
Circulação de crenças e saberes mágico-religiosos no mundo luso-africano do século XVI: os processos inquisitoriais de Catarina de Faria e Mônica Fernandes

REIS, Marcus Vinicius¹

Resumo: Partindo do século XVI como recorte temporal de análise, propomos resgatar as trajetórias de Catarina de Faria e de Mônica Fernandes, tomando por base os seus processos inquisitoriais estabelecidos no âmbito do Tribunal do Santo Ofício de Lisboa. O delito da feitiçaria sustentou as investigações e os respectivos processos. Buscaremos, assim, analisar as crenças e práticas referentes ao universo mágico-religioso como importante ferramenta que ligou mundos e espaços distintos a partir do Atlântico. De Lisboa a Safim, de São Jorge da Mina a Lisboa, as especificidades dos locais e dos indivíduos foram observadas a partir de um movimento maior de trânsitos culturais voltados ao sobrenatural.

Palavras-chave: Inquisição portuguesa; Práticas mágico-religiosas; História Atlântica.

Circulation of magico-religious beliefs and knowledge in the Luso-African world of the sixteenth century: the inquisitorial processes of Catarina de Faria and Mônica Fernandes

Abstract: Starting from the sixteenth century as a temporal focus of analysis, we propose to rescue the trajectories of Catarina de Faria and Mônica Fernandes, based on their inquisitorial processes promoted within the scope of the Tribunal do Santo Ofício of Lisbon. The crime of witchcraft supported the investigations and the respective processes. We will thus seek to analyze the beliefs and practices regarding the magico-religious universe as an important tool that connected worlds, linked different spaces from the Atlantic. From Lisbon to Cafim, from São Jorge da Mina to Lisbon, the specificities of places and individuals were observed from a greater movement of cultural transits turned to the supernatural.

Keywords: Portuguese Inquisition; Magical-religious practices; Atlantic History.

O presente trabalho busca resgatar trajetórias. Não se trata necessariamente de um viés biográfico, mas de conectar percursos de vida que, mesmo não possuindo uma relação direta, assumiram conexões por conta da Inquisição portuguesa e, mais ainda, pelo interesse desse Tribunal em investigar a proximidade das mulheres com universo mágico-religioso. Nos debruçaremos, portanto, nos processos inquisitoriais que foram estabelecidos a fim de investigar as famas de feiticeiras construídas a partir da trajetória de Catarina de Faria e Mônica Fernandes.

¹ Doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em História pela Universidade Federal de Minas Gerais e bolsista pela CAPES. E-mail: mv.historia@gmail.com. Este Artigo de Investigação foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

Originárias do Norte e da porção ocidental da África, essas mulheres, por conta do delito citado, terão suas trajetórias analisadas como importantes exemplos de indivíduos que, mesmo de forma inconsciente e alheios a um interesse expansionista, conectaram mundos através da adaptação de crenças e ressignificação de práticas, tendo no sistema Atlântico o principal canal que viabilizou o trânsito dessas conexões. Este artigo se debruçará, portanto, sobre duas trajetórias que, a nosso ver, são exemplos de como o acesso à esfera mágico-religiosa serve de ferramenta analítica para a compreensão das relações sociais e culturais empreendidas no âmbito do mundo português.

É nessa esfera de maiores contatos entre os europeus e as populações africanas que John Thornton se ancorou à noção de “história atlântica”, evitando analisar a África somente pela ótica do tráfico de escravos ou sob uma síntese que partisse da escravidão como o único elemento capaz de explicar toda a história do continente. Assim, não se trata de negar a importância que o tráfico adquiriu a nível comercial para os seus interessados ou seu peso na análise das relações sociais na Época Moderna. No entanto, ao se distanciar de um olhar voltado majoritariamente para o protagonismo europeu no âmbito das expansões ultramarinas existentes a partir do século XV, Thornton defendeu a necessidade de os pesquisadores enxergarem o Atlântico a partir de outras escalas e olhares para além do viés eurocêntrico (THORNTON, 2004, p. 42).

Embora seja consensual entre os historiadores da área que a história atlântica possui suas raízes ainda nos períodos entre as duas grandes guerras do século XX, entende-se que os principais pressupostos orientadores dessa noção ganharam corpo e amplitude a partir das últimas duas ou três décadas. Nesse sentido, surgiram análises teóricas, estudos direcionados e, mesmo, divisões internas ao campo: História circum-atlântica, História trans-atlântica, História cis-atlântica (ARMITAGE, 2002, p. 209)².

A partir das categorias defendidas por David Armitage, entendemos que o âmbito de nossas análises corresponderá à noção de história cis-atlântica – uma história que, embora parta do Oceano Atlântico como um de seus principais fatores de compreensão, não se restringe ao mesmo quando das discussões sobre os

² Douglas Chambers, por exemplo, destacou a importância de John Thornton na emergência dos estudos atlânticos, localizando-o no contexto de delimitação da “black atlantic” (CHAMBERS, 2008, p. 155).

diversos elos pertencentes às regiões sob sua influência. O Oceano em si não é o interesse principal, mas como os distintos espaços foram definidos a partir das relações empreendidas com o Atlântico (ARMITAGE, 2002, p. 213). Diante desta definição, ainda que o mesmo seja encarado como uma ideia e resultado das grandes navegações e da imaginação europeia a partir deste movimento, o autor não perde de vista a importância de historicizar as fronteiras, os espaços e as temporalidades nas quais o pesquisador se debruça. Um dos principais resultados dessa nova ótica é a percepção de que as ligações políticas e culturais foram construídas para além das simples fronteiras geográficas, possibilitando ao pesquisador entender o Atlântico não apenas através do sistema oceânico. Ancorar-se ao viés cis-atlântico é, portanto, enxergar os personagens e os espaços a serem analisados, a partir de suas especificidades, sem, contudo, deixar de integrá-los em um movimento maior, em um contexto global do qual o Atlântico fez parte.

Na esfera dos objetivos pretendidos para este artigo, trata-se de relacionar as trajetórias de Catarina de Faria e Mônica Fernandes em um amplo contexto de circulação de crenças, práticas e saberes resultantes do universo mágico-religioso característico do mundo luso-africano. A atuação do Santo Ofício, aqui encarado como uma das principais instituições que conectou as “subzonas em um único sistema atlântico” (ARMITAGE, 2002, p. 209), possibilitou a emergência de percursos de vida que, embora *a priori*, não possuem quaisquer relevâncias, assumiram peso importante nos mais diversos espaços pertencentes ao mundo português, ao sistema Atlântico.

O ESTABELECIMENTO DO TRIBUNAL DO SANTO OFÍCIO PORTUGUÊS E SUA PRESENÇA NA ÁFRICA

No avançar dos primeiros anos após o seu estabelecimento em 1536, a estrutura inquisitorial ainda permaneceu na letargia, ao menos até a renúncia de D. Diogo da Silva, oficializada em 10 de junho de 1539. Após esse episódio e com a rápida nomeação do cardeal D. Henrique, irmão do monarca D. João III, como inquisidor-geral e responsável pelo Conselho Geral já estabelecido em Lisboa, o Santo Ofício assumiu uma “decisiva viragem” na sua organização (MARCOCCHI; PAIVA, 2013, p. 35). Aliás, é no processo de ampliação da presença desse Tribunal para além do Reino que a estruturação da Inquisição portuguesa deve ser compreendida, já no governo de D. Henrique, seja a partir da produção de

regimentos voltados a regulamentar a atuação inquisitorial, ou mesmo na consolidação final dos tribunais de distrito: Évora, Lisboa e Coimbra, além do único tribunal inquisitorial português presente nos domínios ultramarinos, o de Goa, estabelecido em 1560 (BETHENCOURT, 2000, p. 53).

