



**UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA**  
**INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS**  
**DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA**

**ALINE DE MELO SILVA**

**HÓSTIAS PARA O DIABO:**  
**A TRAJETÓRIA DE UMA FREIRA PROFESSORA NO CONVENTO DE JESUS**  
**(SÉCULO XVII)**

**Brasília**  
**Dezembro de 2023**

**ALINE DE MELO SILVA**

**HÓSTIAS PARA O DIABO:**

**A TRAJETÓRIA DE UMA FREIRA PROFESSORA NO CONVENTO DE JESUS  
(SÉCULO XVII)**

Trabalho de Conclusão de Curso (monografia)  
apresentado ao Departamento de História do  
Instituto de Ciências Humanas da Universidade  
de Brasília como requisito parcial para a  
obtenção do grau de Licenciada em História.

Orientador: Prof. Dr. José Inaldo Chaves.

**Brasília**

**Dezembro de 2023**

**ALINE DE MELO SILVA**

**HÓSTIAS PARA O DIABO:**

**A TRAJETÓRIA DE UMA FREIRA PROFESSA NO CONVENTO DE JESUS  
(SÉCULO XVII)**

Data de defesa: 14 de dezembro de 2023.

**BANCA EXAMINADORA**

---

Prof. Dr. José Inaldo Chaves

Universidade de Brasília – orientador

---

Profa. Dra. Luciana Mendes Gandelman

Universidade de Brasília

---

Profa. Dra. Karina Moreira Ribeiro da Silva e Melo

Universidade de Pernambuco

## DEDICATÓRIA

À Antônia Rosa, *in memoriam*, dona  
“Tonha”, minha querida bisavó, a melhor  
contadora de histórias.

## AGRADECIMENTOS

Posso dizer, sem qualquer sombra de dúvida, que meus quatro anos de graduação foram transformadores. Ao longo deste processo, pude perceber o meu crescimento acadêmico, humano, e as aprendizagens que adquiri para a vida. A melhor parte foi não percorrer sozinha. Por conta disso, quero registrar minha imensa gratidão a todos aqueles que, de maneiras distintas, ajudaram-me a escrever mais um capítulo da minha História.

Em primeira instância, quero agradecer à minha querida mãe, Maria, por sempre apoiar as minhas ideias, por ser presente, prestativa e minha amiga. Seu apoio foi fundamental para a conclusão da minha graduação, assim como os seus conselhos. Você é a minha inspiração.

Sou profundamente grata ao Professor Doutor José Inaldo Chaves Júnior, meu orientador. Agradeço pela paciência, por acreditar que eu poderia realizar este trabalho, por não medir esforços para me ajudar. Professor, obrigada pela humanidade, compreensão e generosidade, seu incentivo foi fundamental para a conclusão desta monografia.

Agradeço à Universidade de Brasília por me proporcionar momentos e conquistas memoráveis. Sentirei saudades.

Além disso, quero agradecer pela oportunidade de fazer parte da Oficina Permanente de Paleografia e aos professores André Honor e Luciana Gandelman pelo suporte e compreensão. Confesso que todos os ensinamentos que vocês transmitiram contribuíram para o meu amadurecimento acadêmico.

A Oficina é um espaço de acolhimento e interação, durante a pandemia, foi meu momento de terapia. Sou grata por estar integrada no projeto e por todas as oportunidades que a paleografia propiciou na minha vida. Além disso, agradeço aos meus colegas que fazem da Oficina um lugar especial.

Sou grata à minha família pelo carinho e suporte para a conclusão deste capítulo da minha vida. Em especial, agradeço aos meus padrinhos que sempre me ampararam. Lembrome dos incentivos da minha madrinha, Luciene, que sempre se mostrou orgulhosa com meu ingresso na Universidade e nunca se dispôs para me ajudar. Além disso, meu padrinho, Nélio, com lágrimas nos olhos me disse “agora você tem credibilidade, pois quem conta história não mente”. Agradeço por serem pessoas especiais na minha vida.

Por fim, agradeço ao meu amor, Lucas Simião, pelo incentivo diário e por acreditar no meu processo.

## **RESUMO**

O presente trabalho de investigação versa essencialmente sobre o caso da religiosa professa Mariana da Coluna, processada primeiramente pelo seu prelado, e posteriormente pelo Tribunal do Santo Ofício, em Lisboa. Para tanto, a pesquisa é o resultado de uma investigação documental a respeito do fenômeno de feitiçaria, pacto com o demônio, profanações e blasfêmias. Baseando-se nisso, o objetivo do trabalho permeia a análise dos crimes heréticos da acusada, além de compreender o imaginário mágico em que ela estava inserida. No mais, escolha como espaço de pesquisa está interligada com as práticas inquisitoriais do Tribunal do Santo Ofício de Portugal, bem como o percurso do século XVII como marco temporal. Para a realização deste trabalho investigatório, usamos como fonte um processo inquisitorial, localizado no Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT).

**Palavras-chave:** Século XVII, Portugal, Inquisição, feitiçaria, freiras, Diabo.

## **ABSTRACT**

This research work is essentially about the case of the professed nun Mariana da Coluna, prosecuted first by her prelate, and later by the Court of the Holy Office, in Lisbon. To this end, the research is the result of a documentary investigation regarding the phenomenon of witchcraft, pacts with the devil, profanity and blasphemy. Based on this, the objective of the work involves the analysis of the accused's heretical crimes, in addition to understanding the magical imaginary in which she was inserted. Furthermore, the choice as a research space is interconnected with the inquisitorial practices of the Court of the Holy Office of Portugal, as well as the course of the 17th century as a time frame. To carry out this investigative work, we used as a source an inquisitorial process, located in the National Archives of Torre do Tombo (ANTT).

**Keywords:** 17th century, Portugal, Inquisition, witchcraft, nuns, Devil.

## **LISTA DE ABREVIATURAS**

**ANTT** – Arquivo Nacional da Torre do Tombo

**TSO** – Tribunal do Santo Ofício

**IL** – Inquisição de Lisboa

**Fl.** – Fólio(s)



## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
CAPÍTULO I - A TRAJETÓRIA DA SOROR MARIANA DA COLUNA: GENEALOGIA E RELIGIOSIDADE	14
1.1. “Ainda na casa de meus pais”	15
1.2. O Convento de Jesus da Ribeira Grande	17
1.3. O ideal monástico do século XVII	20
CAPÍTULO II - DESTA GRANDE PECADORA, MARIANA DA COLUNA: CONFISSÕES, APOSTASIA E CARTAS DE AMOR	22
2.1. Confissões de uma freira professa	23
2.2. “E mandou vir perante si a freira professa”	29
2.3. “Em sinal de que sou teu e tu és minha”	31
CAPÍTULO III - ENTRE O AMOR E A DEVOÇÃO: SEXUALIDADE, DEMONOLOGIA E HERESIA	33
3.1. “O diabo anda solto”	34
3.2. “Por satisfazer o meu desejo”	37
3.3. “E sendo pequenina”	41
CONSIDERAÇÕES FINAIS	45
FONTES MANUSCRITAS	47
FONTES IMPRESSAS	47
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	47
ANEXO 1	50
ANEXO 2	51
ANEXO 3	52

## INTRODUÇÃO

*“No centro das mais conhecidas crenças sobre bruxa estava o Diabo, fonte de sua magia, parceiro com quem concluía o pacto e objeto de sua adoração.”*

**Brian Levack<sup>1</sup>**

No dia 18 de agosto de 1633, no Convento de Jesus, situado na ilha dos Açores, Ponta Delgada, a religiosa por nome Mariana da Coluna relatava suas culpas e casos de pensamento perante sua mestra. Dito isso, o processo se iniciou com as acusações que recaíam sobre ela: a prática de adorar o Diabo, consumir o pacto e a feitura de feitiços com o uso da hóstia consagrada. No mais, por procurar uma feiticeira por nome Maria Gonçalves para conquistar a afeição de um mancebo, deu-se início a sua narrativa com o profano.

O confessor do caso, ao escutar as confissões de Mariana, pediu que ela escrevesse detalhadamente a suas culpas, pois era necessário enviar para a Justiça Inquisitorial, por estar constatado a presença diabólica e a realização do pacto. Mariana foi obrigada a escrever, sob observação de sua mestra, e, por muitas vezes, foi castigada com bofetadas. Como resultado, escreveu quatro cartas que foram encaminhadas para o Tribunal do Santo Ofício em Lisboa. Através da análise dos manuscritos redigidos por Mariana, podemos adentrar os vestígios da narrativa construída pela ré.

Conforme o exposto, estamos diante de uma confissão realizada na seara de duas instituições de poder – Justiça eclesiástica e Inquisitorial – que realizavam os mais diversificados processos, por muitas vezes prolixos. Nesse sentido, por Mariana ter sido coagida a confessar suas culpas, devemos nos atentar aos pormenores da sua documentação no intento de realizar uma narrativa verossímil.

Além dessas observações iniciais, sabe-se que, entre os séculos XVI e XVII, o continente Europeu testemunhou um movimento repressivo que assolou muitos indivíduos e territórios. O Tribunal do Santo Ofício foi fundado em Portugal no ano de 1536, pelo rei D. João III, e seus principais objetivos consistiam em perseguir as blasfêmias contra os ensinamentos católicos, com destaque às práticas do judaísmo, vigiar os cristãos-novos, o

---

<sup>1</sup> LEVACK, Brian. A caça às bruxas na Europa Moderna. 2 ed. Rio de Janeiro: Editora Campus, 1988. p. 28.

protestantismo, a bruxaria e as heresias. Com o passar dos anos, novos crimes foram adicionados nos critérios para as perseguições, como a sodomia, os castigos aos bígamos e os chamados atos torpes<sup>2</sup>.

Em decorrência disso, um dos grandes temas da historiografia que se debruça sobre a história da Santa Inquisição Portuguesa é, sem dúvidas, a violenta perseguição e opressão que a instituição promoveu às muitas vítimas, com ênfase às mulheres, dentre os séculos XVI e XVIII. E é nesse contexto que o continente europeu testemunhou, um movimento repressivo, notoriamente designado como “a caça às bruxas<sup>3</sup>”.

Ao longo do século XVII, nota-se que as mulheres enfrentaram uma série de desafios e limitações. Em Portugal, passaram por severas restrições, suas vidas eram influenciadas pelas normas culturais, políticas e sociais da época. Frequentemente, elas estavam inseridas na esfera doméstica, desencadeando vários fatores relacionados à subordinação em relação aos homens, nesse caso, a atração passou a ser descrita como hostilidade.

Desta feita, Jean Delumeau enfatiza que a mulher da Idade Moderna carregava a bagagem misógina formulada na Idade Média, subjugada como o mal encarnado, cuja lascívia representava a tentação natural e o declínio da moralidade feminina. Existiam sermões que procuravam de toda forma tipologizar as mulheres, descrevendo-as como um “diabo doméstico”. Outrora, desempenhavam funções nos mosteiros. Além disso, a Igreja Católica desenvolveu um papel opressor durante o período estudado ao produzir uma literatura hostil que condenava a “sexualidade” feminina, colocando-as como seres negativos, de luxúria, frágeis e suscetíveis aos encantamentos do demônio.

O historiador José Pedro Paiva disserta sobre a adequação dos discursos heréticos baseados nas crenças dos inquisidores. Permeado por incertezas jurisdicionais, o combate à feitiçaria, na primeira metade do século XVII, se dividia entre a justiça eclesiástica e a Inquisição.

Ademais, essa situação incentivou a publicação dos únicos tratados sobre demonologia nos parâmetros de Portugal para se esclarecer o assunto<sup>4</sup>. Ou seja, para que o trabalho com os processos inquisitoriais fosse pragmático, era necessário compreender as ideias dos acusados, quando possível.

---

<sup>2</sup> MARCOCCI, Giuseppe; PAIVA, José Pedro. *História da Inquisição Portuguesa*. 1536-1821. Lisboa: A Esfera dos Livros, 2013. p. 25.

<sup>3</sup> MARCOCCI, Giuseppe; PAIVA, José Pedro. *História da Inquisição Portuguesa*. 1536-1821. Lisboa: A Esfera dos Livros, 2013. p. 5.

<sup>4</sup> PAIVA, José Pedro. *Práticas e crenças mágicas. O medo e a necessidade dos mágicos na diocese de Coimbra (1650-1740)*. Coimbra: Livraria Minerva, 1992.

Para darmos seguimento à análise da ré, faz-se necessário pontuarmos o uso de processos inquisitoriais como fonte histórica e objeto de pesquisa. Para tanto, devemos ressaltar que esses documentos foram produzidos em uma instituição com amplos poderes e difusão social e, por isso, produtora dos mais variados tipos de processos.

A ocorrência do uso de processos da Santa Inquisição para “ressignificar” traços e experiências de personagens acusados de cometer delitos pela instituição levanta questões importantes para a esfera da metodologia. A partir dessa premissa, o historiador Carlo Ginzburg produziu um ensaio o qual apresenta uma profícua análise entre as diferentes concepções entre o inquisidor e o antropólogo, bem como apresenta o rol dos acusados<sup>5</sup>.

Dessa maneira, para tecermos as malhas dessa trama, buscamos delimitar aspectos e características coevas que descrevem com clareza a originalidade da fonte, assim como a apresentação formal da narrativa da religiosa. Portanto, o historiador precisa aprender a desembaraçar os fios que se encontram nos diálogos e fólhos documentais.

