramente, é possível perceber como a religiosa relaciona, em sua confissão e primeiro exame, sua vingança por feitiços a hóstia consagrada. Já discutimos longamente no capítulo anterior as ideias de Joanna sobre a eucaristia, mas precisamos reforçar um ponto neste momento: a hóstia era um objeto de grande valor simbólico para as feiticeiras em Portugal, sendo muito comumente usada para realizar e potencializar feitiços.²⁷⁹ Ao cometer seu desacato à eucaristia Joanna alega que estava buscando uma forma de agradar ao demônio. Já no trecho acima ela alega que buscaria sua vingança pela hóstia. Sendo assim, é possível dizer que ao cuspir a eucaristia Joanna poderia estar tentando realizar algum tipo de feitiço utilizando-se de um simbolismo comum ao universo da feitiçaria popular português.

Além dessa potencial visão da hóstia como objeto de feitiços, vemos ainda nos relatos iniciais de Joanna como, nesse momento, as ideias da religiosa sobre a feitiçaria levavam fortemente em consideração os vastos poderes das feiticeiras. A figura da feiticeira poderosa, capaz de trazer desgraça e infortúnio, estava muito presente no imaginário popular de magia. Para esse grupo, as feiticeiras possuíam a capacidade de manipular santos e demônios e essa habilidade conferia a elas um poder espiritual alternativo e ilícito.²⁸⁰ Em espaços urbanos, como Lisboa, era relativamente simples encontrar algumas dessas mulheres vendendo seus filtros de amor e ensinando outras mulheres a dominar seus maridos, por exemplo.²⁸¹ Mas os poderes das feiticeiras não paravam nos feitiços de controle. Majoritariamente mulheres, elas

278 Primeiro Processo da Soror Joanna Maria de Nazaré, f. 38.

279 PAIVA, op. cit., 2002, p. 133.

280 BETHENCOURT, op. cit., 2004. p. 213.

281 PAIVA, op. cit., 2002, p. 102.

tinham entre seus poderes proteger a casa, produzir preservativos naturais e curar. Além disso, também elas possuíam ainda o poder de trazer a morte.²⁸²

No âmbito mais maligno dos poderes das feiticeiras, elas podiam embruxar e maleficiar seus desafetos e os de outras pessoas, que as convocavam com tais objetivos. A partir de feitiços e maldições, as feiticeiras conseguiam trazer a morte, doença e infertilidade.²⁸³ Nesse sentido, ao convocar uma feiticeira urbana um dos objetivos de Joanna se encaixava nesse ideal de malefício, seu desejo era trazer a morte de Maria Magdalina. Por outro lado, havia ainda seu desejo deixar o convento para viver com uma dita pessoa, o objetivo que alegadamente a teria levado a desejar buscar uma feiticeira pela primeira vez, um ano antes do início de seu processo. Tal desejo não poderia ser alcançado de forma simples, pois, como vimos no primeiro capítulo, a trajetória de Joanna a levou ao convento e uma vez feito os votos, seria muito difícil que pudesse abrir mão de seu estado de religiosa. Dessa forma, a feitiçaria pode ser vista como uma tentativa de Joanna de tentar manipular a realidade em que estava inserida. Assim, ela entendia que os poderes das feiticeiras poderiam trazer a morte a um inimigo e manipular a realidade de modo a levá-la a alcançar um objetivo, por mais difícil que esse fosse.

No primeiro capítulo, vimos um pouco sobre a vida de Joanna em Lisboa e as limitadas informações que obtivemos sobre a vivência da religiosa antes de ingressar no convento, nos mostraram que ela interagiu com o mundo urbano e movimentado da cidade quando jovem. Não é improvável que em sua vida em Lisboa Joanna tenha tido acesso as ideias de feitiçaria que circulavam na urbe, como o alcance do poder das bruxas e o uso de símbolos sagrados em feitiços. É igualmente provável que esse imaginário se mantivesse entre as próprias religiosas do convento.

Ao desistir de encontrar uma feiticeira, Joanna decidiu invocar ela mesma o demônio, reproduzindo assim uma ideia de feitiçaria demonológica muito mais próxima do imaginário inquisitorial. Desse modo, podemos perceber que nas primeiras vezes em que se envolve com o universo da feitiçaria Joanna mistura elementos populares, como os grandes poderes das feiticeiras urbanas e seus feitiços capazes de matar e de manipular o mundo a sua volta, bem como o uso da eucaristia como objeto canalizador de feitiços, com elementos do imaginário erudito, nesse caso a ideia de invocação ao demônio.

282 BETHENCOURT, op. cit., 2004. p. 206.

283 PAIVA, op. cit., 2002, p. 124.

A ideia da existência de bruxas poderosas não era, entretanto, rejeitada pelos religiosos doutos. Ao contrário, o poder das bruxas e feiticeiras era uma realidade amplamente aceita pelos eclesiásticos. Porém, para eles tais poderes vinham sempre e necessariamente do Diabo, de modo que a feiticeira era uma representante de Satã. Assim, diferentemente do que acreditava o imaginário popular, o limite do poder das feiticeiras era, em essência, o limite dos poderes do Diabo. Dessa maneira, precisamos entender qual a visão de Joanna em relação aos poderes das bruxas.

Em uma ocasião Joanna é questionada pelo Inquisidor sobre a origem de tais poderes, e a isso se segue o seguinte: “(...) entendia que os feitiços fariam o referido por virtude de Deus ou poder do demônio. Disse que entendia que os feitiços se dariam por poder do demônio”.²⁸⁴ Entretanto, apesar de alegar que os poderes das bruxas vinham do demônio, uma visão claramente eclesiástica, é possível que tal alegação nesse momento específico da fonte tenha a ver com a maneira como o inquisidor formula a pergunta. Além disso, por mais que alegue entender que os poderes das bruxas vêm do demônio, Joanna tinha objetivos que o poder demoníaco não poderia alcançar, ao menos não de acordo com a lógica defendida pela inquisição.

Mesmo que ao definir os poderes das feiticeiras como demoníacos Joanna estivesse apenas correspondendo a maneira como a Inquisição formulava a questão, é inegável a relação que a religiosa faz entre feitiços e demônios, uma vez que ao desistir da feiticeira urbana, ela decidiu por invocá-lo. Nesse sentido, podemos perceber que nesse momento as noções que a religiosa faz de feitiçaria envolvem tanto elementos característicos da visão popular quanto formulações de magia demoníaca muito mais eruditas.

Como vimos no capítulo anterior, apesar de ser uma mulher letrada e instruída, Joanna não possuía o mesmo conhecimento de um doutor da Igreja. Ainda assim, ela tinha acesso maior a essa cultura do que as camadas populares onde as ideias de Diabolismo penetraram muito lentamente e com menos força do que se vê no discurso da religiosa até aqui. Desse modo, ao se envolver com a magia e buscar nela a resolução de questões pessoais, Joanna faz confluir esses dois universos, o da feitiçaria urbana e o da feitiçaria erudita, em um amalgama que só pode existir uma vez que Joanna era uma mulher religiosa e, portanto, estava nesse lugar intermediário, onde foi capaz de absorver tanto uma parte do imaginário de magia popular, quanto ter acesso a parte das ideias eruditas sobre o tema.

284 Primeiro Processo da Soror Joanna Maria de Nazaré, f. 39.

Conforme o processo avançou, entretanto, foi possível perceber que as ideias sobre a magia de Joanna, que antes transitavam entre popular e erudito, se aproximam cada vez mais das ideias presentes no imaginário do inquisidor. Uma mudança que vai se apresentar de forma cada vez mais clara conforme Joanna abraça a ideia de pacto e deixa para trás a busca pela feitiçaria urbana.

3.2. “Em sinal de que sou tua”

Como temos visto, para os doutores da Igreja, e isso inclui, é claro, os inquisidores, toda feitiçaria era fruto do poder do demônio que apenas o cedia para as feiticeiras. Para que esse poder fosse passado do demônio para bruxa era preciso que esses dois elementos criassem uma relação. Para os portugueses, essa relação era forjada a partir de um pacto demoníaco. Desse modo, para a Inquisição toda feiticeira era necessariamente uma pactante, ou seja, uma mulher que realizou um pacto com o demônio.²⁸⁵

Em sua primeira carta enviada a Inquisição, quando alega ter prometido sua alma ao Diabo caso ele trouxesse a morte à Maria Magdalina, Joanna não utiliza o termo pacto para se referir ao seu ato. Entretanto, quando vai questionar a religiosa sobre essa ação, o inquisidor a nomeia dessa forma, como pacto. Nesse sentido, todas as perguntas que fez a ré, bem como toda a visão posta na fonte quanto a relação da religiosa com o demônio giraram em torno dessa ideia de pacto que eram defendidas pelas instituições religiosas de Portugal.

A preocupação com o pacto era essencialmente uma invenção das elites europeias, que se formou no início da modernidade. Nesse período, a ideia do Diabo tomou de assalto o ocidente. Nesse cenário, os estudos sobre o universo do demonológico cresceram e a demonologia encontrou seu auge nos anos de 1600. O medo do Diabo atingiu a Europa de tal forma que mesmo em espaços religiosos, como os mosteiros femininos, era preciso atenção e cuidado para se proteger de uma investida do demônio.²⁸⁶

Se até a Idade Média, a visão que predominava no Ocidente era de um Diabo mais inofensivo e familiar, uma criatura servil que estava sobre o comando da humanidade, na modernidade esse papel foi totalmente modificado. Nesse momento, o Diabo passou do lugar de servo ao de amo. Era ele quem exercia o controle nas relações que estabelecia com os humanos. Relações essas que se formaram a partir do pacto.²⁸⁷

285 PAIVA, op. cit., 2002, p. 38.

286 SOUZA, op. cit., p. 134.

287 Ibid., f. 138.

A preocupação com o pacto foi tão importante para a Igreja moderna que conseguir a confissão do mesmo era quase uma obsessão da Inquisição portuguesa, principalmente quando se tratava de julgar as bruxas. O Santo Ofício tentava a todo custo convencer os acusados a confessarem as suas relações com o demônio e, para isso, utilizava todo tipo de pressão psicológica e até mesmo torturas. Entretanto, como já vimos, o imaginário da demonologia era muito forte entre a elite, mas demorou muito tempo para se integrar ao imaginário popular. Dessa forma, os acusados de feitiçaria em geral apenas confessavam os pactos, sabás e todo tipo de relação com o demônio, depois de muita pressão da Inquisição. A confissão ocorria como uma tentativa final de se verem livres do julgo da instituição.²⁸⁸

Casos como o de Joanna, em que a ré já se sentava a mesa confessando relações com o demônio, são raros e em geral envolvem mulheres de classes sociais abastadas ou que de alguma forma se relacionavam com esses estratos sociais. Nesse sentido, freiras, mulheres da elite que tinham acesso a uma cultura letrada, criadas urbanas, ou mulheres que conviviam com pessoas próximas a centros de cultura letrada poderiam se encaixar nesse grupo. Dessa forma, Joanna ocupa esse lugar de exceção, sendo uma das poucas réis da Inquisição portuguesa a quem a instituição não precisou forçar a confissão das relações demoníacas. Ao descrever o processo de invocação que praticou no intuito de fazer com que o demônio trouxesse a morte de Maria Magdalina, Joanna afirma que o fez, “proferindo o referido por palavras inteligíveis prometendo só sempre onde não podia ser ouvida”.²⁸⁹ Dessa forma, a religiosa estabelece que, em sua primeira tentativa de invocar o demônio sem o intermédio de uma feiticeira, o fez apenas por palavras. Após essa narrativa o Inquisidor inicia um longo questionamento o qual precisamos conhecer.