Com relação ao Tribunal de Lisboa, sua importância, já referendada pela transferência promovida em 1537, alcançaria novos patamares na medida em que essa se daria também no seio de suas práticas como, por exemplo, o primeiro auto-da-fé em Portugal, promovido no ano de 1540, além de vislumbrar um avanço considerável na sua jurisdição, não se restringindo apenas ao Reino, mas adquirindo influências no ultramar, como na tentativa de ampliar seu domínio de atuação em algumas regiões da África onde a presença portuguesa buscava se consolidar.

As análises de Francisco Bethencourt e Philip Havik são pertinentes por compreenderem como o Tribunal buscou ampliar a sua densa rede de atuação, encontrando, todavia, uma expressão reduzida de sua influência quando voltou os seus interesses também para a África (HAVIK; BETHENCOURT, 2004, p. 23). Seguindo essa mesma assertiva, Filipa Ribeiro da Silva também identificou a escassez de quadros pertencentes ao Santo Ofício nas ilhas de Cabo Verde e de São Tomé e Príncipe, sendo recorrente o uso das autoridades locais como representantes maiores dessa instituição. As visitas foram os instrumentos mais utilizados, pois, assim como na América portuguesa, as regiões em que os portugueses buscaram fixar domínio no continente africano, também não possuíram um Tribunal estabelecido (SILVA, 2004, p. 161). Não é difícil encontrar, assim, casos de indivíduos que eram de origem do norte da África e foram remetidos para os cárceres da Inquisição a partir de alguma visita inquisitorial ou mesmo de alguma devassa eclesiástica³.

Quanto ao rol de atuação do Santo Ofício, é argumento consolidado entre a historiografia que a ótica inquisitorial portuguesa, por mais que tenha se direcionado largamente para os cristãos-novos acusados de judaizarem, se ancorou explicitamente no objetivo de “expandir o âmbito da sua área de intervenção” (PAIVA, 2011, p. 15). Por consequência, essa atitude implicou no interesse dos inquisidores em reprimir os mais diversos delitos, além do judaísmo. Destarte, não é

³ Não, por acaso, que alguns trabalhos se debruçaram justamente nesse trânsito de indivíduos ocasionado pelos processos promovidos pelo Santo Ofício. Vide algumas referências: (HORTA, 1997); (LAHON; NETO, 1999); (SWEET, 2007); (SANTOS, 2008).

equivocado dizer que o Santo Ofício em Portugal “nasceu” sob essa pretensão uma vez que o primeiro monitório publicado em novembro de 1536, previa que a competência jurisdicional da Inquisição recairia nos crimes de protestantismo, islamismo, bigamia, proposições, além do delito da feitiçaria.

ASPECTOS GERAIS DOS PROCESSOS DE CATARINA DE FARIA E DE MÔNICA FERNANDES

Cafim, também conhecida pelos marroquinos por Azzafi, pertencia à região da Berberia, também conhecida por Magreb, quando foi reconhecida nos relatos portugueses como uma “cidade grande e rica [...] situada sobre o Oceano Atlântico na província de Ducala, ou Adcuala, na latitude de 32 gr [passando] ao domínio de Portugal no ano de 1507 pela indústria e diligência do grande Diogo de Azambuja, e pela fidelidade de Cide Haia Abentafut” (CRUZ E SILVA, 1817, p. 375).

Seja no avanço pelo continente africano como no alargamento de seus domínios no Oriente e, por fim, na chegada às Américas, a expansão portuguesa obteve maior solidez a partir do século XV. Em termos de periodização, a década de 80 deste século pode ser encarada como marco inicial de uma considerável alteração nas estruturas políticas portuguesas (MAGALHÃES, 2008, p. 15), inserida no contexto do reinado de D. João II. Com a conquista de Granada por parte dos monarcas de Castela no ano de 1492, não somente a subordinação dos mouros aos governantes da Península Ibérica nesse espaço se consolidou, mas o progressivo avanço desses mesmos monarcas nas possessões árabes do continente africano também foi levado adiante.

Vale destacar os próprios interesses da monarquia lusitana para com o norte africano, incluindo aí tentativas de manter um domínio capaz de favorecer economicamente e politicamente a Coroa. Em carta à câmara de Lisboa no ano de 1534, por exemplo, D. João III solicitou um parecer às autoridades dessa instância a respeito das investidas militares portuguesas naquela região, citando, por exemplo, o cerco que já existia na cidade de Cafim (TEIXEIRA, 1534, p. 283), inserindo-a, portanto, no contexto maior de iniciativas lusitanas em estabelecer conquistas no continente africano. Tamanha importância desta praça foi destacada por António Dias Farinha, ao considerá-la como sede de uma importante indústria de tecidos presente no sul do Marrocos. Em suas palavras, Cafim, até o momento de seu

abandono, se consolidou como “a praça mais importante do dispositivo português no Sul de Marrocos” (FARINHA, 1999, p. 4).

Tendo em vista que a região do Magreb começou a apresentar as primeiras fissuras políticas e também econômicas, sob o âmbito muçulmano, ainda no século XIV, não é de se surpreender que a supremacia de poderes rivais – ou “poderes cristãos vizinhos”, segundo Beatriz Bissio (BISSIO, 2013, p. 60) – tenha ocorrido no decorrer dos séculos seguintes – a escravização dos mouros foi uma das consequências por conta das investidas militares. É nesse contexto que a trajetória de Catarina de Faria assume relação direta com o mundo português.

Nascida em Cafim e batizada no catolicismo quando ali morou, Catarina de Faria foi escravizada por conta das conquistas portuguesas naquele espaço. Seus pais eram mouros, segundo relato da própria acusada, mais precisamente, “mouros de pazes”, residindo nesse espaço no tempo em que Nuno Fernandes de Ataíde foi o capitão. Essa categoria, aliás, foi utilizada para identificar os grupos de mouros que aceitaram a soberania lusitana nas regiões em que as fortalezas foram erigidas, cujo pagamento de tributos e mesmo a integração desses indivíduos aos exércitos portugueses foram características presentes (FARINHA, 1999, p. 31).

É coerente, portanto, visualizar a relação existente dos pais de Catarina de Faria com a praça de Cafim, tendo em vista que a mesma se tornou um dos principais espaços de presença portuguesa no norte da África, vide a sua influência entre os mouros que se submeteram à soberania de Portugal. Dada a idade de Catarina à época de sua prisão, 50 anos aproximadamente, e considerada a cronologia construída por António Dias Farinha a respeito das fases adquiridas pela “colonização portuguesa” nesse espaço, é possível inserir a trajetória da mourisca juntamente com a de seus pais num período em que Portugal empreendeu uma série de incursões na região. Dentre elas, as que resultaram na “construção do Castelo de Santa Cruz em Agadir (1505), do Castelo Real em Mogador (1506) e com a tomada de Safim (1508)” (FARINHA, 1999, p. 35). O autor chega a nomear esse período como uma verdadeira fase “imperialista” que durou até 1515. Além disso, a trajetória da mourisca vivenciou a própria chegada da Inquisição nessas terras, o período de conversão forçada ao catolicismo e as tentativas das autoridades inquisitoriais em ampliar seus domínios.