A sugestão feita pelo autor consiste em considerar os autos inquisitoriais em processos dialógicos, os quais podem ser explícitos ou implícitos, o que caracteriza os fatos fica no cerne das perguntas e respostas feitas pelo inquisidor e o culpado. Ainda, Ginzburg aponta que, nas chamadas fontes oficiais, os processos sobre mulheres e camponeses se enquadram nos “arquivos de repressão”<sup>6</sup>.

Este trabalho será dividido em três capítulos. O primeiro capítulo, seguindo os passos da análise documental, tratará de estabelecer um panorama sociocultural de Mariana da Coluna. Em seguida, este exercício servirá de base para a compreensão acerca dos motivos que levaram a Soror se tornar freira professa, assim como será possível traçar indagações a respeito das diretrizes do convento em que residia. Por fim, e para tentarmos solucionar as suposições sobre os monastérios, trataremos, no último tópico, do ideal monástico feminino para a sociedade cristã do século XVII.

O segundo capítulo abordará, de forma ordenada, as confissões que Mariana escreveu, em primeira instância, para o seu prelado. Após anuência do caso, escreveu ao Tribunal da Inquisição. Neste capítulo também analisaremos o teor das cartas que enviou para o Tribunal, assim como as cartas que o Diabo a enviava, a fim de fazê-la desistir de se confessar.

O capítulo três, por sua vez, tem por objetivo apresentar o imaginário da magia ao qual Mariana se introduziu para realização de feitiços e desejos carnis inerentes à sexualidade.

---

<sup>5</sup> GINZBURG, Carlo. O inquisidor como antropólogo. In: GINZBURG, Carlo. *O fio e os rastros: Verdadeiro, falso, fictício*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p. 280-286.

<sup>6</sup> GINZBURG, O inquisidor como antropólogo, op. cit., p. 287.

Posteriormente, de forma paradigmática, faz-se necessário colocar em pauta o uso da nomenclatura acerca dos termos de bruxaria e feitiçaria. Para tanto, usaremos, os relatos da freira professa como uma tentativa de abarcar as condições mágicas do século em questão. Para a realização deste trabalho investigativo, utilizamos como fonte o processo inquisitorial de Mariana da Coluna, localizado no Arquivo Nacional da Torre do Tombo. Por conseguinte, iniciamos nosso trabalho com a análise historiográfica desta documentação.

# CAPÍTULO I

## A TRAJETÓRIA DA SOROR MARIANA DA COLUNA: GENEALOGIA E RELIGIOSIDADE

Começamos, todavia, pelo que nos é fornecido na documentação. A ré, Mariana da Coluna, cumulou uma lista vasta de delitos e crimes contra a Santa Fé. Baseando-se nessa premissa e, para prosseguirmos com o decurso da análise, é necessário relatar sobre a sua vida particular, mais especificamente sobre sua família, cotidiano, entre outros aspectos sociais, para assim ser possível compreendermos os motivos que a levaram a ser freira professa.

As acusações que recaem sobre Mariana da Coluna são bastante similares às tantas pelas quais várias mulheres foram inquiridas pela Inquisição de Lisboa no decurso da Idade Moderna: a responsabilidade pela possessão diabólica e uso de feitiços e similares mágicos. Contudo, diferente da grande maioria dos processos abertos contra mulheres acusadas por praticar feitiçaria em Portugal, o processo de Mariana apresenta algumas singularidades.

Posterior a isso, o nosso objetivo de análise, previsto neste capítulo, está voltado para as relações familiares de Mariana, assim como o conhecimento da ilha de São Miguel, Ponta Delgada, de modo a ser possível traçar hipóteses sobre o seu local de convívio e relações sociais. Outro fator a ser discutido é sobre a atuação de Mariana no mosteiro e, paulatinamente, os diálogos sobre as condições conventuais do século XVII.

Para além das imbricações e singularidades do excêntrico caso, a história da soror revela circunstâncias em que estar enclausurada se inseriu em uma realidade explicitamente imposta, e não favorável para a sua vida. Ademais, para uma melhor compreensão dos mecanismos da igreja, se faz pertinente salientar a relação de gênero e, principalmente, a maneira em que a instituição constituiu um imaginário acerca da mulher, atribuindo materialidade à ideia de que a mulher era frágil e mais suscetível ao domínio do demônio.

Para tanto, nota-se que a intenção de professar sua fé estava atrelada com o estilo de vida imposto a ela, pois a religiosa não possuía desejo de servir a Deus ou entregar-se totalmente à vida no convento. Portanto, analisaremos as hipóteses sobre o seu ingresso no mosteiro, assim como tentaremos abordar os aspectos socioculturais do seu cotidiano por meio dos seus depoimentos.

No caso, considerando o que já descrevemos sobre as narrativas inquisitoriais de Mariana, a religiosa demonstrou portar um caráter lascivo, dissemelhante às regras pregadas

pela cristandade. Dessa forma, podemos constatar que, segundo a Inquisição, ela possuía inadequação à vida conventual, a castidade e o temor de Deus, algo que será analisado no percurso do capítulo.

### **1.1. “Ainda na casa de meus pais”**

De antemão, as informações sobre a procedência familiar de Mariana não possuem um acesso fácil, visto que o documento apresenta desafios para a realização da transcrição por conta dos ataques biológicos nos fólhos – em especial – na seção da genealogia do processo. Dito isso, dispomos de poucas informações que versem sobre os aspectos sociais da família da ré. De todo modo, as informações obtidas não foram suficientes para sanar todas as dúvidas, mas contribuíram na busca de hipóteses de trabalho que orientem este estudo.

Como segmento, Mariana, ao longo do processo, relata duas vezes sobre as suas condições familiares. Em um primeiro momento, em 18 de agosto de 1633, a Soror exprime o seu primeiro depoimento após os incentivos de sua mestra, afirmando ser cristã-velha, com aproximadamente 16 anos. Após a sua transição para outro convento, aproximadamente cinco anos após a mencionada confissão, Mariana pontua novamente ser cristã-velha, àquela altura com 21 anos, abordando com mais empenho os seus aspectos familiares<sup>7</sup>.

No que diz respeito à genealogia de Mariana, pouco é revelado por ela. No entanto, Mariana era filha de Francisco Monteiro, que tinha a posse de uma fazenda, e de Maria da Costa, cristãos-velhos, moradores da ilha de São Miguel, Ponta Delgada, nos Açores<sup>8</sup>. Tinha cinco irmãos, sendo eles Manoel da Costa Monteiro e Pedro Monteiro da Costa, que se tornaram clérigos; João da Costa e Maria da Costa Monteiro, seculares e solteiros; e, por fim, Madre Luzia de Deus, que ingressou no mesmo convento que sua irmã, Mariana.

Sobre a procedência genealógica dos seus avós paternos, Mariana afirmou não os conhecer, além disso, ela não sabia o nome deles, apenas ouvia dizer que eles eram naturais da ilha de São Miguel. Já os avós maternos, Mariana sabia só o nome, Agostinho da Costa e Isabel<sup>9</sup>.

---

<sup>7</sup> Momento em que ela foi para outro convento confessar.

<sup>8</sup> Ao que tudo indica, a conquista do arquipélago açoriano ocorreu em 1427 e ficou conhecido então como “o reconhecimento quatrocentista português”. A descoberta se deu por conta da exploração do litoral africano e dos mares ocidentais. Para além disso, o Santo Ofício conseguiu domínio na ilha em meados de 1555. Ver em: MENESES, Avelino de Freitas de. Os Açores e os impérios: séculos XV a XX. *ARQUIPÉLAGO. História*. ISSN 0871-7664. 2ª série, vol. 13 (2009): 205-218.

<sup>9</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 00827, fl. 83.

E, da parte do seu pai, conheceu apenas um tio, Pedro Monteiro<sup>10</sup>. Portanto, até aqui podemos traçar um pouco da naturalidade da religiosa professa.

Outro ponto importante a ser mencionado é que, para o Tribunal do Santo Ofício, era de caráter altamente significativo a sua origem social e religiosa. Com isso, o tratamento dado pela instituição e inquisidores variava se o acusado fosse cristão-velho ou novo.

Por conseguinte, Mariana afirmou ser batizada, mas não lembrava o nome dos seus padrinhos, pois não tivera contato com eles. Consoante a isso, essas referências nos revelam muito pouco sobre a trajetória social da acusada. Após os seus depoimentos sobre os feitiços que realizou ainda na casa dos seus pais, pormenorizamos que esta estava atrelada ao dia a dia no campo.

Além disso, por não obtermos com exatidão as informações necessárias sobre o cotidiano da ré, assim como os seus locais de convívio, podemos apenas vislumbrar através de seus relatos que dispunha de funções na fazenda de seu pai. Podemos apontar que Mariana contribuía para o funcionamento da fazenda, cuidando dos porcos, entre outros animais<sup>11</sup>.

Essas poucas informações, entretanto, revelam que possivelmente Mariana não possuía uma trama de amizades ou de conhecidos, bem como não era comum a sua circulação pela região urbana da ilha. Apesar de não ter uma rede de amigos concretizada, Mariana se encontrava com a feiticeira Maria Gonçalves, já defunta, que aparece em muitas ocasiões na fonte; e, em alguns episódios, com o rapaz que estava afeiçoada, antes dele partir para outra ilha<sup>12</sup>.

No mais, percebemos que a vila de Ponta Delgada, na ilha de São Miguel, desenvolveu um papel importante no arquipélago açoriano, sendo a primeira vila construída por D. Manuel, em 1499. Inicialmente, seu crescimento urbano foi tênue, sendo mais desenvolvida nos campos, condição que se alterou após a crise sísmica de 1563. Desde então, nota-se que o desenvolvimento urbano passou a ter protagonismo, embora paulatinamente. De todo modo, a vila tinha um papel elevado no que diz respeito à importância geográfica.<sup>13</sup>

---

<sup>10</sup> O nome do tio é uma hipótese, pois o fólio apresenta muitos ataques biológicos. Ver em: ANTT, TSO-IL, proc. 00827, fl. 83v.

<sup>11</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 00827, fl. 8.

<sup>12</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 00827, fl. 2.

<sup>13</sup> LEITE, Antonieta Reis. Açores: Cidade e Território. Tese (Doutorado em Teoria da História da Arquitetura). Universidade de Coimbra, Coimbra, 2012. p. 9-10.



## 1.2. O Convento de Jesus da Ribeira Grande

No ano de 1555, a vila da Ribeira Grande foi contemplada com a construção do terceiro mosteiro de Clarissas, fundado na ilha de São Miguel. No caso, trata-se do Convento de Jesus, cujo objetivo era acolher mulheres pobres e honradas com intuito de servir a Deus. O convento foi fundado por Dona Margarida de Bettencourt e o seu marido, Pedro Rodrigues da Câmara. Além disso, a casa prestava obediência aos Franciscanos Observantes<sup>14</sup>.

Consoante a historiadora Maria Margarida de Sá Nogueira Lalanda, o cenóbio exerceu uma grande atração sobre a comunidade da ilha, assim como possuía numerosas cartas de dotes referentes ao ingresso de freiras, que hoje se encontram na Biblioteca Pública e Arquivo de Ponta Delgada<sup>15</sup>.

Menos de uma década após a construção do dito mosteiro, este foi destruído por conta de um terremoto e uma erupção ocorridos em 1563. Por esse fator, apenas em 1577 que houve um fluxo de regresso à vila de Ponta Delgada. Em decorrência, o convento foi reerguido, considerado o único mosteiro feminino que a vila conheceu. Desde então, o convento passou a prestar obediência ao Bispo e não mais aos vigários franciscanos.<sup>16</sup>

Por conseguinte, de 1595 a 1700, foram dotadas 125 moças, e foi nesse mesmo convento que Mariana da Coluna foi inserida, mais precisamente em 1631. A fonte não apresenta informações que versam sobre o momento do ingresso de Mariana no convento. Contudo, descobrimos que o pai de Mariana faleceu antes de seu ingresso no convento.<sup>17</sup> Aventamos que sua chegada ao Convento de Jesus da Ribeira Grande ocorrera sob o patrocínio de seu tio, que era vigário da Igreja de São Sebastião, Matriz de Ponta Delgada<sup>18</sup>.

Pela ausência de informações na fonte, podemos imaginar que a sua admissão se deu com a anuência do tio, por ser o responsável por Mariana e seus irmãos após o falecimento de seu pai. Além disso, podemos perceber que a vida no cenóbio não foi algo planejado desde cedo, mas notoriamente uma imposição familiar. Outro fator importante a ser comentado, tendo em vista que Mariana não possuía sangue nobre e nem bens, é que tornar-se freira professa era uma grande oportunidade de ascensão social, já que esta posição lhe conferia status nesta sociedade católica.

---

<sup>14</sup> Estavam inerentes à ordem dos Frades menores.

<sup>15</sup> LALANDA, M<sup>a</sup> Margarida de Sá Nogueira. “Do Convento de Jesus, na Ribeira Grande (S. Miguel), no século XVII: as cartas de dote para freira”. *Arquipélago – História*, Ponta Delgada, Açores, vol. 1, n. 2, 1995, p. 111-113.

<sup>16</sup> LALANDA, “Do Convento de...” op. cit., p. 112.

<sup>17</sup> O documento não aponta uma data exata do falecimento do pai de Mariana, por esse fator, não sabemos com exatidão sobre o período citado, apenas que sua custódia passou a ser do tio.

