

RELATOS DE PERDÃO: AS FEITICEIRAS PORTUGUESAS NO REINADO DE D. JOÃO II

Ismael da Silva Nunes
Mestre em História (UFJF)
ismael.nunes@estudante.ufjf.br

Resumo

No presente trabalho nos deteremos ao estudo da abordagem da justiça portuguesa às práticas de feitiçaria no contexto do reinado de D. João II. Faremos nossas análises ancorados a uma sólida bibliografia, nos valendo ainda tanto do ordenamento jurídico do reino, como das Cartas de Perdão. Passaremos por um estudo de caso, a partir da leitura sobre a vida de mulheres acusadas de feitiçaria no período estudado. Situaremos as potencialidades dos documentos jurídicos analisados para a compreensão da realidade enfrentada por mulheres acusadas de feitiçaria, bem como colocaremos suas limitações em termos de factualidade histórica.

Palavras chaves: Feitiçaria; Justiça Portuguesa e Cartas de Perdão.

Abstract

In this work we will focus on studying the approach of Portuguese justice to witchcraft practices in the context of the reign of D. João II. We will carry out our analyzes anchored in a solid bibliography, also using both the legal system of the kingdom and the Letters of Pardon. We will go through a case study, based on reading about the lives of women accused of witchcraft in the period studied. We will situate the potential of the legal documents analyzed to understand the reality faced by women accused of witchcraft, as well as placing their limitations in terms of historical factuality.

Keywords: Witchcraft; Portuguese Justice and Letters of Forgiveness.

Em Portugal, ainda no final do século XV, a pena para os crimes de feitiçaria era, teoricamente, a morte. Segundo as Ordenações Afonsinas, era dito que “ninguém seja tão ousado, de qualquer estado ou condição que for, de usar de feitiçaria. O que for achado em tal usança, que tenha trazido morte ou prejuízo a outrem, mandamos que morra (Ordenações Afonsinas, Livro V, Título XXXXII).” Dizemos, no entanto, se tratar de uma pena muito mais teórica, do que prática, pelo fato de que contrastando as Ordenações Afonsinas com outra fonte, como as Cartas de Perdão, verificamos que muitas feiticeiras encontraram caminhos diversos da morte.

As Ordenações Afonsinas, concluídas no ano de 1446, tinha o propósito de sintetizar a justiça que, naquele momento se encontrava dispersa em variados tipos de documentos e costumes jurídicos. Ela atendia um desejo da fidalguia e dos funcionários régios incumbidos da aplicação da justiça. As Ordenações Afonsinas visavam dar clareza e ordem ao sistema jurídico portuguesa que, naquela altura, se deparava com grandes dificuldades e insuficiências. Em seu

conteúdo o ordenamento afonsino, seguindo um costume de outros documentos jurídicos portugueses, era abundante em penas capitais. Grosso modo, quase todos os crimes poderiam culminar na morte. Contudo, conforme trabalhos anteriores do professor Antônio Manuel Hespanha (2012) e Luís Miguel Duarte (2007) evidenciaram, a execução de tais penas era consideravelmente menos frequente.

A prática jurídica portuguesa, no final do século XV, matizava o vigor das penas com a misericórdia do perdão. Isso nos ajuda a compreender por que muitas vezes as feiticeiras escapavam da morte. Não significava que elas estavam totalmente livres de penas, mas sim que nem sempre essas penas eram capitais. Por esse motivo, neste trabalho, buscaremos mostrar como as feiticeiras eram tratadas na justiça portuguesa do século XV, por meio das Cartas de Perdão portuguesas. Cabe ressaltar que se trata de um olhar recortado, uma vez que algumas feiticeiras podem ter encontrado destinos diferentes. O objetivo desta proposta é apresentar algumas dessas mulheres que foram acusadas de feitiçaria e quais os caminhos que elas trilharam em busca do perdão real.

Contemporaneamente a feiticeira e a bruxa tem passado por um processo de redenção no imaginário popular. De figuras demoníacas e copuladoras com o Satã, elas passaram a heroínas, feiticeiras de grande poder, inseridas em obras clássicas com Harry Potter, ou no universo cinematográfico como a Feiticeira Escarlate do UCM (Universo Cinematográfico da Marvel). Evidentemente que ainda nos dias de hoje nossa sociedade ocidental guarda resquícios de preconceito e perseguição, mas quando comparado aos séculos XV a XVII, podemos afirmar que são novos tempos para as feiticeiras. A verdade é que sua história guarda um processo profundo de perseguição e atrocidades. No debandar do século XV (em 1487) os dominicanos Heinrich Kraemer e James Sprenger publicaram a tenebrosa obra *Malleus Maleficarum, Maleficas & earum haeresim, ut framea potentissima conterens*, popularmente conhecido como o Martelo das Feiticeiras que, em verdade, se tratava de uma ferramenta de perseguição às mulheres da época, um manual de caça às bruxas. A carga imagética sobre a bruxa e a feiticeira, nessa obra, era profundamente generalista, colocando qualquer mulher envolvida com saúde e práticas medicinais na possibilidade de tal enquadramento.