Em 12 de março de 1552, Catarina de Faria foi enviada para a vila de Portel (localizada no Alentejo português), na qual viveu sob a tutela de Gabriel de Faria até

a sua prisão nos cárceres do Santo Ofício de Évora. Diante da jurisdição dos inquisidores Frei Jerônimo de Azambuja e João Álvares da Silveira, a mourisca se tornou, no entender do licenciado António Toscano, a grande responsável por delimitar em torno de si um espaço de sociabilidades no qual a própria ensinou a outras pessoas rituais como “fervedouros **[capazes de causar]** bem querenças e acontecimentos entre homens e mulheres casadas”. Ainda em sua denúncia, o licenciado afirmou “que tudo **[que era acusada]** é pública voz e fama”⁴.

Catarina de Faria vivenciou não somente o peso considerável das estruturas normativas – religiosas e civis – de sua época, cujo objetivo residiu em definir quais os papéis sociais caberiam às mulheres. Catarina era mulher, mas, também, encarada como feiticeira e pertencente a um passado que a caracterizava como mourisca.

Entre as mulheres de origem mourisca⁵, pode-se afirmar que o alargamento do léxico a respeito dessa terminologia ocorreu no âmbito inquisitorial, pois o cunho étnico deixou de ser a marca que caracterizava os mouros, fazendo com que o olhar religioso prevalecesse e obrigasse a qualquer muçulmano liberto (independente da origem) se tornar católico. Esses indivíduos vivenciaram, assim, as desconfianças sociais para com o fato de possuírem procedência moura e supostamente manterem práticas decorrentes dos seus ancestrais, e o fato de serem mulheres, cujo ordenamento jurídico e religioso da época lhes conferiu pouca segurança. Tanto é que, a nível de atuação do Santo Ofício português, há um consenso entre os pesquisadores que boa parte dos mouriscos convertidos ao catolicismo foram encarados pelas autoridades inquisitoriais como suspeitos de criptoislamismo ou muçulmanos encobertos (RIBAS, 2001, p. 47; BRAGA, 2007, p. 47)⁶. Mais ainda, segundo Isabel Drumond Braga, os mouriscos se tornaram “observados, espiados e denunciados pela maioria” e assistiram à fragmentação dos seus referenciais religiosos e mesmo culturais de modo mais geral (BRAGA, 1999, p. 141).

⁴ DGA/TT. Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Évora, Processo nº 0070, de Catarina de Faria, 1555, fl. 03.

⁵ Rogério Ribas destacou que “o termo mourisco, formado pela junção do substantivo ‘mouro’ com o sufixo latino ‘iscus’, veio a designar ‘o que procede ou tem procedência de mouro’, entendendo-se mouro, em seu sentido religioso medieval, como sinônimo de muçulmano”. (RIBAS, 2001, p. 46).

⁶ Isabel Drumond Braga apontou para a distinção existente entre a categoria de “mourisco” e a de “renegado”. A primeira consistiu naqueles processados pela Inquisição por conta das desconfianças de que praticavam secretamente rituais de origem islâmica. Quanto aos “renegados”, foram indivíduos que, geralmente por conta da captura, acabavam se convertendo ao islamismo como forma de sobrevivência, mas que não escapavam da vigilância inquisitorial. Cf. Braga (1999, p. 134).

Quanto às vivências dessas mulheres, nota-se que o ambiente do trabalho não fugiu muito do protagonizado pelas cristãs-velhas possuidoras da mesma condição social/financeira. O ambiente doméstico e os trabalhos caracterizados pela pouca remuneração acabavam sendo recorrentes (BRAGA, 2007, p. 47). Em contrapartida, a figura da mulher mourisca assumiu um amplo espaço de interpretações tendo em vista a construção de todo um arquétipo relacionado a esse grupo: “arquétipo de um tipo de mulher, a mourisca de primeira geração, subalterna, como a expressão individual que apenas sobrevive através de um discurso inquisitorial e em função dos moldes previstos, condicionados e impostos por esse Tribunal” (BARROS, 2013, p. 37). Em paralelo, conforme destacou Isabel Drumond Braga, as mulheres mouriscas, em grande parte analfabetas, também adicionaram às suas vidas a ambiguidade entre publicizar uma fé pela qual não possuíam familiaridade e uma cultura muçulmana que influenciou no modo como se portaram como mães e educadoras dos seus filhos (BRAGA, 2007, p. 58).

Retornando ao processo de Catarina de Faria, mais especificamente aos seus denunciante, as incriminações contra a mourisca foram uma versão estendida do libelo acusatório, apresentado pelo Promotor. Assim, predominou o perfil no qual a “fama de feiticeira”, conforme destacou Isabel Pires em sua denúncia, correspondeu à vida que Catarina de Faria levou na vila de Portel. No relato contado ao inquisidor Pedro Álvares de Paredes, Isabel afirmou que, por volta de 5 anos, ainda na vila de Portel, a denunciante encontrou em sua casa “uma mourisca a que chamavam Catarina de faria”. Em seguida, Isabel Pires questionou a sua filha, Violante Gomes, pois a mesma teria convidado Catarina que, no entender de Isabel, era mulher “muito má que lhe tinha temor”. Em resposta, Violante disse que a escrava de Gabriel de Faria teria lhe dado um cordão preto com alguns nós que, segundo a própria Catarina, representavam um ritual capaz de fazer com que Francisco Gonçalves se interessasse pela filha de Isabel. A contrapartida exigida pela mourisca residiu no pagamento em dinheiro para a efetivação da prática, o que foi negado pela denunciante⁷.

⁷ DGA/TT. Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Évora, Processo nº 0070, de Catarina de Faria, 1555, fl.09.

Quanto à presença de denunciante e indivíduos mencionados indiretamente nos relatos presentes no processo contra Catarina de Faria, é possível corroborar com a expressão utilizada, por exemplo, na narrativa de Isabel:

Tabela 1 – Número de denunciante e indivíduos citados indiretamente no processo de Catarina de Faria.

	Denunciante	Indiretos	Total
Homens	7	9	16
Mulheres	16	7	23

Fonte: DGA/TT. Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Évora, Processo nº 0070, Processo de Catarina de Faria, 1555.

É expressivo o número de mulheres entre os que se dispuseram a comparecer diante dos inquisidores no papel de denunciante. Chama a atenção, também, o alto número de denunciante, o que indica a proeminência das relações entre Catarina de Faria e a sua clientela. No entanto, dado o baixo número de indivíduos indiretamente mencionados, cabe afirmar que a fama de Catarina não foi largamente pública diante, por exemplo, de outros casos também famosos no mundo português⁸. É possível inferir, portanto, que mais pessoas, em especial, mulheres, a procuraram por conta da sua fama de feiticeira, principalmente em rituais amorosos envolvendo os diabos, mas, a publicidade dessas práticas não correu entre os indivíduos que não mantiveram contato explícito com seus rituais.

Em 21 de janeiro de 1555, cerca de 3 anos após a leva de denúncias promovidas, foi realizada a primeira audiência de Catarina de Faria diante do inquisidor frei Jerônimo da Azambuja. Negando quaisquer erros que pudesse ter cometido aos olhos da Inquisição, foi trazido o libelo e, em seguida, realizada uma nova diligência por parte das autoridades. Bárbara Lopes, diante dessa diligência, confirmou a informação referente à existência de uma querela pessoal entre Catarina Franca – denunciante de Catarina de Faria – e a dita feiticeira. O episódio ocorreu em casa de Catarina Franca, embora a motivação não tenha sido esclarecida. A denunciante afirmou que Catarina de Faria teria sido chamada de “puta e outras palavras injuriosas e que porquê de ela Catarina Franca lhe queria mal dizendo que era uma porca desbocada”⁹. Quem sabe essa afirmação pudesse

⁸ Um desses exemplos diz respeito à posição de “dirigentes” alcançadas por Brites Frazão e Brites Marques, ambas moradoras de Évora. Cf. Bethencourt (2004, p. 211).