<sup>18</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 00827, fl. 83v.

Uma característica importante citada por Lalanda diz respeito ao apoio familiar na entrega de mulheres jovens ao claustro. Esse apoio constituiu-se como solidariedade familiar. Não foi incomum que familiares próximos, como tios e tias, doassem parte dos valores necessários ao pagamento do dote das noviças, o que pode ter acontecido com Mariana, sobrinha que deve ter recebido ajuda financeira do tio para tornar-se freira. Afora isso, os números de tios padres que dotavam sobrinhas no Convento de Jesus da Ribeira Grande eram significativos.

No ano de ingresso da Soror Mariana, o dote valia 320 mil réis, além dos 20 mil réis designados para a sacristia. O dote consistia em um requisito importante para admissão na clausura. Era obrigatório que este fosse pago quando a jovem ingressasse no cenóbio para se tornar noviça. O dote era a garantia para a estadia da freira, pois abarcava os seus custos e manutenção do convento. Dessa maneira, podemos examinar de forma geral como era a conduta das freiras e religiosas do Convento de Jesus, da Ribeira Grande.

A autora pontua que o dote era prometido ao convento assim que a jovem era admitida no claustro, podendo ingressar na clausura em uma das três modalidades possíveis: educanda, pupila ou noviça. Como requisito principal, o mediador era a idade das postulantes. Após alguns meses de noviciado, era obrigatório fazer votos perpétuos de clausura, obediência, castidade e pobreza.

As instituições eclesiásticas viam o noviciado como uma oportunidade de verificar se a religiosa tinha condições e capacidade para assumir uma função no clero regular. Acerca disso, era do conhecimento das freiras relatar se a religiosa possuía ou não aptidão, podendo assim votar pela inserção ou recusa de novas postulantes.

Em decorrência, a Igreja Católica tomou posturas enérgicas acerca da disseminação de influências na Contrarreforma. No caso, a influência estava inserida no policiamento e observância por parte dos agentes da cristandade, o que se alastrou em todos os âmbitos sociais, em especial, na vida privada.

Essas concepções permeavam a ideia de doutrinar e recuperar os valores cristãos. Por conta disso, não há grandes quantidades de registros sobre mulheres recusadas nos mosteiros<sup>19</sup>. E, após Mariana ser declarada noviça, esta estava confinada sob observação de uma religiosa intitulada de mestra, sendo de responsabilidade da mestra das noviças instruir e transmitir os ensinamentos católicos.

---

<sup>19</sup> PALOMO, Federico. “Cultura religiosa, comunicación y escritura en el mundo ibérico de la Edad Moderna”. In: SERRANO, Eliseo (Coord.). *De la tierra al cielo: líneas recientes de investigación en historia moderna*. Zaragoza: Institución Fernando el Católico, 2013, p. 172.

Outro fator importante a ser pontuado é que a entrada no mosteiro representava um momento decisivo para a vida da mulher. Além de garantir uma condição e personalidade social, a mulher adquiria reconhecimento. Para tanto, se realizava a concretização de papéis que antes lhe estavam vedados apenas ao âmbito familiar, garantindo protagonismo, coisa que, fora dos conventos, pertencia aos homens<sup>20</sup>. Entretanto, essas motivações não serviam como parâmetro para todas as mulheres do período em questão.

Em contrapartida, María Ángela Atienza López disserta sobre o estudo das cláusulas conventuais, defendendo a necessidade de matizar e evocar melhor os discursos de mulheres enclausuradas, pois eles, em diversas circunstâncias, estavam muito mais atrelados a uma retórica do que à realidade. Assim, a questão da clausura conventual das religiosas ganhou destaque no Concílio de Trento (1545-1563), pois havia uma necessidade de “purificar” a honra do feminino<sup>21</sup>.

Em Portugal, algumas freiras foram alvos de acusações de práticas heréticas, em especial, por manterem relações estreitas com a simbologia e práticas mágicas, utilizando o universo da sacralidade católica, o abandono dos votos monásticos, a violação da castidade, a adoção de crenças consideradas não ortodoxas, entre outros delitos. De todo modo, o Tribunal do Santo Ofício estava particularmente atento às relações dentro dos conventos, onde as freiras viviam em clausura, procurando identificar casos de corrupção moral ou desvios doutrinários.

Acerca disso, o Concílio de Trento reafirmou as normas de reclusão feminina a partir do entendimento de que as mulheres, como seres frágeis e suscetíveis aos encantamentos do demônio, necessitavam de proteção de si mesmas e do mundo. Para manter a ordem, as freiras foram confinadas nos claustros. Essas normas faziam parte da política do convento, que estava em busca da perfeição e manutenção da condição de esposas de Cristo.

Paulatinamente, as diretrizes do Concílio de Trento, assim como o clero regular na Idade Moderna, visando se contrapor a reforma protestante e reforçar os dogmas católicos, constituíram condições hostis para as normas de reclusão feminina. Consequentemente, se

---

<sup>20</sup> CARDOSO, Adelaide Filomena A. Lopes. *As Religiosas e a Inquisição no Século XVII*. Quadros de vida e espiritualidade. Dissertação (Mestrado em História). Universidade do Porto, Porto, 2003, pg. 30.

<sup>21</sup> LÓPEZ, María Ángela Atienza. “El mundo de las monjas y de los claustros femeninos en la edad moderna: perspectivas recientes y algunos retos”. In: SERRANO, Eliseo (Coord.). *De la tierra al cielo: líneas recientes de investigación en historia moderna*. Zaragoza: Institución Fernando el Católico, 2013, p. 100.

estendeu às visitas de Bispos, que iam até os conventos com intuito de melhor observar as conjunturas femininas do século<sup>22</sup>.

### 1.3. O ideal monástico do século XVII

Decorrente da análise social e realidade conventual de Mariana e, após compreender as instruções para o seu ingresso na clausura, é pertinente adentrarmos no estudo das hierarquias sociais da vida contemplativa nos cenóbios. Os elementos aqui expostos convergem todos para um mesmo significado, o ideal monástico que a igreja católica formulou no cerne do século XVII.

De maneira a regular a religiosidade feminina, os conventos eram, em tese, espaços de acolhimento para aqueles que possuíam o intuito de servir a Deus no claustro. A clausura monástica, um movimento que fora pensado por homens, foi responsável pela designação de mulheres que, ora tinham o desejo de servir a causa cristã, ora foram impostas a essa conjuntura.

Para tanto, a clausura significava o abandono das coisas materiais e, solenemente, a renúncia das relações mundanas<sup>23</sup>. Os mosteiros femininos eram, ao menos em tese, um espaço que estava relativamente à parte do mundo. Na realidade, era um mundo de mulheres que possuíam uma cultura e costumes próprios, abstendo-se do mundo dos homens, confinadas, sem liberdade e privilégios.

No prelúdio da Idade Moderna, mais especificamente entre os séculos XVI e XVII, as mulheres católicas do mundo português procuraram viver uma vida santificada através do ato de ingresso nos cenóbios. Isso envolvia comprometer-se com uma vida de orações, devoção e serviços religiosos. Para essas mulheres, o ideal era viver numa comunidade com quem partilhavam um propósito e um vínculo em comum, servir a Deus, unicamente.

Essa comunhão não era temporária, mas sim um elemento permanente na vida dessas religiosas. Para se dedicarem plenamente à fé, estas estavam muitas vezes confinadas a um convento ou mosteiro feminino. Ou seja, após ingressarem, não podiam mais sair, passando a maior parte de suas vidas nesses espaços fechados. Dito isso, as mulheres deviam concentrar-se melhor nas suas práticas religiosas, ter disciplina, obediência e disseminar os dogmas impostos pela Igreja Católica.

---

<sup>22</sup> IGREJA CATÓLICA. Concílio de Trento, 1545-1563. *O Sacrosanto e ecumenico Concilio de Trento em Latim e Portuguez*. Tomo I. Lisboa: Oficina de Francisco Luiz Ameno, 1781, p. 367, 369.

<sup>23</sup> SÁ, Isabel dos Guimarães. Os espaços de reclusão e a vida nas margens. In: MATTOSO, José (Org.). *História da vida privada em Portugal: A Idade Moderna*. 1 ed. Lisboa: Temas & Debates, 2011. p.280.

O desejo de fazer parte do corpo conventual se dava de maneira ambígua, visto que não era um intento compartilhado por todas as mulheres do século. Após o Concílio de Trento, a Igreja condenou a prática de enviar jovens que não tinham vocação para a vida monástica, mas, com o intuito de disciplinar, em Portugal essa tradição persistiu<sup>24</sup>.

Dessarte, Mariana da Coluna, assim como as outras freiras, estavam sujeitas às regras conventuais estabelecidas pela Igreja Católica e pela ordem de religiosas à qual pertenciam. No entanto, é importante notar que a relação de Mariana com essas ocasiões não era simplesmente de obediência total, nem muito temor a Deus. Mas sim, de uma busca constante pela aceitação dessas normas monásticas.

---

<sup>24</sup> SÁ, Os espaços de reclusão e a vida nas margens, op. cit., 2011. p. 277-286.

## **CAPÍTULO II**

### **DESTA GRANDE PECADORA, MARIANA DA COLUNA: CONFISSÕES, APOSTASIA E CARTAS DE AMOR**

Em virtude do diálogo construído sobre a origem social de Mariana, bem como os motivos para sua admissão na Ordem de Santa Clara no Convento de Jesus, podemos, nesse capítulo que se inicia, prosseguir com a análise no que tange às confissões do caso. Para tanto, é indispensável o uso da documentação, pois nela está acoplado todas as cartas que relatou suas culpas ao seu prelado e, posteriormente, ao Tribunal.

Decorrente a isso, o critério a ser avaliado neste capítulo se enquadra na elucidação das confissões que Mariana realizou perante sua mestra e o Custódio do convento, sob muitas ameaças. Após essa premissa, será colocado em pauta o percurso que a mesma realizou até o Convento das Flamengas de Alcântara, para ser interrogada pelo Tribunal da Inquisição.

Além disso, analisaremos o funcionamento do Tribunal do Santo Ofício em Lisboa, sobretudo, como se vinculava com a justiça eclesiástica ao operacionalizar as denúncias e punir os delitos. Tais referências descrevem a precisão de problematizar a análise do processo em questão, reunindo elementos significativos que representam o ordenamento das jurisdições.

Mariana, como freira professa, adotou práticas que eram consideradas heréticas e fora do padrão cristão imposto pelo modelo monástico da Igreja Católica. Por isso, ainda no escopo do capítulo, utilizaremos a fonte na íntegra para elucidar de forma plausível os aspectos abordados, assim como suas culpas prescritas nas cartas.

Outro fator a ser mencionado, é sobre o teor das cartas que recebia do Diabo enquanto estava enclausurada no convento. De forma breve, o intuito em relatar sobre as cartas<sup>25</sup> que recebia do profano se enquadra na tentativa de adentrar os estratos sociais que esse momento supracitado se insere. Afinal, o caso estava além do pacto, pois representava uma trama amorosa.

#### **2.1. Confissões de uma freira professa**

Conforme descrição da historiadora Isabel dos Guimarães Sá, as mulheres deviam abdicar de seus objetos pessoais, de sua família, vestir o hábito, cortar o cabelo. Eram noviças

---

<sup>25</sup> As cartas aqui descritas estão vinculadas na documentação de Mariana.

durante um ano e habitavam salas separadas das demais. Passado esse tempo probatório, após realização dos votos, eram admitidas por meio de votação das freiras do convento<sup>26</sup>.

Mediante a isso, existiam casos em que a religiosa postulante, por vontade própria, buscava professar seus votos; em outras ocasiões, a noviça sofria pressão por parte da sua mestra, que ficava encarregada de instruí-las para o ato de revelar suas culpas. Considerando a segunda opção, a ré, após passar o tempo probatório, coagida sob ameaça da sua mãe, realizou os seus votos monásticos, após determinado tempo, a profissão de culpas.

Acerca disso, no seu período de transição no convento, ela despertou alguns estranhamentos na mestra das noviças. As atitudes controversas reveladas por Jerônima se iniciaram depois de uma desavença que teve com Mariana. O primeiro episódio que fez a mãe desconfiar de Mariana ocorreu após orientar todas as noviças que realizassem seus votos de fé e confessassem seus “casos de pensamentos”<sup>27</sup>. Na ocasião, Mariana se opôs às ordens da mãe, afirmando não ter nenhum “caso de pensamento” para confessar, pois “tivera disso pejo”<sup>28</sup>.

O segundo episódio resultou na tentativa de Jerônima doutrinar Mariana, pois ela afirmava com frequência que deveria fazer um trabalho contínuo para que ela ingressasse no caminho da fé. Portanto, após receber um pequeno livro de sua mestra para que se formasse os “conceitos de Deus”, Mariana retrucou, afirmando “sñora, a verdade he, que quem hé de deus [cem] o parecemos que não he”. Jerônima, tomada pelo sentimento de fúria, respondeu imediatamente à Soror “he certo”<sup>29</sup>. Após esses acontecimentos, as desconfianças se intensificaram. Em tom de ameaça, a mestra afrontou Mariana dizendo-lhe “deixastes alguns pecados ainda por confessar”<sup>30</sup>, pois o tempo de noviça havia acabado.