O Martelo das Feiticeiras se tornou um clássico do pensamento misógino medieval, inflamado de ira, temor e estereótipos. A obra imputava às bruxas coisas aterradoras, como copular com o demônio e atirar lobos para devorar homens e crianças. Seu impacto maior, por certo, se deu nos arredores dos séculos XVI a XVIII, no momento conhecido como Caça às

Bruxas, em que inúmeras mulheres, principalmente na Alemanha, Inglaterra, França, Itália etc., viram suas vidas serem ceifadas pelo temor e íra masculina, frente ao desconhecimento.

O temor do feminino se insere a um contexto de longa duração. Conforme aponta Monfardini, “é este medo que, através do simbolismo da bruxa – que mescla a imagem da feiticeira, sendo diferenciada apenas por uma forma conceitual -, condena a mulher (2020, p. 33).” Para o pensamento cristão a decadência do sexo feminino pode ser mapeada logo no livro do Gênesis, por meio da figura arquetípica de Eva. Para os exegetas posteriores abriu-se os portões para afirmações acerca da debilidade feminina em relação às tentações do demônio. Agostinho, conforme lembra Brown, afirmava que “todos levam em seu corpo insubmisso o sintoma fatal da queda de Adão e Eva (2009, p. 281)”, ou seja, o pecado não pertencia somente à mulher. No entanto, o santo evoca claramente esse papel de “Agente de Satã” presente no pensamento masculino cristão sobre o feminino, ao afirmar que “aquele homem único foi arrastado ao pecado pela mulher que dele fora feita antes do pecado (Agostinho, 2000. p. 1187)”. Para Agostinho, o processo de corrupção humana pelo pecado “começou pela parte mais débil daquele par humano para gradualmente chegar ao todo: [o diabo] pensou que o homem não acreditaria facilmente nem facilmente poderia ser enganado por erro, mas cederia a erro alheio (Ibidem, p. 1187).” Ou seja, na visão de Agostinho, o diabo utilizou-se da mulher para atingir o homem.

Isso nos ajuda a compreender que o quadro contextual que permitiu o fenômeno de “caça às bruxas” foi muitíssimo anterior ao século XV, em que a obra de Kraemer e Sprenger fora produzida. Esses dominicanos ecoavam um discurso bem longo e que, caso houvesse tempo, poderia ocupar várias páginas de citação nesse artigo. Muitos padres da Igreja, e leigos, colaboraram na formulação do imaginário medieval sobre o feminino, em que a tentação e agência satânica ocupavam lugares centrais.

As feiticeiras medievais se situam nesse cenário em que a mulher era associada ao demônio e que a misoginia derivava, também, de uma espécie de medo do feminino. Delumeau (2009) pontua que esse medo não é uma invenção cristã, mostrando que sua trajetória seguiu um curso anterior ao próprio nascimento de Jesus de Nazaré. Contudo, é perceptível que o cristianismo teve muita facilidade em integrar esse medo do feminino ao seu discurso e aspergi-lo, ao longo dos séculos, nas sociedades as quais teve relevância e impacto.

Portugal era uma dessas sociedades em que a moral cristã foi significativamente importante. Principalmente no final do século XV, num momento em que, conforme explica Huizinga (1999), a atribuição de valores religiosos as coisas mais triviais da vida era uma

constante, percebemos as imbricações do pensamento cristão na condução do reino. Oliveira Marques em *Daily life in Portugal in the late middle ages* afirma que “The role that religion played in the life of medieval man was of much more significance than it is in the life of modern man. His Whole day-to-day existence, from birth to the tomb, unfolded under its influence (1971, p. 206).” Podemos ir além dessa afirmação, posto que a fé cristã e a doutrina emanada dela, acompanhava o homem medieval não somente do nascimento até o término sepulcral, mas o seguia, também, no pós vida. Quando, por exemplo, a pena para os crimes de sodomia, nas Ordenações Afonsinas (Livro V, Título XVII), previa que o corpo do sodomita não obtivesse sepultura era no intuito de que a punição extrapolasse as fronteiras da vida terrena. As preocupações constantes que os homens e mulheres tinham de estarem livres do pecado era devido ao temor de que a morte os encontrasse impuros. Oliveira Marques retoma este ponto em sua obra quando refere-se às regras de confissão de leigos que algumas dioceses sancionaram. Em momentos de perigo, quando nenhum padre estava presente, os leigos poderiam confessar uns aos outros, até mesmo as mulheres (Marques, 1971).

Percebemos com muita facilidade essa presença constante do pecado na vida cotidiana dos súditos portugueses. Tratava-se de uma presença tão forte que não se restringia apenas à esfera religiosa. Em Portugal quatrocentista a relação entre o poder temporal e o poder espiritual da Igreja era evidente, sendo que o argumento religioso legitimava a ação do poder real em termos de aplicação da justiça. Isso corrobora num cenário onde crime e pecado possuíam fronteiras muito tênues, sendo muitas vezes entendidos como sinônimos. Cabia, também, a justiça terrena o papel de colaborar para que o pecado fosse extirpado da terra, segundo as Ordenações Afonsinas ao passo que “Deixaram de pecar os bons por suas virtudes, os maus deixarão por temor da justiça, receando as penas (Livro V, Título I).” O rei, enquanto lugar-tenente de Deus na terra, deveria conduzir seu povo em prol das virtudes cristãs. Assim, ele buscava a construção de um reino o mais próximo possível do reino celeste. Essa era uma importante função do monarca, posto que na compreensão corrente “se a justiça terrena se afastar da dos Céus, o criador fá-lo-á rudemente sentir sobre os súditos do reino desgovernado (Duarte, 1993, p. 63).”