Perguntada se tem ou teve para si em algum tempo que o demônio podia realizar alguma coisa independente da vontade de Deus Nosso Senhor. Disse que não. Perguntada se entendia ela declarante, na dita ocasião em que escreveu a carta, que a vida e a morte das criaturas estavam sujeitas ao poder do demônio, e que este podia dá-la ou tomá-la ao seu arbítrio. Disse que entendia na dita ocasião que o demônio por feitiços podia levar a dita religiosa. Perguntada se entendia ela declarante que o demônio podia realizar o referido por assim o permitir Deus Nosso Senhor, ou ainda sem permissão sua. Disse que entendia que o demônio realizaria o referido somente com permissão divina. [...] Perguntada como pode ser que, não tendo ela certeza da permissão divina, e desejando por via do demônio matar a dita religiosa,

288 PAIVA, op. cit., 2002, p. 149.

289 Primeiro Processo da Soror Joanna Maria de Nazaré, f. 34

que deixasse de crer que o demônio tinha domínio na vida e morte das criaturas sem depender da vontade e permissão divina. Disse que a raiva que tinha da dita religiosa não lhe deu lugar do que advertir que por meio de feitiços tinha chegado a morte para muitas pessoas, e que ela pelo mesmo meio podia conseguir.²⁹⁰

Nesta citação, é possível vermos a preocupação do Inquisidor em estabelecer as ideias de Joanna sobre os limites do poder demoníaco. Assim, as primeiras perguntas que a Inquisição fez a ré nesse interrogatório foram sobre a capacidade do Diabo de matar a partir de seus próprios poderes e qual a crença de Joanna em relação a isso.

Como vimos no início desse capítulo, para a cultura erudita portuguesa, os poderes do Diabo eram limitados pelo poder de Deus. Dessa maneira, como podemos perceber pela argumentação inquisitorial para com Joanna, matar alguém estaria fora dos poderes do demônio, uma vez que a vida seria um dom de Deus e só ele poderia tomá-la. Nesse sentido, era fundamental para a Inquisição estabelecer se as ideias de Joanna sobre o poder do Diabo o levam para além dessa esfera, pois, nesse caso, ela estaria cometendo uma heresia.

Nem todo pacto ou tentativa de pacto com o demônio era visto pelo Santo Ofício como um ato herético. Isso pois, como visto no capítulo anterior, a heresia consistia em realizar uma ação ou defender uma doutrina que contivessem posicionamentos contrários as ideias da Igreja Católica e realizar um pacto nem sempre se enquadrava nesse esquema. Tendo em vista que o demônio era considerado real e dotado de alguns poderes, a ortodoxia católica da modernidade entendida como possível o ato de invocar tal criatura para dele obter favores. Apesar de tal atitude ser vista como maligna pela Igreja ela não poderia ser considerada uma heresia e, como já vimos, a Inquisição era um tribunal que julgava heresias. Portanto, caso um pacto não fosse considerado herético ele não poderia ser julgado pelo Santo Ofício. Caso o réu imputasse ao demônio poderes além daqueles que a Igreja considerava válidos para tal criatura, esta seria considerada heresia.²⁹¹ Como visto anteriormente, ao atribuir ao demônio poderes além dos que ele tinha direito, o herege igualava o Diabo a Deus e caía em erro contra o primeiro mandamento. Mandamento esse que estabelece que só há um Deus verdadeiro.²⁹²

O grande interesse da Inquisição em entender quais as ideias de Joanna sobre os poderes do demônio existe também para ajudar a estabelecer o foro inquisitorial sobre seu envolvimento com feitiçaria. Como é possível ver pelo interrogatório acima, a ideia de Joanna

290 Primeiro Processo da Soror Joanna Maria de Nazaré, f. 39.

291 MUCHEMBLED, op. cit., p. 209.

292 PAIVA, op. cit., 2002, p. 48.

e do Inquisidor quanto aos poderes demoníacos apresentam algumas diferenças. Apesar de alegar, quando questionada, que os poderes do demônio são submetidos aos poderes divinos, Joanna defende que era possível trazer a morte de uma pessoa através de feitiços. De acordo com ela, o próprio demônio teria esse poder por meio de feitiços, sua razão para crer nisso era o fato de muitas pessoas já terem sucumbido por esse meio. Nesse caso, Joanna novamente estabeleceu uma ideia de força dos feitiços de malefício, voltando a reproduzir uma ideia de feitiçaria que se aproxima da urbana e se afasta da letrada defendida pelo Inquisidor.

Após essa primeira leva de perguntas sobre o tema, o inquisidor segue o interrogatório tentando compreender a forma por meio da qual Joanna tentou se comunicar com o demônio.

Perguntada se com a vontade que ela declarante tinha de se vingar da dita religiosa desejou que o demônio lhe aparecesse para por seu meio e poder conseguir. Disse que por muito tempo desejou que o demônio lhe aparecesse para por seu meio conseguir a dita vingança. Perguntada se, para que o demônio lhe aparecesse fez ela declarante algumas rezas ou cerimônias. Quais foram, por quantas vezes, e em que tempo e lugar. Disse que não. [...] Perguntada se na dita ocasião em que teve este pensamento invocou o demônio chamando-o pelo seu nome, e qual [ilegível] porque o chamou. Disse que na dita ocasião invocou ao demônio chamando por seu nome dizendo “Diabo apareça-me”. Perguntada se quando invocou ao demônio o fez só com palavras, ou se juntamente misturou algumas ações ou cerimônias. Disse que quando invocou ao demônio foi somente com as palavras sobreditas. Perguntada se sabe ela declarante que o demônio como espírito de soberba, do que mais se agrada das criaturas que querem a sua amizade é que estas o reconheçam com ações de superioridade. Disse que muito bem sabe o conteúdo da pergunta. Perguntada se sabendo ela declarante, como diz, que o demônio quer das criaturas que pretendem a sua amizade que estas o reconheçam superior, com ações de veneração e culto, como é possível crer que estando ela declarante resoluta a humilhar se, não fizesse as ditas ações quando o invocasse. Disse que, não obstante o conteúdo da pergunta, não lhe fez ação alguma de veneração, culto e humilhação[...] Perguntada se, como diz, sabe que o demônio como inimigo de Deus e das almas não perde a ocasião de perdê-las, principalmente aquelas que estão mais destinadas ao serviço de Deus, a que ela declarante presta como religiosa esposa de Cristo. Como pode crer que o demônio não lhe aparecesse o invocando para com ela declarante contrair pacto e amizade, em ódio do mesmo Deus e perdição de sua alma. Disse que o demônio não lhe aparecera, nem ela declarante o vira. Perguntada se entendia ela declarante que não lhe aparecera o demônio por não o invocar com o culto e veneração que ele pretende. Disse que não [...] Perguntada se quando ela declarante invocou o demônio e ele não lhe apareceu, entendeu que se desse ao demônio alguma parte de seu sangue ou corpo em sinal de

amizade ele lhe apareceria e faria o que ela quisesse. Disse que entendeu que se desse parte de seu corpo ou sangue ele lhe apareceria. Perguntada se com efeito chegou a dar algum parte de seu sangue ou corpo. Disse que não²⁹³.

Com base nessas perguntas é possível retirarmos duas informações principais. De um lado, Joanna alegou mais de uma vez que sua invocação inicial ao demônio foi feita apenas e tão somente com palavras e que não teria dado resultado algum, pois ele não lhe apareceu. De outro, temos a insistência do inquisidor na vontade do demônio de receber culto e veneração como se fosse um Deus, além das questões em torno da formalidade do pacto. Ou seja, o inquisidor quer saber se Joanna teria dado ao Diabo seu sangue ou uma parte de seu corpo com a intenção de formalizar o pacto que intentava.

A partir dos tipos de comunicação que se tentava estabelecer com o demônio era possível definir a noção de pacto.²⁹⁴ Nesse sentido, os pactos podiam ser separados em dois tipos: o pacto expresso ou explícito e o pacto tácito ou implícito. O pacto implícito acontecia quando os mágicos – em busca de cura para doenças – recorriam a magia e outros meios não validados pela Igreja. Já o pacto expresso ocorria quando o feiticeiro – por meio de gestos e palavras formais – se dirigia ao demônio a quem prometia sua alma. Uma vez que o demônio aparecesse ao feiticeiro eles então formalizavam um contrato e estabeleciam um pacto.²⁹⁵

Podemos perceber que a primeira tentativa de pacto realizada por Joanna em muito se aproxima da ideia de pacto expresso. Esse pacto, entretanto, exigia uma formalidade que não foi apresentada nesse caso e que vai causar estranheza ao inquisidor. Como é possível ler no trecho acima do interrogatório, Joanna nega que tenha visto o demônio depois de invocá-lo com palavras. Além disso, ela também negou várias vezes ter cumprido com as formalidades definidas pelo inquisidor, como dar culto ou seu sangue à criatura. Enquanto a religiosa nega ter realizado tais práticas, o Inquisidor intensifica as questões. Para ele, o pacto estaria incompleto sem que essas formalidades fossem postas em ação. Por conseguinte, ele questiona a religiosa, várias vezes se ela adorou o demônio como Deus e deixa claro que esse era o desejo do demônio, ainda mais em casos onde aquela que o invoca é uma figura tão próxima a Deus como uma religiosa. O Inquisidor também insiste em saber por que Joanna não deu ao Diabo parte de seu corpo ou seu sangue e se ela não acreditava que tais atos convenceriam o demônio a aparecer para ela e realizar seus intentos.

293 Primeiro Processo da Soror Joanna Maria de Nazaré, f. 41-42.

294 BETHENCOURT, op. cit., 2004, p. 14.

295 PAIVA, op. cit., 2002, p. 38-39.

É possível, portanto, perceber como, apesar de compartilharem a ideia geral de pacto, nesta primeira incursão no universo da feitiçaria, Inquisidor e religiosa discordam sobre a maneira que esse ato deveria ser realizado. Enquanto Joanna entende que poucas palavras eram o suficiente para a invocação, o inquisidor debate a necessidade de uma maior formalidade para concretizar o ato.

Vejamos agora a confissão realizada pela ré no dia 22 de junho de 1718, na seção intitulada “mais confissões e crenças”, realizada no meio do primeiro processo da religiosa.

Que em o dia treze deste presente mês e ano, depois dela confitente assistir a missa do dia se recolheu a cela de Madre Soror Maria Thereza, estando nela só pela veemente tentação que teve do demônio e da luxúria com a representação em João Fernandes a quem, como disse em suas confissões, tinha amor desordenado e com quem na dita ocasião desejou veementemente ter atos torpes. Vendo que não podia conseguir tal coisa se não por meios diabólicos, resolveu fazer um escrito de seu sangue para o demônio em que lhe dissesse e promettesse dar-lhe a sua alma, lhe obedecer em tudo o que ele quisesse e adorá-lo como Deus, se ele lhe trouxesse a sua presença o dito João Fernandes. E com efeito, picando o dedo polegar e do meio da mão esquerda com uma verrama[*ilegível*] até sair sangue, começou a fazer o dito escrito dizendo nele: – Anjo mau como ministro da maldade te peço que faças com que me venha – e mais ia escrevendo conforme tinha concluído consigo, e tem acima declarado, se não fosse interrompida por um ato da comunidade para o qual foi chamada. E que ao referido não contou a nenhuma pessoa além de seu confessor a quem entregou o dito escrito.²⁹⁶

Ao observarmos a segunda tentativa de pacto realizada por Joanna, é possível perceber o quão mais próximo o ato praticado pela religiosa está do imaginário do Inquisidor, principalmente quando comparamos as duas tentativas da religiosa até aqui. Se na primeira vez ela invocou o demônio apenas por palavras ditas de forma ininteligível e prometeu sua alma como recompensa caso conseguisse seus objetivos, na segunda tentativa a religiosa trouxe mais elementos. As palavras antes soltas passam a ser escritas com o sangue da soror e, além da alma, a religiosa promete dar ao demônio culto e veneração como se ele fosse um Deus.

