



PHILIPPE DELFINO SARTIN

**Sem o diabo no corpo. A negação da
possessão na Inquisição Portuguesa
(séculos XVII e XVIII)**

CLIO: REVISTA DE PESQUISA HISTÓRICA

Dossiê: *Fake News* na época moderna

Recife, v. 41, n. 2 (Jul-Dez), 2023, pp. 70-97.

<http://dx.doi.org/10.22264/clio.issn2525-5649.2023.41.2.03>

e-ISSN: 2525-5649



SEM O DIABO NO CORPO. A NEGAÇÃO DA POSSESSÃO NA INQUISIÇÃO PORTUGUESA (SÉCULOS XVII E XVIII)

RESUMO: O presente artigo investiga os registros inquisitoriais de casos de possessão demoníaca em Portugal, na Época Moderna, buscando interpretar os critérios pelos quais um episódio era considerado autêntico e outro era considerado fraudulento. Baseado na análise crítica dos procedimentos de agentes do Santo Ofício, o artigo estabelece os pressupostos, mais práticos que teóricos, por meio dos quais a possessão demoníaca era aceita ou negada pelas autoridades religiosas em Portugal. Os resultados da investigação estabelecem diálogos com realidades análogas em outros contextos europeus e com as tentativas recentes da historiografia em compreender os critérios de veracidade (e de falsidade) próprios da Época Moderna, por meio dos quais os indivíduos avaliavam os eventos cotidianos e os extraordinários, as realidades mundanas e as espirituais.

PALAVRAS-CHAVE: Simulação; Possessão demoníaca; Verdade; Inquisição

NO DEVIL IN THE BODY. THE DENIAL OF POSSESSION IN THE PORTUGUESE INQUISITION (17TH AND 18TH CENTURIES)

ABSTRACT: This article investigates the inquisitorial records of cases of demonic possession in Portugal, in the Modern Period, seeking to interpret the criteria by which one episode was considered authentic and another was considered fraudulent. Based on a critical analysis of the procedures of agents of the Holy Office, the article establishes the assumptions, more practical than theoretical, through which demonic possession was accepted or denied by religious authorities in Portugal. The results of the investigation establish dialogues with similar realities in other European contexts and with recent attempts in historiography to understand the criteria of veracity (and falsity) typical of the Modern Period, through which individuals evaluated everyday and extraordinary events, mundane and spiritual realities.

KEYWORDS: Simulation; Demonic possession; True; Inquisition

PHILIPPE DELFINO SARTIN

**Sem o diabo no corpo. A negação da
possessão na Inquisição Portuguesa
(séculos XVII e XVIII)**

Em artigo publicado na *Critical Inquiry*, em 1986, Stephen Greenblatt analisa uma série de casos de possessão demoníaca ocorridos na França e na Inglaterra nos séculos XVI e XVII. Seu objetivo não é de monográfico: deseja discutir os limites impostos, por tais sociedades – a inglesa, em particular – à produção artística do período, sobretudo o teatro. Comentando as observações céticas do teólogo anglicano Samuel Harsnett (1561-1631) – adversário das crenças demonológicas de católicos e puritanos –, conclui que a *teatralidade* do comportamento dos supostos possuídos denunciava, aos olhos daquela sociedade, a falsidade da possessão: “o que parece espontâneo é ensaiado; o que parece involuntário, cuidadosamente elaborado; o que parece imprevisível, roteirizado”.¹ Dito de outro modo, a possessão verdadeira deveria se provar oposta ao fingimento deliberado dos atores que, no palco, interpretam papéis definidos. Esta é, me parece, uma intuição fecunda sobre esse tema na Europa da Primeira Modernidade.

Meu recorte, entretanto, é um bocado diferente. O que apresento neste artigo, inspirando-me no texto de Greenblatt, são indícios da atuação de um dos “tribunais da consciência” em Portugal no tocante aos casos de alegada possessão demoníaca, nos séculos XVI e XVII. Em outras palavras, busco elucidar as atitudes de alguns membros do Santo Ofício – familiares, comissários, inquisidores – mais ou menos influentes, indagando-me sobre seus critérios em face de tais realidades. Nas linhas que seguem, trato de quatro casos diferentes, ocorridos em lugares, tempos e com pessoas com muito pouco ou nada em comum. O que une as suas trajetórias são as alegações de que estariam possuídas.

¹ Stephen Greenblatt, “Loudun and London”, *Critical Inquiry*, v. 12, n. 2 (1985-1986), pp. 326-346 (p. 338).

Num dos casos, a possessão foi confirmada; nos outros três, foi negada. Os porquês de tal diferença ficarão evidentes, assim espero, ao longo do texto.

Como buscarei demonstrar, as observações de Greenblatt, sacadas de um contexto distinto, são aqui pertinentes: face à ausência de critérios explícitos – para além do que estabeleciam os manuais de exorcismos e a literatura espiritual do período – os membros da Inquisição que desejavam promover um corte entre a verdade e a simulação, parecem tê-lo feito separando, de um lado, o *espontâneo*, o *involuntário*, e o *imprevisível*; e, de outro, o *ensaiado*, o *elaborado*, o *roteirizado*. O Santo Ofício, é preciso lembrar, não lidava, por princípio, com exorcistas e endemoninhados; não sendo um crime herético, a possessão não interessava, em si mesma, aos inquisidores. Confrontados, todavia, com tal realidade, eles demonstraram ser capazes de traçar uma linha entre o que era o falso e o verdadeiro (segundo suas próprias concepções e interesses), ainda que recorrendo, como veremos, a um misto de autoridade e consenso interno ao tribunal cujos contornos nem sempre são tão nítidos como gostariam os historiadores.

Seja como for, é impossível compreender o tema da possessão demoníaca em Portugal sem recorrer à documentação inquisitorial. A historiografia dos últimos trinta anos, seja esporadicamente², seja de modo sistemático³, delineou o quadro geral dos casos de possessão e da prática de exorcismos em Portugal, na Época Moderna, partindo, em primeiro lugar, do espólio dos tribunais inquisitoriais, seguidos pela documentação episcopal (em especial os livros de devassa). O “dossiê” dos exorcistas e endemoninhados, em Portugal, não está em

² José Pedro Paiva, *Bruxaria e superstição num país sem caça às bruxas*, Lisboa: Editorial Notícias, 2002; António Vitor Ribeiro, *O Auto dos Místicos: mística, religião popular e inquisição*, Lisboa: Chiado, 2015, sobretudo o capítulo 7, “O xamã, a pele do lobo e o apelo da noite”, pp. 335-375; Laura de Mello e Souza, *Inferno Atlântico.: demonologia e colonização: séculos XVI-XVIII*, São Paulo: Companhia das Letras, 1993, sobretudo o capítulo 7, “Mentes e corpos: os assaltos do diabo”, pp. 147-159; Laura de Mello e Souza, *O diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil Colonial*, São Paulo, Companhia das Letras, 1995; Pedro Vilas Boas Tavares, “Beatas, inquisidores e teólogos. Reação portuguesa a Miguel de Molinos”, Tese (Doutorado em Cultura Portuguesa), Universidade do Porto, 2002.

³ António Vitor Ribeiro, “O demónio em carne viva: a pele e a anatomia simbólica da possessão”, *Lusitania Sacra*, 23 (Janeiro-Junho 2011), pp. 95-120; Márcia Moisés Ribeiro, *Exorcistas e demônios*, Rio de Janeiro: Campus, 2003. Ainda a respeito dos exorcismos, informações importantes colhem-se, de modo necessariamente sucinto, em José Pedro Paiva, “Exorcismo”, in Carlos Moreira de Azevedo (org.) *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, pp. 229-232; Philippe Delfino Sartin, “Possessão demoníaca e exorcismos em Portugal (1690-1760)”, Tese (Doutorado em História), Universidade de São Paulo, 2019; Philippe Delfino Sartin, “‘E indo a Carvalho, de la veyo boa’: os exorcismos numa paróquia portuguesa durante o século XVIII”, *Boletim do Arquivo da Universidade de Coimbra*, v. 32, n. 1 (2019), pp. 35-58; Philippe Delfino Sartin, “‘Pera que os bons se nam contaminem com os maos costumes, e vida dos depravados’: o medo das bruxas em São João do Peso (Portugal, século XVIII)”, in Angelo. A. F. Assis; Yllan de Mattos; Thereza Baumann (orgs.), *Heresias em perspectiva*, Lisboa: Edições da Cátedra de Estudos Sefarditas Alberto Benveniste, 2022, pp. 401-428.

“letra de forma”, mas fragmentado em centenas de manuscritos, encontrados, muitas vezes, por acaso. Não há publicações portuguesas de manuais, tratados, narrativas (embora haja traduções), como ocorria em outros países europeus. Trata-se, contudo, de realidades culturais plenamente operantes naquela sociedade: na cura de doenças inexplicáveis; como horizonte para crises existenciais, angústias e doenças variadas; enquanto dimensão expressiva da vida religiosa (seja popular, tradicional; seja elitizada, mística). Procurar exorcismos e bênçãos, sentir-se atacado pelo diabo (ou mesmo possuído) fazia parte, não há dúvidas, da vida comum dos portugueses entre os séculos XVI e XVIII.⁴

O panorama parece, entretanto – e com alguma razão – menos exuberante que aquele da França, Inglaterra, Alemanha ou Itália. Não se encontram as grandes controvérsias, os conventos tomados pelo diabo⁵, as execuções de feiticeiros. Não há um Grandier português, não há um Menghi. A impressão que se tem é que, ausentes os temores apocalípticos⁶, as disputas confessionais⁷, a força de uma filosofia naturalista⁸, perdia-se em Portugal a razão para polemizar e, assim, dar azo a celebridades e publicações. Mas não nos deixemos enganar: por trás de uma aparente monotonia, havia dúvidas e polêmicas sobre os endemoninhados em solo português. A historiografia já demonstrou, por exemplo, que um tipo muito comum de possessão na zona rural de Portugal – aquela em que os indivíduos eram tomados pelos espíritos dos mortos – jamais foi aceita como autêntica pelas autoridades religiosas, como o testemunham as numerosas pistas existentes na documentação inquisitorial.⁹ Aliás, não custa lembrar, a Inquisição Portuguesa mostrou-se bastante cética quanto a matérias desse teor, como o demonstram os estudos de José Pedro

⁴ A propósito da normalidade da prática exorcística num país culturalmente próximo a Portugal, cf. David Gentilcore, *From bishop to the witch: the system of the sacred in early modern Terra d'Otranto*, New York: Manchester University Press, 1992.