É importante ressaltar que, embora o século XV seja esse momento histórico em que a fé ocupava um papel tão central, não devemos compreendê-lo como um tempo em que houvesse um modelo ortodoxo plenamente fechado, ou melhor dizendo, um cristianismo rigidamente construído com dogmas e preceitos respeitados pelos seguidores. Oliveira Marques lembra a persistência do paganismo mesmo nesse cenário de afirmação do cristianismo, para o autor “In

spite of being profoundly Christian, the Middle Ages did not signal the end of paganism in daily religion. All kinds of practices linked to the ancient gods persisted obstinately in the habits of the people, especially among the lower classes (Marques, 1971, p. 226).” As práticas supersticiosas acompanhavam o cotidiano do crente. Do mesmo modo, travestido de cristianismo, muitas heranças do paganismo permaneceram vivas nos hábitos e costumes religiosos dos súditos portugueses.

Tratava-se de um momento em que a fé não era praticada com muita reverência e delicadeza. Luiz Miguel Duarte pontua que “neste final da Idade Média e no início da Época Moderna, os portugueses, como os naturais dos outros reinos da Europa, têm a jura fácil e tratam Deus, a Virgem e os santos com grande familiaridade, quando não com rude aspereza (Duarte, 1992, p. 80)” As fronteiras entre profano e sagrado não estavam ainda delimitadas, o que fazia com que, muitas vezes, o espaço sagrado fosse profanado com atividades fulcrais da vida cotidiana. Novamente citando Oliveira Marques

For all these reasons the man of the Middle Ages did not respect the church as does the modern Christian. He spoke out loud, laughed, argued, and worked inside its walls. The priests themselves did not hesitate to give a bad example. A visitation of 1473 reported that the anonical hours were often badly sung, because the beneficiaries talked a great deal in the choir, even abusing and striking each other. Criticism of and punishments for cases of this nature can be found through out the Middle Ages. The penitentials threaten with punishments both corporeal and spiritual all those who might talk in church while praying or listening to the canonical hours (Marques, 1971, p. 224).

Não somente a Igreja foi muitas vezes desrespeitada, como também as próprias obrigações religiosas. Uma rápida conferida nas Chancelarias reais nos permite encontrar inúmeros relatos de clérigos envolvidos com mulheres, muitos dos quais tinham filhos a anos com essas mancebas. Assim, o que se percebe da relação que os súditos, do mais simples, ao mais nobre tinham com a fé cristã é que essa era marcadamente diversificada e pouco ortodoxa.

Esse é o cenário que gestou as feiticeiras modernas. Uma época em que se acreditava no poder da magia e na agência satânica sobre a vida das pessoas (Marques, 1971). Acreditava-se no poder de Deus e dos santos, mas igualmente acreditava-se no poder do demônio de afetar a vida dos súditos. Todas as afirmações presentes no Martelo das Feiticeiras, mesmo os elementos mais fantasiosos para nossa concepção, são plenamente condizentes ao conjunto de crenças desse momento histórico e, por mais que alguns autores insistem na tese de que essas crenças estavam restritas às camadas mais pobres e rurais, o que se percebe é que o impacto delas se mostrou muito mais geral. Um exemplo notório foi elencado por Marques e Casimiro (2018) acerca das crônicas de D. João I, feitas por Duarte Nunes de Leão, em que se menciona que nas vésperas da batalha de Aljubarrota a cidade de Lisboa prometeu ao rei que não mais

usariam de feitiçaria. Evidentemente que se prometeram não mais usar de tais práticas significa que, em algum momento, haviam as utilizado. Conforme pontua as autoras a cidade era “uma encruzilhada de crenças e superstições que raramente se encontram no contexto arqueológico (Marques e Casimiro, 2018, p. 572).”

Mesmo os poderes constituídos, muitas vezes, se mostraram crentes no poder da magia. As Ordenações Afonsinas, quando abordam o crime de feitiçaria, afirmava que “o que for achado que dela usou, **trazendo por ela morte, ou desonra, ou algum outro dano a alguma pessoa**, ou seu estado e fazenda, mandamos que morra porem (Livro V, Título XXXXII, grifos nossos).” Ou seja, parece-nos que as Ordenações acreditavam no poder da magia de fazer mal a outros súditos.