Era do encargo da mestra das noviças perceber se a postulante estava apta para professar, bem como instruí-la a delatar seus casos de pensamentos e culpas. Como segmento, acreditamos que Jerônima só pressionou Mariana após a realização dos votos, pois, em tese, era nesse momento que a freira deveria se separar de sua parentela consanguínea, passando a prestar obediência unicamente aos líderes religiosos.

Como consequência, a mestra relatou ao Frei Domingos da Purificação, pregador e Custódio do mosteiro, que Mariana estava sempre apartada, solitária, querendo estar distante

---

<sup>26</sup>SÁ, Os espaços de reclusão e a vida nas margens, op. cit., 2011. p. 278.

<sup>27</sup> Podemos deduzir, por meio da leitura da fonte, que “caso de pensamentos” eram os pensamentos pecaminosos do/a ré/u.

<sup>28</sup> Pejo significa “vergonha”, Cf.: BLUTEAU, Raphael. Vocabulario portuguez e..., vol. 6, p. 369.

<sup>29</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 00827, fl. 13.

<sup>30</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 00827, fl. 13-13v.

das outras companheiras. Para tanto, a fim de compreender o que significava esse afastamento, comunicou ao Custódio suas desconfianças sobre a vida de Mariana, o que ela acreditava se tratar da influência de demônios.

Coagida, sob a ameaça de sua mestra, que não sentia segurança e veracidade em suas intenções, a ré foi instruída a relatar os seus casos de pensamentos e realizar os seus votos. Dessa forma, Jerônima podia confrontar Mariana com veemência. Na verdade, a mestra de Mariana vinha dedurando todos esses acontecimentos ao Frei Domingos da Purificação; em decorrência disso, ele interrogava Mariana no confessionário e a penitenciava.

Em 18 de agosto de 1633, Mariana da Coluna confessou as suas culpas perante a sua mestra, Jeronima da Graça, por meio de manuscritos. Mariana escreveu quatro cartas de confissão, as quais, posteriormente, o seu confessor entregou ao Tribunal da Inquisição<sup>31</sup>. Os autos do processo se iniciaram, primeiramente, na justiça eclesiástica e Mariana só foi interrogada pelo Santo Ofício após declarar ter feito o pacto<sup>32</sup> e adoração ao maligno.

Digo eu Mariana da Coluna freira profesa da ordem de Santa Clara do Convento de Jehus da ribeira grande na ilha de são miguel ilhas terseiras, filha de Francisco Monteiro e de Maria da Costa Christãos velhos, que estando eu sicular em caza dos ditos meus pais da cidade de idade de des annos pouco pouco mais ou menos, cometi grandes e inormes pecados contra meu Deus por minha malisia e fraqueza<sup>33</sup>.

Antes de ser obrigada a relatar suas culpas, o ilustríssimo pediu que Mariana escrevesse sobre os seus pecados, para que fosse entregue ao seu prelado. Acreditamos que este deu a ordem ao Frei Domingos, confessor, para que Mariana fosse absolvida “no foro menor”, ou seja, penitenciada na jurisdição eclesiástica. Mesmo relutante, Mariana cedeu à repressão sofrida no convento.

A relutância de Mariana foi expressa por sua mestra, Jerônima da Graça. A madre redigiu um manuscrito para o Frei da Purificação afirmando que no espaço de quatro dias em

---

<sup>31</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 00827, fl. 22, 46.

<sup>32</sup> Ver em anexo I.

<sup>33</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 00827, fl. 2.



que estava fazendo a petição de Mariana, a menina ficou muito calada, pois não pretendia confessar-se, o que foi preciso dar-lhe muitas bofetadas para que ela falasse<sup>34</sup>.

Em outra ocasião revelada por Jerônima, ela relata que não ia desistir de intermediar pela alma de Mariana e, se fosse preciso, usaria a graça de sua alma para que a postulante se apartasse dos conselhos e influência do demônio. Porém, afirma que havia dias que Mariana falava muito sobre o ocorrido, em outros, falava muito pouco e era nesses dias em que dava as bofetadas<sup>35</sup>.

O julgamento para esse tipo de delito podia ser feito na justiça eclesiástica ou pela justiça régia, ou seja, por inquisidores e bispos<sup>36</sup>. Isso, porque, no que diz respeito ao combate às feitiçarias, no percurso do século XVII, ainda estava envolto de incertezas jurisdicionais e inquietações sobre o gênero de práticas mágicas.<sup>37</sup>

Ademais, ao examinarmos processos inquisitoriais, é importante termos em mente que o Tribunal do Santo Ofício e a Justiça Eclesiástica estavam em consonância no controle de indivíduos que ameaçam a ortodoxia católica. Podemos perceber que as intervenções judiciais se intensificaram ao passo em que o uso do simbolismo cristão estava sendo utilizado de forma não convencional, o que era visto como aversão ao catolicismo.

No que diz respeito às relações de colaboração entre o episcopado e a Santa Inquisição, podemos dizer que foram constituídas e consolidadas no século XVI. A fundação do Tribunal do Santo Ofício podia ter abarcado um sério desarranjo entre a esfera religiosa, ou desencadeado disputas entre bispos e inquisidores. No entanto, os incentivos entre agentes inquisitoriais e prelados estavam relacionados na mesma matriz ideológica: perseguir suspeitos de cometer heresias.

Os estudos do historiador José Pedro Paiva apresentam contribuições valiosas no que concerne aos métodos judiciais da Inquisição em consoante à Justiça Eclesiástica. Levando em consideração as análises de delitos que envolviam a feitiçaria, práticas mágicas e semelhantes, o historiador disserta sobre as características dos clérigos e o sistema de fiscalização do reino. Além disso, após investigação sobre a maneira que a Inquisição se ajustou ao modelo e dogmas

---

<sup>34</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 00827, fl. 5.

<sup>35</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 00827, fl. 11.

<sup>36</sup> ISAIA, Artur Cesar. *Crenças, Sacralidades e Religiosidades: entre o consentido e o marginal*. Florianópolis, Insular, 2009, pg. 54.

<sup>37</sup> MARCOCCI, Giuseppe; PAIVA, José Pedro. *História da Inquisição Portuguesa*. 1536-1821. Lisboa: A Esfera dos Livros, 2013, p. 148-150.

ortodoxos, ele constata que essas esferas tiveram representações e justificações próprias nos planos de disciplinamento de indivíduos<sup>38</sup>.

Paiva pontua que houve uma convergência tácita de interesses entre as duas instituições. Para além do disciplinamento, estava o reforço da integralidade, autoridade da Igreja e fortalecimento da ortodoxia cristã. Considerando a cooperação das duas instituições, essas se respaldaram em dois eixos principais. O primeiro se baseava na coesão territorial e a predominância régia na igreja. O segundo estava interligado com o entrelaço de carreiras entre os dois âmbitos<sup>39</sup>.

Para tanto, é valoroso salientar que a perseguição inquisitorial estava voltada, sobretudo, contra a população dos cristãos-novos, diminuindo os conflitos com o monopólio episcopal. Ademais, o episcopado atuava, principalmente, na perseguição contra as heresias cometidas pelos cristãos-velhos<sup>40</sup>.

Toda a pressão para que Mariana confessasse o que estava por trás das desconfianças de Jerônima foi expressa pelo Frei Domingos da Purificação, confessor do caso, acreditando ser uma atitude divina após dias de espera para que a ré falasse. Como de praxe, após confessar as suas culpas, a religiosa pediu perdão e pediu as penitências necessárias, o que fora recusado, pois antes de cumprir qualquer sentença, o caso precisava ser escutado pelo Tribunal do Santo Ofício. Ademais, sob a influência do seu prelado, Mariana teria que se retratar novamente, mas agora na presença do Bispo.

apartandoce ella de nossa Santa Fee e tendo Crença no diabo ou somente para effeito de atrahir assi a pessoa que amava sem se apartar da fee de Christo nosso redemptor. E feita a ditta denunciação que sera na forma seguinte fazendo a Relligiosa hum papel em que rellete o caso sobredito.<sup>41</sup>

Além disso, Mariana da Coluna não procurou o Tribunal do Santo Ofício, mas sim, sua mestra, e o Frei Domingos da Purificação. A suposição para explicar o comportamento dos confessores resulta na descoberta e gravidade dos crimes contra a Santa Fé, enquadrando-se no crime de apostasia, por ter se afastado da fé católica.

---

<sup>38</sup> PAIVA, José Pedro. *Baluartes da Fé e da Disciplina*. O Enlace entre a Inquisição e os Bispos em Portugal (1536--1750). Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2011a p.140.

<sup>39</sup> PAIVA, *Baluartes da Fé e da Disciplina*, op. cit., 2011, p. 213-214.

<sup>40</sup> Idem, p. 302.

<sup>41</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 00827, fl.3-3v.

E, como resultado, Frei avaliou que, segundo os relatos da ré, a influência do demônio e práticas de feitiços eram delitos severos. Após isso, passaram a pressioná-la para confessar se havia roubado hóstias do sacrário para uso de feitiços e profanações. A madre ainda confrontou Mariana, perguntando-lhe se havia feito feitiços no convento e usado contra as outras irmãs. Mariana disse que sim, com ajuda da dita feiticeira Maria Gonçalves, já defunta. Jerônima ficou aterrorizada<sup>42</sup>.

[...] como tinha de costume e tudo afim de minha sensualidade ese eu não estava no convento aoras de matinas satanas fazia figura por mim para que não fose axada menos tinha outros para toda a comunidade me não sentir andar pelos dormitorios de noite os quais eras huas agulhas pregadas em hu bocadinho de meu abito e a andava despida e tão bem sahia a crosta e sobra aos ilhados e tudo eu inventava porque aonde quer fazia eu que queria demais duas coisas meservião estes hua era tormarme eu satanas e ele tornasse eu a outra era trazido eu mais perto de minha vista e fose a qualquer ora do dia a ter conta com ele enfeitisei mais hua religioza para que me não sentise estar nestas coisas e andar em matinadas enfeitisei mais a hua irma minha com que eu estava para fazer mais a vontade o que eu queria.<sup>43</sup>

E foi no dia 12 de agosto de 1634 que a madre começou a petição de Mariana. No entanto, Mariana permaneceu por muito tempo calada e relutante. A mestra, impaciente com a situação, lhe deu algumas bofetadas para que revelasse o que estava por trás dos seus comportamentos suspeitos. Após espera de alguns dias, na presença do Padre Frei da Purificação, confessor do caso, Mariana se revelou, descrevendo com detalhes o que fez durante os anos que passou sendo secular e em companhia do diabo.

Frei da Purificação, ao escutar as confissões de Mariana, pediu que ela delatasse imediatamente as suas culpas, pois era necessário enviar para a Justiça Inquisitorial, pois estava constatado a presença diabólica e realização de pacto. Mariana foi obrigada a escrever, sob observação de Jerônima e, por muitas vezes, ser castigada com bofetadas. Nas inquirições feitas

---

<sup>42</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 00827, fl. 13.

<sup>43</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 00827, fl. 9v.

pela mestra de Mariana, Frei da Purificação constatou ser um milagre divino após Mariana confessar suas culpas.

A historiadora Adelaide Cardoso apresenta alguns exemplos de freiras professoras do século XVII. No caso de Mariana, nota-se que a freira “buscou” confessar-se perante o Tribunal Inquisitorial, mas que não foi de forma natural. Em todo caso, algumas religiosas apresentavam sentimentos de ódio, solidão e vergonha na realização da confissão<sup>44</sup>.

Em muitos momentos, Mariana, na jurisdição eclesiástica, pediu que lhe dessem remédio. A hipótese para esse pedido estaria enquadrada em algo “virtuoso”, um remédio divino e poderoso para curar suas mazelas, o que lhe era sempre negado. “Desta grande pecadora, Mariana da Coluna<sup>45</sup>.”

Além disso, a confissão revela, em um primeiro momento, a anuência do pacto e seus encontros carnavais com o Diabo. As confissões de Mariana, no geral, levaram aproximadamente quatro anos para chegarem à Santa Inquisição. Passado o período esperado, o Bispo Inquisidor ordenou que Mariana da Coluna fosse enviada para Lisboa, sendo instalada provisoriamente em um cenóbio para que pudesse ser ouvida<sup>46</sup>. Foi instalada no Convento das Flamengas de Alcântara, permanecendo até fevereiro de 1637.

Expresso isso, o caso de Mariana se tornou público no convento e fora proibida de comungar com as outras irmãs de religião, pois deveria ser examinada e penitenciada antes de voltar a ter convívio com as outras. Entretanto, após esse episódio, as irmãs do convento passaram a proteger Mariana por acreditarem que as atitudes de Jerônima faziam-a sofrer. Assim, elas passaram a protestar contra o tratamento que a irmã de religião estava recebendo.

As irmãs condenaram a postura de Jerônima, de acordo com o que a mestra expressou em uma carta: “esta comunidade estar no conhesimento de que ella he sua irmã” a Soror Luzia Madre de Deus, consanguínea, “não cansara nunca de me rogar mil pragas, e de me encomendar aos amigos de sua irmã<sup>47</sup>”, mas “della não temos sospeita alguma, mais que so queixaxse de

---

<sup>44</sup> CARDOSO, *As Religiosas e a Inquisição no Século XVII*, op. cit..

<sup>45</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 00827, fl. 2v.

<sup>46</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 00827, fl. 253.