A esta segunda tentativa de pacto se segue o interrogatório abaixo.

Perguntada se na dita ocasião, ou em outra depois disso, se convenceu ela declarante que o demônio era Deus, ou tão poderoso quanto ele e digno de veneração. Disse que não. Perguntada se com efeito adorou ela declarante ao

296 Primeiro Processo da Soror Joanna Maria de Nazaré, f. 75-76.

demônio como Deus, pedindo que lhe trouxesse ali o dito João Fernandes. Disse que não. [...] Perguntada se na dita ocasião que ela declarante fez o escrito ao demônio estava resolvida a obedecer-lhe em tudo e estava também resolvida em deixar a fé de Cristo Senhor Nosso e renegar dela, dos sacramentos e dos demais mistérios da fé e a crer no demônio se ele lhe aparecesse e lhe pedisse. Disse que na dita ocasião estava resolvida a deixar a fé de Cristo Senhor Nosso, renegar dela, dos sacramentos e demais mistérios da fé, e crer no demônio se ele lhe aparecesse e lhe pedisse. [...] Perguntada se na ocasião em que ela fez o escrito ao demônio entendia que só lhe entregando a sua alma conseguiria dele o que lhe pediu. Disse que no dito tempo entendia que só entregando a sua alma ao demônio conseguiria dele o que lhe pediu. Perguntada se na dita ocasião entendia que só ao entregar a sua alma ao demônio conseguiria dele o que lhe pediu, que motivo teve para, de mais a mais, lhe fazer o escrito de seu sangue. Disse que de mais a mais lhe fez o escrito com seu sangue para que o demônio com mais brevidade lhe fizesse o que lhe pediu. Perguntada onde soube ela declarante que o demônio se veria mais obrigado se ela lhe fizesse um escrito de seu sangue. Disse que leu em alguns livros, que não lembra que livros eram, nem de que matéria se tratava.²⁹⁷

Novamente, a Inquisição inicia as questões demonstrando uma forte preocupação com a heresia do delito. Heresia essa que foi agravada nesse segundo pacto, pois agora a religiosa promete ao demônio cultuá-lo como se fosse Deus. Além de deixar claro que, caso o demônio realizasse seu desejo, ou seja, trouxesse a presença de João Fernandes no convento para que ela pudesse manter com ele atos carnais, ela estaria disposta a abandonar a fé católica e seguiria ao Diabo como seu novo Deus.

Apesar do teor da confissão, Joanna deixa claro que não acreditava que o demônio tivesse poderes de Deus. Nesse sentido, é interessante pensarmos porque ela promete adorá-lo como Deus se não o reconhece como tal. Ao ser interrogada sobre o primeiro pacto, Joanna ouve do Inquisidor que o maior desejo do Diabo é ser cultuado por aqueles que o invocam e afastar da fé os servos de Deus, principalmente uma tão próxima como uma freira. Assim, ao realizar tais promessas nesse segundo pacto, Joanna nos mostra que compreendeu as ideias do Inquisidor sobre os desejos do demônio e as colocou em ação ao repensar o pacto.

Outro momento em podemos perceber tal situação diz respeito ao escrito de seu sangue produzido pela religiosa. Apesar de dizer que acreditava que a promessa de sua alma era o suficiente para convencer o demônio a realizar seus desejos, Joanna declarou que fez o escrito para que ele viesse a ela mais rápido. Retornando ao primeiro pacto, percebemos que o Inquisidor questiona Joanna sobre a razão pela qual a religiosa não entregou seu sangue, ou parte de seu corpo, ao demônio e se ela não achava que isso o faria aparecer para ela.

297 Primeiro Processo da Soror Joanna Maria de Nazaré, f. 85-86.

Quando questionada em sua segunda tentativa sobre de onde teria vindo a ideia para fazer um pacto escrito, Joanna afirma que leu em algum livro, mas não se lembra qual. Como vimos no capítulo anterior, apesar de incomum, não era impossível encontrar livros pouco convencionais nas bibliotecas conventuais femininas. É possível que Joanna tivesse tido acesso a algum manual demonológico, cujo objetivo era alertar as pessoas para os perigos da bruxaria e da tentação do Diabo, além de ensinar a reconhecer bruxas. Caso tivesse acesso a um manual como esse, ela poderia então ter lido sobre a visão de pacto que incluía o pacto escrito com sangue. Então, a partir disso, Joanna poderia ter decidido incluir esse escrito em sua nova tentativa. Entretanto, mesmo que não tivesse tido acesso a livro algum, é possível que Joanna tenha decidido dar seu sangue ao demônio para potencializar a eficácia do pacto guiada pelos questionamentos anteriores do Inquisidor, uma vez que essa foi uma possibilidade levantada pelo próprio quando a interroga quanto ao primeiro pacto.

Acrescentar a feições partes do corpo, como sangue, cabelos e unhas, era uma prática muito comum no Império Português moderno. Esses elementos eram partes do indivíduo, estreitamente ligados a vida dos mesmos, de modo que, quando presentes em um contexto de feitiçaria representavam aquele que os ofertava. O sangue especificamente era muito valorizado como um amalgama dos fluidos vitais.²⁹⁸ Já cabelos e unhas tinham valor pois, no imaginário dessa sociedade, eram partes do corpo que continuavam a crescer mesmo após a morte do ser.²⁹⁹ Entretanto, nesse momento, Joanna dá ao demônio apenas o seu sangue e uma promessa de adoração caso ele cumprisse o pacto que nunca se realizou, pois foi interrompido.

Já o último pacto de Joanna nos mostra uma nova evolução no ideal da religiosa.

Com toda humildade faço saber a Vossa Senhoria que tenho tido com demônio atos carnavais invocando e dizendo estas palavras, demônio apareça e me conceda este apetite que tenho, seja na forma que for.[...] (e fiz) pacto com o demônio para conseguir isto que digo, fiz esse papel, que remeti, pretendendo também que me fizesse o que soverane[ilegível]. O papel que fiz para obrigá-lo a que me aparecesse e ouvindo dizer em certas ocasiões que o demônio tinha aparecido e concedido amtos[ilegível] para os que lhe pediam. Vendo eu que nem depois de ter feito este papel ele me aparecia fui a cerca para fazer o que pretendia. Sem que ninguém me vise me coloquei de joelhos e tornei a invocar emtos[ilegível] vezes com a boca no chão e também levei este papel para novamente lhe oferecer. E vendo que não tinha efeito guardei esse papel. [...] Em outras ocasiões declaro que quando me coloquei de joelhos na cerca e beijei o chão foi para adorar o demônio e se

298 BETHENCOURT, op. cit., 2004. p. 139-140.

299 Ibid., p. 111.

ele me pedisse eu faria tudo que ele me mandasse, ainda que fosse renegar a fé católica. E de tudo me acho arrependida.³⁰⁰

Aqui é possível perceber como o ideal de Joanna sobre o pacto alcança quase em sua completude o imaginário que em um primeiro momento foi apresentado a religiosa pelo Inquisidor em sua primeira tentativa de pacto. Joanna não apenas invoca o demônio por palavras, mas o faz curvada no chão, de joelhos, em sinal de submissão. Além disso, a religiosa novamente produz um pacto escrito com seu sangue na tentativa de trazer o demônio com mais brevidade a sua presença. Mas agora, além de lhe prometer servidão e renegar a fé católica em nome dele, Joanna lhe oferece seus cabelos que, como vimos, representa a própria religiosa em sinal de submissão.

Assim, podemos perceber que em sua terceira tentativa de pacto, realizada um ano depois das duas tentativas anteriores, Joanna finalmente reproduz o modelo de pacto consolidado no imaginário dos homens letrados da modernidade portuguesa. Um modelo ao qual ela só teve acesso completamente e que só foi capaz de reproduzir de forma tão ampla uma vez que esteve na presença do inquisidor. Isto porque foi na mesa da Inquisição que Joanna recebeu as instruções detalhadas sobre como realizar o pacto de acordo com os ideais dos doutos portugueses. Ainda que essa lição não fosse a intenção do tribunal.

É interessante notar também que, ao se aproximar da ideia de pacto definida pela inquisição, Joanna deixa pra trás a busca por uma feiticeira urbana como intermediária e o uso de objetos sacros católicos como material de feitiço. A própria necessidade de um feitiço é posta de lado em nome da relação direta com o demônio. Assim, é possível percebermos como a ideia de feitiçaria de Joanna, que antes misturava elementos populares com eruditos, foi se tornando cada vez mais próxima do imaginário da própria Inquisição conforme os processos avançam.

Tendo em mente que a figura do demônio vai se tornar cada vez mais presente nas noções de feitiçaria da ré, podemos então nos perguntar como Joanna trabalha essa figura para além da forma dos pactos e como ela relaciona o Diabo com os seus objetivos.

3.3. “Espírito da maldade realize meus desejos”

É inegável que a relação que Joanna estabelece com o demoníaco tem muitas ligações com a relação que a religiosa estabelece com a própria sexualidade. Em seu primeiro

300 Segundo Processo da Soror Joanna Maria de Nazaré, f. 2-3.

envolvimento com a feitiçaria, Joanna disse que seu objetivo ao procurar uma feiticeira urbana era deixar o convento para viver com uma pessoa, muito provavelmente João Fernandes. Em seguida, seu objetivo alegado ao tentar contatar uma feiticeira urbana e invocar o demônio era trazer a morte de Maria Magdalina. Já em sua segunda tentativa de pacto, o objetivo da religiosa era claramente relacionado a seus desejos sexuais, uma vez que é a paixão que nutre por João Fernandes e o desejo lascivo que tem por ele que a levam a intentar um novo pacto para que o Diabo traga esse homem até o convento e assim a religiosa possa aplacar seu desejo.

Em relação a esse segundo pacto, dois pontos nos chamam a atenção. Em primeiro lugar, a fonte não nos fala sobre o que foi feito com João Fernandes uma vez que a religiosa confessa a Inquisição sua relação com ele. Como visto no capítulo anterior, não encontramos processo inquisitorial referente a esse homem, mas ao que parece ele deixa de realizar trabalhos para o convento, já que seria necessário o poder do demônio para levá-lo até o convento. Não seria estranho que nessas circunstâncias, esse homem perdesse o direito de prestar serviços ao mosteiro, uma vez que sua relação com Joanna infringia as rígidas regras de Santa Clara quanto a presença masculina nos cenóbios, como já vimos no primeiro capítulo. Outro ponto que podemos ver nesse momento da segunda tentativa de pacto é que: Joanna declarou a Inquisição que caso não fosse possível trazer a pessoa de João Fernandes ao convento, a religiosa estava disposta a se satisfazer com o próprio demônio.³⁰¹

Analisando os envolvimento anteriores da religiosa com o demônio, percebemos como certos objetivos por ela levantados vão se repetir no terceiro pacto. Podemos dividir o último pacto da religiosa, aquele que ela confessa no ano de 1719 e que a levou novamente a Inquisição, em dois momentos. O primeiro, é quando a religiosa invocou o demônio para ter com ele atos carnavais e o segundo, quando mais adiante decidiu escrever o pacto visto acima onde pediu ao Diabo que mudasse seu corpo de feminino em masculino. Assim, os objetivos que a religiosa apresenta nesse momento repetem os objetivos já vistos anteriormente, em primeiro lugar a satisfação sexual, agora sem o envolvimento da figura de João Fernandes, apenas do próprio demônio, uma possibilidade que a religiosa já havia deixado aberto no segundo pacto. E em segundo lugar, uma provável tentativa de sair do mosteiro ao pedir que o Diabo transformasse seu corpo de feminino em masculino, como veremos mais adiante.