⁵ A produção historiográfica, neste particular, é volumosa. Cf. Moshe Sluhovsky, “The devil in the convent”, in *Believe not every spirit: Possession, Mysticism and Discernment in Early Modern Catholicism*, Chicago: The University of Chicago Press, 2007, pp. 233-264, para uma visão sintética. Em Portugal, o caso das freiras do convento de Campolide em 1722 pode ser conferido em Sartin, *Possessão demoníaca e exorcismos em Portugal*, pp. 124-146. Cf. ainda, o recente Arlindo Manuel Caldeira, *Mulheres enclausuradas: as ordens religiosas femininas em Portugal nos séculos XVI a XVIII*, Lisboa: Casa das Letras, 2021, pp. 276-302.

⁶ Stuart Clark, *Thinking with demons: the idea of witchcraft in Early Modern Europe*, Oxford: Oxford University Press, 1997, pp. 389-436.

⁷ Daniel P. Walker, *Unclean spirits: possession and exorcism in France and England in the late sixteenth and early seventeenth centuries*, London: Scholar Press, 1980.

⁸ Vincenzo Lavenia, “Esorcismo”, in Vincenzo Lavenia; Adriano Prosperi; John Tedeschi. (orgs.), *Dizionario storico dell'Inquisizione, Vol. II*, Pisa: Edizioni della Normale, 2010, pp. 549-554.

⁹ António Vitor Ribeiro, “O demónio em carne viva”. Tais práticas e crenças foram sendo ora preservadas, ora reinventadas ao longo do tempo, sendo ainda localizáveis na região norte do país. Cf., para a diocese do Porto, Miguel Montenegro, *Les Bruxos: des Thérapeutes traditionnels et leur clientèle au Portugal*, Paris: L'Harmattan, 2005.

Paiva, tratando da ausência de uma verdadeira caça às bruxas em terras portuguesas.¹⁰

Um parêntese metodológico: este texto toma por base, a contrapelo dos relatos e a despeito da ideologia religiosa dominante, a possessão demoníaca enquanto uma prática cultural, um verdadeiro *exercício* (corporal, imaginativo, simbólico – em suma, *ritual*), à semelhança de estudos realizados em sociedades não europeias (sobretudo por antropólogos)¹¹. O interesse principal da historiografia não reside em verificar a simulação dos possessos, mas pode-se afirmar que os limites entre autenticidade e fraude são muito tênues. A possessão – ao contrário do que entendiam os inquisidores portugueses – tem sido pensada como um *teatro* (um *teatro vivido*, na famosa expressão de Michel Leiris¹²): o indivíduo sob controle dos espíritos age segundo protocolos tradicionais, deliberadamente, ao passo que é *coagido* pelas técnicas rituais e pelo horizonte meta-histórico a partir dos quais sua identidade se transforma durante a crise.¹³ É um processo com regras próprias, que escapa ao seu controle absoluto e não pode ser reduzido ao seu aspecto instrumental.¹⁴ Afirmer que a possessão (demoníaca, mas nuançada, quase sempre, pela presença de espíritos dos mortos), tal como se verificou na Europa Católica entre os séculos XVI e XVIII, deva ser compreendida a partir de *expectativas* e *engajamentos*, enquanto *técnica* e enquanto *jogo*, é promover um hiato – fecundo, de um ponto de vista analítico¹⁵ – entre o passado e o presente, por meio do qual a historiografia demarca a sua posição com relação à teologia e aos saberes demonológicos do período.

Assim sendo, e antecipando, de algum modo, as conclusões deste estudo, é preciso salientar a diferença existente entre uma possessão negada pelo discurso religioso dominante – nos casos analisados, por representantes da Inquisição portuguesa – e a possessão que não chegou a acontecer, aquela que

¹⁰ José Pedro Paiva, *Bruxaria e superstição num país sem caça às bruxas*.

¹¹ A mais citada introdução bibliográfica encontra-se em Janice Boddy, “Spirit possession beyond instrumentality”, *Annual Review of Anthropology*, v. 23 (1994), pp. 407-434. Confira-se também o volume recente (sobretudo a introdução), András Zempléni, “Discerning spirit possession. An introduction”, in Eva Pócs; András Zempléni (orgs.), *Spirit Possession: Multidisciplinary Approaches to a Worldwide Phenomenon*. Budapest/Vienna/New York: Central European University Press, 2022, pp. 1-50.

¹² Michel Leiris, *La possession et ses aspects théâtraux chez les Éthiopiens de Gondar*, Paris: Librairie Plon, 1958.

¹³ A propósito do exorcismo no mundo católico contemporâneo, e partindo das ideias de De Martino, cf. Adelina Talamonti, *La carne convulsiva: etnografia dell'esorcismo*, Napoli: Liguori, 2005, sobretudo o segundo capítulo.

¹⁴ Tese defendida ultimamente em Guido dall'Olio, “Beyond Simulation: An Enquiry Concerning Demonic Possession”, in Miriam Eliav-Feldon; Tamar Herzog (orgs.), *Dissimulation and Deceit in Early Modern Europe*, London: Palgrave Macmillan, 2015, pp. 130-141.

¹⁵ A respeito da necessária descontinuidade entre a abordagem historiográfica e a ideologia religiosa, cf. Ernesto de Martino, “Fenomenologia religiosa e storicismo assoluto”, *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, Roma, v. 24-25 (1953-1954), pp. 1-25.

não *funcionou*. Não é deste último ponto que estamos tratando, o que significa concluir, necessariamente, que a instituição inquisitorial não era um elemento indispensável no processo de construção da possessão. Ao contrário: é da possessão, compreendida em si mesma como uma instituição cultural, formal e historicamente autônoma¹⁶ (e eficaz¹⁷), e das opiniões (externas) de membros da inquisição que tratamos no presente texto.

Uma comédia no Santo Ofício

Numa carta escrita em Lisboa, aos 27 de setembro de 1695, ao padre Léonard de Sainte-Catherine, o abade Joachim Legrand relatava a seguinte história:

O senhor embaixador deixou o Diabo mudo e confuso [...] existe na Inquisição uma mulher que desejam fazer passar por possuída; e alguns dos monges patifes que participam dessa comédia, crendo que nós o faríamos como eles, pediram que sua Excelência [Jean d'Estrées], na condição de abade, visse a tal mulher e que se convencesse por seus olhos experientes. Fomos até lá e fingimos possuir relíquias poderosas, que alguém colocou sobre uma mesa. A suposta energúmena [*pretendue démoniaque*] deu grandes saltos e gritos horríveis, e por dar a entender que se queimava, retiraram-se as relíquias e abriu-se o papel onde ela acreditava que estivessem, mas ali não havia mais que a tampa de uma caixa de rapé, na qual, como fiz notarem, não havia senão um osso comum.¹⁸

¹⁶ A propósito de instituições religiosas culturalmente autônomas, minha referência é o clássico Ernesto de Martino, *La terra del rimorso*, Milano: Il Saggiatore, 1976, pp. 59-80.

¹⁷ O tema da eficácia ritual é o mote de uma coletânea recente sobre a fortuna e os limites da abordagem de Lévi-Strauss. Cf. Francesca Bassi; Fátima Tavares (orgs.), *Para além da eficácia simbólica: estudos em ritual, religião e saúde*. Salvador: EDUFBA, 2013.

¹⁸ "Que M. l'Ambassadeur a rendu le diable muet et confus. Ce fait qu'il y a a l'inquisition une femme qu'on veut faire passer pour possédée et quelques fripons de moines qui jouent cette comedie croiant que nous ettions aussitot qu'eux ont prié son excellence d'abbé voir [?] cette femme et de se convaincre par ses pratiques yeux = on y a etté et on fit semblance de avoir de puissantes reliques qu'on mit sur une table. La prétendue démoniaque fit des bonds des sauts et des cris epouvantables, et car qu'on tout bien entendu crier qu'elle brûllait = qu'on retirat ces réliques on ouvrit le papier ou l'on l'imaginait qu'il y en avoit = et on n'y trouva que le couvercle d'une tabatière comme je notay que cela vou n'auras aussi que cela [?] pour os ordinaire. ", Bibliothèque nationale de France, Manuscrites, Clairambault 1023, *Corresponce de l'abbé Legrand, Lettres adressées de Portugal au P. Léonard de Sainte-Catherine, augustin déchaussé (1692-1697)*, f. 64. Agradeço à querida Lívia Torquetti pela ajuda com a caligrafia de Joachim Legrand. É a primeira vez tal documento é apresentado na íntegra, embora o episódio tenha sido mencionado, sucintamente em Sartin, *Possessão demoníaca e exorcismos em Portugal*, pp. 93-94.