<sup>47</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 00827, fl. 11.

mim, e não he so ella a fazer quixas mas toda a comunidade, de que eu não faso cazo, mais que so segir meu imtento, por / ver se poso remediar com a graça de minha, esta alma.<sup>48</sup>”

## **2.2. “E mandou vir perante si a freira professa”**

Desta feita, o Bispo pediu para que Mariana fosse examinada por conta do teor dos manuscritos que redigiu. O que rapidamente ele compreendeu foi a forte influência do Diabo, não só isso, como percebeu que Mariana o designava como um ser poderoso, de maneira exagerada. A postulante chegou ao Convento das Flamengas de Alcântara sob muitas lágrimas em 25 de janeiro de 1636.

Além de todas as confissões e depoimentos descritos em uma petição com destino ao Tribunal do Santo Ofício de Lisboa, as cartas que escreveu foram finalmente examinadas pelo Conselho Geral em 27 de Agosto de 1635. Os Inquisidores, após analisarem o caso, acordaram que a religiosa deveria ir para um mosteiro de Lisboa para ser examinada com mais afinco. Em 23 de Janeiro de 1636, ela foi interrogada, no Convento das Flamengas de Alcântara, pelo Senhor Inquisidor Diogo Osório de Castro, dando então uma versão diferente dos acontecimentos.

Consta nos arquivos da religiosa acusada que o confessor do caso, o Senhor Inquisidor Geral Diogo Osório de Castro, mandou vir perante si a freira professa, natural da ilha da Ribeira Grande, nos Açores. Àquela altura, estavam no decurso do ano de 1636 no dia 23 janeiro. Mariana chegou até a sala de confissão, sentada diante da mesa da consciência e, logo em seguida, foi solicitado que colocasse sua mão sobre o Evangelho e ouviu, no primeiro momento, o sermão: “Ihe foy mandado dizer verdade e ter segredo o que tudo prometeo cumprir<sup>49</sup>”

Assim, os senhores inquisidores do respectivo caso pediram a Mariana que fizesse o bom uso da verdade em sua confissão, pois, se a ré delatasse todas as suas culpas, sua alma ficaria leve, bem como sua consciência ficaria aliviada e o Tribunal a trataria com benignidade, não fazendo descaso da sua confissão.

Por ser menor de 25 anos, Mariana precisou de um curador para acompanhar seu depoimento e ratificar sua confissão. No caso, seu confessor, Padre Frei Luiz Santiago, permaneceu presente em todas as profissões de suas culpas.

Desta feita, no dia 23 de janeiro de 1636, o Inquisidor Geral Diogo Osório de Castro, solicitou que Mariana viesse à mesa da consciência declarar as suas culpas. Dito isso, a religiosa

---

<sup>48</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 00827, fl.11-11v. Carta efetuada por Jerônima da Graça, para certificar a confissão de Mariana.

<sup>49</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 00827, fl. 76v.

passou a dizer uma versão diferente dos acontecimentos. Referiu que, durante seis anos em que ainda era secular, sempre que estava sozinha “via diante de si aquella figura que lhe representava o mancebo a que queria bem e de noite se lhe representava que tinha com ella ajuntamento carnal sentindo esse gosto e deleitação<sup>50</sup>”.

Passados cinco dias da sua primeira confissão, tornou a ir perante o Inquisidor em 28 de janeiro de 1636. Revelou que tinha entre vinte e um ou vinte e dois anos<sup>51</sup> e era cristã-velha. Referindo-se ao seu ano de noviçado, contou que estava muito atrelada em sonhos e ilusões e, mediante isso, não ouvia o tocar das Matinas<sup>52</sup> e faltava com o seu officio.

Perante o inquisidor, Mariana dissimulou algumas informações, no caso, sua blasfêmia contra santos e a comunhão da eucaristia. Por intermédio, o inquisidor ofereceu mais uma chance para que ela declarasse a verdade, o que foi feito no mesmo dia. Relatou, então, que na verdade, quando fez o respectivo pacto, ao se encontrar com a feiticeira Maria Gonçalves, tinha 12 anos e não dez, como havia dito anteriormente. O pacto, feito com sangue de suas entranhas, tinha por teor:

eu me entrego a satanás de todo meo coração e alma pera o conhecer por Deus e Senhor e estar porquanto elle quiser e fazer de mi e renuncio a Deus e renego da fee Marianna Dama e manceba de satanás por amor do qual dexo a Deus<sup>53</sup>

Ainda nessa confissão, disse que sentia ódio pelas coisas cristãs, visto que o maligno estava sempre “mamando” em seus seios, por conta disso, eles caíram “e que no peito esquerdo lhe ficou hua rosinha que se lhe fazia muito vermelha, e dahy lhe nacia no coração grande ódio contra Deus Nosso Senhor”<sup>54</sup>. Relatou que destrinchava ofensas e blasfêmias contra os santos, dando-os bofetadas, cutiladas e figas. Sentia tanto ódio pelas coisas divinas que não conseguia escutar a missa.

Sobre a imagem de Santo Antônio<sup>55</sup>, disse que sua mestra tirou de sua cela, afirmando que coisa tão feia só podia ser a imagem do Diabo. Porém, a verdade é que era Santo Antônio,

---

<sup>50</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 00827, fl. 78v.

<sup>51</sup> Na Idade Moderna, não era incomum ter incertezas quanto à idade.

<sup>52</sup> Matinas significa a primeira parte do officio divino, a parte que os clérigos rezam. Ver em: Cf.: BLUTEAU, Raphael. Vocabulario portuguez e..., vol. 2, p. 64.

<sup>53</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 00827, fl. 55.

<sup>54</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 00827, fl. 93.

<sup>55</sup> Ver em anexo II.

e fora presente de sua irmã, que havia comprado de um homem que andava pelas ruas e, dito isso, aquela era a melhor imagem<sup>56</sup>.

Os senhores inquisidores e deputados do caso, após conselho, declararam que a ré, Mariana da Coluna, foi herege apartada da Santa Fé Católica. Por esse motivo, o mais plausível seria a excomunhão e o cárcere, porém, foi determinado que ela fosse para a grade do coro do Convento das Flamengas de Alcântara para cumprir sua sentença, mas que só poderia ir após cumprir com o seu prelado as penitências espirituais necessárias<sup>57</sup>.

Após todos esses relatos, no dia 26 de fevereiro de 1636, com lágrimas nos olhos, deu-se o fim da sessão, demonstrando sinais concretos de arrependimento, e foi admoestada, voltando para o seu convento de origem no ano de 1637.

[...] e tome disciplina em cada hum dos ditos dias e nos em que ouver de comungar o Santissimo Sacramento, o que não fará sem conselho de seu confessor, trará antecedentemente celicio por espaço de hua hora.<sup>58</sup>

### 2.3. “Em sinal de que sou teu e tu és minha”

Neste breve tópico, apresentamos alguns fragmentos das cartas<sup>59</sup> que Mariana recebeu do Diabo. Para maiores explicações, as cartas datam os episódios em que a freira estava sob custódia da mestra das noviças e, por conta das ameaças sofridas para realizar seus votos, o maligno ficou desesperado. Em todo o caso, contamos 33 cartas que a religiosa recebeu. O conteúdo escrito se voltava para a preocupação que o Diabo tinha em saber que Mariana estava se apartando dele, por conta do seu ingresso no Convento.

Ressaltamos, novamente, que o teor das cartas amorosas que Mariana recebeu se estabelece como algo maior que a feitura do pacto. Nesse caso, Mariana havia de fato se apaixonado pelo Diabo, assim como ele correspondia aos seus sentimentos na mesma intensidade: “minhas es sou teu quero te muito grande be[?] minha es quero te muito minha es sou muito grande teu amigo lial minha es amo te muito<sup>60</sup>.” Essa relação se estendeu de tal forma

---

<sup>56</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 00827, fl. 74.

<sup>57</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 00827, fl. 80v.

<sup>58</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 00827, fl. 115-115v.

<sup>59</sup> Ver anexo III.

<sup>60</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 00827, fl. 51v.

que Mariana passou a prestar-lhe devoção. No que diz respeito à fonte, a anuência em adorar o profano repercutiu por quase seis anos enquanto era secular.

Paulatinamente, Mariana, com ajuda de Jerônima, foi se apartando da simbologia diabólica, o que não foi tão bem aceito por seu amante. Em diversos momentos, ele pede para ela se afastar de sua mestra e que não faça juízo de verdade. Além disso, ele aponta que nenhuma das irmãs do convento a queriam bem, que deveria andar solitária. Como exemplo:

Minha es sou teu quero te muito grande bem / minha es quero te muito  
minha es sou muito / grande teu amigo lial minha es amo te / muito e  
dezejote muito quero te grande bem min ha es teu sou sou eu quero e  
tu en que te pes sos de ser minha es<sup>61</sup>.

Dito isso, presumimos que as suas preocupações estavam interligadas com o medo de perder Mariana, pois, por muitas vezes, ele temia que ela tirasse sua própria vida em um ato de desespero. Não obstante, seu amor se tornou odioso, visto que Mariana não o correspondia mais. Passou a enviar escritos desejando atos ruins, mas ao mesmo tempo se contradizia, pois dizia que a amava como a si próprio.

No mais, esse breve resumo sobre as cartas de amor acopladas na documentação são para sanar as lacunas que a cronologia da fonte apresenta. Além disso, é um intento em exprimir as características do imaginário diabólico, afinal, na maioria dos documentos em que há a presença do pacto ou similares, ele fica, em maior parte, agregado aos usos e abusos de feitiços, sortilégios, malefícios, entre outros.

---

<sup>61</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 00827, fl. 51v.



## **CAPÍTULO III**

### **ENTRE O AMOR E A DEVOÇÃO: SEXUALIDADE, DEMONOLOGIA E HERESIA**

No decorrer do século XVII, vinte e duas mulheres foram acusadas por seus atos heréticos no Tribunal do Santo Ofício de Lisboa. A respeito disso, foram condenadas por judaísmo, insinuação de santidade, feitiçaria, pacto explícito e sacrilégio<sup>62</sup>. A religiosa que pormenorizou o crime de feitiçaria, manifestava, por seu caráter lascivo, luxúria, natureza sexual e incongruidade para servir à clausura.

Em um primeiro momento, faz-se necessário elucidar as representações do Diabo na história e o largo uso e sentido que os termos “bruxaria” e “feitiçaria” excederam para o século em questão. Para tanto, utilizaremos uma bibliografia especializada para sanar as dúvidas a respeito dessas terminologias e, mediante, pontuar a posição de Mariana para com esses conceitos.

Dito isso, Mariana da Coluna cometeu delitos graves no que concerne à conjuntura cristã do século em que viveu. Diante disso, o nosso objetivo de análise neste capítulo está voltado para as relações carnis que manteve com o Diabo, não só com ele, mas também o seu desejo sexual por outro rapaz. Além disso, será exposto, de forma cronológica, seu largo uso de feitiços e semelhantes.

Mariana da Coluna recorreu ao vasto uso das práticas mágicas para dar carnalidade aos seus anseios sexuais, por conseguinte, os seus crimes não são condizentes com a moralidade eclesiástica. Afinal, no que diz respeito ao pudor dos indivíduos, constitui-se um modelo de conflitos e recusa ao prazer sexual cunhado pelo cristianismo.

Por último, faremos uma breve análise sobre a concepção das idades da vida no século XVII, visto que Mariana passou a realizar feitiços de vontades com onze anos, os quais possuíam uma carga simbólica interessante para análise. Além da realização dos feitiços, utilizou-se de saberes orais e hábeis para produzir feitiços obscuros e libidinosos.

#### **3.1. “O diabo anda solto”**

A singularidade do Diabo e o conceito do Inferno sempre exerceram grande influência na sociedade ocidental, essa influência tem suas raízes na construção da identidade coletiva do

---

<sup>62</sup> CARDOSO, Adelaide Filomena A. Lopes. *As Religiosas e a Inquisição no Século XVII. Quadros de vida e espiritualidade*. Dissertação (Mestrado em História). Universidade do Porto, Porto, 2003. pg 147.

Ocidente. Segundo o historiador Robert Muchembled, o cristianismo se impôs como religião unificadora em meio a conflitos e poderes locais diversos, e a ameaça do Inferno e do Diabo foi utilizada pela Igreja como instrumento de controle social e vigilância das consciências. Ou seja, o crescimento do medo provém do poder simbólico da cristandade.<sup>63</sup>

Consoante a historiadora Laura de Mello e Souza, o diabo se fazia presente no dia a dia dos indivíduos, nos campos e cidades portuguesas. A autora ainda pontua que o diabo aparecia de madrugada, espreitando o cotidiano das pessoas para lhes oferecer um pacto. Souza afirma que “O diabo não foi sempre o mesmo nesse mundo complexo e plural, heterogêneo pelas culturas que abrigava<sup>64</sup>”.

A partir do medo, a Igreja construiu a imagem do Maligno e da feiticeira, que representavam os resquícios do paganismo demonizado. Com isso, a sociedade cristã foi reafirmada em profundidade, e as condutas individuais foram transformadas. O poder simbólico da Igreja cresceu juntamente com o medo da punição eterna, que se tornou um elemento-chave na consolidação da identidade coletiva do Ocidente<sup>65</sup>.

Não obstante, a crença nas práticas mágicas foi difundida desde a Antiguidade e, por consequência, foi ainda mais disseminada após a publicação do *Malleus Maleficarum*. O livro, também conhecido como o martelo das feiticeiras, é considerado um dos tratados demonológicos mais importantes.