301 Primeiro Processo da Soror Joanna Maria de Nazaré, f. 103.

Quando olhamos para os objetivos que Joanna declara a Inquisição como motivações de seus atos, podemos perceber claramente como eles envolviam sentimentos e necessidades contrários ao ideal cristão, como ódio e libido, além de se voltarem contra o lugar estabelecido pela sociedade cristã portuguesa para essa mulher, ou seja, a vida eclesiástica. Ao longo da fonte é possível perceber como em vários momentos a religiosa se afasta da ideia de Deus e busca o Diabo. Mas, para além disso, se a religiosa negou a existência de Deus em algumas ocasiões, em outras ela declarou ter tido ânsia de defender o demônio das ofensas das outras religiosas. Um caso emblemático sobre a relação que a religiosa desenvolveu com o demônio ocorre ao fim de seu primeiro processo.

Uma vez encerrados os exames de consciência do primeiro processo, a Inquisição se reúne para dar a sentença da ré. Nesse ponto, a instituição decide que a religiosa está arrependida de seus atos, uma vez que ela confessa seus pecados e fala constantemente sobre seu arrependimento, além de ter ela mesma escrito a carta que deu início ao processo. Dessa forma, a Inquisição estabelece as penas de Joanna com base nesse arrependimento, penas essas que definiam que a ré deveria abjurar de seus crimes frente a Inquisição e a madre abadessa, mas não em um auto de fé, uma vez que seus crimes não eram públicos fora do convento. Além disso, a religiosa perderia voz passiva e voz ativa no convento e deveria cumprir um ano de trabalhos baixos no mosteiro e permanecer em sua cela quando não estivesse em serviços da comunidade.³⁰²

Antes que essas penas fossem lidas à religiosa, ela pede para novamente retomar à mesa. Em seu retorno, Joanna confessou que deixou de usar uma verônica de São Bento, pois foi informada que o demônio nunca aparecia para quem usava tal objeto. Assim, Joanna deixou de usá-la uma vez já que naquela ocasião gostaria de encontrar o demônio. Ainda nesse momento, a religiosa alegou que em uma situação, ao ouvir Maria Thereza da Natividade chamar ao demônio de maldito, sentiu raiva.³⁰³

Esse discurso de proteção em relação ao demônio que a ré fez nesse momento, ao alegar que sentiu raiva ao ouvir sua irmã religiosa insultando o demônio, vai ser repetido em outras ocasiões no segundo processo. Outras situações que se repetiram no segundo processo foram as dúvidas da religiosa em relação a presença de Cristo na hóstia e a existência de Deus, que ela alegou ter tido novamente ao longo do ano que separou o primeiro processo do

302 Primeiro Processo da Soror Joanna Maria de Nazaré, f. 136.

303 Ibid., f. 127.

segundo.³⁰⁴ As dúvidas quanto a ortodoxia que Joanna apresenta no segundo processo não apresentam nenhum elemento novo em relação ao que vimos no capítulo anterior, mas sua existência nos mostra que, apesar da Inquisição ter considerado que a religiosa estava arrependida de seus delitos, ela volta a repeti-los. Mais do que isso, a religiosa volta a apresentar um comportamento reprovável pela Inquisição ainda no primeiro processo, antes de ter conhecimento de sua sentença. Mesmo assim, a sentença dada pelo Santo Ofício à religiosa no primeiro processo seguiu inalterada.³⁰⁵

Assim sendo, mesmo com as recaídas que teve, a religiosa deixou o tribunal por um ano e voltou com uma nova carta, dessa vez confessando seu envolvimento sexual com o maligno e os pactos para a troca de seu sexo, como vimos acima. Em sua carta a Inquisição, Joanna declara que alguns meses depois de seu primeiro processo, ao se deitar em sua cela, começou a sentir um peso sobre seu corpo e com o tempo ela compreendeu que tal peso seria o demônio. Ao descrever essas visitas Joanna diz que

Houvera oito meses, estando ela confitente de noite na sua cela, sentindo sobre o seu corpo o dito peso, experimentou também que a penetravam, e sentiu os mesmos efeitos como se tivesse um ato carnal com alguma pessoa do sexo masculino. E que veio a entender claramente que estes efeitos vinham do demônio. Advertindo também que quando os experimentava seus cabelos se arrepiavam muito, e que o referido efeito de penetração e deleitação experimentava uma vez em uma noite, e outras duas vezes na mesma noite. E que assim passou muitas noites até ao meio de Agosto, ou Setembro.³⁰⁶

A religiosa diz ainda que, quando sentia o dito peso se deitando sobre ela, não era capaz de respirar normalmente, nem de mover seus membros ou olhar a figura que a visitava. Joanna diz então que tal fenômeno não lhe acometia todos os dias, apenas nas noites em que era tomada por estímulos sensuais e que nessas circunstâncias ela chamava pelo demônio dizendo “demônio aparece-me, e consegue-me este apetite que tenho, seja na forma em que for”.³⁰⁷ Um chamado que em algumas ocasiões era atendido, mas nunca de modo que religiosa visse ou ouvisse o demônio, apenas o sentisse.

A noção de que o demônio podia manter relações sexuais com seus servos humanos era parte de uma longa tradição narrativa europeia. Tradição essa que alegava que a relação entre bruxas e seu mestre atingia seu ápice nas orgias demoníacas realizadas nos sábás ou

304 PAIVA, op. cit., 2002, p. 149.

305 Ibid. f. 137.

306 Segundo Processo da Soror Joanna Maria de Nazaré, f. 7.

307 Ibid., p. f. 7.

missas negras. Tal relação absolutamente profana tinha para as bruxas o mesmo significado que o batismo para os cristãos, de acordo com esse imaginário.³⁰⁸ Como já vimos, a ideia de Sabá não era corrente entre os letrados portugueses e não teve no país o mesmo impacto social que apresentou em outros lugares da Europa. Entretanto, a relação intensa que havia no imaginário europeu entre feiticeiras e uma sexualidade exacerbada, estava presente também em Portugal, pois apesar do menor impacto, o imaginário da bruxaria europeia, como vimos, estava presente no reino ibérico.³⁰⁹

Para além das orgias demoníacas, havia ainda outras possibilidades de relações sexuais entre humanos e criaturas diabólicas. Santo Agostinho e São Tomas de Aquino, ao proporem suas discussões sobre os limites do poder diabólico, aceitaram como possíveis essas relações. Tais atos eram vistos como tão próximos ao relacionamento entre humanos que o derramamento de sêmen do demônio na mulher era capaz de gerar o nascimento das mais diversas criaturas.³¹⁰ Tais práticas eram realizadas por demônios sexuais denominados súcubos e incubos, sendo o súcubos um demônio de aparência feminina, enquanto o incubos era o demônio sexual de aparência masculina. As relações mantidas com esses demônios eram consideradas atos contra a natureza e, portanto, incorriam em uma forma de heresia.³¹¹

Nas narrativas de sexo demoníaco era comum que essas relações fossem narradas como sendo algo doloroso. O demônio sexual era relatado como uma figura gelada e seu membro áspero como uma lixa causava dor durante a penetração. Apesar disso, as relações sexuais entre humanos e demônios eram tão prazerosas como seria com um homem comum.³¹² Ao descrever as relações sexuais que tem com o demônio, Joanna foge um pouco dessa narrativa ao alegar que o sexo que tinha com a criatura não causava mais dor do que qualquer relação convencional. Além disso, Joanna também alegou que, apesar de em algumas ocasiões o peso sobre seu corpo ser frio, em outras ele era quente, e tal figura sempre fazia com ela se sentisse com mais calor do que tinha naturalmente.³¹³

Além dessas questões, outra diferença entre a narrativa que a ré fez de suas relações com o demônio e as narrativas que mais comumente ocorriam, é que, em geral, a confissão de atividades sexuais com o demônio vinha à tona apenas ao fim dos processos. Normalmente

308 RICHARDS, Jeffrey. **Sexo, desvio e danação**: as minorias na Idade Média. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 1993. p. 93.

309 PAIVA, op. cit., 2002, p. 11.

310 CLARK, op. cit., p. 305.

311 MUCHEMBLED, op. cit., p. 45.

312 PAIVA, op. cit., 2002, p. 154.

313 Segundo Processo da Soror Joanna Maria de Nazaré, f. 13-15.

esses relatos se davam após longos interrogatórios e uma forte pressão do tribunal. Assim como o pacto, a confissão do sexo com o Diabo vinha em geral quando o réu abria mão de tentar resistir ao tribunal e aceitava a culpa que lhe era imposta.³¹⁴ E da mesma forma que Joanna é uma exceção ao confessar o pacto antes mesmo de se sentar a mesa inquisitorial, ela repete esse fato ao iniciar seu segundo processo já confessando tais relações sexuais.

De acordo com Marcia Moises Ribeiro, em contextos sexuais que envolviam mulheres e criaturas demoníacas, esses seres apareciam como uma representação do desejo, uma zona de escape para uma sexualidade feminina reprimida e controlada ao máximo pela sociedade.³¹⁵ Mas é preciso ir além dessa ideia de repressão quando falamos na maneira como Joanna, e a sociedade moderna em que ela estava inserida lidavam com a sexualidade. Para Michel Foucault, a sociedade moderna não era uma sociedade pautada em repressão sexual, mas sim em controle sexual, um controle que se estruturava e se exercia através do discurso. Nesse sentido, o discurso moderno sobre o sexo buscava controlar a sexualidade estabelecendo um jeito correto de exercer a mesma dentro daquela sociedade, sendo esse o sexo conjugal que tinha como objetivo maior a reprodução. Esse discurso de controle era assimilado por uma parcela da população que passava a ter asco e recusa ao sexo, mas, ao mesmo tempo, levava a uma incitação do comportamento sexual para outra parcela.³¹⁶

Para o autor, onde existe poder vai existir resistência a ele. O discurso de controle sexual gera exercícios de poder variados que vão ser dados tanto pelas instituições criadas para o esse fim, como a inquisição, mas não apenas. O poder para Foucault ocorre tanto ao nível das instituições como do micro, ou seja, o poder que é exercido por um indivíduo sobre o outro, ou pelo indivíduo sobre si mesmo. Nesse sistema, o poder e resistência se retroalimentam em uma relação onde o exercício de poder gera em uma parcela da população essa incitação sexual ao mesmo tempo que a sexualidade fora da norma que essas pessoas vão apresentar vai justificar a existência do controle.³¹⁷

Nesse sentido, as atitudes de Joanna, tanto ao invocar o demônio para que ele lhe traga João Fernandes, quanto ao invocá-lo repetidas vezes para que ele mesmo lhe trouxesse satisfação sexual, podem ser vistas como um desses casos em que o discurso de controle da sexualidade gera o inverso de seu objetivo. Joanna resiste a abrir mão de seu desejo e, pelo

314 MUCHEMBLED, op.cit., p. 95.

315 RIBEIRO, op. cit., p. 136.

316 FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade**: a vontade de saber. 13. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988. p. 16-17.