⁹ DGA/TT. Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Évora, Processo nº 0070, Processo de Catarina de Faria, 1555, fl. 25.

se tratar da estratégia de defesa do procurador¹⁰ João Nogueira, responsável pela defesa da ré, visto que a questão do “testemunho singular” foi recorrente no Santo Ofício português desde seus primórdios¹¹. O que não inviabiliza, contudo, perceber a dubiedade que acompanhou a condição de ser feiticeira, já que a mesma Catarina Franca, em seu relato, contou aos inquisidores sobre um ritual de invocação dos diabos no qual Catarina de Faria teria lhe ensinado, destacando, inclusive, a amizade que ambas possuíam uma com a outra¹².

Nas palavras do Promotor, uma série de “artes diabólicas”, incluindo fervedouros, sortilégios e superstições – termos também presentes no libelo –, foram realizados pela mourisca a fim de consolidar a sua fama de feiticeira. No âmbito dos denunciante, a maioria pertencente à sua clientela, foi possível identificar a prevalência de interesses amorosos tanto no intuito de concretizar determinado relacionamento – no qual as mulheres foram as que mais demandaram esse objetivo – como nos interesses em evitar que alguma relação fosse adiante. Vide o interesse de Maria Marques, que procurou Catarina de modo a lhe fazer algum ritual capaz de impedir com que seu filho, Gaspar, “fizesse vida com sua mulher”¹³. Por sua vez, também foram recorrentes os ritos de adivinhação, principalmente endereçados ao paradeiro de familiares, além de algumas práticas de malefícios, curandeirismo e condicionamento das vontades de terceiros. As “cartas de tocar”, por sinal, foram utilizadas por Violante Gomes que, segundo a própria, teria recebido de Catarina de Faria a fim de matar certa pessoa¹⁴.

A sentença de Catarina de Faria não lhe foi favorável. Em 15 de junho de 1555, frei Jerônimo da Azambuja e João Álvares da Silveira determinaram que Catarina de Faria fosse levada publicamente à Sé de Évora, apresentando-se com

¹⁰ O cargo de procurador dos presos se resumia à função de “correr com a causa do réu e requerer por ele” após a leitura do libelo. Tratava-se de um letrado que era nomeado pelos Inquisidores. Cf. Lipiner (1977, p. 114-115).

¹¹ Bruno Feitler destaca que, mesmo em 22 de agosto de 1681, com a bula do papa Inocêncio XI no qual autorizava e legitima o uso desse tipo de testemunhos, a polêmica permaneceu no âmbito da prática inquisitorial. Cf. Feitler (2008, p. 308-309).

¹² DGA/TT. Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Évora, Processo nº 0070, Processo de Catarina de Faria, 1555, fl. 10.

¹³ DGA/TT. Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Évora, Processo nº 0070, Processo de Catarina de Faria, 1555, fl. 10.

¹⁴ DGA/TT. Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Évora, Processo nº 0070, Processo de Catarina de Faria, 1555, fl. 11.

uma vela acesa e vestindo carocha¹⁵, além de ter de cumprir penitências espirituais durante um ano. No mês seguinte, a ré foi solta mediante o cumprimento das penitências impostas. Confirmava-se, portanto, a fama apontada ainda em 1552 pela denúncia de Isabel Pires, quando o processo ainda nem se encontrava estabelecido. Aos olhos de parte da sociedade eborense, Catarina de Faria, assim como outras mulheres residentes naquele espaço, era uma feiticeira, talvez a própria tendo se utilizado dessa condição, sendo, no entanto, encarcerada e sentenciada por conta da mesma fama que lhe acompanhou em sua trajetória.

Quando foi remetida aos cárceres da Inquisição de Lisboa para que as autoridades do Tribunal, especialmente o inquisidor Jerônimo da Azambuja, pudessem investigar as acusações referentes à sua fama de feiticeira, foi a primeira vez que Mônica Fernandes saiu do litoral ocidental da costa africana, especificamente da fortaleza de São Jorge da Mina¹⁶, local onde nasceu. Erigida durante o reinado de D. Manuel, essa fortificação, correspondente ao atual Estado de Gana, adquiriu desde 1482, ano de seu estabelecimento, considerável importância histórica nas relações portuguesas com o ultramar, muito por conta de ter se tornado um espaço de presença oficial portuguesa na então conhecida “Costa do Ouro” (THORNTON, 2004, p. 96)¹⁷.

Composta por uma “multidão de minúsculos estados” (THORNTON, 2004, p. 20), a região da “Costa do Ouro” foi caracterizada ao longo do século XVI como espaço de intensos contatos comerciais entre portugueses e as populações locais, incluindo aí o trânsito de mercadorias e pessoas, bem como das tentativas por parte de Portugal de viabilizar relações diplomáticas com os demais estados ali existentes. Com a fortaleza em funcionamento, levou-se adiante o interesse português em contar com feitorias capazes de possibilitar o maior contato com as sociedades da costa ocidental africana e, assim, viabilizar as suas relações comerciais. Ainda nas primeiras décadas do século XVI, “o comércio em Elmina, no estuário da Gâmbia,

¹⁵ “Espécie de mitra de papelão com pinturas extravagantes, colocada na cabeça de certos penitentes que participavam de um auto-de-fé, ostentando às vezes o rótulo do crime do portador”. (LIPINER, 1977, p. 37).

¹⁶ Também conhecida como “Fortaleza de Elmina”.

¹⁷ Região conhecida, como o próprio nome deixa claro, pela presença de minas de ouro que atraíram os europeus e mesmo o comércio entre os estados africanos ali existentes, a “Costa do Ouro” foi marcada, também, pela diversificação e imponência comercial, conforme ressaltara John Thornton, em especial, na circulação de tecidos, os mais caros e procurados pela Europa e provenientes da região norte da Costa.

em Serra Leoa e, em Sofala, trouxe benefícios substanciais oriundos, principalmente, da compra do ouro a condições vantajosas, e, em menor escala, do tráfico de escravos fornecidos pelo interior” (OGOT, 2010, p. 3).

Conquistada sob a tutela de Diogo de Azambuja, a fortaleza de São Jorge da Mina aparece nos relatos de Duarte Pacheco Pereira como importante marco da presença portuguesa na África já no âmbito das expansões marítimas. Nas palavras de José da Silva Horta, o autor do *Esmeraldo* foi “um dos ideólogos da concepção imperial manuelina” (HORTA, 2001, p. 366). Tanto é que Duarte Pereira afirmou que “foi com propósito que por ela tomava posse de toda aquela terra que habitavam os negros, com a qual posse esperava de acrescentar à sua coroa novo título de estado por haver benção de seus avós, cujos títulos eles sempre conquistaram de mão dos infiéis” (PEREIRA, 1892, p. 107). Tamanho peso pode ser verificado quando São Jorge da Mina se tornou uma das mais importantes feitorias estabelecidas em África a partir do sucesso da expedição de Diogo D’Zambuja.