Foi com base nessa crença de que algumas mulheres faziam feitiços e tinham poderes sobrenaturais advindos do demônio que legitimou amplamente a perseguição às bruxas. Em Portugal, o quadro foi um pouco menos inflamado quando comparado, por exemplo, com a Alemanha e a Inglaterra. No entanto, conforme bem aponta o professor Humberto Moreno, “verifica-se, porém, por parte dos monarcas da segunda dinastia, uma acentuada preocupação no sentido de reprimir todas as manifestações diretamente ligadas à prática da feitiçaria e doutras atividades similares (1984, p. 161).” Isso significa que a feitiçaria não corria livremente pelo reino e que as mulheres envolvidas em tal situação eram punidas. Evidente que o monarca, devido a sua posição de Justo Juiz Cristão não poderia deixar que práticas em desacordo com o cristianismo ocorresse sem que o peso de sua mão fosse sentido. O poder do rei, segundo a tradição, emanava de Deus, daí o título comumente dado de “*Dei Gratiae, Rex Portugaliae*”, por Graça de Deus se tornou rei. Por esse motivo os seus atos deveriam refletir essa condição servil que os atavam a Deus (Coelho, 2019). Assim, era dever do rei garantir o “zelo [pela] justiça, confirmando principalmente o Serviço de Deos, e dès i bem seus Regnos (Ordenações Afonsinas, Livro I, Introdução).” A feitiçaria, ao passo que fazia parte das práticas altamente condenadas pela Igreja, e que, segundo as Ordenações eram “Tão contrárias, e odiadas ao Nosso Senhor DEOS (Livro V, Título XXXXII, grifos nossos)”, deveria ser vigiada pela justiça do rei. O rigor da punição, contudo, era matizado pela virtude e benevolência do rei que agia de misericórdia.

Segundo Russell-Wood “a liberalidade, o gesto de dar era considerado, na cultura política do Antigo Regime, como virtude própria de reis, quer em Portugal, quer no resto da Europa Ocidental (1998, p. 15).” O ofício de conceder o perdão, dentro dessa lógica, se constituía em um “ato de graça régia em matéria de justiça (Duarte, 1993, p. 34).” Tratava-se

mas um filtro de reconstrução que seleciona e cria realidades. Isso implica, precisamente, em ver nessa documentação a possibilidade de acessar, parcialmente, os costumes de uma época através do verossímil e não do real.

Para autores como Luiz Miguel Duarte (1993), Isabel Queiroz (1999) e Wilson Gomes (2015), entre outros as Cartas de Perdão nos permitem acessar representações “do cotidiano, da vida material, as várias escalas de valores em confronto, a socialidade, as concepções de justiça vigentes, a imagem do bom rei, do bom súdito, do mau vizinho, do criminoso, do dano público etc. (Duarte, 1993).” Por isso, acreditamos que através da leitura do pedido de perdão das feiticeiras portuguesas conseguimos apresentar características importantes desse contexto, que nos ajudam a, dentre outras coisas, desanuviar um pouco mais a presença feminina nessa sociedade e as formas encontradas por várias mulheres para sobreviverem em meio a acusações, sejam elas acusações fundamentadas, ou não.

Foi atento a isso que nos debruçamos sobre a vida de Leonor Afonso Manhosa (ANTT, Chancelaria de D. João II, Livro 15, f. 115v-116), Isabel Martins (ANTT, Chancelaria de D. João II, Livro 15, f. 33), Leonor Pires (ANTT, Chancelaria de D. João II, Livro 19, f. 138), Catarina Esteves (ANTT, Chancelaria de D. João II, Livro 19, f. 29), Inês Vasques (ANTT, Chancelaria de D. João II, Livro 20, f. 129) e Maria Afonso (ANTT, Chancelaria de D. João II, Livro 20, f. 199) que entre os anos de 1487 e 1488 foram acusadas de feitiçaria e buscaram o perdão real. Tratava-se de mulheres simples, do chamado povo, que lidavam, como os demais do reino, com os dramas da vida cotidiana. Marques e Casimiro afirmam que “em sociedades que enfrentam um mundo adverso, as crenças e superstições encontram sempre um lugar privilegiado para se desenvolverem (2018, p. 582)” A pobreza, como consequência a fome, fazia com que algumas mulheres buscassem nos lugares subversivos o sustento para suas vidas. Assim, Leonor Afonso, uma mulher a que a Carta de Perdão não se refere a marido algum, buscou Francisco Vasques para ofertar seus serviços de feiticeira em troca de algumas coisas que a carta não menciona, mas que muito provavelmente deveria ser algum alimento, ou objeto que servisse de pagamento.

Maria Afonso também suplicou o perdão ao rei argumentando ser pobre e desamparada. A dita mulher, embora casada com Gomes Anes Barba-Leda, fora abandonada por ele e vivia desamparada. O motivo do seu apontado feitiço era, justamente, para que tivesse de volta o marido.

Ela dera um pichel de vinho à oferta na igreja de Santo André, que era no dito lugar, em o qual fora achado um bolso e dentro nele barbas e cabelos d’homem e fios de saio e lã merinha e uns alvarais que diziam “Gomes Ianes em três em dous barro barreiro”, dizendo que eram

feitiços, os quais tinha feitos pera o dito seu marido porque havia muitos anos que a deixara desamparada. (ANTT, Chancelaria de D. João II, Livro 20, f. 199)

Se a vida das mulheres já encontrava inúmeros desafios quando atreladas a uma rede de parentela e apoio, quanto mais em meio a solidão do abandono (Queiroz, 1999). Estar sozinha implicava não somente em lidar com os desafios da sobrevivência solitariamente, mas, além disso, trazia a desconfiança social como um agravante. Conforme pontua Medeiros “no âmbito da estrutura social as mulheres eram divididas em três estados - solteiras, casadas e viúvas - que indica sua posição em relação ao homem (2013, p. 143).” No caso de Maria Afonso o marido a abandonou, assim sendo o seu estatuto social foi francamente afetado, posto que agora se tratava de uma mulher nem plenamente casada, nem tão pouco solteira ou viúva.