Foi publicado em 1487 pelos dominicanos Heinrich Kramer e Jacob Sprenger, é um manual inquisitório sobre a bruxaria, fazendo alusão à feitiçaria. Além disso, apresenta a imagem da mulher frágil, suscetível aos encantos do Demônio para perverter a humanidade, como um reflexo das mulheres de seu tempo, vistas em uma obscenidade moral irrefreável.

Por conseguinte, podemos perceber que, na seara do livro, os autores produziram uma linguagem hostil e odiosa em relação às mulheres, o que foi pormenorizado pela Igreja Católica<sup>66</sup>. Os autores não se abstiveram de relacionar a imagem das mulheres com uma linguagem depreciativa, bem como concretizam que as mulheres eram cúmplices do demônio<sup>67</sup>. Ademais, é valioso salientar os estudos que Carlo Ginzburg promoveu acerca da feitiçaria, sobretudo nos elementos fundamentais que permeiam esse imaginário. Consoante ao autor, o

---

<sup>63</sup> MUCHEMBLE, Robert. Uma história do Diabo: séculos XII-XX. São Paulo: Bom Texto, 2001. p. 36.

<sup>64</sup> SOUZA, Laura de Mello e. *Inferno Atlântico: demonologia e colonização séculos XVI e XVII*. São Paulo: Cia das Letras, 1993. p. 177.

<sup>65</sup> MUCHEMBLE, R. Uma história do Diabo: séculos XII-XX. São Paulo: Bom Texto, 2001. p. 36-37.

<sup>66</sup> CLARK, Stuart. *Pensando com demônios. A ideia de bruxaria no princípio da Europa Moderna*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006, p. 62.

<sup>67</sup> KRAMER, Heinrich e James Sprenger. *Malleus Maleficarum: O Martelo das Feiticeiras*. Rio de Janeiro: Editora Rosa dos Tempos, 1993, p. 115.

termo *sabbat* é uma etimologia obscura com uma difusão tardia<sup>68</sup>. Além disso, o autor faz alusão ao termo “Strix” que no Latim significa “bruxa”, e pode ser chamada de frígis, fem e é uma ave noturna fabulosa com o grito estridente. Outros autores também enfatizam o uso deste termo, denotando que esta mesma ave chupa o sangue de crianças.

Referido por Carlo Ginzburg como uma conotação ambígua, na qual foi caracterizada com hostilidade, a ave descrita estava inserida na esfera feminina como mulheres que eram capazes de se transformarem em pássaros. Como refere o autor, o intuito da transformação era para se comunicar com os mortos, assim, tornava-se necessário se transformar, pelo menos durante um tempo, num deles<sup>69</sup>.

Segundo Daniela Calainho, existe uma historiografia muito ampla sobre o imaginário da feitiçaria e, além disso, é importante salientar que existe uma diferenciação entre o significado de bruxaria e feitiçaria. No caso, a bruxaria está relacionada com o pacto direto. A feitiçaria, por outro lado, é a prática, confecção de feitiços amorosos, beberagens, unguentos, sortilégios, entre outros<sup>70</sup>.

Para tanto, o historiador Brian Levack salienta que, no início da Idade Moderna, tanto a bruxaria, quanto a feitiçaria denotavam dois tipos de atividades diferentes, mas com singularidades. No caso, o diabolismo e o *maleficium*. Essas características se enquadram aos estereótipos sobre a origem da bruxa. Já a feiticeira, proferia de algum meio mágico, porém consoantes<sup>71</sup>.

Além disso, ele concretiza que sem as crenças no sabbat, a caça às bruxas no continente europeu teria sido mais branda e judicial<sup>72</sup>. Jean Delumeau, por sua vez, ressalta que se os temores e epidemias não tivessem eclodido sem a existência de um fundo endêmico de medo e malefícios, possivelmente não teriam ocorrido todas as perseguições de forma tão coerciva<sup>73</sup>.

Alguns autores optam por utilizar o termo de bruxaria quando o objeto de estudo corresponde ao pacto explícito, voos noturnos, participação em sabbats, entre outros. Já a feitiçaria, é o conjunto de crenças e práticas mágicas envolvidas em um cotidiano para se “inclinarem vontades” ou invocar demônios. Por conseguinte, Francisco Bethencourt ainda

---

<sup>68</sup> GINZBURG, Carlo. *História Noturna: Decifrando o Sabá*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, p. 4.

<sup>69</sup> GINZBURG, *História Noturna*, op. cit., 1991, p. 357.

<sup>70</sup> CALAINHO, Daniela Buono. *Metrópole das mandingas: religiosidade negra e Inquisição portuguesa no Antigo Regime*. Rio de Janeiro: Garamond, 2008, p. 61.

<sup>71</sup> LEVACK, Brian. *A caça às bruxas na Europa Moderna*. 2 ed. Rio de Janeiro: Editora Campus, 1988, p. 6-8.

<sup>72</sup> LEVACK, *A caça às bruxas na Europa Moderna*, op. cit., 1988, p. 36.

<sup>73</sup> DELUMEAU, Jean. *História do medo no Ocidente 1300 – 1800: uma cidade sitiada*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 547.

ênfatisa a necessidade de utilizar os dois termos – bruxaria e feitiçaria – já que ambos abarcam os usos e abusos das práticas e crenças do imaginário da magia que caracteriza os estudos do período supracitado.

Bethencourt ainda ênfatisa que no *Vocabulário* de Raphael Bluteau existe a mesma linha interpretativa. O significado para o conceito de “bruxa” é considerado como uma mulher que mata crianças e chupa o seu sangue. Acerca disso, o termo “embruxar” normalmente aparecia quando eram mencionados malefícios contra crianças. Já a feiticeira, é a mulher que dispõe de feitiços, que se vale de saberes mágicos, encantos, entre outros<sup>74</sup>.

Encerramos este tópicô citando as reflexões de Francisco Bethencourt que “ser bruxa é um fado. A feiticeira é um modo de vida, é preciso ter arte”<sup>75</sup>. Para além, “a bruxa nasce, a feiticeira faz-se”.<sup>76</sup> Diante desse posicionamento, podemos compreender a análise de Mariana por meio dos dois termos. Por mais que na documentação sua acusação seja de conjuro de feitiços, podemos perceber em seus relatos que utilizou ambos os conceitos para dar satisfação aos seus intentos.

No mais, na documentação supracitada, existem muitos pormenores presentes no depoimento de Mariana que abarcam ora a feitiçaria, ora a bruxaria. Como exemplo tangível, a concretização do pacto e a libertinagem que dão procedência aos dois termos em questão.

### 3.2. “Por satisfazer o meu desejo”

Para que as acusações que recaem sob Mariana façam sentido, faz-se necessário dissertarmos como conheceu a feiticeira, Maria Gonçalves, que deu materialidade ao pacto de Mariana. Na descrição da fonte, a feiticeira apareceu no aposento de Mariana, vestindo saia, gibão azul e beatilha na cabeça. Àquela altura, Mariana não a conhecia e não sabia a origem dela, mas a feiticeira insistiu que conhecia um mancebo que a queria muito e disse que no espaço de quinze dias o feitiço se concretizava<sup>77</sup>.

Nos âmbitos mais obscuros, o pacto com o demônio caracterizava algumas concepções. Raphael Bluteau segue a premissa de que o pacto se refere ao consentimento inerentes aos sortilégios e embustes, no hábito de fazer coisas sobrenaturais, e era dividido de duas formas:

---

<sup>74</sup> BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magia. Feiticeiras, adivinhos e curandeiros em Portugal no século XVI*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p. 53.

<sup>75</sup> BETHENCOURT, *O imaginário da magia*, op. cit., 2004, p.50.

<sup>76</sup> Idem, p. 50.

<sup>77</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 00827, fl. 77v - 89.

pacto tácito ou explícito. O pacto expresso era através de um consentimento formal; o tácito, por sua vez, era sem renunciar expressamente a todo gênero cristão<sup>78</sup>.

O pacto era também designado por contrato ou invocação e podia ser celebrado de duas maneiras: o pacto explícito era um contrato formal assinado com o sangue do indivíduo, o qual estava vendendo a sua alma. O pacto implícito era celebrado através de um compromisso, sem ser redigido<sup>79</sup>. Outra perspectiva descrita por Robert Muchembled é que a ideia do pacto diabólico e os estereótipos que se sedimentaram ao termo, tiveram suas concepções formadas nas ideologias de teólogos do século em questão<sup>80</sup>.

Para exceder a imagem da bruxaria e feitiçaria ao longo do século XVII, Robert Mandrou enfatiza que a magia diabólica representava a assistência e intervenção dos demônios por meio do pacto, seja tácito ou implícito. O feiticeiro se torna criatura do demônio mediante o pacto, assim como os sabbats e os malefícios têm importância na crença diabólica para esses agentes<sup>81</sup>.

A sexualidade e as tentações do diabólicas caminharam juntas nas narrativas construídas no processo de Mariana da Coluna. Por diversas vezes foram relatadas tanto na denúncia, quanto nas confissões uma gama de relatos em que Mariana entregava seu corpo ao deleite sexual com seu amante, o Diabo. Ademais, ela argumentava que o maligno tinha a forma de um mancebo muito bonito e gentil.

Os intentos dos dominicanos Kramer e Sprenger acerca da bruxaria reforçam a ideia de uma sexualidade feminina altamente reprimida e, por esse fator, se satisfaziam com o maligno. Além disso, eles reforçam que a origem dos sabbats se deu por conta das orgias sexuais que as mulheres tinham com os demônios em encontros noturnos.

Seguindo a estrutura cronológica do processo, o critério a ser avaliado neste tópico se enquadra na elucidação das confissões que Mariana realizou perante a mesa da consciência, no que se refere à prática de feitiços e suas tensões sexuais. No ato de confessar-se, escreveu as suas culpas ao Tribunal do Santo Ofício e relatou que, para dar satisfação a seu desejo, procurou uma feiticeira após três dias que havia realizado um feitiço.

---

<sup>78</sup>BLUTEAU, Raphael. *Vocabulário português e...*, vol. 6, p. 174.

<sup>79</sup> Idem, p. 174.

<sup>80</sup> MUCHEMBLED, *Uma história do Diabo*, op. cit., 2001, p. 92.

<sup>81</sup> MANDROU, Robert. *Magistrados e Feiticeiros na França do século XVII*. São Paulo: Editora Perspectiva S.A., 1979, p. 65-68.

Em seguida, depois de determinado tempo em que maritava<sup>82</sup> com esse mancebo, tivera “o que eu pretendia deste home tive três criaturas de que fis abortu com beberages<sup>83</sup>”. Ao que tudo indica, o mancebo lhe dava os feitiços, os quais era necessário utilizar a hóstia consagrada, mas, tempos depois, aquele rapaz teve que se mudar da Ilha<sup>84</sup>.

De maneira a aprofundar e embasar a narrativa proposta, o historiador Francisco Bethencourt, descreve o potencial dos feitiços, em especial, a relação da mulher com o maligno e suas práticas profanas. Ademais, Bethencourt discorre sobre o uso dos feitiços e sortilégios, os quais não estavam relacionados apenas em conjuros, controle ou amarração. A finalidade dos feitiços era para ocasionar atos maiores, sendo majoritariamente praticado por mulheres.

Ainda sobre a análise do autor, o feitiço de “beberages” era comum para o período, mas não era totalmente pacífico, havia riscos ao consumir. Para tanto, esse feitiço podia se integrar nas formas mais diversas, e aplicadas em situações distintas. Para a resolução do caso de Mariana, o feitiço era para realizar abortos, os quais realizou três vezes<sup>85</sup>.

Posteriormente, retorna a feiticeira, dizendo que sabia de um rapaz que desejava Mariana e, dito isso, Maria do Gonçalves pediu uma camiseta da menina, cabelos da cabeça e que esperasse uns dias para o feitiço ter efeito. Passado isso, pediu que Mariana fizesse um escrito, o qual deu origem ao pacto e a trama da Soror. Por espaço de seis anos, enquanto fora secular, ela rejeitou as coisas divinas, findando o seu pacto. Como exemplo:

durante um mês de noite na cama se lhe representava que via diante de si o mancebo que amava e querendo pegar delle não achava cousa alguma e passado aquelle mês em que não via a figura do tal mancebo mais que per sonhos, hua noite sendo meia passada e estando na cama acordada com portas e janelas fechadas as escuras sentio que se mettia na cama com ella hua pessoa que lhe dava amplexos e ósculos dizendolhe muitas palavras amorosas e que havia de ser seo eternamente e que lhe promettesse ella o mesmo que lhe promettera na escritta.<sup>86</sup>

---

<sup>82</sup> Maritar significa “violar o leito marital”. Acreditamos que, no caso de Mariana, seja o rompimento da castidade, a masturbação e deleite sexual. Ver em: Cf.: BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario portuguez e...*, vol. 2, p. 60.

<sup>83</sup> Beberagens significa “excitar o amor ou fazer perdê-lo”. Portanto, é uma bebida capaz de provocar abortos. Ver em: Cf.: BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario portuguez e...*, vol. 1, pg. 175.

<sup>84</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 00827, fl. 6.

<sup>85</sup> BETHENCOURT, *O imaginário da magia*, op. cit., 2004, p. 87.

<sup>86</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 00827, fl. 46.