A reconstrução deste breve contexto referente à fortificação de São Jorge da Mina, bem como o interesse em tratar das abordagens mais recentes que buscam compreender o continente africano de modo a conferir “agência” ao mesmo, é justificada pelo estatuto social que Mônica Fernandes possuiu no período em que foi remetida ao Santo Ofício de Lisboa: era mulher, negra e ex-escrava – ou “forra”, segundo a documentação –, residente num espaço que permanecia sob presença portuguesa desde finais do século XV.

Motivado por uma devassa realizada ainda nessa fortaleza, o processo de Mônica Fernandes se desenrolou em pouco mais de um ano, incluindo o seu traslado para Lisboa e a sentença estabelecida pelos inquisidores Ambrósio Campelo e Jerónimo de Azambuja. Sob a responsabilidade de Diogo Pacheco, então vigário da “Mina” – nome utilizado na documentação como forma de referenciar a fortaleza –, Pedro Antunes, vigário da Sé da “Mina”, e do capitão Rui de Melo, os autos foram iniciados em finais de 1552 com o arrolamento e convocação das testemunhas.

O retrato construído por Maria Domingos sobre Mônica Fernandes se sustentou no olhar que a denunciante possuía face à vida pública da acusada. O contexto de sua narrativa, por exemplo, diz respeito aos boatos que corriam na “Mina” há 10 anos, referentes a algumas “pretas forras ou cativas” que possuíam fama de feiticeiras e de mulheres que recorriam a elas com o interesse de contar

com os seus rituais. Mônica Fernandes foi citada entre essas feiticeiras, além de, especificamente, em um episódio de contenda pessoal com Ana Fernandes, também cativa e de propriedade de um antigo capitão, Francisco Pereira. Em meio à discussão que ambas tiveram, a acusada teria profetizado a morte de Ana Fernandes, o que aconteceu tempos depois. Diversas pessoas, incluindo Maria Domingos, a encontraram com o rosto “todo pelado e muito untado”, recaindo em Mônica Fernandes a responsabilidade por essa morte. Por fim, afirmou que corria também na fortaleza a informação de que esses rituais praticados pela acusada eram resultado de suas visitas a um feiticeiro que morava em uma aldeia próxima, na qual lhe repassava alguns ensinamentos, incluindo o porte de uma panela em que constavam os nomes de todos os capitães e oficiais que residiam na “Mina”¹⁸.

Uma segunda testemunha, não identificada, traçou um perfil a respeito de Mônica Fernandes que não diferiu muito da narrativa anterior. O adendo às informações já mencionadas diz respeito à relação que a acusada possuía com Estevão Saines, seu proprietário. Corria publicamente que a relação de ambos, mais precisamente os mandos e desmandos, partiam da própria Mônica Fernandes. Segundo esse testemunho, a mourisca, mediante a feitura de alguns feitiços, não o deixava comer tampouco dormir senão por sua vontade. Por fim, ainda nesse relato, novamente a figura de um feiticeiro aparece como o responsável por ensinar determinados rituais à acusada, voltados principalmente para lavar as roupas de seu capitão, Estevão, a fim de lhe fazer todas suas vontades¹⁹.

Ainda no decorrer dos relatos reunidos pelas autoridades na “Mina”, tanto as narrativas de Marta Fernandes como de Margarida de Albuquerque, mencionadas pelo escrivão como “pretas forras”, corroboraram com a fama de que Mônica Fernandes teria sido responsável pela morte de Ana Fernandes por conta das “feitiçarias”. Na denúncia de Margarida, tem-se a informação de que a acusada circulava na fortaleza com um pequeno cabaço no qual trazia “feitiços” utilizados para molhar a roupa de seu capitão, além de ser recorrente a mourisca afirmar em voz alta: “arreneço do Diabo”²⁰. Mônica Fernandes foi retratada, assim, como mulher

¹⁸ DGA/TT. Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, Processo nº 12431, de Mônica Fernandes, 1556, fl. 02.

¹⁹ DGA/TT. Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, Processo nº 12431, de Mônica Fernandes, 1556, fl. 04.

²⁰ DGA/TT. Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, Processo nº 12431, de Mônica Fernandes, 1556, fl. 05.

feiticeira, publicamente reconhecida e responsável por uma série de episódios que adquiriram sentido a partir de explicações envolvendo o sobrenatural. Seu perfil diante das denunciadas adquiriu contornos finais quando Catarina, “mulher preta por alcunha Nadu escrava del Rei”, afirmou que Mônica Fernandes já havia sido degredada por conta dos “feitiços” que muitos diziam que a mesma praticava para que o seu proprietário lhe quisesse bem.

Iniciado o processo de inquirições já no âmbito da Inquisição de Lisboa, ainda na primeira sessão, foi narrado pelo notário que, embora fosse cristã batizada, Mônica Fernandes carecia de uma verdadeira formação católica, tanto é que não foi crismada e, por ordem do vigário da Mina, lhe era vedado o acesso à eucaristia. Essa carência pode ser igualmente visualizada no desconhecimento da mourisca acerca das festas religiosas realizadas pela Igreja e das próprias orações pertencentes ao rol católico, pois não sabia o “padre nosso nem ave maria nem mais sabe outra coisa nenhuma da doutrina nem o credo”²¹.

Todo esse desconhecimento de Mônica Fernandes da doutrina católica levou os inquisidores a optar pelo envio da ré ao Colégio da Doutrina da Fé²² para que a mesma fosse “instruída nas coisas da fé [e] [...] acabasse de aprender a doutrina cristã”. Mônica Fernandes, no fim das contas, foi solta mediante o aprendizado que passou, sendo encarada como mulher ignorante aos assuntos da Igreja, passível de tutela. Enfim, foi enviada para Lisboa, na qual pousaria na casa de Bartolomeu Gonçalves. Das supostas influências do Diabo à ignorância detectada pelos religiosos, sua trajetória foi conformada nos arquétipos que circularam à época com relação às mulheres, principalmente, às feiticeiras.

DIÁLOGOS POSSÍVEIS ENTRE HISTÓRIA ATLÂNTICA E PRÁTICAS MÁGICO-RELIGIOSAS

Nesse contexto de ressignificações religiosas, em especial, do catolicismo a partir do Concílio de Trento, é importante destacar as discrepâncias e os hiatos que, por vezes, emergiram entre as práticas religiosas definidas pelas autoridades da Igreja e as vivências produzidas pela população comum, tendo em vista que, nem

²¹ DGA/TT. Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, Processo nº 12431, de Mônica Fernandes, 1556, fl. 17.