Maria Afonso apresenta ao rei a sua miserável situação e ele toma sua decisão de modo bastante complacente. Como vimos no início deste artigo, a pena para os crimes de feitiçaria, segundo as Ordenações Afonsinas, era a morte, contudo, o Rei comutou a pena de Maria Afonso a 400 reais. Quando comparado com os outros casos que conseguimos encontrar na Chancelaria de Dom João II, no recorte de 1487 e 1488, este valor pode ser considerado baixo.

Tabela I: Dos crimes e das penas

Nome	Ano	Agravante	Pena Substitutiva
Leonor Afonso Manhoso	1488	Sem agravante	1000 reais
Isabel Martins	1488	Fulga da prisão	600 reais + 300 pelo agravante
Leonor Pires	1487	Sem agravante	400 reais
Catarina Esteves	1487	Alcoviteira e barregã	1500 reais

Inês Vasquês	1487	Barregã de clérigo e Fuga da prisão	1500 reais + 500 pelo agravante
Maria Afonso	1487	Sem agravante	400 reais

Fonte: Elaborado pelo autor

A princípio, quando analisamos os dados dispostos no quadro acima somos levados a crer que as punições comutativas não seguiam padrões definidos. De fato, as penas não seguiam padrões rígidos, mas guardavam uma lógica que a leitura atenta da documentação nos permite observar. Maria Afonso e Leonor Pires foram acusadas de feitiçaria, não se relata nenhum agravante em suas Cartas de Perdão, e recebem pena de 400 reais. Já Leonor Afonso Manhoso também foi acusada de feitiçaria sem agravante mencionado, no entanto, sua punição foi consideravelmente superior à das outras duas mulheres. Para compreender essa aparente discrepância é preciso mergulhar no conteúdo das cartas, atentos aos seus detalhes. Claro que nossas conclusões estão ainda num campo conjectural, posto as limitações de informações e detalhes que nossas fontes nos permitem ver.

Maria Afonso e Leonor Pires, em suas cartas, apresentam uma notável semelhança no que diz respeito aos seus acusadores. As denúncias partiram de “algumas pessoas que lhe mal queriam”. Essa característica não era incomum nas Cartas de Perdão e, mesmo que soe como uma forma do acusado se defender, colocando-se na posição de vítima de falsas acusações, ao final, o acusado terminava reconhecendo-se arrependido pelo ato. O ponto essencial é que, nesses casos, não se menciona uma parte agravada em específico, ou seja, alguém que tenha sido diretamente atingido pelo malefício. Por esse motivo, o rei sequer exige um instrumento público de perdão das partes; pelo contrário, afirma, no caso de Leonor, que “E Nós vendo isso, se assim é, e se não seguiu dano a alguma pessoa, como afirma... Temos por bem e perdoamos-lhe a nossa justiça”. O mesmo se deu com Maria Afonso, “pois que a dita cousa não empecera a pessoa alguma, em caso que ela tal fizesse.”

No caso de Leonor Afonso já é possível localizar a parte agravada. Ela é acusada por um barbeiro de nome Francisco Vasques nos seguintes termos

Francisco Vasques, barbeiro, querelara dela às nossas justiças dizendo que ela era feitiçeira e que ela o convidara que ele lhe desse certas [cousas] e lhe faria feitiços contra um seu cunhado e que lhe mandasse catar aúdes e que lhe fazia que um ano não viesse o dito seu cunhado à dita vila morar (ANTT, Chancelaria de D. João II, Livro 15, f. 115v-116).

Leonor Afonso, segundo a acusação, havia oferecido seus serviços de feiticeira para Francisco, que se sentiu ofendido e buscou a justiça para acusá-la. Conforme pontuado por Nascimento, o perdão das partes é indispensável para o recebimento da Graça Régia. No caso de Leonor é mencionado ao final de sua carta que “visto como o dito Francisco Vasques não quisera acusar nem demandar e vista a culpa que teve em o cometer que lhe desse algumas cousas pera fazer feitiços e querendo-lhe fazer graça e mercê, temos por bem e perdoamos-lhe a nossa Justiça.” O perdão só foi garantido por meio do perdão do acusador. Assim, é possível que a presença de um personagem, claramente identificado como a parte agravada, possa ter feito sua pena ser maior que as das outras duas mulheres.