Ironias à parte, o juízo dos franceses é inequívoco: patrocinada por *quelques fripons de moines*, a possessão que testemunharam no Santo Ofício de Lisboa era uma farsa, uma verdadeira *comédie*; a *prétendue démoniaque*, por consequência, uma embusteira. O relato, todavia, é truncado. Por sorte, conhecem-se maiores detalhes da visita de D'Estrées e Legrand a tal energúmena graças a um documento posterior, escrito pelo bispo do Maranhão, D. Luís Delgarte:

Já o Embaixador da França tinha notícias de mais perto desta endemoninhada, e ouvindo cada dia contar alguns prodígios, que obrava, se resolveu a vê-los, e foi com toda sua família às Escolas Geraes com a mesma curiosidade, com que podia ir ver uma comedia, ou huns touros, levava umas caixinhas embrulhadas em uns papéis, uma sem nada, e a outra com algumas relíquias; mandou o exorcista manifestasse o demônio, porém debalde, porque não quis aparecer [...] o Embaixador fez algumas perguntas em francês à mulher, e como esta não o entendesse; fazia o Embaixador conceito de que a mulher era embusteira, e não endemoninhada; confirmou-se mais porque oferecendo a mulher aquelas caixas, ou algumas delas, pegou nas que tinham as relíquias sem temor, nem repugnância; aqui foi a troça e zombaria do Embaixador do galarim, e julgando por ignorantes ou leves aos que persuadiam que a mulher estava possuída do Demônio, e divulgou por esta Corte a história com grandes rizadas.¹⁹

Há discrepâncias em alguns detalhes: Legrand enfatiza o efeito causado na endemoninhada por uma falsa relíquia ("*fit des bonds des sauts et des cris epouvantables*"), Delgarte ressalta a ineficácia de uma relíquia verdadeira ("pegou nas que tinham as relíquias sem temor, nem repugnância"), acrescentando ainda o teste em língua francesa, no qual a energúmena foi reprovada. É possível que tais narrativas se complementem e que uma mistura dessas versões, ou algo que o valha, tenha ocorrido em meados de 1695 em Lisboa, nas Escolas Gerais da Santa Inquisição (pois o texto de Delgarte explicaria a frase inicial de Legrand: "*M. l'Ambassadeur a rendu le diable muet et confus*", o que o relato deste último não faz). Isso não obsta o fato de que tais narrativas divirjam radicalmente sobre o que aconteceu naquele dia.

Joachim Legrand (1653-1733), o autor da primeira narrativa, era um padre oratoriano que servia de secretário ao abade Jean d'Estrées (1666-1718), embaixador em Lisboa desde 1692, período de simpatias por alemães e ingleses

¹⁹ Biblioteca da Ajuda, *Notícia que dá o Ilustríssimo Bispo do Maranhão Dom Frei José Delgarte Padre Vigário da Ordem da Santíssima Trindade, de uma célebre energúmena a que assistiu na Inquisição da Corte de Lisboa, Tesouro Encuberto*, v. I, 51-II-29, pp. 273-274. Agradeço a Laura de Mello e Souza por me emprestar uma cópia deste documento, analisado pela primeira vez num de seus grandes livros, Souza, *Inferno Atlântico*, pp. 147-159.

na corte de D. Pedro II.²⁰ O embaixador pertencia a uma família nobre e influente – era sobrinho de um cardeal e irmão de um marechal – e era igualmente um homem de letras, vindo a se tornar membro da *Académie Française*, de 1711 até sua morte em 1718. D’Estrées permaneceria em Lisboa até 1697, período no qual Legrand se introduziu “no círculo da elite lusitana composta de nobres *savants*, que começavam a se reunir em academias privadas”, iniciando uma pesquisa sobre as conquistas ultramarinas, publicando, após retornar à França, “os manuscritos mais interessantes que encontrou nas bibliotecas dos portugueses”.²¹ Em 1703, d’Estrées foi nomeado embaixador na Espanha e Legrand o seguiu como secretário até 1704, quando romperam relações e este último foi integrar a *Académie Politique* de Colbert de Torcy, secretário de estado de assuntos estrangeiros de Luís XIV.²²

Segundo os religiosos franceses, o que se passava na Inquisição era uma simples impostura, demonstrada cabalmente pelo experimento das relíquias e (recorrendo-se a Delgarte) pela ignorância de uma língua desconhecida. Episódios como esse abundaram na Europa desde fins da Idade Média, produzidos segundo um conjunto de saberes implicados no *discernimento dos espíritos*. Presentes em tratados de medicina, manuais de exorcismos e na literatura ascético-mística – especialmente nos escritos destinados aos diretores espirituais –, as advertências a propósito de alegadas “interações corporais [ou espirituais] com o sobrenatural” entre os séculos XV e XVIII constituíram, nas palavras de Moshe Sluhovsky, “um desafio hermenêutico de primeira grandeza” para o catolicismo da Primeira Modernidade.²³ Tal desafio lançou enorme suspeita sobre os místicos e visionários do período (bem como dos

²⁰ Informações sobre a missão diplomática de Jean d’Estrées, incluindo uma carta de instruções de Luís XIV, podem ser conferidas em *Recueil des instructions données aux ambassadeurs et ministres de France depuis le traité de Westphalie jusqu’à la Revolution Française*. Publié sous les auspices de la Commission des Archives Diplomatiques au Ministère des Affaires Étrangères. Portugal. Avec une introduction et notes de Vte. de Caix de Saint-Aymour, Paris: Librairie Germer/Félix Alcan, 1886, pp. 193-209.

²¹ Junia Ferreira Furtado, “Dos livros-navios aos livros-mapas: o saber dos viajantes europeus e dos nativos na construção da cartografia da África meridional no século XVIII”, *Claves-Revista de História*, v. 7, n. 13, p. 35, 2021, <https://doi.org/10.25032/crh.v7i13.3>.

²² Juliette Deloye, “Écriture du groupe et institution. Retour sur l’Académie politique de Torcy”, *Les Dossiers du Grihl*, v. 1 (2022), <https://doi.org/10.4000/dossiersgrihl.8959>.

²³ Sluhovsky, *Believe not every spirit*, pp. 1-7. Tais testes eram relativamente comuns, seguindo a máxima do Ritual Romano de 1614: “In primis ne facile credat aliquem a daemonum obsessio esse, sed nota habeat ea signa”. Os sinais descritos pelo ritual incluíam possuir uma força descomunal, falar uma língua desconhecida e revelar informações ocultas. A aversão aos objetos sagrados, embora não figurasse entre os critérios, era um sinal bastante considerado pelos exorcistas. Por outro lado, como o próprio Sluhovsky deixa claro em sua (incontornável) pesquisa, a capacidade de assinalar uma verdadeira possessão não era apanágio de exorcistas, constituindo um saber teórico e experimental difundido numa literatura heterogênea.

endemoinhados, eu acrescentaria), dada a dificuldade de separar as verdadeiras das falsas manifestações do sobrenatural.²⁴

A premissa seguida por d'Estrées era bastante simples. Constituindo realidades inacessíveis à experimentação direta, a possessão – e o seu espelho invertido, o êxtase místico – só podiam ser conhecidos mediante os diversos sinais (psicológicos, corporais e comportamentais) fornecidos pela pessoa alegadamente possuída (ou extática). O problema era que tais signos eram ambíguos: doenças como a histeria, a epilepsia ou a melancolia, comportamentos impiedosos como a simulação, favores celestes e ataques demoníacos expressavam-se de modo semelhante nos corpos e comportamentos das pessoas. O discernimento consistia exatamente no exercício de separar o joio do trigo. Como fazê-lo, todavia? Os historiadores têm apontado direções contraditórias: por um lado, a exclusividade sobrenatural do discernimento (um dom espiritual presente nas vidas de alguns santos ou na prática de alguns sacerdotes), o que o inviabilizaria enquanto um saber livresco, passível de ser aprendido. Por outro lado, uma progressiva substituição dos sinais preternaturais e espirituais (como sonhos, vozes e visões) por sintomas físicos, aproximando essa *pesquisa indiciária* da medicina.²⁵

O gesto de d'Estrées e o relato de Legrand tocavam, portanto, numa história feita de tensões. Ao negar à endemoninhada portuguesa o seu alegado estatuto, repetiam o juízo de outros franceses igualmente céticos: desde o bispo de Amiens, que em 1587 recitou trechos de Cícero a uma endemoninhada (que reagiu como se ouvisse o Evangelho)²⁶, passando por Marescot, o qual sublinhava a ignorância linguística da famosa Marthe Brossier (uma possuída, dizia ele, que ignorava o grego e o inglês, conhecendo apenas o francês e o seu dialeto natal)²⁷, até o ex-capuchinho Claude Pithoys, carrasco da possuída e depois santificada Elisabeth de Ranfaing. Pithoys, a propósito, subscreveria o discernimento realizado por d'Estrées. Entre os procedimentos que recomendava para separar os verdadeiros dos falsos endemoninhados estava “usar objetos

²⁴ Cf. o excelente artigo Fabián Alejandro Campagne, “Crisis y reinvencción del discernimento de espíritus en la era confessional: análisis comparado de los modelos de Jerónimo Planes, Juan de la Cruz y Próspero Lambertini”, *Revista de História Comparada*, UFRJ, v.8, n.2, (2014), pp.60-107.

²⁵ Moshe Sluhovsky, “Spirit Possession as Self-Transformative Experience in Late Medieval Catholic Europe” in Shulman, David; Stroumsa, Guy G. (orgs.), *Self and Self-Transformation in the History of Religions*, New York: Oxford University Press, 2002, pp. 150-172; Nancy Caciola, *Discerning spirits: divine and demonic possession in the Middle Ages*, Ithaca: Cornell University Press, 2006; Campagne, “Crisis y reinvencción del discernimento de espíritus en la era confessional”; Elena Brambilla, *Corpi invasi e viaggi dell'anima: santità, possessione, esorcismo dalla teologia barocca alla medicina iluminista*, Roma: Viella, 2011.

²⁶ Sluhovsky, *Believe not every spirit*, p. 198.