²² Conforme destacou Elvira Cunha de Azevedo Mea, esse Colégio, criado juntamente com o Regimento de 1552, possuía como objetivo central a “reinserção dos réus no seio da Igreja, mediante o conhecimento da doutrina, pelo que evidencia grande flexibilidade e tolerância, como o demonstram a possibilidade de comunicar com parentes e amigos”. (MEA, 2001, p. 169).

sempre, a ortodoxia religiosa foi seguida. Sendo assim, interessa avaliar e decodificar dois espaços diferentes: os espaços de crenças e práticas mágico-religiosas em que Catarina de Faria e Mônica Fernandes foram relacionadas; e Portugal, o espaço onde suas trajetórias se encontraram frente ao Santo Ofício lisboeta. O conceito de história atlântica serve como sustentáculo de uma versão historiográfica interessada em deslocar não apenas as relações comerciais, mas também sociais e culturais da Época Moderna, para uma percepção distante de um eurocentrismo. Ao mesmo tempo é ferramenta que viabiliza compreender quais práticas emergiram a partir dessa documentação e, mais ainda, quais perfis de feiticeiras foram construídos não apenas por ambas as mulheres processadas, mas por quem compareceu diante das autoridades religiosas a fim de denunciá-las. Ser feiticeira em São Jorge da Mina ou mesmo em quem era proveniente de Cafim, foi uma prática similar à ideia de feitiçaria que construída entre as autoridades religiosas no Ocidente Europeu? Ser feiticeira nesses espaços possuiu similaridades entre os perfis das feiticeiras encontradas nas demais regiões pertencentes ao mundo português? Em que medida esses processos possibilitam a compreensão desse perfil e o seu diálogo com as tradições europeias voltadas ao próprio delito da feitiçaria e mesmo com as práticas locais? Logicamente as respostas a essas perguntas extrapolam o espaço deste trabalho. No entanto, algumas reflexões a partir da documentação analisada ainda são viáveis.

Nos usos de objetos, ambas as mulheres aqui mencionadas são exemplos de como o acesso ao sobrenatural resultou, também, em práticas que conferiram sacralidade aos mesmos. No caso de Catarina de Faria, a cristã-velha Violante Gomes teria recebido da dita feiticeira uma “carta de tocar” capaz de viabilizar a morte de qualquer pessoa, caso fosse interesse da portadora desse objeto. Conforme destacou Emanuel Araújo, as “cartas de tocar” consistiram em “tirinhas de papel com fórmulas infalíveis para conquistar o amor de outrem” ou, no caso das criadas por Catarina de Faria, endereçadas à morte de outrem (ARAÚJO, 2006, p. 48). O uso dessas “tirinhas de papel” não foi, assim, exclusividade na trajetória de Catarina de Faria, vide exemplo de Maria Gonçalves, processada durante a Primeira

Visitação do Santo Ofício à América portuguesa, em que, dentre as diversas acusações, foi apontado o uso por parte da acusada desse mesmo instrumental²³.

Mônica Fernandes, por sua vez, foi responsabilizada por recolher as roupas de Estevão Soares, seu proprietário e capitão da fortaleza de São Jorge da Mina, e, com algumas orações, torná-las capaz de influenciar o tal capitão a atender todas as suas vontades. Esse “domínio dos atos e dos desejos” – expressão utilizada por José Pedro Paiva nos contextos Seiscentista e Setecentista portugueses, para apontar como campo privilegiado das feitiçarias ali existentes (PAIVA, 1997, p. 96), integrou, assim, uma diversidade de instrumentais que, sob uma coerência simbólica, adquiriram importância nos rituais existentes.

É provável que a trajetória de Catarina de Faria tenha sido resultado direto do contexto em que Portugal já assumia um controle maior com relação à presença islâmica em seu território ou mesmo das tentativas, nem sempre efetivadas, de manter esse mesmo domínio no norte africano. Essa maior presença portuguesa, incluindo aí o peso católico inserido nos objetivos expansionistas lusitanos, talvez tenha contribuído para a formatação das crenças que circularam em torno da fama de feiticeira Catarina. A presença constante do Diabo nas denúncias promovidas pode ser encarada, assim, como exemplo de um simbolismo arraigado pelo universo católico e com larga tradição de um personagem que já se mostrava recorrente entre discursos e práticas mágico-religiosas antes mesmo do século XVI. Demonstra, portanto, a força que as versões católicas em torno desse personagem adquiriram para além dos corredores de discussões teológicas, assumindo persistências também entre a população.

Ainda assim, esse universo não foi homogêneo tampouco fidedigno à ortodoxia pretendida pelas autoridades religiosas. Prevaleceram as reinterpretações e adaptações diante das diversas demandas que apareceram para Catarina de Faria. A figura do Diabo não foi interpretada apenas sob um discurso erudito. Seu processo, o percurso de vida retratado pelas investigações inquisitoriais, aponta, portanto, para a amplitude que essa figura alcançou para além do ambiente ortodoxo e, principalmente, para além das ruas de Lisboa, fazendo do Atlântico um importante canal de circulação dos simbolismos direcionados a esse personagem.

²³ DGA/TT. Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, Processo nº 10478, de Maria Gonçalves. 1591-1593, fl. 26

Tamanha importância adquirida pelo Atlântico nesse processo fez de Mônica Fernandes, um exemplo ainda mais notável de como as noções de feitiçaria e pacto diabólico chegaram em regiões distantes do Reino. Entretanto, diferentemente de Catarina de Faria, a presença do Diabo, bem como do Santo Ofício enquanto instituição de poder, não impossibilitaram a percepção de outras nuances decorrentes da esfera das práticas mágico-religiosas presentes no seu universo social. Talvez essa diferença nas trajetórias consista justamente por Mônica Fernandes ainda residir na fortaleza citada enquanto que Catarina de Faria já possuía certa vivência em Évora.

Ao ser chamada pelas autoridades, já no âmbito da sua prisão em Lisboa, Mônica Fernandes afirmou por diversas vezes não ter praticado quaisquer rituais que evidenciassem a presença de pacto, tampouco confirmou quaisquer relações com os demônios, embora os relatos tenham destacado a sua fama de feiticeira. No entanto, suas negativas não possuíram o intuito de desvencilhá-la de um possível teor ritualístico, pelo contrário, tratava-se apenas de afirmar que a participação do demônio jamais teria ocorrido em torno do que praticou. Tanto é que não tardou a informar aos inquisidores que as únicas práticas por ela realizadas consistiram no uso de barro vermelho no próprio corpo e de alguns pós feitos a partir de pães triturados, também vermelhos. Ainda assim, justificou a realização dessas práticas por serem comuns aos negros e negras da região, e “que os homens da terra chamam aquelas unturas feitiços”²⁴. Nota-se que, mesmo o uso de uma terminologia cara à tradição religiosa europeia, “feitiço”, a sua definição por parte da acusada não acompanhou a ideia de que o Diabo era o personagem principal para a existência dessas práticas.

Diferentemente de Catarina de Faria, no qual até mesmo a diversificação das figuras diabólicas compôs o quadro de rituais supostamente praticados pela mourisca, como a menção a Barrabás numa prática denunciada por Isabel Fernandes²⁵, os relatos de Mônica revelam outras nuances. Primeiramente, percebe-se a existência de um importante desnível de interpretações entre a “cultura dirigente” e uma população pouco interessada em se inserir na forte tradição

²⁴ DGA/TT. Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, Processo nº 12431, de Mônica Fernandes, 1556, fl.13.

²⁵ DGA/TT. Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Évora, Processo nº 0070, de Catarina de Faria, 1555, fl. 09.

demonológica vigente no período. Nota-se, também, os desníveis referentes a uma tradição católica que se pretendia homogênea para além do Reino, visualizando as terras africanas como alvo para consolidar essa empreitada, mas que encontrou forte resistência por conta do amálgama de crenças e práticas existentes nesses espaços, ainda mais pelo fato de a presença portuguesa jamais ter se consolidado de modo consistente. Embora fosse uma feitoria, São Jorge da Mina não deve ser encarada sob um ponto isolado das relações luso-africanas estabelecidas na região e, claro, das influências decorrentes não somente da presença europeia. Tanto é que a própria Mônica Fernandes confessou às autoridades a recorrência de suas idas às aldeias vizinhas da fortaleza, apontando para um “negro feiticeiro” a responsabilidade de ter lhe ensinado as tais “unturas”.