Nesses casos em que os agravantes são percebidos apenas por meio de uma leitura interpretativa nossas conclusões ficam um pouco limitadas, mas em alguns casos, os diferentes valores das penas são dados devido a agravantes claramente descritos. A fuga da prisão é um agravante comum, inclusive, não somente nos crimes de feitiçaria, mas em tantos outros. As prisões medievais não eram verdadeiros exemplos de lugares seguros e impenetráveis. Ser preso não era a punição em si, mas uma forma de garantir que o súdito fosse julgado e que não continuasse causando malefícios a outrem. Catarina Campos (2020) supõe que justamente por ser um lugar transitório, com finalidade de guardar temporariamente os prisioneiros, que pouca necessidade se viu em investimentos nos locais utilizados para esse fim. Na maioria das vezes eram instalações improvisadas, casas abandonadas em ruínas, torres de castelos ou a própria casa dos carcereiros. Eram lugares insalubres, com péssimas condições de estadia. Para piorar, estar preso implicava em inúmeros gastos ao aprisionado. (Medeiros, 2013)

Isabel Martins estava presa na casa do seu carcereiro quando fugiu, já Inês Vasques estava aprisionada em um castelo. As Cartas de Perdão apresentam, também, as explicações dos súditos sobre suas fugas. No caso, ambas mulheres fizeram questão de afirmar que fugiram “sem rompendo ferros nem prisões nem os quebrar nem romper portas nem parede”, ou seja, sem causar prejuízo. Inês Vasques chegou a afirmar que a “porta do dito castelo que estava aberta e assi fugira e se fora pera a dita vila d’Arronches.” Nascimento (2009) recorda que a fuga da prisão era considerada crime de “lesa majestade de segunda cabeça” e embora sejam menos graves que os de “primeira cabeça” (Ataque direto ao rei e seus descendentes), ainda sim, se tratava de uma ofensa ao monarca. Neste sentido argumentos como os de Inês e Isabel eram muito importantes para minimizar os danos que a fuga poderia ter causado à justiça régia.

Estar presa implicava sérias dificuldades para essas mulheres. Além do sofrimento físico e emocional advindos das péssimas condições de vida nesses lugares, havia a questão

financeira. Era muito caro a manutenção da vida na prisão (Nascimento, 2009; Medeiros, 2013). Para agravar mais, estando preso era difícil arrecadar recursos para a própria libertação. Por isso, muitos optavam pela fuga, que poderia significar uma importante economia a ser utilizada posteriormente para viabilizar os gastos com o pedido de perdão (Nascimento, 2009). Nos dois casos que estamos trabalhando se menciona qual foi o valor da punição pelo crime de fuga: Inês pagou 500 reais e Isabel 300 reais. Não eram valores baixos, sobretudo acrescidos dos outros custos, principalmente os advindos da pena comutativa pelo crime principal, mas, mesmo assim, ainda poderia valer a pena tendo em vista todas as dificuldades envolvidas no privamento da liberdade.

Os agravantes de pena por fuga da prisão facilitam nossas análises ao passo que se separava, claramente, o valor cobrado pelo crime principal, e o da dita fuga. Assim, por exemplo, no caso de Inês Vasques se diz que seria perdoada “contanto que pelos ditos malefícios que assi declara pague 1.500 reais pera a Piedade e pela dita fugida, se assi foi como diz, pague 500 reais pera as despesas da nossa Relação.” Acontece que, algumas vezes, numa mesma Carta encontramos crimes diversos e estes, em grande parte, não são bem divididos quanto a pena. Inês Vasques, além de ser acusada de feitiçaria e fuga da prisão acumulava, ainda, a acusação de barregania clerical, prática bastante recorrente nos idos do século XV. A barregania, normalmente, era perdoada com facilidade pelo rei. Em nossas pesquisas na chancelaria de Dom João II encontramos inúmeros relatos de barregãs de clérigos que buscavam o rei para terem o perdão e este as concedia sem nenhuma pena comutativa. No entanto, neste caso, em que a mulher estava envolvida em outros crimes, poderia a pena ter sido agravada? É bem provável que sim, embora se torne difícil afirmar categoricamente.

Com Catarina Esteves o caso de vários crimes se repete. A mulher é acusada de feitiçaria, de usar feitiço para roubar o marido de outra mulher e, ainda, de ser alcoviteira

Dom João, e cet. «Sabede que Catalina Esteves, morador em a vila de Évora Monte, nos enviou dizer que a ela era dito que uma Maria Anes, morador na dita vila de Évora Monte, difamara dela às nossas justiças dizendo que ela era feiticeira pública e que fizera feitiços a seu marido em tal maneira que o fizera vir fazer vida com ela donde ela estava com uma manceba. E isso mesmo lhe era dito que um Fernão Ramalho, outrossi morador na dita vila, difamara e testemunhara dela dizendo que ela suplicante era alcoviteira pública (ANTT, Chancelaria de D. João II, Livro 19, f. 29)

A mulher era acusada em várias crimes que envolvia diretamente outras pessoas. O perdão real, assim como já dissemos para outros casos, foi possível graças ao perdão das partes “as partes a que a acusação pertencia lhe perdoaram”. De posse dos instrumentos públicos de perdão, o rei lhe comutou a pena para 1500 reais. É difícil saber o impacto que cada crime

apresentado na Carta teve para a posição final do rei, posto que isso não é mencionado no veredicto, como o era no caso das fugas.