²⁷ Michel Marescot, *Discours véritable sur le fait de Marthe Brossier de Romorantin, pretendue demoniaque*, Paris: Marnett Pattison, 1599, p. 31.

disfarçados de relíquias, postos em belos recipientes com alguma inscrição” para testar a sua reação.²⁸

A segunda narrativa, menos pelo que apresenta sobre o episódio, e mais por sua própria existência, atribui significado totalmente diferente ao comportamento da possuída: o texto de Delgarte é um manuscrito de quarenta páginas dedicado unicamente a ela. Quando Jean d’Estrées e Joachim Legrand a encontraram no Santo Ofício, o fizeram depois de dois bispos, muitos médicos, vários teólogos, inquisidores, missionários e pelo menos dezoito exorcistas. Seu nome era Mariana das Chagas e vinha sendo acompanhada desde 1691 em virtude dos sintomas inequívocos de possessão que supostamente manifestava: conhecia coisas ocultas, compreendia vários idiomas, contorcia-se de um modo impossível, sentia profunda aversão aos objetos sagrados, tinha visões demoníacas, comportava-se de modo animalesco, emitindo roncões e grunhidos e, por vezes, fazia sermões contra os pecados na cidade de Lisboa, assistida sempre por autoridades religiosas. Sofreu um processo peculiar no Santo Ofício em 1695, no qual os inquisidores e autoridades consultadas não tiveram dúvidas quanto ao seu estado: era de fato endemoninhada, não de um, mas de muitos demônios – Satanás, Lúcifer, Lusbel, Asmodeu, Mosca, Mosquito e Jumento. Mariana, aos olhos de muitos portugueses, não era uma embusteira.²⁹

O caso de Mariana das Chagas é, de longe, o mais bem documentado de possessão demoníaca de que se tem notícia, na Época Moderna, em Portugal. Examinando-o, pode-se compreender, de modo exemplar, o significado que a possessão assumia para os inquisidores. Estes últimos, como lembra Guido dall’Olio, buscavam no comportamento dos alegados possuídos – quando suspeitos de atos heréticos – indícios de culpabilidade, numa clara “sobreposição entre justiça humana e justiça divina”, recorrendo para tanto a médicos e exorcistas.³⁰ É o que se pode ver em detalhe num documento excepcional, recentemente encontrado e ainda inédito, presente num códice da Biblioteca Nacional de Portugal.³¹

²⁸ Claude Pithoys, *La découverte des faux possédez, tres-utile pour reconnoistre et discerner les simulations, feintises et illusions d’avec les vrayes possessions diaboliques*, Chalons: Germain Nobily, 1621, p. 28.

²⁹ Todos estes detalhes estão num longo capítulo, intitulado “Mariana das Chagas, possuída do demônio”, em Sartin, *Possessão demoníaca e exorcismos em Portugal*, pp. 23-107.

³⁰ Guido dall’Olio, “Il diavolo e la giustizia. Note sugli usi giudiziari della possessione e dell’esorcismo”, in Dinora Corsi; Matteo Duni (orgs.), «Non lasciar vivere la malefica»: *le streghe nei trattati e nei processi (secoli XIV- XVII)*, Firenze: Firenze University Press, 2008, p. 199.

³¹ Biblioteca Nacional de Portugal (BNP), Códice 1231, *Papel jurídico e relatório sobre o caso de Mariana das Chagas, feito pelo Inquisidor João Duarte Ribeiro*. Lisboa, 30.8.1695, ff. 143-183v. Tive conhecimento de tal manuscrito ao encontrá-lo listado na utilíssima compilação Pedro Pinto. (Ed.) *Fora do Secreto*. Um contributo para o conhecimento do Tribunal do Santo Ofício em arquivos e bibliotecas de Portugal. Lisboa: Centro de Estudos de História Religiosa, 2021, p. 156, <https://doi.org/10.34632/9789728361921>.

Trata-se de um estudo teológico e jurídico, com citações de vários “demonólogos” (Petrus Thyraeus, Jacob Sprenger, Joahannes Nider, Giovan Battista Codronchi, entre outros) temperado com testemunhos em primeira pessoa, do inquisidor João Duarte Ribeiro: “Pello que vi, e observei, não só nos cazos referidos, mas em muitos outros, que diante de mim succederão, se conhece que o Demônio não só tenta exteriormente a esta Ré, mas que está dentro no seu corpo com poder e pertinácia.”³² Ao longo de oitenta páginas, o inquisidor se ocupa da história de vida de Mariana, dos sinais de sua possessão, da sua culpabilidade e do modo como a Inquisição deveria proceder em seu caso. Sabemos agora que foi o seu longo parecer, datado de 30 de agosto de 1695, que seria resumido e anexado ao processo de Mariana, em 14 de setembro do mesmo ano:

E finalmente fazendo-se equiparação deste caso, para aqueles em que o Regimento dispõe como se proceda com os doidos, não mandando processar, nem condenar os que na Realidade conste que o sejam, muito menos se deve fazer com os energúmenos; porque ainda que mostram terem lúcidos intervalos, sempre se presume que a assistência do Demônio lhe perturba, e confunde o entendimento pelo que suposto o estado em que a Ré se acha, devia ser remetida ao Bispo a cuja diocese pertença; pera que disponha o tratar-se do Remédio que lhe convenha, pois é ovelha sua; e como constar que a Ree se acha livre da vexação que com o Demônio padece então poderá o Santo Ofício ter lugar pera que trate do que conforme o direito lhe parecer conveniente.³³

Tal convicção sobre a veracidade e inimputabilidade de Mariana (devia ser tratada como “os doidos”) é transparente ao longo do parecer de João Duarte Ribeiro. “Examinando a propensão da Ré”, escreve o inquisidor, “achei, pelas informações que me deram, que não tinha apreensões Melancólicas, nem os médicos lhas acharão curando-a de achaques que padecia”. Em outras palavras – mas isso fora descartado já em 1691 – o seu caso não procedia de doença natural. “De que tudo vim a conhecer”, continua Ribeiro, “e os muitos Religiosos que a virão, que não era fingimento próprio, mas possessão diabólica”.³⁴ Ribeiro se permite ainda a considerações de ordem teológico-moral, sempre tendo em mente a veracidade da possessão de Mariana:

³² BNP, Códice 1231, f. 150v.

³³ Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT), Tribunal do Santo Ofício (TSO), Inquisição de Lisboa (IL), Processo 6101, ff. 56-59v. Citado anteriormente em Sartin, *Possessão demoníaca e exorcismos em Portugal*, p. 106.

³⁴ BNP, Códice 1231, f. 156.

Não sabemos os altíssimos juízos de Deos, e por que causa não há Misericórdia com esta Ré possessa do Demônio há tantos anos, sem para lhe sair o diabo, e ficar dele livre bastarem tantos exorcismos que se lhe tem feito, tantas orações de justos que por ela tem rezado, tantas deprecações e assistências cuidadosas de grandes varões; quem nos diz que as vexações que padece não serão para maior utilidade sua em purgar os seus delitos, e conveniência nossa em nos emendarmos dos nossos pecados; servindo este Miserável espetáculo aos católicos de exemplo para cuidarem em si [...] ³⁵

Retorne-se a d'Estrées e Legrand. Quando, a se crer nas palavras de D. José Delgarte, o embaixador francês julgava “por ignorantes ou leves aos que persuadiam, que a mulher estava possuída do Demônio”, o seu ceticismo se confrontava com a certeza dos inquisidores, estes últimos, ao contrário dos confessores, verdadeiros profissionais da dúvida.³⁶ Um terceiro elemento avivava essa espécie de confronto hermenêutico a respeito de Mariana das Chagas: a renitência de sua possessão. Embora desse sinais de estar verdadeiramente possuída, os exorcismos não surtiam o efeito desejado: se por um lado confirmavam o seu estatuto de endemoninhada, por outro falhavam no objetivo de livrá-la dos ataques demoníacos. Situações como essa, sem aparente resolução, demandando contínuo discernimento, estavam em alta em Portugal, e envolviam o espinhoso tema da falsa santidade³⁷. Em tais casos, a Inquisição tomou partido decisivo, condenando uma série de indivíduos por embustes, fingimentos de virtude e simulação de santidade. Mas por que seria importante o problema da falsa possessão?

Com efeito, são raros os relatos antigos e medievais a propósito de falsas possessões (consideradas fingidas, simuladas, segundo os critérios de cada época).³⁸ A partir do século XVI, os mesmos abundam. Sinal dos tempos? Indício de que a possessão se tornara uma linguagem operante, como nunca na cristandade, suscitando aventureiros? O *efeito perverso* de uma busca renovada pela santidade, pela vida espiritual, pela mística? Ou a descoberta – irônica, para

³⁵ BNP, Códice 1231, ff. 162-162v.

³⁶ Adriano Prosperi, *Tribunali della coscienza: inquisitori, confessori, missionari*, Torino: Giulio Einaudi Editore, 2009, pp. 219-257.

³⁷ Sobre esse tema, cf. Adelina Sarrión Mora, *Beatas y endemoniadas: mujeres heterodoxas ante la Inquisición*, Siglos XVI a XIX. Madrid: Alianza Editorial, 2003; Anne Jacobson Schutte, *Aspiring saints: pretense of holiness, inquisition and gender in the Republic of Venice (1618-1750)*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2001; Tavares, *Beatas, inquisidores e teólogos*.