317 FOUCAULT, op. cit., p. 90-91.

contrário, passa a buscar formas de satisfazer a sua libido, que de acordo com o discurso eclesiástico devia ser contida e negada, visto seu voto de castidade. Assim como o poder pode ser exercido tanto pelas instituições como pelos indivíduos, a resistência ocorre da mesma forma, podendo se estabelecer tanto em grandes grupos organizados, quanto em pequenas resistências individuais, como a de Joanna. Feita de modo orgânico, sem a intenção prévia de ser um movimento de resistência e baseada em seu desejo e na sua vontade de saciá-lo.

O discurso de controle sobre o sexo da modernidade era exaustivo e repetitivo. Ao contrário do que a ideia corrente de repressão ou censura nos faz pensar, não havia silêncio quando o assunto era o sexo na modernidade. Era preciso falar sobre as práticas sexuais e falar de forma pública para que esse discurso alcançasse toda a sociedade e para que então fosse possível gerir e controlar a sexualidade.³¹⁸ Entretanto, o sexo e o desejo que se tornavam discurso não eram aqueles definidos como corretos pelas instituições do período, entre elas a Igreja Católica. Ao contrário, o sexo e desejo que eram mais explorados discursivamente eram aqueles que fugiam a norma.³¹⁹ Assim, os sermões, por exemplo, eram um ambiente propício pro discurso sexual. Mas outro espaço eclesiástico onde o discurso sobre o sexo era fortemente explorado era a confissão.

Na confissão, todo desejo era devassado e deveria se tornar discurso na boca do fiel que buscava o padre confessor para aliviar sua consciência. O objetivo dessa exploração minuciosa era, em grande parte, constranger aquele que praticava pecados sexuais, forçando-o a expor sua vergonha, ainda que apenas ao confessor.³²⁰ A Inquisição, como já vimos, não era um tribunal de confissão, mas mantinha com ele algumas similaridades de objetivo e método. Nesse sentido, ao olhar pra fonte é possível notar como o inquisidor vai questionar Joanna longamente sobre os detalhes das suas relações sexuais com o demônio.

Perguntada se experimentava ela declarante o dito peso logo que se deitava, ou se ao longo da noite. Disse que não experimentava o dito peso em horas determinadas, se não naquelas em que estando mais desperta lhe custava a pegar no sono. Perguntada se ela declarante está certa que o dito peso vinha sobre si estando acordada, ou se estando dormindo acordava com ele. Disse que este certa que lhe vinha o dito peso estando acordada. Perguntada se o dito peso começava igualmente a oprimir todas as partes do seu corpo, ou se primeiro em umas e depois em outras. Disse que experimentava o dito peso

318 FOUCAULT, op. cit., p. 26.

319 Ibid., p. 34.

320 Ibid., p. 61.

simultaneamente em todo o corpo, e que somente no rosto o sentia que lhe impedia de ver e falar. Perguntada se experimentava ela declarante com o dito peso alguma frieza ou calor maior do que a que tivesse naturalmente. Disse que com o dito peso sentia mais calor do que o que naturalmente tinha. Perguntada que espaço de tempo lhe durava a opressão que lhe fazia o dito peso. Disse que umas vezes lhe durava meia hora, outras vezes algum tempo mais. Perguntada em que situação do corpo estava ela declarante deitada quando a oprimia o dito peso. Disse que algumas vezes estava deitada de lado, mas que a maioria das vezes era com as costas na cama. (...) Perguntada se quando ela declarante experimentou que o dito peso a penetrava o sentiu maior, ou menor do que nas outras ocasiões em que não houve o tal efeito. Disse que sempre experimentou igual peso. Perguntada se sentiu e experimentou ela declarante que o dito peso estava imediatamente sobre a carne, ou mediante alguma roupa e vestido. Disse que o dito peso experimentava por cima dos vestidos. Perguntada se quando ela sentia que o dito peso a penetrava, o dito peso a descompunha afastando lhe o hábito do corpo, ou se com a mesma compostura com que estava antes do dito peso lhe aparecer sentia a penetração. Disse que quando sentia que o dito peso a penetrava primeiro experimentava que a descompunha, afastando o hábito do seu corpo, e ficava o dito peso imediatamente sobre a sua carne. Perguntada se o peso que sentia, e experimentava imediatamente sobre o seu corpo o experimentava em o tato duro ou brando, quente, ou frio. Disse que o dito peso experimentava sempre duro, e que umas vezes o sentia frio, e outras cálido. Perguntada se quando o dito peso a penetrou, experimentou ela, e sentiu que lhe ofendesse a integridade do seu corpo com moléstia ou sem este efeito. Disse que quando o dito peso a penetrou experimentou que lhe ofendeu a integridade do seu corpo com aquela moléstia que tem notícia padecem as mulheres quando perdem a clausura virginal, mas que a moléstia que sentiu foi moderada, e que não encontrou no dia seguinte na roupa vestígio algum. Perguntada se quando o dito peso a penetrou e ela declarante experimentou a deleitação venérea que tem dito, fazia o dito peso algumas agitações, ou movimentos, ou se sem eles chegou a sentir a dita deleitação. Disse que o dito peso não fazia movimento algum, nem ela o experimentou mais que no momento da penetração. Perguntada se passada a venérea deleitação ia embora logo o dito peso, ou se o sentia ainda por mais tempo. Disse que em algumas vezes o experimentava ainda algum tempo depois de passada a dita deleitação, e que em outras ele sumia logo. Perguntada se nas ocasiões em que experimentou que o dito peso a penetrava estava sempre de uma só situação do corpo, ou se em qualquer posição em que estivesse sentia o dito efeito. Disse que umas vezes experimentava a dita penetração estando deitada de costas, e em outras de lado. Mas que quando estava de lado só experimentava que o dito peso se chegava ao seu corpo como uma criatura humana, e que também a oprimia no lado que tinha para parte de cima, e que lhe ficava o braço imóvel para poder usar dele. Perguntada se nas ocasiões em que teve a deleitação venérea, e penetração experimentou que o dito peso ocorresse com ela alguma derramação, como um homem em o ato carnal ocorre com uma mulher. Disse que nunca achou indícios de que tivesse acontecido o referido. Perguntada se em todos os atos em que sentia as ditas penetrações, e deleitações venéreas ouviu que o dito peso pronunciava palavras, ou fizesse alguma outra demonstração de poder ser o demônio.

Disse que não experimentou algum outro indício de poder ser o demônio mais que o da penetração.³²¹

Nesse longo interrogatório podemos ver como a Inquisição se preocupa em fazer com que Joanna exponha e estabeleça todos os mínimos detalhes de suas relações com o dito peso, que a religiosa declara ser o demônio. Quantas vezes ela sofreu com tal peso, quais as sensações causadas por ele e por sua penetração, se havia derramamento de sêmen, em qual posição a religiosa se encontrava quando ocorria a penetração e se ele lhe tirava as roupas antes do ato. Infinitos pequenos detalhes que Joanna precisou estabelecer para o tribunal. Tais detalhes eram necessários para estabelecer se o dito peso, como é chamado repetidamente pelo tribunal, era realmente o demônio, como alegou a religiosa à inquisição, mas também para que ela expusesse suas práticas sexuais do jeito mais amplo possível. Tal exposição era uma forma de tentar exercer controle sobre a sexualidade dissidente da religiosa, que precisava ser exposta, devassada frente o tribunal e então corrigida.

O Diabo não era visto por Joanna apenas como um meio de satisfazer seus desejos sexuais. De acordo com a religiosa, ele se tornou para ela uma resposta a todas as suas aflições. De modo que “em toda ocasião que se via aflita a ré invocava o demônio, pedindo a ele que lhe aparecesse e em algumas vezes o fazia de joelhos, na esperança que sua adoração o fizesse aparecer mais rápido”.³²² É interessante notar que ao mesmo tempo que passa a ver o demônio como uma resposta a suas aflições, Joanna novamente se afasta de Deus, de modo que a religiosa confessa que em muitas ocasiões não conseguia ouvir falar em Deus. Ao mesmo tempo, ao ouvir suas irmãs falando do demônio e o chamando por nomes malditos, sentia pena.³²³ Um comportamento que, como vimos, a religiosa já começava a apresentar no final do primeiro processo.

Quando realiza esse movimento de negar e se afastar da ideia de Deus ao mesmo tempo em que se aproxima do demônio, é possível percebermos que Joanna se insere na lógica defendida por Certeau para explicar a feitiçaria e as práticas mágicas. Ou seja, a religiosa não mais se sente contemplada pela religião, uma vez que, como vimos, seus objetivos são contrários ao ideal Católico, assim ela decide buscar a realização de seus objetivos no universo da feitiçaria.

321 Segundo Processo da Soror Joanna Maria de Nazaré, f. 13-15.

322 Ibid., f. 8.

323 Ibid., f. 9.

De acordo com Joanna, esse afastamento do divino e proteção ao demônio, bem como as adorações que prestou a ele, tinham como objetivo agradar ao Diabo para que ele lhe aparecesse e realizasse seus pedidos.³²⁴ Tal explicação não foi o suficiente para a Inquisição, que novamente questionou a ré sobre a visão que ela teria dos poderes do demônio. Apesar de dizer em mais de uma ocasião que não acreditava que o demônio fosse mais poderoso que Deus, e que só prestava cultos a ele como espírito da maldade que era, em um determinado momento a religiosa alegou que apesar de não entender que o Diabo era mais poderoso que Deus ou os Santos, acreditava que o demônio podia realizar aquilo que ela lhe pedia, mesmo se fosse contra a vontade de Deus.³²⁵

À primeira vista, essa alegação parece desencontrada, afinal, como o demônio poderia ser menos poderoso que Deus e ao mesmo tempo poder realizar atos contra a sua vontade? Entretanto, ela é importante para que possamos entender de que maneira Joanna enxergava o demônio, ou seja, como uma saída para questões que iam contra os desígnios da Igreja e, portanto, de Deus. Assim, quando invoca o demônio para obter satisfação sexual, Joanna está seguindo essa lógica, assim como está quando faz o escrito que entrega ao tribunal, onde promete ser escrava do demônio caso ele transforme seu corpo em um corpo masculino.

Para analisarmos esse pedido de Joanna é preciso direcionarmos nosso olhar para o corpo como um objeto histórico. Para as sociedades católicas, o corpo tinha um forte significado sagrado, relacionado a ideia do corpo de Cristo que se fazia presente na eucaristia. Um corpo que nasce e ressuscita, corpo que traz em si a salvação. Entretanto, ao mesmo tempo que defende uma ideia de corpo sagrado de Cristo, essa mesma sociedade vive em uma eterna luta contra a carne profana do ser humano.³²⁶ Era a carne do ser humano que o impulsionava ao pecado e a devassidão. Tais desejos precisavam ser contidos em uma eterna batalha do espírito contra a carne. Nesse sentido, para o cristianismo, o corpo e a mente viviam em uma eterna disputa, que deveria sempre ser vencida pela mente superior ao corpo frágil.³²⁷ Assim, os desejos do corpo pecador devem ser negados, controlados e martirizados, na eterna busca pelo ideal santo do corpo de Cristo.