O que percebemos sobre essas Cartas de Perdão são os aspectos singulares. Cada uma possui inúmeras particularidades e precisam ser lidas com bastante atenção. Contudo, no meio das singularidades, alguns aspectos mais plurais nos chamam a atenção. Ou seja, é possível perceber similaridades entre elas. Ao longo da leitura, o que nos chamou atenção foi o escopo de atuação dessas feiticeiras. Quase sempre suas práticas envolviam o espaço familiar, seja no sentido de desfazer, proteger ou conseguir uma família. Isabel Martins “fizera feitiços a Afonso Cangeiro e a um Pero Martins, por quererem bem a suas mulheres e por não terem mancebas”; Leonor Pires fizera feitiço a um “Pero Martins, homem solteiro, morador no dito logo, com o qual diziam que ela suplicante desejava casar”; já Catarina Esteves foi acusada por Maria Anes de que era “feiticeira pública e que fizera feitiços a seu marido em tal maneira que o fizera vir fazer vida com ela donde ela estava com uma manceba;” Inês Vasques foi acusada de ser “feiticeira e que casara com Álvaro do Rego, primo segundo com-irmão de um Martinh’ Anes, clérigo de missa e beneficiado na igreja da dita vila, cuja servidor ela fora muitos anos;” por fim, Maria Afonso fizera “feitiços, os quais tinha feitos pera o dito seu marido porque havia muitos anos que a leixara desemparrada.”

Das 6 Cartas que estamos analisando 5 envolveram diretamente o espaço familiar. Duas cartas referem-se a interferência da feiticeira na vida de outra família (Isabel Martins e Catarina Esteves); Uma carta apresenta uma situação em que a feiticeira queria construir relação com um homem, forçando-o a casar-se com ela (Leonor Pires); Uma se refere a relacionamento irregular, barregania clerical (Inês Vasques), embora neste caso Inês não fique evidente se a relação com o dito clérigo tem algo a ver com a feitiçaria; por fim, uma carta se refere a mulher que queria ter de volta seu marido (Maria Afonso).

Essas semelhanças possivelmente estão ligadas ao que Evans Pritchard (2005) apontou como uma característica das práticas de feitiçaria na Europa, o fato de serem majoritariamente amatórias ou eróticas. Também Nogueira afirma que essas feiticeiras “intervenham como intermediária em casos amorosos (1991, p. 33)”. Concordamos com os autores e aprofundamos a questão elencando uma das possíveis causas dessa importância dada ao campo amatório. Para o contexto medieval, estar ligado a uma família era fundamental e nos parece evidente que em todos esses casos estudados aqui as mulheres buscavam estabelecer, reestabelecer ou desfazer uma relação familiar. De fato, a noção de família possuía um papel eminentemente importante no medievo, o que levou, por exemplo, Regine Pernoud a afirmar que “para compreender bem

a sociedade medieval, é necessário estudar a sua organização familiar(1997, p. 14).” Para a autora, estamos diante de uma “sociedade de família” onde o indivíduo, somente com muita dificuldade pode ser percebido. Talvez por isso a ênfase dada às relações familiares no contexto, também, do crime.

Os apontamentos de Ginzburg (1991) sobre confissões de bruxaria são particularmente pertinentes aqui. É difícil precisar com exatidão a veracidade das afirmações contidas nessas cartas. Catarina foi acusada por Maria Anes de roubar seu marido por meio de um feitiço. Contudo, é possível que esse ritual sequer tenha ocorrido. Era comum, nesse contexto, que os homens mantivessem relações extraconjugais, tanto era assim que as Ordenações Afonsinas tentavam controlar esse tipo de relação por meio de uma legislação rígida. O marido de Maria Anes certamente buscou Catarina por motivos alheios aos supostos efeitos de um feitiço. O questionamento que permanece é se esse feitiço, desconsiderando sua eficácia, realmente ocorreu.

Considerações Finais

O campo de estudo das práticas de feitiçaria no contexto europeu é fascinante e provoca interesse em inúmeros pesquisadores. Isso colabora para um cenário que, do ponto de vista da produção historiográfica, é bastante vasto. Encontramos inúmeras produções voltadas a compreensão tanto do universo das práticas e rituais de feitiçaria, como também das punições e estratégias de sobrevivência por parte dos acusados. Não obstante, ainda encontramos surpresas, novos olhares e descobertas que redirecionam o campo de investigação.

Para o caso português, a partir das fontes que tivemos oportunidade de estudar, conseguimos perceber um reino permeado pela forte presença de uma cultura heterodoxa, marcada por relações sincréticas no campo religioso. Embora o rigor de penas estabelecidas em documentos como as Ordenações Afonsinas pudessem intimidar práticas em desacordo com a ortodoxia cristã, seu efeito não era pleno e as manifestações diversas pareciam encontrar outros caminhos de sobrevivência. Assim, as feiticeiras, ainda em fins do século XV, ofertavam seus feitiços para outros súditos, ou por vezes os faziam em favor próprio. Eram acusadas por vezes, mas argumentavam e conseguiam o perdão mediante pagamentos de penas comutativas.

A partir das reflexões de Ginzburg somos levados, ainda, a reconsiderar o peso dado a factualidade do conteúdo encontrado em confissões de crimes de feitiçaria, posto que, muitas vezes, essas confissões vinham acompanhada de ações coercitivas e torturas. Alguns elementos presentes nas cartas que estudamos podem corresponder a realidade ou não. Por tanto, nosso foco não é entender o real em sua perfeição, mas o verossímil.