³⁸ Cf. Andrea Niccoloti, *Esorcismo Cristiano e Possessione Diabolica tra II e III Secolo*, Turnhout: Brepols, 2011, p. 487 (a falsa inspiração é assinalada pela verdadeira possessão); Florence Chave-Mahir, *L'Exorcisme des Possédés dans l'Eglise d'Occident (Xe-XIVe siècle)*, Turnhout: Brepols, 2011, p. 303 (um caso raríssimo de possessão fingida para fugir da inquisição).

uma civilização que domesticou e reprimiu o transe – de competências comportamentais (projetadas num horizonte meta-histórico/mítico-ritual) por meio das quais era possível expressar angústias, desejos e pavores individuais? Segundo Sluhovsky, tal abundância de falsos endemoninhados (e de seu espelho invertido, de falsos aspirantes à santidade) resulta das angústias de uma sociedade diante das dificuldades em se certificar da confiabilidade (e eu acrescentaria, da veracidade) dos sinais sobrenaturais apresentados por tais indivíduos. Diante das incertezas sobre a origem das revelações, visões, êxtases e possessões, a distinção a ser traçada em matérias de espiritualidade, escreve o autor, “não era mais entre o divino e o demoníaco – duas categorias sobrenaturais – mas entre a sinceridade e a simulação: duas categorias morais”.³⁹

Em primeiro lugar, a possessão esteve relacionada a distintos estatutos e efeitos de verdade na Época Moderna. Em segundo, a ideia de falsidade, de simulação, de fraude, desempenhou um papel de relevo nos eventos de possessão e nas práticas de exorcismo a ponto de se poder dizer, com alguma tranquilidade, que é o assunto fundamental da temática no período. A verdade ou falsidade das possessões, para além de seu valor narrativo e de seus critérios de validação, atendia a uma série de expectativas, de ordens muito diversas entre si. A primeira delas, e a mais evidente, era polêmica: atestar a *veracidade* da confissão católica contra os protestantes, a *autoridade* da hierarquia romana, a *Presença* na Eucaristia, a *eficácia* das fórmulas apotropaico-esconjuratórias e dos sacramentais (tais como a água benta, orações e medalhas), a *autenticidade* das relíquias e, por fim, a *falsidade* das ideias de Lutero e Calvino.⁴⁰ Ou, muito ao contrário, a falsidade das doutrinas católicas e dos exorcismos (cujo exemplo mais eloquente é o do citado Samuel Harsnett). Não por acaso, foi na França das ‘guerras de religião’ e na Inglaterra do século XVI que as disputas a propósito de pretensos possuídos alcançaram maior envergadura, e onde se publicou o maior número de narrativas.⁴¹

A segunda expectativa, estreitamente ligada à primeira, tinha caráter epistemológico. As *provas* acima elencadas não eram peças discursivas e meras confissões, mas evidências físicas da presença demoníaca entre os cristãos e indicativos de que o mundo estava à beira do abismo, o Juízo batia à porta. Tal especulação, conduzida por religiosos, juristas e cientistas da época, não se limitou aos endemoninhados, mas elegeu as bruxas como objeto de pesquisa da ação demoníaca, dos desvios civilizatórios, da relação entre corpo e espírito, dos

³⁹ Sluhovsky, *Believe not every spirit*, p. 191.

⁴⁰ Guido dall’Olio, “The devil of inquisitors: demoniacs and exorcists in counter-reformation Italy”, in Peter Dendle; Richard Raiswell (orgs.), *The Devil in Society in Premodern Europe*, Toronto: Centre for Reformation and Renaissance Studies, 2012, p. 515.

⁴¹ Cf. Sarah Ferber, *Demonic Possession and Exorcism in Early Modern France*, New York: Routledge, 2004, pp. 21-35; Walker, *Unclean spirits*.

limites do mundo conhecido (natural, preternatural, sobrenatural), e passou à posteridade com o nome, algo pomposo, de *demonologia*.⁴² O interesse pelas relações sexuais entre bruxas e demônios, por exemplo – o grande mote de muitos dos tratados – correspondia à busca por indícios físicos (sensação de frialdade na penetração, sensação de peso esmagador sobre o corpo, prazer desmedido, ou considerado impróprio para a idade) da interação efetiva entre ambos numa época em que o naturalismo dava seus primeiros golpes na angeologia tradicional. Apesar de sua misoginia ostensiva, o *voyeurismo* dos demonólogos era, em grande parte, metafísico.⁴³

O melhor registro desta preocupação epistemológica encontra-se na constituição (grosso modo, entre as décadas 1520 e 1620) de uma *arte exorcística*,⁴⁴ preocupada com a correta identificação e tratamento dos endemoninhados, e que buscará a verdade nos *testemunhos involuntários*. A sistemática denegação das experiências interiores dos possuídos – tais como *visões, revelações e transes* – pela arte exorcística, e a sua preocupação em se fundar numa base indiciária alçou o exorcista à condição de *pesquisador*. Converteu-se, além de terapeuta, no detetive que perscruta as pistas da ação demoníaca ou da simulação (na linguagem alterada, na aversão ao sagrado, nos conhecimentos preternaturais, no comportamento incivilizado). Gostaria de apontar, como o ponto máximo deste processo, a publicação do *Manuale exorcistarum* (1622) do capuchinho italiano Candido Brognolo, cujo mote são os *preceitos probativos* e a sacramentalização do sacramental: a eficácia do exorcismo em causar algum efeito no possesso (operando, segundo o autor, *ex opera operato*), e não as alegações e demonstrações individuais, forneceria o corte entre os verdadeiros e os falsos endemoninhados.⁴⁵

Percebe-se, então, como a veracidade da possessão dependia da veracidade de outras realidades, e vice-versa: um processo de retroalimentação (produzindo um círculo fechado, uma *tautologia*, nas palavras de Michel de Certeau) que tornava o endemoninhado, embora sempre suspeito de fraude, a garantia de uma verdade (um dogma, a crença local numa relíquia, num santuário ou numa peregrinação) a qual, por sua vez, confirmava a autenticidade

⁴² É a tese, amplamente conhecida, de Clark, *Thinking with demons*.

⁴³ Cf. o belíssimo livro de Walter Stephens, *Demon lovers: witchcraft, sex and the crisis of belief*, Chicago: University of Chicago Press, 2003.

⁴⁴ Vincenzo Lavenia. “‘Tenere il maleficio per cosa vera’. Esorcismi e censura nell’Italia moderna”, in Vittoria Bonani, *Dal torchio alle fiamme. Inquisizione e censura. Nuovi contributi dalla più antica Biblioteca Provinciale d’Italia. Atti del Convengno Nazionale di Studi*, Salerno: 2005, pp. 129-172.

⁴⁵ Candido Brognolo, *Manuale exorcistarum ac parochorum, hoc est tractatus de curatione ac protectione divina*, Veneza: Nicolau Pezzana, 1714. Sobre o mesmo, cf. Sluhovsky, *Believe not every spirit*, p. 89; Ottavia Nicolli, “L’esorcista prudente. Il Manuale Exorcistarum ac Parochorum di fra Candido Brugnolo da Sarnico”, in Adriano Prosperi (org.) *Il piacere del testo: saggi e studi per Albano Biondi*, Roma: Bulzoni Editore, 2001, p. 195. Sobre a tradução de Brognolo para o português, cf. Sartin, *Possessão demoníaca e exorcismos em Portugal*, pp. 140-147.

da possessão. Muitas foram as acusações aos protestantes e as denúncias de bruxaria feitas pelos demônios nos corpos de indivíduos do período. Processo análogo se dava nos exorcismos: enquanto oferecia os sintomas descritos nos manuais e presentes em casos conhecidos, o possesso recebia do sacerdote a garantia técnica e o horizonte meta-histórico para as suas idiosincrasias, agonias e paroxismos, os quais assumiam um aspecto tradicional, culturalmente conquistado, numa configuração que endereçava os males à sua apriorística resolução.⁴⁶

Chego, finalmente, ao tema da fraude.⁴⁷ Dito isso, o que a possessão na Época Moderna revela a propósito dos estatutos de verdade, nas alegações de fraude, são as condições por meio das quais estes definiam o limite entre o verdadeiro e o falso. A veracidade parecia resultar de uma de confabulação⁴⁸ entre os indivíduos engajados que a elidia, nos termos de Roy Wagner, enquanto realidade inventada, fabricada.⁴⁹ Dito de outro modo: as possessões verdadeiras deviam ocultar a sua teatralidade, ainda que esta ocultação não resultasse de um plano deliberado dos agentes da confabulação. Isso fica evidente, por exemplo, em casos como os de Marthe Brossier, na França e nas simulações denunciadas por Samuel Harsnett, na Inglaterra. Em ambos os casos, atitudes não engajadas (Marescot era médico, Harsnett teólogo protestante) foram decisivas para as suspeitas de fraude. Noutros casos, constantes em processos inquisitoriais, ora os exorcistas, ora os inquisidores perscrutavam os comportamentos dos possessos, com uma atitude de suspeita prévia. É o que veremos, a seguir, a propósito da possessão (negada) em Portugal.

“Melancólica e imaginativa”

O primeiro dos três casos de *possessão negada* aqui analisados sucedeu nos Açores. Aos três de outubro de 1699, a freira Isabel de São Miguel, do Convento de Jesus de Ribeira Grande, aos 40 anos de idade, acusou-se ao Santo Ofício de pactária com o demônio, a quem tratava como amante, havia muitos anos. Segundo seu confessor – e redator da carta em que contou sua heresia –, a irmã Isabel, “atualmente energúmena”, havia dado escritos ao diabo por meio dos

⁴⁶ Sluhovsky, *Believe not every spirit*, p. 253; inspiro-me em Ernesto de Martino, *Sud e magia*, Milano: Feltrinelli, 1982, pp. 87-96.

⁴⁷ Philip Almond, *Demonic possession in Early Modern England: contemporary texts and their cultural context*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004, pp. 38-42; Brian Levack, *The devil within: Possession and exorcism in Christian West*, Yale University Press: New Haven and London, 2013, pp. 23-26.

⁴⁸ Sluhovsky, *Believe not every spirit*, p. 253.