324 Segundo Processo da Soror Joanna Maria de Nazaré, f. 17.

325 Ibid., f. 21.

326 GÉLIS, Jacques. O corpo, a igreja e o sagrado. In: CORBIN, Alain; COURTINE, Jean-Jacques; VIGARELLO, George (org.). **História do corpo**: 1- da renascença as luzes. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 19-20.

327 POTTER, Roy. História do corpo. In: BURKE, Peter (org.). **A escrita da história**: Novas perspectivas. São Paulo: Editora Unesp, 1992. p. 303.

No entanto, analisar o corpo como objeto histórico vai além de analisar a cultura em volta dele e os significados que ele recebia dentro delas. Ao fazermos uma análise que se foca apenas nessa questão incorremos em um equívoco, pois acabamos por tratar o corpo como um dado biológico imutável. Hoje a historiografia entende que é impossível pensar no corpo como um dado estático, imóvel frente a força do tempo. Se a cultura afeta o corpo, modifica o lugar que ele ocupa em uma sociedade e transforma seus significados, então ela altera o próprio corpo.³²⁸

Essa noção de corpo que o entende como um dado biológico imutável, fruto de uma divisão da natureza entre masculino e feminino e que existe para além do tempo, é inegavelmente um equívoco. Tal noção de corpo físico binário só passou a ser considerada em meados do século XVIII. Até então, a diferença entre homens e mulheres não era de ordem biológica, e sim uma questão metafísica. Durante a maior parte da modernidade, a diferença entre homens e mulheres estava presente na alma e na moral. De modo que os homens tinham uma alma perfeita e uma moral mais elevada e as mulheres possuíam uma alma e uma moral inferior que faziam delas serem inferiores, mais frágeis e mais propensas ao pecado. Essa diferença interna fazia então com que os corpos se apresentassem de formas diferentes. Assim, a alma perfeita fazia com o pênis descesse e se mostrasse de forma externa, enquanto a alma imperfeita não tinha força e calor o suficiente para fazer descer o pênis, que ficava interno. Essa ideia é conhecida como corpo de sexo único, uma vez que tanto homens quanto mulheres possuíam a mesma anatomia básica, sendo que uma se apresentava de forma externa e outra interna. Essa visão só perde espaço para o binário masculino e feminino na metade do século XVIII.³²⁹

Como já dito anteriormente, Portugal não entendia que o demônio tinha poder suficiente para alterar a forma do corpo humano, pois era essa uma criação divina e, portanto, apenas Deus poderia mudá-la. Entretanto, quando julga o pedido de Joanna de que o demônio trocasse seu corpo de feminino em masculino, a Inquisição considera que o pedido realizado pela religiosa estava dentro das possibilidades do poder demoníaco, uma vez que situações semelhantes já haviam acontecido.³³⁰ Sendo o corpo único a ideia vigente no período dos processos de Joanna, situações em que o pênis interno das mulheres descia transformando seu

328 POTTER op.cit., p. 295.

329 LAQUEUR, Thomas. **Inventando o sexo:** Corpo e gênero dos gregos a Freud. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001. p. 17.

330 Segundo Processo da Soror Joanna Maria de Nazaré, f. 40.

corpo no corpo masculino perfeito eram entendidas como possíveis.³³¹ Assim, se guiando pela lógica do corpo de sexo único, a Inquisição avalia que o pedido de Joanna não era uma heresia, pois era uma mudança possível para os poderes demoníacos operarem, uma vez que não alterava a estrutura maior do corpo.

A Inquisição não se preocupa em esmiuçar os motivos que teriam levado Joanna a fazer esse pedido ao demônio, sendo assim, podemos apenas conjecturar o que poderia estar por trás da vontade da religiosa em ter seu corpo alterado de um corpo feminino em um corpo masculino. Como já vimos, um dos objetivos de Joanna ao invocar o demônio era sair do convento para viver com uma pessoa. Por conseguinte, podemos entender que esse era um desejo que passou pela mente da religiosa em algum momento. Também vimos no primeiro capítulo que a vida conventual não foi precisamente uma escolha de Joanna, mas um destino comum as mulheres portuguesas que como ela não estavam em uma posição vantajosa para um casamento. Assim, juntando esses fatos, é possível que, ao pedir ao demônio para alterar seu corpo, Joanna estivesse tentando empregar uma estratégia que a permitisse deixar a vida conventual. Nesse cenário, caso a religiosa tivesse seu corpo alterado para um corpo masculino, ela poderia reivindicar um status masculino e seu lugar deixaria de ser convento feminino e suas opções de vida se tornariam mais amplas.

Nesse mundo de sexo único, gênero ocupava um espaço de significados complexos. Ser homem ou mulher estava ligado menos ao corpo físico e mais aos lugares sociais dos indivíduos e ao papel cultural que eles desempenhavam nessa sociedade.³³² Dessa forma, para alcançar o status do gênero masculino algumas mulheres do mundo secular desenvolveram estratégias possíveis. Entre elas estava a de se vestir com roupas masculinas e assim, ao se disfarçarem de homens, ocuparem espaços de privilégios desse gênero. Com esses disfarces, essas mulheres podiam conquistar maior mobilidade, conseguir empregos, servir ao exército, e até se casar com outras mulheres. Todas as prerrogativas as quais elas não teriam acesso se fossem vistas como mulheres por essa sociedade. Assim, ao se vestirem de homens, essas mulheres encontravam uma forma de satisfazer suas necessidades de liberdade e autonomia que lhes era negada pela modernidade em função de gênero.³³³

331 LAQUEUR, op.cit., p. 160.

332 Ibid., p. 19.

333 METTHEWS-GRECO, F. Sarah. Corpo e sexualidade na Europa do Antigo Regime. In: CORBIN, Alain; COURTINE, Jean-Jacques; VIGARELLO, George (org.). **História do corpo**: 1- da renascença as luzes. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 296-297.

Caso a saída do convento fosse o objetivo da religiosa, ela poderia também empregar essa estratégia de se disfarçar de homem, como faziam as mulheres do mundo secular. Mas é impossível sabermos se nas condições em que vivia, em clausura, junto com outras mulheres, com pouquíssimo acesso aos homens, ela teria como exercer uma estratégia como essa. Principalmente se levarmos em consideração que mulheres usando roupas masculinas e reivindicando para si o status de homens não eram situações bem vistas e aceitas pela sociedade moderna. Talvez fosse mais fácil para a religiosa nesse contexto tentar obter do demônio a transformação do seu corpo para assim conseguir o status de homem que lhe daria maior liberdade nesse mundo.

Dessa forma, após dois processos e tantas confissões, no dia 25 de janeiro de 1720, Joanna ouviu sua sentença final na grade do coro do mosteiro das Flamengas Clarissas de Alcântara. Condenada a jejuar toda sexta feira da quaresma a pão e água, rezar um rosário todos os dias por um ano, comungar junto ao seu confessor, além de ser educada nos mistérios da fé.³³⁴ A Inquisição também entendeu que não havia necessidade da ré abjurar de seus crimes publicamente, nem mesmo dentro do convento, pois no segundo processo todos os delitos da ré foram de foro privado e de conhecimento apenas dela e de seu confessor. Assim, suas penas finais foram majoritariamente educativas, dadas pois a Inquisição considerou que a religiosa ao se confessar ao tribunal estava arrependida de seus atos.³³⁵

Ao deliberar internamente sobre os delitos de Joanna, a Inquisição considerou que a religiosa não caiu em heresia formal, ou seja, não abandonou a fé católica. Apesar de seus delitos, a Inquisição entendeu que, ao adorar o demônio como Deus, a religiosa não estava dando a ele o status de Deus e sim apenas tentando convencê-lo a realizar suas vontades, assim como ela alegava. Além disso, o Santo Ofício chegou à conclusão que, apesar de estar disposta a abandonar a fé católica caso o demônio realizasse seu pedido e transformasse seu corpo em um corpo masculino, ela nunca chegou realmente a abandonar a fé, pois seu pedido não foi atendido. Dessa forma, Joanna não foi punida por heresia em forma e sim por heresia por desconhecimento da fé, uma vez que o tribunal alegou que os delitos que a religiosa cometeu foram causados por um mal entendimento da fé.³³⁶ O que explicaria suas penas finais majoritariamente educativas.

334 Segundo Processo da Soror Joanna Maria de Nazaré, f. 47.

335 Ibid. f. 47.

336 Ibid. f. 39-40.

Não é possível saber, olhando apenas para o processo de Joanna, porque a Inquisição se decidiu por ler suas culpas apenas como desconhecimento da fé, principalmente pelo volume e teor de seus atos, que pudemos analisar ao longo de todo esse trabalho. É possível que ser uma ré confessa tenha pesado na leitura que a Inquisição faz de seus delitos, de modo que o inquisidor estaria disposto a ver seu arrependimento, apesar das reincidências constantes. Também é possível que o estado de religiosa tenha sido um motivador para o recebimento de penas mais brandas, uma vez que como já vimos as religiosas tinham alguns privilégios frente ao Santo Ofício. O próprio caráter privado de parte dos delitos da religiosa pode ter contribuído para as penas. Ou talvez todos esses fatores juntos possam ter atenuado, terem atenuado o julgamento inquisitorial para os delitos da religiosa. De todo modo, uma resposta precisa a essa questão não pode ser encontrada olhando apenas para Joanna individualmente.

O que podemos saber com certeza, é que após as penas que recebeu Joanna passou a se confessar com seu confessor antigo, a pedido da mesma, como vimos no capítulo anterior, e por mais dez anos viveu no convento das Flamengas Clarissas. Sobre sua vida no convento ao longo desse tempo, nada sabemos, apenas que dez anos depois o demônio volta a sua vida, como já vimos, através das possessões que levam a religiosa a ser exorcizada e a mais uma vez escrever a Inquisição em busca do retorno de seu confessor. A partir daqui não temos mais nenhuma fonte que nos permita saber os destinos dessa mulher tão complexa e sua vida dentro do convento.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A religiosa professa Joanna Maria de Nazaré ingressou como noviça e professou seus votos no convento das Flamengas Clarisas de Alcântara seguindo um caminho em muito semelhante ao de tantas outras freiras portuguesas no mesmo período. Entretanto, suas ideias e práticas levaram a religiosa para caminhos diferentes daqueles esperados de uma freira. Apesar de suas ideias não ortodoxas sobre a eucaristia, sobre Deus e sua relação com o demônio, e até mesmo o processo inquisitorial ao qual foi submetida, seu estado de religiosa não foi alterado e ela seguiu vivendo em clausura com suas irmãs religiosas, que conheciam várias de suas ideias e práticas heterodoxas, apesar de não todas.

O estado de religiosa de Joanna é fundamental para entendermos as ideias apresentadas pela religiosa, pois, apesar de longe do modelo defendido pela Igreja, as elaborações que Joanna faz sobre a fé só puderam ser feitas da forma como foram graças ao lugar que ela ocupava como freira. Sendo uma mulher letrada, em um ambiente religioso com acesso a alguns livros, Joanna possuía mais conhecimento sobre os dogmas da fé que os homens e mulheres que vivem no mundo secular. Como mulher, no entanto, apesar de religiosa, Joanna não teria acesso ao mesmo grau de instrução religiosa que os doutores da Igreja, sempre homens. Nesse sentido, Joanna desenvolve suas ideias ao juntar o conhecimento que possuía sobre os dogmas da Igreja com algumas das ideias heterodoxas que circulavam pelo reino. Longe do secular e longe do douto eclesiástico, Joanna conseguiu construir lógicas religiosas que se afastavam do dogma ao mesmo tempo que conversavam com ele.