Nesse sentido, o ato de distanciar as análises do olhar enviesado referente à *praxis* inquisitorial – responsável por um processo iniciado com a negação da ré acerca das acusações, seguido do reconhecimento posterior de que era culpada e permeado pela tentativa dos inquisidores em associar esta culpa à existência do pacto²⁶ –, permite compreender as persistências de algumas práticas e crenças características do espaço em que Mônica Fernandes estava inserida. Há, assim, uma diferença importante no modo como foi construído o perfil da mulher feiticeira e a sua relação com as simbologias, crenças e práticas existentes em Portel ou em São Jorge da Mina, quando comparadas as trajetórias de Catarina de Faria e Mônica Fernandes nesses respectivos espaços.

A motivação para que Mônica Fernandes tenha procurado esse feiticeiro, foi mencionada por uma das testemunhas de acusação, ao ter afirmado que a mourisca demandou um ritual capaz de levar Mécia Fernandes, também moradora da fortaleza, à morte. O “negro feiticeiro” se recusou a realizar quaisquer práticas, afirmando “que a dita Mécia Fernandes não podia morrer por não ser culpada de coisa alguma”²⁷. Num segundo momento, o mesmo declinou de sua afirmação, solicitando à Mônica que lhe trouxesse uma galinha e um inhame para a realização de uma cerimônia capaz de atender à demanda da mourisca. Destaca-se o fato de que não houve a menção a qualquer presença do Diabo nessa narrativa, tampouco

²⁶ Como salientou Carlo Ginzburg, a “continuidade entre estereótipos anticlericais e estereótipos contra a feitiçaria [era] apenas elemento secundário de um fenômeno bem mais complexo”. (GINZBURG, 2001, p. 82).

²⁷ DGA/TT. Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, Processo nº 12431, de Mônica Fernandes, 1556, fl.03.

a quaisquer elementos relacionados às práticas comumente entendidas pela Inquisição a partir do conceito de feitiçaria. Prevaleceu, na verdade, uma composição de símbolos que fugiram das versões clássicas a respeito desse delito, o que indica, por sua vez, a multiplicidade de usos protagonizados pelos indivíduos a respeito das práticas mágico-religiosas e a sua relação com os mais variados símbolos naturais existentes.

Nota-se, por exemplo, o forte simbolismo que a presença de animais em meio às práticas mágico-religiosas possuiu neste período, ainda mais por conta da aproximação com a complexa religiosidade que circulou em África, como o uso da galinha que, conforme apontaram Jean Chevalier e Alain Gheerbrant, estão presentes também em ritos sobrenaturais provenientes de diversas regiões desse continente (CHEVALIER; GHEERBRANT, 1995, p. 457). O processo de Mônica Fernandes é um dos diversos exemplos existentes para esse período, tendo em vista a utilização de uma galinha para que uma prática de malefício fosse direcionada à Mécia Fernandes.

Ademais, as interpretações simbólicas acerca desse mesmo animal serve de exemplo para a visualização de um painel ainda maior de crenças e práticas que não estiveram circunscritas à fortaleza de São Jorge da Mina. Daniela Calainho citou, por exemplo, o processo de Maria Ortega. A escrava foi apontada como responsável por ensinar uma série de ritos para “unir homens e mulheres”. Para isso, era necessário retirar o coração de um frango ainda vivo e, em seguida, servi-lo com vinagre (CALAINHO, 2003, p. 103). A “pequena Roma do Oriente” (TAVARES, 2004, p.104), Goa, também foi palco de práticas em que a galinha se tornou um dos principais elementos constituintes. Leonardo da Costa, processado por Rui Sodrinho, teria mandado sacrificar uma galinha no âmbito de práticas “gentílicas e diabólicas” (FEITLER, 2012, p. 531-537).

Nota-se, portanto, a necessidade de repensar fronteiras, territórios e jogos de poder que buscaram delimitar os domínios políticos portugueses para além do próprio Reino. Isto porque, as ligações estabelecidas entre as sociedades, tal como a nível da religiosidade, não seguiram necessariamente o mesmo trânsito estabelecido pelas demais relações, não apenas políticas, mas, também, comerciais. O próprio Atlântico, quando enxergado para além dos litorais que o compõem, fornece a possibilidade de compreender como um único elemento, a galinha, por exemplo, adquiriu o mesmo sentido – para além do viés comercial –,

ainda que presente em um espaço onde este oceano não chegou, a Índia, e em um período muito próximo ao que Mônica Fernandes também teria utilizado. Há uma profundidade de histórias possibilitada pela história atlântica, ou mais precisamente a de caráter cis-atlântico. Dante da operacionalização desse conceito, é igualmente possibilitado ao pesquisador analisar a “profundidade que bens, ideias e pessoas circulavam dentro do sistema atlântico”.

A menção ao inhame em um dos testemunhos que compõem a devassa promovida contra Mônica Fernandes também indica como a delimitação das práticas mágico-religiosas em torno da dita “feiticeira” fugiram do tradicional esquema inquisitorial interessado em comprovar a presença do Diabo. Primeiramente, por conta do próprio histórico que este tubérculo possui no continente africano, sendo possível identificar seu cultivo entre as comunidades ancestrais banto, entre os séculos VII e XI (EL FASI, 2010, p. 13). Mesmo no século XVI, a cultura do inhame não perdeu força, principalmente nas regiões próximas à “Costa do Ouro”. Relatos de uma agricultura de subsistência em que é destacada a importância do inhame, juntamente com a produção do óleo de oliva e a criação de animais, são presentes nesse período (OGOT, 2010, p. 44). Tamanha força não apenas econômica, mas, também, cultural atrelada aos usos desse alimento pode ser visualizada em um provérbio mongol: “[...] *bonkufo afokite ngamoma* (“a mandioca doce nunca se torna inhame”), ou seja, um estrangeiro nunca conhece os costumes e a língua como um autóctone” (OGOT, 2010, p. 348). Ao se debruçar na história do candomblé no Brasil, Luis Parés identificou a utilidade conferida ao inhame em algumas das práticas religiosas. O autor considerou, aliás, os usos simbólicos referentes ao inhame e presentes na Bahia do século XIX como “uma transferência quase linear de práticas africanas específicas” (PARÉS, 2013, p. 105).

Também foi possível perceber a condição de protagonistas daqueles inseridos nessa esfera mágico-religiosa. Mesmo não tendo se utilizado das práticas que condicionavam as vontades de seu proprietário e capitão da fortaleza, Estevão Saines, às suas vontades, tratando-se apenas de um âmbito discursivo, permanece a condição de agente por parte de Mônica Fernandes, utilizando-se do sobrenatural como mecanismo capaz de sustentar esse contexto. Na trajetória de Catarina de Faria, também é equivocado descartar esse protagonismo adquirido pelas ruas de Évora, muito por conta do elevado número de denunciadores que se dispuseram a comparecer aos inquisidores para corroborar a fama citada.