Foi a partir desse momento supradito, que Mariana concebeu o pacto. Após entregar à feiticeira o escrito com sangue das suas entranhas, alguns cabelos da cabeça, o Diabo passou a visitar a menina todos os dias à noite. E foi em uma dessas ocasiões, em que aprendeu a fazer o feitiço de “unturas”. Esse feitiço consistia em utilizar cabelos das mais variadas partes de seu corpo, a hóstia consagrada, um pedaço do seu manto e unhas dos pés e das mãos. Além disso, utilizou cabelos das suas pestanas, do nariz e ouvidos uma gota de sangue e da boca uma “bochecha d’água.”<sup>87</sup>

O santíssimo era utilizado de muitas maneiras, tanto para feitiços de proteção quanto para praticar perversidades, as quais se enquadravam no crime de masturbação. O largo uso dessa simbologia cristã é descrito por Bethencourt, ressaltando o imaginário da magia e seus congêneres. No mais, o autor relata ser comum entre os feiticeiros a utilização de partículas da hóstia para fazer unguentos e pós<sup>88</sup>.

O processo de preparo e uso das unturas, ora servia para atravessar portas e paredes, ora servia para Mariana se banhar e deleitar-se. Ademais, ao produzir essas unturas, ela entregava seu corpo e seu prazer ao diabo durante o processo de preparo. Depois de untar todo o corpo, ela conseguia atravessar as paredes e portas sem ser vista.

E foi em uma dessas ocasiões em que ela fez esse preparo, conseguiu atravessar uma parede na qual o diabo já a esperava. Assim, porventura, Mariana conheceu os irmãos do demônio, que possuíam figura de mulher. O primeiro se chamava Lúcifer, o segundo Belzebu, depois Mortícula porteira do inferno e, por fim, Bógia cadela da casa de Lúcifer.

hum mulo ter a hus pasos de onde vi quatro demónios en figuras de molheres dizendome sataná érao suas irmãs os quais me deu a conheser hum era lusifer outro barzabu outro chamavão martícula porteiro mor do inferno do outro chamavão bogia cadela da caza de lusifer e com todos estes e com animais que sataná trás em sua companhia marido sempre nos pasos me mostrou muitas riquezas deume um feitiso ...pra que eu dese credito a tudo que me mostrase.<sup>89</sup>

Por sua vez, os cabelos e as unhas possuíam um significado interessante para a produção de feitiços, pois eram considerados “virtuosos”, por existir uma suposição que esses

---

<sup>87</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 00827, fl. 8v.

<sup>88</sup> BETHENCOURT, *O imaginário da magia*, op cit., 2004, p. 111

<sup>89</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 00827, fl. 9v.

continuavam a crescer após a morte. Ademais, podia ser ramificado em duas situações, ora feito pó para “inclinat vontades”, ora no preparo de unturas. A bochecha d’água ou água bochechada, tinha um papel importante para realizar benquerenças.<sup>90</sup>

Além desses fatores, o diabo mostrava a Mariana muitas riquezas, levando-a até a Índia em uma barca de chumbo, em reuniões para chupar sangue de crianças e para se metamorfosear em cachorro, invadir igrejas e profaná-las. Ainda nesses episódios, o demônio a transformava em cavalo ou mula para carregar ele e seus irmãos. Continuou a descrever suas viagens para a Índia e professou, em ordem cronológica, os desacatos e ofensas que fazia às imagens dos santos.

Acreditamos, ao que tudo indica, que as viagens que fazia com o maligno até a Índia, se enquadram na realização de reuniões noturnas, denominadas de sabbats. Essa suposição se dá pelo estereótipo do termo que se enquadra a bruxa, em que ela se juntava com outros, em uma assembleia, para praticar orgias, blasfêmias e chupar o sangue de crianças.

Conseqüentemente, as transfigurações em animais não apareciam com frequência nos processos, o que podia ser atribuído, sob a ótica dos letrados eclesiásticos, que essas transfigurações correspondiam a ilusões demoníacas. Para além das imbricações apontadas, Bethencourt disserta que o conjuro de demônios era considerado a mais audaciosa prática<sup>91</sup>.

Em decorrência, quando comungava “tirava da bocca as partículas e a duas picara com alfinetes e queimara na candeia pondoas primeiro em suas partes pudendas<sup>92</sup>.” Por diversas vezes, Mariana relata ter feito uso de hóstias consagradas em conjunto com a pedra’ara para realizar seus feitiços. Essas produções, descritas pela ré, eram para dar satisfação ao seu desejo de masturbar-se.

Afora, Daniela Buono Calainho pontua que esses dois objetos fazem parte da simbologia cristã, sendo a pedra’ara feita de mármore e utilizada para consagrar o santíssimo. Por conta disso, por ser um local sagrado para a Eucaristia, possuía grande valor para os feiticeiros<sup>93</sup>. Ademais, outra razão para se utilizar as hóstias sagradas, seria, por sua nomenclatura, considerada a presença e o corpo de Cristo.

Em decorrência, os elementos sagrados apareciam envolvidos no âmbito da magia amorosa. O largo uso da perda’ara não se valia apenas na produção de amuletos e singulares, mas também se enquadravam em feitiços ingestivos, o mais forte e “direto”. Não obstante,

---

<sup>90</sup> BETHENCOURT, *O imaginário da magia*, op. cit., 2004, p. 110-111.

<sup>91</sup> *Ibidem*, p. 104.

<sup>92</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 00827, fl. 97.

<sup>93</sup> CALAINHO, *Metrópole das mandingas*, op. cit., 2008, p. 98.



Bethencourt relata que os pedaços de pedra'ara eram obtidos diretamente nas igrejas, pois os clérigos faziam comércio dessa representação cristã. Os pedaços de pedra'ara eram manuseados e conjurados, depois de moídos, serviam como um feitiço poderoso para provocar afeição amorosa, ou ainda, manifestar uma sexualidade lasciva<sup>94</sup>.

### 3.3. “E sendo pequenina”

A menina, com pouca idade, aproximadamente dez a onze anos, teria experimentado o deleite sexual para satisfação de seu desejo. Não obstante, utilizou da simbologia cristã para cometer esses delitos, o que se enquadra em crimes de masturbação e profanação das coisas divinas, uma vez que a hóstia sagrada era o corpo e a presença de Cristo, esse crime era uma blasfêmia contra os dogmas católicos. Realizava o ato nefasto com um crucifixo e com uma imagem de Santa Anna, a qual permaneceu com ela por dois anos. Em determinado momento da confissão, Mariana pontua que:

Sendo pequenina e antes de ter feito escrito ao diabo e pacto com ele tinha eu hum tio o qual era vigário de hua igreja e tomavalhe eu as ostias e maritava com elas minha tensão era para dar satisfasão ao meu desejo não por fazer afronta a Deus que me dei eu de tão pequena idade a este visio que pecava com tudo e tão bem.<sup>95</sup>

De acordo com Jean Delumeau, a natureza do homem estava associada ao pecado. Por esse fator, se impregnou um discurso religioso na Idade Moderna sobre a corrupção do primeiro homem e o primeiro pecado, a ponto de relacionar a imperfeição da infância às consequências do pecado original<sup>96</sup>. Para tanto, Philippe Ariès foi pioneiro nos estudos acerca da história da infância, abordando concepções acerca das crianças que surgem em meio à valorização da história de gênero e família no mundo ocidental.

Philippe Ariès elucida a sua análise a partir da concepção de que, na antiguidade, não existia o conceito de infância, uma vez que as sociedades de então não percebiam a existência de necessidades específicas, podendo, assim, negligenciá-la. Por esse motivo, constata-se que

---

<sup>94</sup> BETHENCOURT, *O imaginário da magia*, op. cit., 2004, p. 99.

<sup>95</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 00827, fl. 9.

<sup>96</sup> DELUMEAU, Jean. *O Pecado e o Medo – A Culpabilização no Ocidente (séculos 13-18)*. Bauru, São Paulo: EDUSC, 2003, p. 461-472.

as crianças eram destinadas ao mundo adulto, pois não existia uma separação clara entre sociabilidade e ocupação<sup>97</sup>.

Em contraponto, Santo Agostinho argumenta que o pecado de uma criança não se difere do pecado do seu pai, ademais, não existe diferença de natureza, apenas grau de consciência entre os dois<sup>98</sup>. Dessa maneira, o pensamento agostiniano pontua que o valor da infância é totalmente negativo e consiste apenas em uma essência da verdadeira vontade. A vontade da criança é considerada fraca para ser realmente má e opor-se à vontade de Deus.

No entanto, durante o domínio da Inquisição, as crianças também foram afetadas pelos processos de perseguição religiosa e repressão. Embora as acusações de heresia e feitiçaria fossem mais frequentes entre adultos, as crianças também foram alvo das investigações e julgamentos do Tribunal do Santo Ofício. Seguindo o mesmo princípio, a Igreja considerava as penitências concretas, mesmo ainda aceitando que as crianças não tinham plena consciência de seus atos.

As crianças eram classificadas como vulneráveis e suscetíveis à influência dos pais ou tutores, considerados hereges, ou praticantes de magia. O Tribunal da Inquisição acreditava que as crianças poderiam ser contaminadas pelas crenças e práticas religiosas consideradas heréticas e, portanto, poderiam se tornar uma ameaça à ortodoxia católica. Acerca disso, para se ter um controle maior da infância, se fundiu a ideia do sacramento, considerado uma unção obrigatória.

A unção do Sacramento era dividida em três partes, o Sacramento do batismo, da confissão e confirmação. No que tange ao caso de Mariana, ela recebeu o primeiro sacramento, pois era batizada e cristã-velha<sup>99</sup>. Não obstante, a Santa Inquisição considerava a menina, até os doze anos, como inapta ao uso da razão. No entanto, aos onze anos, Mariana já tinha compreensão dos seus delitos e culpas e, como resultado, não abdicava de seus atos torpes.

Mariana possuía entendimento pleno sobre seus atos heréticos e, diante disso, cultuava imenso ódio pelas coisas de Deus. Ao analisarmos o documento, existem diversos fragmentos na sua confissão em que se expõe o desejo sexual e motivação para praticar atos lascivos e profanações. Podemos perceber que a anuência da sua sexualidade tem a ver com a noção da criança e o seu desenvolvimento na puberdade, sendo a menina mais madura para a vida adulta.

---

<sup>97</sup> GÉLIS, Jacques. “A Individualização da Criança”. In ARIÈS, Philippe e CHARTIER, Roger (Orgs.). *História da Vida Privada*. Da Renascença ao Século das Luzes. Vol. III, São Paulo: Companhia das Letras, 1991, p. 311-314.

<sup>98</sup> BADINTER, Elisabeth. *Um Amor Conquistado – O Mito do Amor Materno*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985, p. 55.

<sup>99</sup> Mariana era batizada e tinha padrinhos, mas no documento não apresenta os nomes com veemência por conta dos ataques biológicos.

A partir do século XVI, a Inquisição ficou muito presa às concepções medievais sobre a demonização do corpo, desse modo, a puberdade estava inserida no imaginário condenatório, pois representava a entrada aos prazeres carnavais, assim como colocava o indivíduo em uma posição de condenações.

Por conseguinte, esta conceituação inquisitorial, no que diz respeito à concepção da criança, implicou consideravelmente a passagem da infância para a adolescência, isto é, o início da idade e da responsabilidade penal. O caso de Mariana apresenta, de forma concreta, a sua anuência e ingresso na puberdade e, principalmente, a sua devoção para aliviar as suas “tensões sexuais”, assim como o aumento da sua lista de crimes contra a Santa Inquisição.

Partindo por esse pressuposto, ainda sobre os seus atos torpes enquanto considerada “criança”, no percurso dos seus onze anos, Mariana cometeu um crime considerado severo.

[...] todos este feitisos erão feitisos com o santismo, para mais gosto meu e satifasão de meu dezeio pedi a satanas me dese couza sua de seu corpo que ele fes formando sua parte enfirior de sangue de hua criansa que matei para iso e outro meu co a pedra dara cabelos de minha cabesa [ilegível] o qual feitiso era feito asim fervi o santisimo e co hua agulha ferogenta e tomei hu corasão de hu galo fizer tudo fis hu bolo co que lhe untei seu vestido.<sup>100</sup>

Diante do ocorrido, podemos perceber que Mariana possuía um vasto conhecimento sobre os condimentos necessários para se realizar os feitiços, mas, mediante isso, apossou-se de comportamentos exasperados para satisfazer suas vontades. A hipótese para a realização do feitiço citado, seria por ser fortemente influenciada pelo Diabo para acometer esse delito severo. E, talvez, para esse caso em específico, não dispunha de peso na consciência. Dessarte, a fraqueza do caráter lascivo de Mariana, por agir de forma passional através dos usos mágicos, nos traz inquietações.

---

<sup>100</sup> ANTT, TSO-IL, proc. 00827, fl. 8.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste trabalho, tivemos a oportunidade de conhecer a curiosa história de Mariana da Coluna e se envolver em sua trama. Portanto, compreende-se que a transcrição do documento proporcionou uma análise instigante. Após longa descrição e busca por respostas, o caminho realizado por Mariana nos permite alinhar as discussões aqui tecidas sobre os aspectos que permeavam a perseguição de mulheres e suas práticas mágicas no contexto social de Portugal, no século XVII.

Mariana da Coluna valeu-se de saberes mágicos e atos nefastos, com o intuito de dar satisfação aos seus anseios. Podemos concluir que tais desejos, bem como sua relação com o profano se configuram como uma forma de sobressair as suas necessidades à luz de uma sociedade misógina. Não obstante, a fonte apresenta premissas mais próximas daquelas executadas na grande caça às bruxas na Europa moderna.