A religiosa explorou o imaginário moderno português a partir de suas margens, mostrando para nós possibilidades de pensamentos e práticas que estavam abertas para mulheres religiosas que estivessem dispostas a explorar caminhos e noções que desafiavam as regras desse mundo. Apesar de a primeira vista tais ideias nos parecerem fora de lugar no mundo moderno, as análises feitas ao logo desse trabalho nos mostram como era possível localizar ideias semelhantes vindas de vários espaços diferentes que puderam ser utilizadas, adaptadas e modificadas no imaginário de Joanna. Um desses espaços foi o próprio processo inquisitorial que em sua tentativa de corrigir o comportamento visto como incorreto de Joanna e leva-la a entender corretamente a fé e os dogmas da Igreja, acabou por alimentar a religiosa

com um imaginário de pacto que ela acabou colocando em prática quando seus objetivos e os desígnios da fé se mostraram divergentes.

Apesar de inseridas no mundo moderno, as ideias de Joanna não foram lineares. Ao contrário, a religiosa mudou de ideia várias vezes, construiu e reconstruiu suas crenças ao longo dos dois processos, se permitindo alimentar novas narrativas, se contradizer, deixar de lado certas práticas, bem como retomá-las algum tempo depois. Joanna foi pessoa complexa, assim como suas ideias. Sua trajetória foi cheia de ambiguidade, ora se aproximando da vivência cotidiana de uma religiosa, ora se afastando totalmente da mesma, um fato que é muito exemplificado pela tentativa de pacto interrompida pela necessidade de se juntar as outras religiosas para o exercício das atividades conventuais.

Durante o processo, o inquisidor apontou para a religiosa que ela não poderia ser esposa de Cristo e ao mesmo tempo se oferecer ao demônio como sua serva. Entretanto, ao longo de seus processos, foi exatamente esse o caminho trilhado pela religiosa. E foi exatamente por conta dessas contradições que Joanna pode pensar e praticar as ideias que vimos ao longo dessa dissertação.

ANEXOS

Cronologia do processo

1º processo

1718

Abril

25: Carta de confissão de Joanna [F.28-29]

Maio

5: Apresentação da ré [F.31-35]

9: 1º testemunho (soror Vicência Isabel) [F. 10-12]

2º testemunho (soror Izabel Joanna de Santa Maria) [F. 13-15]

10: 3º testemunho (soror Maria Joaquiina de Santa Anna) [F. 16-18]

4º testemunho (soror Maria Thereza da Natividade) [F. 18-20]

Termo do curador [F.30]

Genealogia [F.35-37]

16: 1º exame; Joanna confessa a não crença em Deus e a sua tentativa de invocar o demônio. Fala ainda sobre o bilhete que escreveu à João Fernandes e explica a relação entre o desprezo a eucaristia e sua vontade de agradar o demônio. [F. 37-45]

19: 2º exame; Joanna fala sobre os sacramentos. [F.45-56]

24: 3º exame; Joanna confessa sua indisposição em tomar a Eucaristia.[F.57-68]

Junho

9: 4º exame; Joanna confessa as dúvidas na existência de Deus. [F.69-74]

22: Mais confissões e crenças; confessa o escrito que fez ao demônio para manter atos carnis com João Fernandes. Fala sobre suas crenças em deus e na comunhão. [F.75-80]

Julho

8: 6ºexame; Joanna repete a duvida em Deus, e acrescenta a duvida nos santos e nos sacramentos. [F.81-88]

21: 7ºexame; Joanna diz ter visto demônios em sua cama, alega que o sacramento da Eucaristia era apenas pão. [F.89-97]

23: 8º exame; Joanna confessa a duvida em Deus, Maria, Jesus e nos sacramentos. [F.97-101]

25: *Inspece* e mais confissões; Joanna declara o desejo de manter atos carnis com o demônio caso não fosse possível a presença de João Fernandes. [F.102-103]

Agosto

6: Testemunho do Padre Frey Hilário de Santo Antonio, confessor. [F.112-113]

13: Admoestação antes do despacho. [F.104-105]

Joanna questiona o despacho. [F.105-107]

Capacul: Testemunhos de Madre Soror Luzia do Nascimento, Abadessa do convento, da Soror Francisca Roza, Soror Clara Maria de São Miguel e Soror Maria Magdalina de São José, todas religiosas do mosteiro [F.108-112]

Citação: [F.114]

17: Requerimento do promotor para publicação. [F.115]

18: Admoestação antes da publicação. [F.115-116]

Leitura da publicação a ré. [F. 116-118]

29: ‘Conclusão final’; A Inquisição acredita nas confissões de Joanna e em seu arrependimento. Determinam a abjuração em sigilo. [F.119-122]

Setembro

11: Com a sentença já pronta para ser lida, o confessor do convento leva a Inquisição a acusação de que Joanna se desfez de uma relíquia religiosa que costumava usar. [F.124A-125]

14: Mais confissões; Joanna retira uma relíquia que trazia por não acreditar ser verdadeira e deixa de usar um amuleto por crer que quem o usasse não seria visitado pelo demônio. [F.126-132]

16: Conclusão final; A Inquisição mantém as penas da ré apesar de reconhecer que ela não se arrependia dos seus delitos. [F.136-137]

2º processo

1719

Outubro

10: Carta de confissão de Joanna Maria de Nazaré anexada ao processo. [F.2-4]

Novembro

20: Termo de novo curador [F.5- 6]

Confissão: Joanna confessa os atos carnavais que teve com o demônio e o escrito que fez pedindo ao demônio que trocasse seu sexo de feminino em masculino. [F.6-10]

29: Genealogia e exame: Joanna alega ter tido ânimo de seguir ao demônio e explica como via essa figura. Repete as dúvidas que teve nos sacramentos e em Deus. [F.10-23]

Dezembro

15: Joanna da detalhes sobre o sexo e invocação ao demônio. [F.24-31]

22: *Inspece*: Joanna explica as razões que teve para invocar o demônio. [F.31-33]

29: Admoestação antes do despacho. [F. 33-36]

1720

Janeiro

Em uma serie de partes não nomeadas, nem datadas, os delitos de Joanna foram ordenados pela Inquisição e as penas foram lidas para a religiosa. [F.38-48]

FONTES

Manuscritas:

Processo da Soror Joanna Maria de Nazaré: ANTT, TSO-IL, proc. 028/08281

Segundo Processo da Soror Joanna Maria de Nazaré: ANTT, PT/TT/TSO-IL/028/08281-1

Registro de batismo de Joanna Maria Nazaré: ANTT, PT/ADLSB/PRQ/PLSB28/001/B7, FL.185

Processo de habilitação a familiar de Alexandre de Souza Freire (incompleto): ANTT, PT/TT/TSO-CG/A/008-002/72

Inventário de extinção do mosteiro das Flamengas Clarissas de Alcântara: ANTT, PT/TT/MF-DGFP/E/002/00067

Impressas

BLUTEAU, Raphael. **Vocabulario portuguez & latino:** aulico, anatomico, architectonico Coimbra: no Collegio das Artes da Companhia de Jesus, 1728. 4v. Disponível em: <http://dicionarios.bbm.usp.br/pt-br/dicionario/edicao/1>. Acesso em: 10 abr. 2019.

ASSIS, Santa Clara de. Regra de Santa Clara. Disponível em: https://www.capuchinhos.org/images/franciscanismo/santa_clara_assis/fontesescritos_1_regra.pdf>. Acesso em: 22 jan. 2020.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALGRANTI, Leila Mezan. **Honradas e Devotas: Mulheres da Colônia** Estudo sobre a condição feminina através dos conventos e recolhimentos do sudeste-1750-1822. 1992. 369 f. Tese (Doutorado) - Curso de Historia, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1992.

ALMEIDA, Suely Creusa Cordeiro de. Realizando a caridade através da clausura: Recolhimentos femininos e suas trajetórias em partes do Império Português (XVI ao XVIII). **Revista Brasileira de História das Religiões**, Maringá, v. 8, n. 15, p.61-84, jan. 2013. Disponível em: <<http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/html>>. Acesso em: 3 jul. 2017.

AMADO, Janaina, FERREIRA, Marieta de Moraes. (Org). **Usos e abusos da história oral**. 1.ed. [s.l.]: Fundação Getúlio Vargas, 1996.

ANDRADE, Maria Filomena Pimentel de Carvalho. **In oboedientia, sine proprio, et in castitate, sub clausura: a ordem de Santa Clara em Portugal (séc. XII-XIV)**. 2011. 788 f. Tese (Doutorado) - Curso de Historia, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 2011. Disponível em: <<http://hdl.handle.net/10362/6119>>. Acesso em: 01 jun. 2017.

_____, Maria Filomena. As clarissas em Portugal: dimensões regionais de uma corrente de espiritualidade europeia (Sécs. XIII-XIV). **Discursos: língua, cultura e sociedade**, [s.l.], v. 1, n. 3, p.109-127, abr. 1999. Disponível em: <<http://hdl.handle.net/10400.2/4264>>. Acesso em: 15 jul. 2017.

_____, Maria Filomena. Mulheres sob custódia: as comunidades de clarissas como espaços de obediência e autonomia (séculos XIII e XIV). **Lusitania Sacra: Revista do Centro de Estudos de Historia Ecclesiastica**, Lisboa, v. 31, p.33-50, jan. 2015. Semestral. Disponível em: <<http://hdl.handle.net/10400.14/19312>>. Acesso em: 19 jul. 2017

AZEVEDO, Carlos Moreira (Org.). **Dicionário de história religiosa de Portugal**. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000. Disponível em: <http://hdl.handle.net/10400.14/13495>. Acesso em: 22 jan. 2020.

_____, Carlos Moreira. **História Religiosa de Portugal**, vol. 2. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000. Disponível em: <http://hdl.handle.net/10400.14/13491>. Acesso em: 01 ago. 2019.

BARATA, Paulo J. S.. As livrarias dos mosteiros e conventos femininos portugueses após a sua extinção: uma aproximação a uma história por fazer. **Lusitania Sacra**, Lisboa, v. 24, p.125-152, jul. 2011. Disponível em: <http://portal.cehr.ft.lisboa.ucp.pt/LusitaniaSacra/index.php/journal/article/view/209/0>. Acesso em: 22 jan. 2020.

BELLINI, Ligia. Vida monástica e práticas da escrita entre as mulheres em Portugal no Antigo Regime. **Campus Social: Revista Lusófona de Ciências Sociais**, [s.l.], v. 4, n. 3, p.209-

218, jun. 2009. Disponível em: <<http://revistas.ulusofona.pt/index.php/campussocial/article/view/233>>. Acesso em: 19 jul. 2017.

BETHENCOURT, Francisco. **Historia das inquisições**: Portugal, Espanha e Italia Seculos XV-XIX. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

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

BLUTEAU, Raphael. **Vocabulario portuguez & latino**: aulico, anatomico, architectonico Coimbra: no Collegio das Artes da Companhia de Jesus, 1728. 5 v. Disponível em: <<http://dicionarios.bbm.usp.br/pt-br/dicionario/edicao/1>>. Acesso em: 20 jul. 2017.

BOURDIEU, Pierre. A ilusão biográfica. In: FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaina. (Org). **Usos e abusos da história oral**. 1.ed. [s.l.]: Fundação Getúlio Vargas, 1996.