Atentos ao que foi possível absorver, mesmo em meio as limitações documentais, conseguimos aprofundar nossa compreensão sobre a cultura medieval. Nos deparamos com problemas que nos despertaram curiosidade, como o peso e a relevância das relações familiares no contexto das práticas de feitiçaria. O que em trabalhos futuros, cuidaremos de aprofundar.

Referências bibliográficas

AGOSTINHO, **Cidade de Deus**. 2ª Ed., Vol. 2. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkianp, 2000. p. 1187.

BROWN, Peter. **Antiguidade Tardia**. In: VEYNE, Paul. História da vida privada, vol. 1: do Império Romano ao ano mil. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 213-284, p. 281.

COELHO, Maria Filomena. Las leyes de 1211: la voz del rey de Portugal al servicio de la concordia. **Temas Medievales**, v. 27, n. 1, p. 1-27, 2019.

CAMPOS, Catarina - As cadeias e a justiça medieval portuguesa. In **Omni Tempore: Atas dos Encontros da Primavera 2019**. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2020. pp. 55-85.

DELUMEAU, Jean. **História do medo no ocidente, 1300-1800: uma cidade sitiada**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

DUARTE, Luis Miguel. “A boca do Diabo”: A blasfêmia e o direito penal português na baixa Idade Média. **Lusitania Sacra**, v. 2, n. 4, p. 91-82, 1992

DUARTE, Luís Miguel. **Justiça e criminalidade no Portugal Medieval (1459-1481)**. 1993. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Letras, Universidade do Porto, Porto, 1993.

DUARTE, Luis Miguel. Um luxo para um país pobre? A pena de morte no Portugal medieval. **Clio & Crimen: Revista del Centro de Historia del Crimen de Durango**, v. 1, n. 4, p. 63 94, 2007.

EVANS-PRITCHARD, E. E. **Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande**. Tradução: Eduardo Viveiros de Castro. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

GINZBURG, Carlo. **Histórias Noturnas: decifrando o sabá**. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1991

GOMES, Wilson. **O crime em Portugal no final do século XV: uma janela para a sociedade medieva?** 2015. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Letras, Universidade do Porto, Porto, 2015.

HESPANHA, Antônio Manoel. Da “Iustitia” a “Disciplina”. Textos, poder e politica penal no Antigo Regime. **Boletim da Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra**, v. 2, 1984.

HESPANHA, Antônio Manoel. **A cultura jurídica europeia: Síntese de um milénio**. Coimbra: Almedina, 2012.

HUIZINGA, Johan. **O Declínio da Idade Média**. 2ª Ed. Braga: Ulisseia, 1999.

KRAMER, Heinrich; SPRENGER, James. **O martelo das feitiçeras**, [1487]. 1. ed. Rio de Janeiro: BestBolso, 2015.

MARQUES, António; CASIMIRO, Tânia Manuel. "Um poder do outro mundo": o demónio da casa da Severa, Lisboa. p. 571 - 582 in: ANDRADE, Amélia Aguiar et al. Espaços e poderes na Europa Urbana Medieval. Lisboa: Instituto de Estudos Medievais, 2018

MARQUES, A. H. de Oliveira. **Daily Life In Portugal in the Late Middle Ages**. **Wisconwsin**: The University of Wisconsin Press, 1971.

MEDEIROS, Sooraya Karoan Lino de. **Norma e prática: Os papéis das mulheres no reinado de Dom João II (1481 a 149510)**. 2013. Tese (Doutorado em História). Programa de Pós-Graduação em História, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.

MONFARDINI, Aieska Pandolfi. **Entre a magia e a sedução: o imaginário feminino inquisitorial e a influência medieval na colônia**. 2020. 106f. Dissertação (Mestrado em história) – Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2020.

MORENO, Humberto Baquero. Nossa senhora em processos anteriores à inquisição. **Revista Espanhola de teologia**. v. 44, n 1, pp. 161 - 167, 1984. Disponível em <https://repositorio.sandamaso.es/handle/123456789/7541> acessado em 30.06.2024

NASCIMENTO, Denise da Silva Menezes do. **O poder negociado: os crimes contra a pessoa e sua honra no reinado de dom João II**. 2009. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós Graduação em História Social, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.

NOGUEIRA, Carlos Roberto F. **Bruxaria e História: as práticas mágicas no ocidente cristão**. São Paulo: Ática, 1991.

PERNOUD, Régine. **Luz sobre a Idade Média**. Porto: Martin Codex, 1997.

QUEIRÓS, Isabel Maria de Moura Ribeiro de. **Theudas e mantheudas: a criminalidade feminina no reinado de D. João II através das cartas de perdão (1481-1485)**. 1999. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Letras, Universidade do Porto, Porto, 1999.

RUSSELL-WOOD, J. A. R. “Centro e periferia no mundo luso-brasileiro, 1500-1808”. **Revista Brasileira de História**, v. 18, n. 36, São Paulo, p. 187-249, 1998

SILVA, Edlene Oliveira. Quem chegar por último é mulher do padre: as Cartas de Perdão de concubinas de padres na baixa Idade Média portuguesa. **Caderno Pagu**, v. 37, n. 1, p. 357-386, 2011.