⁴⁹ Roy Wagner, *A invenção da cultura*, São Paulo: Ubu Editora, 2019.

quais lhe entregava “o corpo, o coração e a alma”, afastando-se de Deus e da Virgem Maria.⁵⁰

De acordo com a freira, em exame realizado em fins de fevereiro de 1700, seus “acidentes” começaram havia quinze anos, quando um frei franciscano – que mais tarde entendeu ser o próprio demônio – apareceu diante dela para lhe dar as boas novas de seu dote (cuja demora lhe causava grande angústia). Já no convento, não tardou o diabo a visitá-la em forma de Jesus crucificado, de Menino Jesus, de estudante, de mancebo – “e em muitas destas vezes tinha coito com o inimigo”. Guardava do diabo algumas “prendas”, como botões e moedas enferrujadas, oferecendo-lhe em troca suas unhas, panos contendo sangue menstrual e pelos pubianos. Pressionada pelos superiores a delatar-se à Inquisição, pensou em tirar a própria vida.⁵¹

Não houve suspeitas, da parte de seus exorcistas, de seu confessor, ou ainda do provincial das Ilhas, Frei Gonçalo de Jesus (o convento onde vivia Isabel era de clarissas), a propósito de sua condição. Isto é: todos pareciam concordar que Isabel sofria algum tipo de ataque diabólico, possivelmente uma possessão. No primeiro depoimento ao Santo Ofício, o notário teve o cuidado de registrar os paroxismos da religiosa:

E nesta confissão, como nós vimos, a tomou o inimigo, e a fez dizer palavras injuriosas contra nós, ficando fora de seus sentidos, e depois de meia hora tornou em si, e confessou vira o inimigo em forma humana, e descomposto, que a persuadia não confessasse mais cousa alguma; e destas aparições e acidentes teve vários em três dias que nos detivemos com esta diligência.⁵²

Frei Gonçalo de Jesus, provincial dos franciscanos, relatando à Inquisição a visita que fez ao convento das Clarissas, em fins de 1700, testemunha situação semelhante: ao interrogá-la numa ermida, ajudado por uma freira – que cuidava de Isabel, nos “muitos acidentes, que lhe davam” – ela relutou a princípio em confessar mais do que em fevereiro. Mas o franciscano perdeu a paciência

E só com lhe dizer que era seu prelado a obriguei com uma estola ao pescoço para que me dissesse tudo o que lhe havia sucedido [...] confessou-me o mesmo que me havia dito na grade [...] e ainda muito mais, ainda que com grande trabalho pelo inimigo a não deixar falar, com os acidentes e gritos que dava.

⁵⁰ ANTT, TSO, IL, *Cadernos do Promotor*, Livro 278, f. 81.

⁵¹ ANTT, TSO, IL, *Cadernos do Promotor*, Livro 278, ff. 94-94v.

⁵² ANTT, TSO, IL, *Cadernos do Promotor*, Livro 278, f. 95.

A estola ao pescoço era um gesto tipicamente exorcístico. Advertia, ainda, com grande seriedade, os inquisidores, dando-lhes sua sugestão: “se senão conceder autoridade ampla para se absolver [a religiosa], sempre se andará nesta diligencia”. Isto é, se o seu confessor não puder absolvê-la ordinariamente, tendo que remetê-la sempre à Inquisição, ou ao bispo – pois o pacto com o demônio, enquanto heresia, não estava na alçada dos sacerdotes – haveria contínuas confissões de pactos enviados a Lisboa. Conclui o parecer de modo pragmático: “determino mandar hum frade dentro fazer-lhe os exorcismos”.⁵³

Na realidade, havia muitos anos que Isabel era exorcizada, sem grande sucesso. Quando ocorreu o primeiro “acidente”, após o demônio lhe aparecer em figura de frade – e lá se iam quinze anos –, Isabel começou a frequentar os exorcismos por recomendação de seu médico, o doutor Domingos Rezende. Este lhe assegurara que “não hera achaque natural” o que padecia, “mas que era coisa do inimigo”.⁵⁴ A medicina portuguesa dessa época, como se sabe hoje, mantinha um forte diálogo com o que se pode chamar de “demonologia”.⁵⁵

Aos olhos do comissário do Santo Ofício que interrogou Isabel, contudo, as coisas se passavam de outro modo. Segundo Antônio Carneiro – reitor do Colégio da Companhia de Jesus de Ponta Delgada – o caso da freira era de simples ilusão. E não do diabo – um argumento existente, à época, sobretudo na literatura espiritual – mas de seus desejos desordenados. Movido pela recomendação do Conselho Geral, que considerava o caso de Isabel “negócio de grande ponderação”, e esperava “prudência e inteligência” do comissário, o jesuíta concluiu, após interrogá-la uma segunda vez, em 1701:

A dita religiosa [...] por fraqueza de entendimento e fragilidade da natureza, cuida de tudo o que imagina, e cai miseravelmente em qualquer tentação do inimigo, que nesta ocasião não lhe fez os medos, que disse lhe fizera na outra para confessar suas culpas, se bem que não me parece muito firme o seu arrependimento [...].⁵⁶

As instruções dos inquisidores para esse segundo interrogatório são reveladoras do juízo que existia a respeito da irmã Isabel. Ao longo de 36 perguntas e de uma longa e repetitiva estratégia retórica, o tribunal de Lisboa buscava desacreditar a religiosa mostrando como as suas alegações – o pacto com

⁵³ ANTT, TSO, IL, *Cadernos do Promotor*, Livro 278, ff. 99-99v.

⁵⁴ ANTT, TSO, IL, *Cadernos do Promotor*, Livro 278, f. 114v.

⁵⁵ Ribeiro, *Exorcistas e demônios*, p. 41-57; Albano Biondi, “Tra corpo e anima: medicina ed esorcistica nel Seicento (l’“Alexicacon” di Candido Brugnoli)”, in Carla Penutti; Paolo Prodi (orgs.), *Disciplina dell’anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna*, Bologna: Il Mulino, 1994, pp. 397-416.

⁵⁶ ANTT, TSO, IL, *Cadernos do Promotor*, Livro 278, f. 101.

o Diabo, as visões, os planos de suicídio – eram todas inverossímeis. Como seria crível, por exemplo, que o diabo aparecesse em forma de franciscano para lhe dar a boa nova de seu dote, se o inimigo deseja, ao contrário, afastar as pessoas da vida espiritual? Como era possível crer que, seguindo-se aos desmaios e à sua doença – ou seja, aos males infligidos pelo diabo –, e dada a sua aparência por vezes aterradora, a freira tivesse se entregado ao mesmo, como amante? Terceiro argumento: por que, perguntavam-se os inquisidores, a religiosa, ao ter visões de um franciscano, ou de Cristo crucificado, imaginou ser o demônio disfarçado, e não São Francisco? E não Jesus Cristo?

A razão que teve, para dizer em sua confissão, que hera o inimigo das almas, foi porque assim lho disseram os padres que a exorcismarão [...] pelo mesmo dito dos Padres exorcistas, entendeu que seria o Demônio a figura do Menino Jesus, que também se lhe representou [...] [E] quando teve alguns atos lascivos [...] o gosto que tinha na deleitação, lhe não deixava ponderar o horrível da figura [...].⁵⁷

Tais objeções, por parte da religiosa, não foram consideradas pelos inquisidores em seu parecer derradeiro, escrito em 1703 (na sessão “*Forão vistos*”, embora não se trate de um processo). Interpretavam o caso da clarissa como o de uma mulher “melancólica e imaginativa”.⁵⁸ Pode-se arrazoar, novamente, que o entendimento do Santo Ofício se divorciava das ideias propagadas pela literatura mística e pelas práticas ditas espirituais, bem como dos saberes exorcísticos. Em ambos os casos, as visões de Isabel eram perfeitamente interpretáveis como estágios num processo de interação física com o sobrenatural (ou o preternatural). Os inquisidores reservavam para si as conclusões que o discernimento dos espíritos fazia pesar sobre confessores, diretores espirituais e exorcistas. Por que razão?

Em primeiro lugar, tal atitude não era novidade na Inquisição Portuguesa, que desde a segunda metade do século XVI suspeitava de visões e revelações dos postulantes à santidade. Muitas foram as visionárias (entre beatas, irmãs de ordens terceiras e religiosas) castigadas pelo Santo Ofício por fingir revelações, visões e favores espirituais – a mais famosa de todas, a priora da Anunciada, foi processada em 1588. Não era esse, entretanto, o caso de Isabel de São Miguel, que jamais se apresentou como uma santa viva. O que se negou à clarissa de Ribeira Grande nos interrogatórios e pareceres foi a realidade do pacto demoníaco (e da possessão, como consequência).

⁵⁷ ANTT, TSO, IL, *Cadernos do Promotor*, Livro 278, ff. 115-115v.

⁵⁸ ANTT, TSO, IL, *Cadernos do Promotor*, Livro 278, f. 119v.

A razão para tal atitude, podemos localizá-la – em segundo lugar – nos anos imediatamente anteriores às confissões da irmã Isabel aos inquisidores. Por um lado, desde a condenação de Miguel de Molinos, em 1687, pelos cardeais do Santo Ofício em Roma, que alegações de contatos sobrenaturais eram consideradas com maior cuidado pelo tribunal da fé. A repressão do *molinosismo* em Portugal – menos uma corrente espiritual que uma chave de leitura para realidades já existentes – encontrou muitas beatas, diretores espirituais e exorcistas que se valiam de um vocabulário místico e de exercícios espirituais para dar ocasião a práticas sexuais.⁵⁹ Nesse contexto, uma insistente proximidade com o demônio – que tentava, possuía, obsidiava e atacava carnalmente as beatas e diretores – era a pedra de toque da desculpabilização: eram as ditas “violências diabólicas”, uma expressão que entrou para o vocabulário espiritual e inquisitorial, quase que simultaneamente. O demônio adquiriu uma espécie de protagonismo no mundo da oração mental, dos êxtases e visões.⁶⁰

Por outro lado, os inquisidores que inqueriam madre Isabel – entre eles Nuno da Cunha Ataíde e João Duarte Ribeiro – tinham fresco na memória um caso de possessão muito mais robusto que o seu. Entre 1691 e 1695, Mariana das Chagas – saída de um pequeníssimo lugarejo ao pé da Guarda – enredou missionários, médicos, bispos, inquisidores, escritores e dezenas de exorcistas (tanto em Coimbra, quanto em Lisboa) no caso de possessão demoníaca, como se disse acima, mais documentado de que se tem notícia em Portugal. As evidências da possessão de Isabel de São Miguel seriam tidas, aos olhos dos inquisidores, como ínfimas perto das de Mariana. Não deveria haver razão para escandalizar-se ou processar a religiosa quando, ao contrário da primeira, os seus sintomas nasciam de uma imaginação muito fértil, e de seus desordenados desejos sexuais. O parecer final dos inquisidores propõe uma explicação completamente cética: tudo o que declarara, nascia mais de sua “imaginação lasciva” que de reais “operações com que o Demônio” tivesse, representando-se na sua imaginação “o que seu libidinoso animo lhe induzia”.