As análises acerca das trajetórias de Catarina de Faria e Mônica Fernandes demonstraram os distintos níveis e nuances que as práticas mágico-religiosas adquiriram no mundo português e, especificamente, nas relações luso-africanas durante o século XVI. Ora assumiram um peso maior nas práticas religiosas da população, ora foram utilizadas como recurso discursivo por parte dos inquisidores de modo a investigar e comprovar a presença do Diabo, o que contribuiu para o silenciamento de outras crenças que também circularam nesse recorte. A construção e o entendimento de quais práticas assumiam coerência dentro de um universo mágico-religioso também se distanciaram desse caráter, bem como do modo como a figura da feiticeira foi interpretada entre os indivíduos interessados em contar com os serviços dessas duas mulheres. De Cafim a Lisboa, de Lisboa a São Jorge da Mina, no âmbito do projeto expansionista português, não somente o viés econômico é capaz de compreender as relações que foram estabelecidas entre os diversos indivíduos por conta das iniciativas lusitanas em avançar além-mar. Transitando pelo Atlântico, os simbolismos, as religiosidades, as práticas mágico-religiosas também são ferramentas importantes para que o pesquisador seja capaz de compreender as dinâmicas decorrentes desse contexto.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

BIBLIOGRAFIA

ARAÚJO, Emanuel. *O teatro dos vícios*. Transgressão e transigência na sociedade urbana colonial. Rio de Janeiro: José Olympio, 2006.

ARMITAGE, D. Three Concepts of Atlantic History. In: ARMITAGE, D. *The British Atlantic World: 1500 – 1800*. New York: Palgrave MacMillan, 2002, p. 11-27.

BARROS, Maria Filomena Lopes de. Francisca Lopes, uma mourisca no Portugal do século XVI Sociabilidade, solidariedades e identidade. *Lusitania Sacra*. Lisboa, Centro de Estudos de História Religiosa, n. 27, p. 35-58, jan-jun/2013.

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

_____. *História das Inquisições: Portugal, Espanha e Itália – Séculos XV-XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

_____; HAVIK, Philip. A África e a Inquisição portuguesa: novas perspectivas. *Revista Lusófona de Ciência das Religiões*. Lisboa, n. 5, p. 21-27, 2004.

BISSIO, Beatriz. *O mundo falava árabe*. A civilização árabe-islâmica clássica através da obra de Ibn Khaldun e Ibn Battuta. 2ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.

BRAGA, Isabel Mendes Drumond. Inquisição e Género: em busca de especificidades. In: SÁNCHEZ, Javier Burriega (ed). *En alma de las mujeres: ámbitos de espiritualidad femenina en la modernidad (siglos XVI-XVIII)*. Valladolid: Ediciones Universidad de Valladolid, 2015.

_____. *Vivências do feminino*. Poder, violência e marginalidade nos séculos XV a XIX. Lisboa: Tribuna da História, 2007.

_____. *Mouriscos e Cristãos no Portugal Quinhentista*. Duas culturas e duas concepções religiosas em choque. Lisboa: Hugin, 1999.

CALAINHO, Daniela. *Metrópole das mandingas*: religiosidade negra e Inquisição portuguesa no Antigo Regime. Rio de Janeiro: Garamond, 2008.

CHAMBERS, Douglas B. The Black Atlantic: Theory, Method, and Practice. In: FALOLA, Toyin; ROBERTS, Kevin D. *The Black Atlantic Word*. 1450 – 2000. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 2008, p. 151-173.

CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain. *Dicionário de Símbolos*: mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números. 26.ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1995.

CRUZ E SILVA, António Diniz da. *Poesias de António Diniz da Cruz e Silva*. Tomo VI. Lisboa: Imprensa Régia, 1817.

EL FASI, Mohammed. *História geral da África*, III: África do século VII ao XI. – Brasília: UNESCO, 2010.

FARINHA, António Dias. *Os portugueses em Marrocos*. Lisboa: Instituto Camões, 1999.

FEITLER, Bruno. João Delgado Figueira e o “Reportório” da Inquisição de Goa: uma base de dados; problemas metodológicos. In: CHAM. *Anais de História além-mar*. Lisboa: CHAM, 2012, s/n.

GINZBURG, Carlo. *História Noturna*: decifrando o Sabá. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

HORTA, José da Silva. *A “Guiné do Cabo Verde”*: produção textual e representações (1578/1484). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian/Fundação para a Ciência e a Tecnologia, 2011.

_____. Africanos e Portugueses na Documentação Inquisitorial de Luanda a Mbanza Kongo (1596-1598). In: *Actas do Seminário Encontro de Povos e Culturas em Angola*. Lisboa, CNCDP, 1997.

LAHON, Didier; NETO, Maria Cristina. *Os Negros em Portugal - séculos XV a XIX*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1999.

LIPINER, Elias. *Santa Inquisição: terror e linguagem*. Rio de Janeiro: Editora Documentário, 1997.

MAGALHÃES, Joaquim Romero (coord.). *História de Portugal*. No alvorecer da modernidade (1480-1620). 3v. Lisboa: Editorial Estampa, 1997.

MARCOCCI, Giuseppe; PAIVA, José Pedro. *História da Inquisição portuguesa: 1536-1821*. Lisboa: A Esfera dos Livros, 2013.

MEA, Elvira Cunha de Azevedo. *O Santo Ofício português*. Da legislação à prática. In: RAMOS, Luís A. de Oliveira; RIBEIRO, Jorge Martins; POLÓNIA, Amélia. vol. 2. *Estudos em homenagem a João Francisco Marques*. Porto: s/e, 2001, p. 165-174.

OGOT, Bethwell Allan (org). *História Geral da África, V. África do século XVI ao XVIII*. Brasília: UNESCO, 2010.

PAIVA, José Pedro de Matos. *Bruxaria e superstição num país sem “caça às bruxas”*: 1600-1774. Lisboa: Editorial Notícias, 1997.

PARÉS, Luis Nicolau. *The Formation of Candomblé: Vodun History and Ritual in Brazil*. Chapel Hill: UNC Press Book, 2013.

PEREIRA, Duarte Pacheco. *Esmeraldo de Situ Orbis*. Lisboa: Impr. Nacional, 1892.

RIBAS, Rogério de Oliveira. O Islam na diáspora: crenças mouriscas em Portugal nas fontes inquisitoriais quinhentistas. *Tempo*. Niterói, Universidade Federal Fluminense, vol. 6, n. 11, p. 45-65, julho/2001.

SANTOS, Vanicléia Silva. *As Bolsas de Mandinga no espaço Atlântico – século XVIII*. Tese (Doutorado em História Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008, 256p.

SILVA, Filipa Ribeiro. A Inquisição na Guiné, nas Ilhas de Cabo Verde e São Tomé e Príncipe. *Revista Lusófona de Ciências das Religiões*, n. 5/6, p. 157-173, 2004.

SWEET, James. *Recriar África: cultura, parentesco e religião no mundo afro-português (1440-1770)*. Lisboa: Edições 70, 2007.

TAVARES, Célia da Silva. *Jesuítas e inquisidores em Goa*. Lisboa: Roma Editora, 2004.

TEIXEIRA, André. *Cadernos do Arquivo Municipal*. 1534, novembro, 25, Évora – D. João III solicita à câmara de Lisboa o parecer sobre a continuação da guerra no norte de África e ordena a implementação de medidas de defesa em Ceuta para prevenir o ataque da frota de Barba Roxa. Cota: Livro 2º de D. João III, f. 157-158v.

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

FONTES

DGA/TT. Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Évora, Processo nº 0070, Processo de Catarina de Faria, 1555. Arquivo Nacional da Torre do Tombo, PT/TT/TSO-IE/021/00070.

DGA/TT. Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, Processo nº 12431. Processo de Mônica Fernandes, 1556. Arquivo Nacional da Torre do Tombo, PT/TT/TSO-IL/028/12431.

Recebido em: 23/08/2018

Aprovado em: 17/10/2018