Dessarte, na narrativa da freira professora, o Diabo não foi só uma presença maligna que queria arrastá-la para o inferno, ele foi seu amante, confidente durante seis anos enquanto secular. A relação que possuíam estava além da devoção ou pacto, pois foi constatado que eles mantinham uma trama amorosa através das cartas que o Diabo a enviava.

Além disso, acreditamos que se a Mariana não tivesse ingressado no convento ela não teria se desvinculado da influência do Diabo, pelo contrário, teriam abarcado outra série de delitos, feitiços sortilégios e usado de forma não convencional as relíquias da Igreja Católica, bem como daria mais carnalidade ao amor que sentia pelo maligno.

A história de Mariana foi permeada por circunstâncias singulares, demonstrando as condições e experiências existentes por trás da vida religiosa no século XVII. Suas concepções, estratégias e protagonismo demonstram uma realidade que não era favorável, se levarmos em consideração que a Igreja disseminava que as mulheres eram facilmente influenciadas pelos encantos do maligno, dando materialidade aos discursos hostis e odiosos no que diz respeito ao feminino.

A análise da bibliografia especializada atinente ao tema permitiu elaborar concepções mais aprofundadas sobre a fonte histórica. Para tanto, podemos evidenciar aspectos inerentes na documentação sobre o fenômeno que se encontrava envolto em mistérios e singularidades, com declarações mais próximas daquelas efetuadas na grande caça às bruxas na Europa moderna.

Levando em consideração essas considerações e o intuito desta pesquisa sobre a esfera das práticas mágicas do século XVII, podemos concretizar que a trajetória da caça às bruxas foi, na verdade, uma caça às mulheres, o que se distancia das definições convencionais de bruxas ou feiticeiras. De todo modo, isso não isenta o fato de que houve mulheres que realizaram o pacto e usufruíram do imaginário diabólico para dar sentido aos seus anseios.

No mais, pontuamos que as fontes inquisitoriais são grandes aliadas para estudo e resgate da reconstituição de narrativas históricas, como propõe Carlo Ginzburg. Esses requerimentos são exemplos de diversidade, como informações distintas sobre determinado indivíduo que possibilitam ao pesquisador um horizonte de tópicos e particularidades para se escrever uma história, seja ela cultural, política ou social.

No entanto, estudar um processo inquisitorial demanda atenção e dedicação para que se possa encontrar a veracidade das acusações e da narrativa que, por mais que tenha se dissolvido entre posições de poder tão diferentes, ainda estão presentes na fonte. Para tanto, o uso da fonte primária em conjunto com as referências bibliográficas se torna elemento crucial para se concluir a análise proposta.

## **FONTES MANUSCRITAS**

ANTT, Arquivo Nacional da Torre do Tombo, PT/TT/TSO-IL/028/00827 – “**Processo de Mariana da Coluna**”, por Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 00827. Disponível em: <https://digitarq.arquivos.pt/details?id=2300712>.

## **FONTES IMPRESSAS**

BLUTEAU, Raphael. Vocabulario portuguez e latino, aulico, anatomico, architectonico, bellico, botanico, brasilico, comico, critico, chimico, dogmatico, dialectico, dendrologico, ecclesiastico, etymologico, economico, florifero, forense, fructifero... autorizado com exemplos dos melhores escritores portugueses, e latinos... / pelo Padre D. Raphael Bluteau. 10 vols. Coimbra: no Real Collegio das Artes da Companhia de Jesus, 1712-1728.

## **REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS**

ANDRADE, Maria Filomena Pimentel de Carvalho. *In oboedientia, sine proprio, et in castitate, sub clausura: a ordem de Santa Clara em Portugal (séc. XII-XIV)*. 2011. 788 f. Tese (Doutorado) - Curso de História, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 2011.

\_\_\_\_\_, Maria Filomena. As clarissas em Portugal: dimensões regionais de uma corrente de espiritualidade europeia (Sécs. XIII-XIV). *Discursos: língua, cultura e sociedade*, [s.l.], v. 1, n. 3, p.109-127, abr. 1999.

\_\_\_\_\_, Maria Filomena. Mulheres sob custódia: as comunidades de clarissas como espaços de obediência e autonomia (séculos XIII e XIV). *Lusitania Sacra: Revista do Centro de Estudos de História Eclesiástica*, Lisboa, v. 31, p.33-50, jan. 2015.

BADINTER, Elisabeth. *Um Amor Conquistado – O Mito do Amor Materno*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.

BETHENCOURT, Francisco. História das Inquisições. *Portugal, Espanha e Itália, séculos XV-XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

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

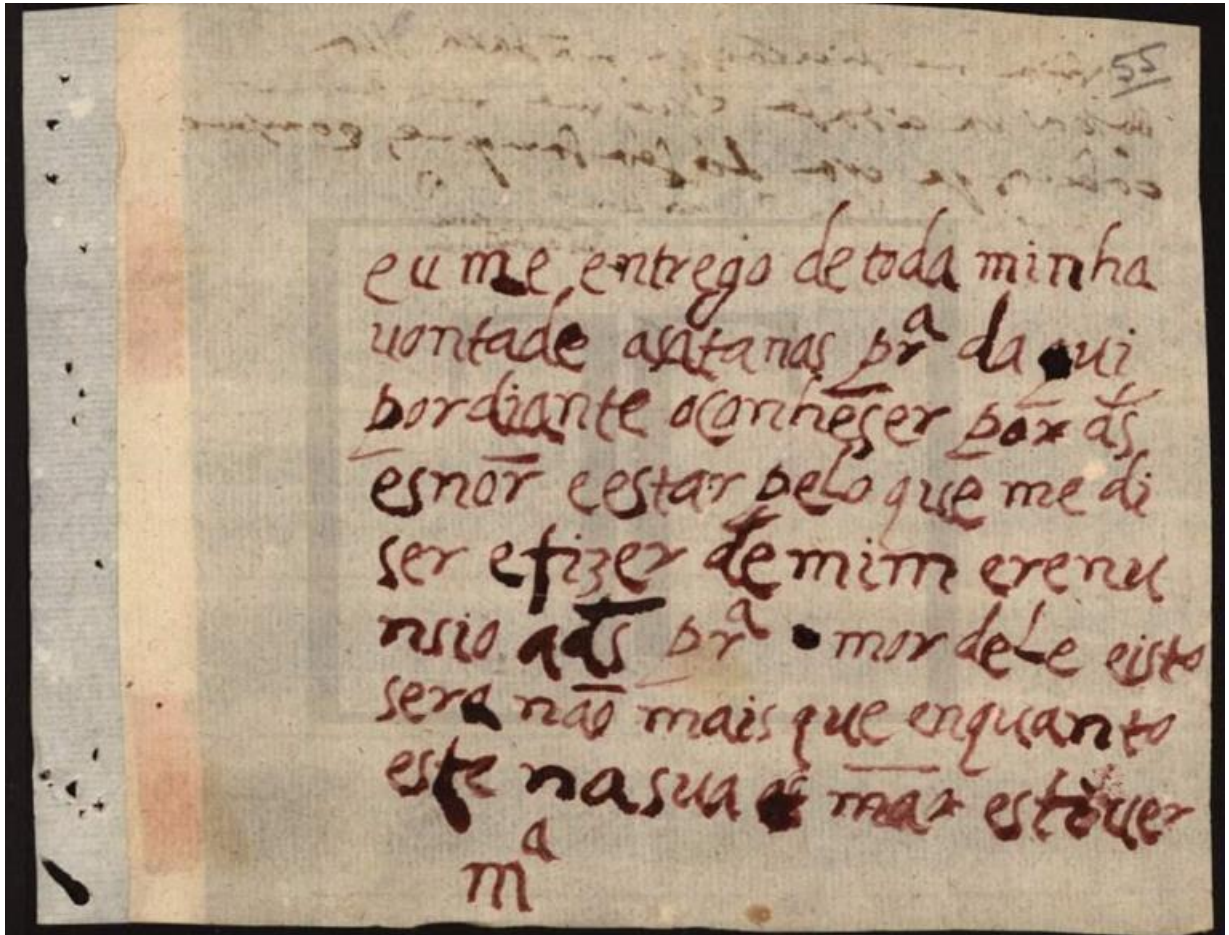
- \_\_\_\_\_, Carlos Moreira. *História Religiosa de Portugal*, vol. 2. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000. Disponível em: <http://hdl.handle.net/10400.14/13491>.
- \_\_\_\_\_, Francisco. *O imaginário da magia*. Feiticeiras, adivinhos e curandeiros em Portugal no século XVI. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- CLARK, Stuart. *Pensando com demônios*. A ideia de bruxaria no princípio da Europa Moderna. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006.
- CARDOSO, Adelaide Filomena Amaro Lopes. *As Religiosas e a Inquisição no Século XVII: Quadros de vida e espiritualidade*. 2003. 209 f. Tese (Doutorado) - Curso de História Moderna, Faculdade de Letras, Universidade do Porto, Porto, 2003.
- GÉLIS, Jacques. “A Individualização da Criança”. In ARIÈS, Philippe e CHARTIER, Roger (Orgs.). *História da Vida Privada*. Da Renascença ao Século das Luzes. Vol. III, São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- GINZBURG, Carlo. *História Noturna: Decifrando o Sabá*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- \_\_\_\_\_, Carlo. O inquisidor como antropólogo. In: GINZBURG, Carlo. *O fio e os rastros: Verdadeiro, falso, fictício*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- DELUMEAU, Jean. *História do medo no Ocidente 1300 – 1800: uma cidade sitiada*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- ISAIA, Artur Cesar. *Crenças, Sacralidades e Religiosidades: entre o consentido e o marginal*. Florianópolis, Insular, 2009.
- LALANDA, Maria Margarida de Sá Nogueira. *A admissão aos mosteiros de Clarissas na ilha de S. Miguel (séculos XVI-XVII)*. Provas de aptidão científica e pedagógica. Universidade dos Açores, Ponta Delgada, 1987.
- \_\_\_\_\_, Maria Margarida de Sá Nogueira. “Do Convento de Jesus, na Ribeira Grande (S. Miguel), no século XVII: as cartas de dote para freira”. *Arquipélago – História, Ponta Delgada*, Açores, vol. 1, n. 2, 1995.
- LEITE, Antonieta Reis. *Açores: Cidade e Território*. Tese (Doutorado em Teoria da História da Arquitetura). Universidade de Coimbra, Coimbra, 2012.

- LEVACK, Brian. *A caça às bruxas na Europa Moderna*. 2 ed. Rio de Janeiro: Editora Campus, 1988.
- LÓPEZ, María Ángela Atienza. “El mundo de las monjas y de los claustros femeninos en la edad moderna: perspectivas recientes y algunos retos”. In: SERRANO, Eliseo (Coord.). *De la tierra al cielo: líneas recientes de investigación en historia moderna*. Zaragoza: Institución Fernando el Católico, 2013.
- MANDROU, Robert. *Magistrados e Feiticeiros na França do século XVII*. São Paulo: Editora Perspectiva S.A, 1979.
- MARCOCCI, Giuseppe; PAIVA, José Pedro. *História da Inquisição Portuguesa*. 1536-1821. Lisboa: A Esfera dos Livros, 2013.
- MUCHEMBLED, Robert. *Uma história do Diabo: séculos XII a XX*. Lisboa: Terramar, 2003.
- PAIVA, José Pedro. *Práticas e crenças mágicas. O medo e a necessidade dos mágicos na diocese de Coimbra (1650-1740)*. Coimbra: Livraria Minerva, 1992.
- \_\_\_\_\_, José Pedro. *Bruxaria e superstição num país sem “caça às bruxas” 1600-1774*. 2. ed. Lisboa: Notícias, 1997.
- \_\_\_\_\_, José Pedro. *O Concílio de Trento em Portugal e nas suas conquistas: Olhares Novos*. Lisboa: Centro de Estudos de História Religiosa, 2014.
- PALOMO, Federico. “Cultura religiosa, comunicación y escritura en el mundo ibérico de la Edad Moderna”. In: SERRANO, Eliseo (Coord.). *De la tierra al cielo: líneas recientes de investigación en historia moderna*. Zaragoza: Institución Fernando el Católico, 2013.
- SÁ, Isabel dos Guimarães. Os espaços de reclusão e a vida nas margens. In: MATTOSO, José (Org.). *História da vida privada em Portugal: A Idade Moderna*. 1 ed. Lisboa: Temas & Debates, 2011.



ANEXO 1 - O PACTO

IMAGEM DO MANUSCRITO FEITO POR MARIANA COM O SANGUE DE SUAS  
ENTRANHAS



Pacto. ANTT, TSO-IL, proc. 00827, fl. 55.

ANEXO 2  
IMAGEM DE SANTO ANTÔNIO



Santo Antônio. ANTT, TSO-IL, proc. 00827, fl. 74.



ANEXO 3  
CARTA DO DIABO

minhaes sou teu quero te m<sup>to</sup> grande te  
minha es quero te m<sup>to</sup> minha es sou m<sup>to</sup>  
grande teu amigo lial minha es amo te  
m<sup>to</sup> ede jogue m<sup>to</sup> quero te grande be min  
haes teu sou sou en quero tu en quero te pes  
que de ser minha es es pois que cada tu  
como estas contente o que tu cao ser  
eu tua hua corda nas me as de le uo m

Carta do Diabo. ANTT, TSO-IL, proc. 00827, fl. 52.