Tudo bem se mostra nascer da torpe afeição com que a hum frade tratava, de que facilmente se lhe originariam os acidentes que lhe sobrevieram, a que assistindo-lhe o médico, como declara, com imperícia e imprudência, disse não serem de natural enfermidade [...] por cuja causa se lhe fizeram repetidos exorcismos; e assim a confirmarão em ser efeito diabólico, o que te o dito tempo hera só torpeza de sua imaginação lasciva; e como assim a certificassem,

⁵⁹ Esta é a tese de Tavares, *Beatas, inquisidores e teólogos*.

⁶⁰ Mora, *Beatas y endemoniadas*, pp. 189-316.

entendeo que todas as representações que havia tido na sua ideia [...] haviam sido realidades e aparições verdadeiras.⁶¹

A proximidade temporal com o caso de Mariana das Chagas, com efeito, talvez tenha prejudicado as alegações de Isabel de São Miguel. Não seria o caso, aliás, de se levantar a hipótese de que Mariana das Chagas, pelo engajado envolvimento dos inquisidores em sua possessão, tenha se tornado uma espécie de paradigma inalcançável para os demais aspirantes à possessão? Não creio que essa possibilidade seja, no todo, um exagero. Afirmar o contrário, isto é, que o seu caso era banal e que o país era tomado por possessos é que me parece um exagero injustificado (um dos poucos reparos que se podem fazer, aliás, ao trabalho emblemático de Moshe Sluhovsky). O que se constata é a vulgar recorrência aos exorcismos, por motivos os mais prosaicos possíveis, em contraste absoluto, ao menos em Portugal, com a *relativa* raridade de possessões demoníacas documentadas.⁶²

“Fingimento e afetação, embuste e simulação”

O segundo caso que gostaria de analisar provém da Extremadura portuguesa, atual Ribatejo. Trata-se de uma denúncia recolhida e anotada pelo comissário do Santo Ofício Clemente Rodrigues Montanhão, em junho de 1721. Em Palmela, próximo à Setúbal, em três lugares distintos – Cajados, Sobralinho e Gâmbia – havia 14 pessoas, “a mais delas mulheres”, tidas por endemoninhadas.⁶³ O caso lhe chegara por um pároco de Palmela, João Nunes Vidal, e a narrativa é pitoresca. Em maio de 1721, o padre Vidal foi chamado para cuidar de uma moça, chamada Brázia, a quem um espírito atormentava. “E tanto que proferi algumas palavras, das que a Igreja determina nestes, e em semelhantes atos”, escreve, “[o espírito] se passou a outra de menor idade, por nome Antônia”, na qual permaneceu por duas horas. Apertou-o com perguntas, e esconjuros, buscando saber o nome e o que queria o tal espírito, mas sem resultado. Cansado deste trabalho, escreve o padre,

Me resolvi mandar ao Pároco de Marateca me mandasse um batistério e uma estola, o que tanto que ele ouviu logo abalou; entendi ser duende este Espírito, e comecei logo a indagar da mesma gente o que este Espírito falava e dizia; e vi que todos eles uniformemente ajuizavam ser nascida esta tribulação de uma praga que hum João Gomes,

⁶¹ ANTT, TSO, IL, *Cadernos do Promotor*, Livro 278, f. 119.

⁶² Como ficou demonstrado em Sartin, ‘E indo a Carvalho, de la veyo boa’.

⁶³ ANTT, TSO, IL, *Cadernos do Promotor*, Livro 283, f. 310.

morador do Monte do Sobralinho lançara, fazendo três cruzeiros no chão contra esta gente.⁶⁴

Em outras palavras, uma possessão que resultava, como se cria, de um feitiço. Padre Vidal não tardou em procurar o referido João Gomes e pedir-lhe que “rogasse a Deus por aquelas criaturas, para que se vissem livres daqueles Espíritos”. O feiticeiro – um estudante, às voltas com livros proibidos, provavelmente – se negou candidamente, até que, pressionado pelas pessoas do lugar, deu alguns conselhos ao sacerdote:

Se desse algum acidente em alguma e entrasse nela [um espírito], lhe lançasse eu a estola ao pescoço, e lhe metesse um pouco de alecrim debaixo do sovaco, e com uma mecha de enxofre lhe chegasse ao nariz, e lhe lançasse aguardente dizendo Jesus Jesus Jesus e que se havia de ir embora [...] e como estes meios me parecerão lícitos, usei deles, e experimentei que o tal espírito se atormentava em excesso e que logo se retirava.⁶⁵

Por mais que pareça incrível – e certamente o pareceu aos inquisidores, e mais que incrível – que um padre receba dicas profissionais de um estudante envolvido com magia, fato é que, sobretudo a nível paroquial, os exorcistas portugueses atuavam como verdadeiros curadores (ou benzedores, como se diz no Brasil). Ou seja, indivíduos capazes de atuar nos sintomas de doenças incógnitas, males psicossomáticos, medos e angústias – numa palavra, aquilo que De Martino denominava “a crise da presença”. João Nunes Vidal teve o cuidado de anotar e enviar, junto com sua denúncia, um dos “exorcismos” do estudante-feiticeiro:

Mandamentos de Canteus / que me disse S. Matheus / que dormisse e acordasse / e que nenhum medo tomasse / da onda, nem da cafonda / nem do homem da má sombra / nem da mulher mal fadada / nem do pesadelo da mão furada / que não tem poder para me fazer nada.⁶⁶

Esta oração foi distribuída a todos os endemoninhados, por conselho de João Gomes. Padre Vidal esclarece que, na verdade, tomava “concelho com ele [o dito João Gomes] neste particular”, mostrando-se “ignorante”, “sempre dissimulando e louvando o que ele dizia”, apenas para investigá-lo e reconciliá-lo com a comunidade que na altura o odiava. Noutra lance pitoresco, diz ter

⁶⁴ ANTT, TSO, IL, *Cadernos do Promotor*, Livro 283, f. 312.

⁶⁵ ANTT, TSO, IL, *Cadernos do Promotor*, Livro 283, f. 312.

⁶⁶ ANTT, TSO, IL, *Cadernos do Promotor*, Livro 283, f. 310a.

distraído o feiticeiro e arrancado de seu bolso um livro - se de magia ele não informa - cheio de coisas “sem pé nem cabeça”. Neste ínterim, João Gomes sempre aconselhava e instruía o sacerdote sobre o modo de fazer os exorcismos: ler o Prólogo do Evangelho de João, rebatizar as endemoninhadas, conjurar os demônios para interrogá-los.⁶⁷ Nada, aliás, que não fosse lugar comum na arte exorcística do período.

É possível que ao comissário do Santo Ofício, Clemente Montanhão, o comportamento do sacerdote fosse indecoroso, para dizer o mínimo. Descrendo da possessão e dos bons propósitos de João Nunes Vidal, Montanhão quis ver de perto o teatro das endemoninhadas. Tendo notícia de que “nove ou dez das tais pessoas endemoninhadas” estavam numa capela bastante conhecida, do Senhor do Bonfim, pediu ao ermitão do lugar que o chamasse se o demônio se manifestasse. As citações são longas, mas esclarecedoras.

E vindo chamar-me no mesmo dia à noite [...] achei uma moça de 20 anos estrebuchando e dizendo ridicularias, que todas me parecerão afetadas; aquietou-se a dita moça, e começou a fazer o mesmo e a dizer o mesmo uma rapariga de dez, ou onze anos, e aquietando-se esta, entrou a fazer o mesmo um moço, que ali estava; entretanto vi que andava um homem, que diziam guardava bois, e tinha vindo com os sobreditos, exorcizando aos tais energúmenos [...] prezando-se o tal boieiro [...] que só a ele obedeciam aqueles demônios.⁶⁸

Desnecessário dizer que, aos olhos do comissário, tudo não passava de simulação. Vejamos mais um trecho de sua carta ao tribunal de Lisboa:

E tudo me pareceu um fingimento, e afetação, porque não vi ação, nem ouvi palavra as ditas três pessoas energúmenas que não mostrasse ser embuste e simulação, e assim depois de ter observado tudo por mais de uma hora me descobri e lhe dei uma correção, que não andassem com aquelas ridicularias tentando a Deos e abusando dos exorcismos da Igreja (porque huns religiosos os tinham exorcizado), e não fez pouco fruto a dita correção [...] porque tanto que me comecei a indignar contra eles, nenhum mais disse, nem fez cousa alguma, que também foi indício de tudo ser fingimento.⁶⁹

⁶⁷ ANTT, TSO, IL, *Cadernos do Promotor*, Livro 283, f. 312.

⁶⁸ ANTT, TSO, IL, *Cadernos do Promotor*, Livro 283, ff. 310-310v.

⁶⁹ ANTT, TSO, IL, *Cadernos do Promotor*, Livro 283, f. 310v.

A simulação, aqui, foi descoberta; suas razões não são investigadas, o mal é extirpado pela autoridade. Muito embora, acrescenta aos inquisidores, tendo retornado para suas terras, os tais endemoninhados permaneçam sendo exorcizados por um capelão da localidade, um “sacerdote bem simples”, que se porta “com ridicularias”. De modo diverso do caso anterior – da irmã Isabel de São Miguel – não há um enredo espiritual, escrúpulos religiosos e uma vida de renúncias sexuais a basear uma falsa possessão. Não estamos diante de uma ilusão, de um excesso imaginativo. O caso dos possessos de Palmela é o do fingimento puro e simples, segundo o Comissário. O tema, aqui, embora não seja explicitado, é o da falta de religião, do abuso supersticioso dos ritos da Igreja, sobretudo em locais mais afastados (os episódios ocorrem em montes).