BURKE, Peter (org.). **A escrita da história**: Novas perspectivas. São Paulo: Editora Unesp, 1992.

CARDOSO, Adelaide Filomena Amaro Lopes. **As Religiosas e a Inquisição no Século XVII**: Quadros de vida e espiritualidade. 2003. 209 f. Tese (Doutorado) - Curso de Historia Moderna, Faculdade de Letras, Universidade do Porto, Porto, 2003. Disponível em: <http://hdl.handle.net/10216/10852>. Acesso em: 02 nov. 2017.

CATARINO, Raquel dos Santos. **Espaço público**: a praça na configuração da Baixa de Lisboa. 206. 2013. Dissertação (Mestrado em Arquitetura), Faculdade de Arquitetura e Artes Universidade Lusíada de Lisboa, Lisboa, 2013

CERTEAU, Michel de. **A escrita da História**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.

CLARK, Stuart. **Pensando com demônio**: A Ideia de Bruxaria no Princípio da Europa Moderna. São Paulo: Edusp, 2006.

CORBIN, Alain; COURTINE, Jean-Jacques; VIGARELLO, George (org.). **História do corpo**: 1- da renascença as luzes. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2008.

DELUMEAU, Jean. **A confissão e o perdão**: A confissão católica séculos XIII a XVIII. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

FEITLER, Bruno. **Nas malhas da consciência**: Igreja e Inquisição no Brasil Nordeste 1640-1750. 2. ed. São Paulo: Unifesp, 2019.

_____, Bruno. Processos e práxis inquisitoriais: problemas de método e de interpretação. **Fontes**, São Paulo, v. 1, out. 2014. Disponível em: <<http://www.revistadefontes.unifesp.br/processos-e-praxis-inquisitoriais-problemas-de-metodo-e-de-interpretacao/>>. Acesso em: 10 set. 2017.

FERNANDES, Maria Eugenia Matos. **O mosteiro de Santa Clara do Porto em meados do séc.XVIII(1730-80)**. 1992. 292 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Historia, Faculdade de Letras, Universidade do Porto, Porto, 1987. Disponível em: <<http://hdl.handle.net/10216/55294>>. Acesso em: 15 jul. 2017.

FERNANDES, Janniere Villaça da Cunha, LOPES, Edson Pereira. Santa ceia: uma das mais significativas controvérsias entre os reformadores Lutero, Zwinglio e Calvino. **Ciencias da Religião: Historia e sociedade**, São Paulo, v. 6, n. 2, p.98-122, jul. 2008. Disponível em: <http://editorarevistas.mackenzie.br/index.php/cr/issue/view/44>. Acesso em: 01 ago. 2019.

FEVBRE, Lucien. **O problema da incredulidade no século XVI: a religião de Rabelais**. 1. ed. São Paulo: Companhia Das Letras, 2009.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade: a vontade de saber**. 13. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.

GINZBURG, Carlo. **A micro-história e outros ensaios**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

_____, Carlo. **O fio e os rastros: Verdadeiro, falso, fictício**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____, Carlo. **O queijo e os vermes: O cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela inquisição**. São Paulo: Companhia de Bolso, 2006.

GOFFMAN, Erving. **Manicômios, prisões e conventos**. São Paulo: Perspectiva, 1974.

GOMES, Plínio Freire. **Um herege vai ao paraíso: Cosmologia de um ex-colono condenado pela Inquisição(1680-1744)**. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

GUARDA, Maria Inês Godinho. **O Governo de Bernardino de Távora de Sousa Tavares (1701-1702) em Angola: o tráfico de escravos através das tramas portuguesas, africanas e luso-africanas**. 2012. 121 f. Dissertação (Mestrado em Historia), Faculdade de Ciencias Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 2012

HONRADO, Alexandre. As Flamengas (da Ordem das Clarissas). **Revista Lusófona de Ciências da Religião**, [s.l], v. 16-17, p.131-144, out. 2013. Disponível em: <<http://revistas.ulusofona.pt/index.php/cienciareligioes/article/view/3822>>. Acesso em: 15 jul. 2017.

LAGE, Ana Cristina Pereira. Dos conventos e recolhimentos para os colégios de Freiras: As diferenças da educação feminina Católica nos séculos XVIII e XIX. **Educação em Revista**, Belo Horizonte, v. 3, n. 32, p.47-69, jul. 2016. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S010246982016000300047&script=sci_abstract&tlng=pt. Acesso em: 22 jan. 2020.

_____, Ana Cristina Pereira. Mulheres de véu preto: Letramento religioso das irmãs clarissas na America portuguesa. **História: Questões & Debates**, Curitiba, n. 60, p.107-131, jan. 2014. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/historia/article/view/38282>. Acesso em: 22 jan. 2020.

LAGE, Lana. Relação cotidianas entre clérigos e mulheres no Brasil setecentista. In: STEVENS, Cristina et al (Org.). **Relatos, análises e ações no enfrentamento da violência contra mulher**. Brasília, 2017. p. 43-69. Disponível em: <http://www.technopolitik.com.br/downloads/files/RelatosViolenciasMulheresMar18rp.pdf>. Acesso em: 22 jan. 2020.

LAQUEUR, Thomas. **Inventando o sexo**: Corpo e gênero dos gregos a Freud. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

LEVI, Giovanni. Sobre a micro-história. In: BURKE, Peter (org.). **A escrita da história**: Novas perspectivas. São Paulo: Editora Unesp, 1992.

_____, Giovanni. Usos da Biografia. In: FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaina. (Org). **Usos e abusos da história oral**. 1.ed. [s.l.]: Fundação Getúlio Vargas, 1996.

LEPETIT, Bernard. Sobre a escala na história. In: REVEL, Jacques. **Jogos de escala**: a experiência da micro- análise. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1996. p.86.

MARCOCCI, Giuseppe. A fé de um império: a Inquisição no mundo português de Quinhentos. **Revista de História**, São Paulo, n. 164, p.65-100, jun. 2011.

MARTINS, William de Souza. Modelos e práticas de santidade feminina no Novo Orbe serafico brasilico, do frade Antônio de Santa Maria Jaboatão. **Topoi**, Rio de Janeiro, v. 12, n. 22, p.44-62, jan. 2011. Semestral. Disponível em: www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2237-101X2011000100044. Acesso em: 15 jul. 2018.

_____, William de Souza. Um espelho possível de santidade na Bahia colonial: madre Vitória da Encarnação (1661-1715). **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 33, n. 66, p.209-227, 2013. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0102-01882013000200010&script=sci_abstract&tlng=pt. Acesso em: 14 fev. 2019.

MUCHEMBLED, Robert. **Uma história do Diabo**: séculos XII a XX. Lisboa: Terramar, 2003.

PAIVA, José Pedro. **O Concílio de Trento em Portugal e nas suas conquistas**: Olhares Novos. Lisboa: Centro de Estudos de História Religiosa, 2014.

_____, José Pedro. **Bruxaria e superstição**: num país sem "caça as bruxas". 2. ed. Lisboa: Editorial Notícias, 2002.

PEREIRA, Ana Luiza de Castro. **Unidos pelo sangue, separados pela lei**: família e ilegitimidade no Império Português, 1700–1799. 2009. 269 f. Tese (Doutorado), Instituto de Ciências Sociais, Universidade do Minho, Minho, 2009.

PEREIRA, Diogo Tomaz. **Falas nefandas**: Inquisição, blasfêmias e proposições heréticas no Brasil colonial (XVI-XVIII). 2017. 160 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de História, História, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2017. Disponível em: <https://repositorio.ufjf.br/jspui/handle/ufjf/5546>. Acesso em: 22 jan. 2020.

PRIORE, Mary del (Org.). **História das mulheres no Brasil**. São Paulo: Contexto, 1997.

PROSPERI, Adriano. **Tribunais da Consciência: Inquisidores, Confessores, Missionários**. São Paulo: Edusp, 2013.

REINHARD, Wolfgang. Reformation, counter-reformation, and the Early Modern State: a reassessment. In: LUEBKE, David M.. **The counter-reformation: the essential readings**. [s.l]: Blackwell Publishing, 1999.

REVEL, Jacques. **Jogos de escala: a experiência da micro análise**. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1996.

RIBEIRO, Márcia Moises. **Exorcistas e demônios: demonologia e exorcismo no mundo luso brasileiro**. Rio de Janeiro: Campos, 2003.

RICHARDS, Jeffrey. **Sexo, desvio e danação: as minorias na Idade Média**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.

RODRIGUES, Caio César. **A experiência mística da “conoscenza di sé” no ideário político de bom governo de Catarina de Siena (1347-1380)**. 2019. 138 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de História, História, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, 2019.

RODRIGUES, Teresa Ferreira. Lisboa: Das longas permanências demográficas à diversidade social. In: JORNADA DEMOGRAFIA HISTORICA DE LISBOA, 1., 2008, Lisboa. **Actas**. Lisboa: Geo, 2008. p. 1 - 17. Disponível em: <<http://geo.cm-lisboa.pt/index.php?id=4263>>. Acesso em: 14 fev. 2019.

SÁ, Isabel dos Guimarães. Os espaços de reclusão e a vida nas margens. In: MATTOSO, José (Org.). **Historia da vida privada em Portugal: A Idade Moderna**. 1 ed. Lisboa: Temas & Debates, 2011.

SANTOS, Fabiano Vilaça dos. Redes de poder e governo das conquistas: as estratégias de promoção social de Alexandre de Sousa Freire (c.1670-1740). **Tempo**, Niterói, v. 22, n. 39, jan. 2016. Trimestral. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/tem/v22n39/1413-7704-tem-22-39-00031>>. Acesso em: 14 jul. 2018.

SANTOS, Georgina Silva dos. A vida nos conventos portugueses durante a Época Moderna. **Caderno Socioambiental**, Niterói, v. 1, n. 1, p.29-42, 2013. Disponível em: <<http://www.museus.gov.br/wp-content/uploads/2013/08/07.08-caderno-itaipu.pdf>>. Acesso em: 19 jul. 2017.

SCHWARTZ, Stuart B. **Cada um na sua lei: Tolerância religiosa e salvação no mundo atlântico ibérico**. São Paulo: Edusc, 2009.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. **Educação e Realidade: gênero e educação**, Porto Alegre, v. 20, n. 2, p.71-99, jul. 1995

SOUZA, Laura de Mello e. **O Diabo e a terra de Santa Cruz**. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

SWEET, James H.. **Recriar África**: cultura, parentesco e religião no mundo afro-português (1441-1770). [s.l]: Edições 70-Brasil, 2007.

THOMAS, Keith. **Religião e o declínio da magia**: crenças populares na Inglaterra XVI e XVII. São Paulo: Companhia das Letras, 1971.

TOPONIMIALISBOA. **Nossa Senhora das Chagas de Cristo numa Rua de Lisboa**. 2013. Disponível em: <<https://toponimialisboa.wordpress.com/2013/03/01/nossa-senhora-das-chagas-de-cristo-numa-rua-de-lisboa/>>. Acesso em: 14 abr. 2019.

TROCH, Liev. Mística feminina na Idade Média historiografia feminista e descolonização das paisagens medievais. **Graphos**, João Pessoa, v. 15, n. 1, p.1-12, 2013. Semestral. Disponível em: <http://www.periodicos.ufpb.br/ojs/index.php/graphos/article/view/16324>. Acesso em: 15 jul. 2018.