“Tudo o que obrava era fingido”

Lisboa, outubro de 1725. João Teles da Silva, conde de Vilar Maior e familiar do Santo Ofício, sobrinho de Nuno da Silva Teles (deputado do Conselho Geral) apresenta-se ao inquisidor João Paes do Amaral para denunciar uma fraude. Poucos dias antes, na freguesia do Lumiar, ao norte de Lisboa, dois carmelitas o persuadiram a “ver e ouvir uma mulher que obrava coisas sobrenaturais e que era endemoninhada”.⁷⁰ Chegando à matriz da freguesia, a recepção foi bastante calorosa. Encontrou o sacristão, esposo da endemoninhada, e outro homem “de trinta anos [...] com umas barbas compridas, que dizia ter sido donato no Convento de Nossa Senhora da Arrábida.” A primeira coisa que lhe disse foi “que se não cresse no que a dita mulher fazia se lhe meteria nele denunciante o demônio que a vexava”. Eis que a cena se abre aos olhos do conde: diante de si, de seu primo, Fernão Teles da Silva (filho dos condes de Tarouca), de José de Vasconcelos (filho dos condes da Calheta) e de muitas pessoas, surge a endemoninhada:

Veio hum clérigo moço magro [...] e este trazia com hum cordão de São Francisco a uma mulher vestida com saia, gibão e capotinho pelos ombros, e com hum pano da cabeça como saloia e representava vinte e cinco anos de idade e bem parecida em razão de mulher rustica [...] e começando o dito clérigo a exorcizar a dita mulher, [advertiu] ele denunciante que ela não obrava cousa alguma que não fosse natural, porque só gritava e fazia alguns meneios com o corpo.⁷¹

⁷⁰ ANTT, TSO, IL, *Cadernos do Promotor*, Livro 289, ff. 72-72v.

⁷¹ ANTT, TSO, IL, *Cadernos do Promotor*, Livro 289, f. 73.

O exorcista logo percebeu que um dos nobres que assistia ao ritual não acreditava na possessão. Tratou logo de convencê-lo, pedindo que quatro homens a segurassem, o que não conseguiram (o que pode ser um gesto ritual). Vendo esta cena, o conde não se deu por vencido e disse que “eles ou tinham pouca força ou não queriam pegar-lhe” e se o exorcista autorizasse, ele mesmo daria um jeito na possuída:

E pegando-lhe com efeito só, a fez estar quieta; e porque a dita mulher ficou oprimida da violência com que ele denunciante lhe pegou, pararão os exorcismos, e o dito clérigo mostrou que desmaiava e pediu agua [...] e depois se recolheu para a sacristia [...] antes do dito desmaio lhe tinha ele denunciante dito que aquilo lhe parecia embuste e que não usassem daquelas cousas porque os haviam de vir denunciar nesta Meza.⁷²

Assim como no caso anterior, de Palmela, um membro do Santo Ofício utiliza-se de sua autoridade para pôr fim ao que considera uma simulação. Mas o episódio não acaba aqui. Voltando da igreja para a casa de um parente, convenceram-lhe a retornar, pois os exorcismos continuaram. Desta vez, uma relíquia de Santa Brígida foi o trunfo do exorcista: “e a dita mulher, quando lhe tocava com a dita Relíquia, gritava e fazia os mesmos meneios com o corpo”, embora lhe dissesse, em latim, que se mantivesse quieta. Todos na igreja se impressionavam.

O exorcista, entretanto, parecia empenhado em convencer o conde de Vilar Maior: “A mandou arrastar o dito exorcista, e pegando na dita mulher pelos cabelos a levou arrastos por toda a dita Igreja, sem que a dita mulher se queixasse ou dissesse cousa alguma”. Mas de balde, pois o conde ainda dizia que tudo era coisa natural. Fez o exorcista com que a possuída beijasse os pés dos circunstantes, ordenando-lhe em latim. Mas quando dizia “de oscula in pede sinistro”, a possuída só beijava o pé direito das pessoas, concluindo o conde que ela não sabia latim. Propôs que o demônio traduzisse para o latim uma frase em francês, como teste. A possuída se recusou. Lançou-lhe o conde, finalmente, “por experiência e zombaria” uma luva sobre as costas, dizendo ser uma relíquia do Santo Lenho (um pedaço da cruz de Cristo). Ela se perturbou grandemente.⁷³

Concluiu João Teles da Silva, diante dos inquisidores, que embora fossem tidos por pessoas devotas e de bons costumes, como se dizia à época, tudo o que a possessa “obrava, era fingido”. Neste episódio, com maior detalhe que nos anteriores, o próprio ritual de exorcismos é colocado em questão pela dúvida

⁷² ANTT, TSO, IL, *Cadernos do Promotor*, Livro 289, f. 73v.

⁷³ ANTT, TSO, IL, *Cadernos do Promotor*, Livro 289, ff. 74-75.

da testemunha. As várias estratégias rituais de autoridade – a força descomunal, a *performance* corporal da possuída, a relíquia, as ordens em latim, a violência física do exorcista, que a arrasta pelos cabelos – são contestadas, uma a uma, pois pareceram, aos olhos do conde de Vilar Maior, sujeitas à imitação, à simulação e ao fingimento.

Considerações finais

Os quatro episódios aqui apresentados não foram escolhidos ao acaso, por simples amostragem. Seria impossível, aliás, fazê-lo de modo seguro, pois não pertencem a uma série documental sistemática; sua evidência é meramente anedótica. Ao contrário, cada um deles apresenta características relevantes para a compreensão da possessão em Portugal, na Época Moderna. Isabel de São Miguel não era embusteira, mas deixou-se iludir, crendo-se possuída do demônio por uma fragilidade de sua imaginação. Os possessos de Palmela eram ignorantes e supersticiosos, assim como os seus exorcistas. A possessa de Lisboa era uma embusteira refinada, versada nos episódios de exorcismos que se multiplicavam na corte portuguesa naqueles mesmos anos. Junto com seu exorcista, buscavam aprovação diante da nobreza e da hierarquia religiosa.

A possessão podia ser negada de diversas formas (ilusão, superstição, simulação) porque precisava ser aprovada de diversas formas. Casos como os estudados ilustram os limites das experiências religiosas dos portugueses do período, cuja validade, aos olhos dos indivíduos participantes, não repousava apenas em sua subjetividade, em seus pontos de vista ou suas crenças, mas dependia de um intrincado processo de confabulação⁷⁴ a partir do qual autoridade e verdade equivaliam-se num contexto ritual. Notem os leitores, entretanto, que o funcionamento (e a eficácia) da possessão – enquanto instituição cultural –, não dependiam do juízo inquisitorial. O que os inquisidores poderiam fazer, e o que fizeram, era interromper o contexto ritual, por meio do qual uma realidade alternativa era construída por meio de símbolos, materiais e gestos⁷⁵, e através do qual, por uma espécie de *pia fraus* ou *sacra simulatio*, os indivíduos permaneciam na História como se nela não estivessem⁷⁶. Interrompendo a ritualidade da possessão, dando fim ao seu funcionamento, os inquisidores, assim parece, julgavam atestar a sua falsidade, demonstrar a sua inverossimilhança.

⁷⁴ Sluhovsky, *Believe not every spirit*, p. 253.

⁷⁵ Stanley J. Tambiah, “Uma abordagem performativa do ritual”, in *Cultura, pensamento e ação social. Uma perspectiva antropológica*, Petrópolis: Vozes, 2018, pp. 134-182. Agradeço a Jorge Victor de Araújo Souza a indicação deste ensaio.

⁷⁶ Ernesto de Martino, *Sud e magia*, pp. 87-96.

O que não poderiam ter feito os inquisidores, por outro lado, e o que não fizeram, de fato, era compreender que os rituais religiosos envolvem sempre algum grau de ficção⁷⁷. Apanhá-los em plena atuação, com suas limitações, numa documentação com a dos *Cadernos do Promotor* – onde não há processos, mas anotações – permite compreender suas atitudes diante de realidades como a possessão, no instante mesmo de sua fabricação, conferindo maior acuidade ao trabalho de interpretação histórica.⁷⁸

⁷⁷ Cf. a este respeito, Michael Lambek, “Rheumatic irony. Questions of Agency and Self-deception as Refracted through the Art of Living with Spirits”, *Social Analysis*, v. 47, n. 2 (2003), pp. 40-59; Bertrand Hell, “Negociar com os espíritos tromba em Mayotte. Retorno ao “teatro vivido” da possessão”, in Bassi; Tavares (orgs.), *Para além da eficácia simbólica*, pp. 147-174. Cf. ainda os clássicos Roger Bastide, “Cavalo dos santos. Um esboço de uma sociologia do transe místico”, in *Estudos afro-brasileiros*, São Paulo: Perspectiva, 1973, pp. 293-323; Leiris, *La possession et ses aspects théâtraux chez les Éthiopiens de Gondar*.

⁷⁸ Guido dall’Olio, “Il diavolo e la giustizia”, p. 201.

Artigo recebido em 19-12-2023. Aceito para publicação em 17-01-2024.

Citação: Phillipe Delfino Sartin, "Sem o diabo no corpo. A negação da possessão na Inquisição Portuguesa (séculos XVII e XVIII)", *Clio: Revista de Pesquisa Histórica*, v. 41, n. 2 (2023), pp. 70-97, <http://dx.doi.org/10.22264/cli.issn2525-5649.2023.41.2.03>.

Phillipe Delfino Sartin, Doutor de História pela Universidade de São Paulo, Professor de História da SME/SEDUC (GO), e-mail: philippesartin@gmail.com, ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5768-0893>.