



ANAIS DE HISTÓRIA DE ALÉM-MAR
Vol. XVII (2016)

ISSN 0874-9671 (impresso/print)

ISSN 2795-4455 (electrónico/online)

Homepage: <https://revistas.rcaap.pt/aham>

«O culto ao diabo» na Inquisição de Goa, segundo o Reportorio de João Delgado Figueira (1623)

José Alberto Rodrigues da Silva Tavim 

Como Citar | How to Cite

Tavim, José Alberto Rodrigues da Silva. 2016. «“O culto ao diabo” na Inquisição de Goa, segundo o Reportorio de João Delgado Figueira (1623)». *Anais de História de Além-Mar* XVII: 271-301.
<https://doi.org/10.57759/aham2016.36114>.

Editor | Publisher

CHAM – Centro de Humanidades | CHAM – Centre for the Humanities
Faculdade de Ciências Sociais e Humanas
Universidade NOVA de Lisboa | Universidade dos Açores
Av.ª de Berna, 26-C | 1069-061 Lisboa, Portugal
<http://www.cham.fcsh.unl.pt>

Copyright

© O(s) Autor(es), 2016. Esta é uma publicação de acesso aberto, distribuída nos termos da Licença Internacional Creative Commons Atribuição 4.0 (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt>), que permite o uso, distribuição e reprodução sem restrições em qualquer meio, desde que o trabalho original seja devidamente citado.

© The Author(s), 2016. This is a work distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 International License (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>), which permits unrestricted reuse, distribution, and reproduction in any medium, provided the original work is properly cited.



As afirmações proferidas e os direitos de utilização das imagens são da inteira responsabilidade do(s) autor(es).
The statements made and the rights to use the images are the sole responsibility of the author(s).

«O culto ao diabo» na Inquisição de Goa, segundo o *Reportorio* de João Delgado Figueira (1623)

José Alberto Rodrigues da Silva Tavim*

Anais de História de Além-Mar XVII (2016): 271-302. ISSN 0874-9671

Resumo

Partindo do *Reportorio* do inquisidor João Delgado Figueira, à guarda da Biblioteca Nacional de Portugal, pretendemos saber o que se entende por «culto ao Diabo», nas regiões sob alçada da Inquisição de Goa. Embora lacónicas, as notícias aí inscritas permitem-nos constatar que os inquisidores tinham problemas em destringir entre categorias de acusação afins, o que revela, para esse período, uma certa dificuldade em interpretar a realidade local a ser «processada». Inquisidores, e alguns dos réus e testemunhas, interpretariam certamente determinados cultos locais no espectro das suas crenças relativas a um universo mágico na Europa, o que explica a adesão àqueles de um diversificado número de acusados, inclusivamente de reinóis de alta estirpe.

Palavras-chave: diabo, cultos, magia, Índia, Inquisição.

Data de submissão: 06/01/2016

Data de aprovação: 19/10/2016

Abstract

Taking into consideration the *Reportorio* of the inquisitor João Delgado Figueira, kept by the National Library of Portugal, we address the question of what meant the «worship of the devil» in the areas under the jurisdiction of the Inquisition of Goa. Although brief, the information listed in *Repertório* allows us to recognise the difficulty to differentiate types of accusation related to that category. This difficulty seems to reveal misapprehension of the local context by the Inquisition. Inquisitors, and a few defendants and witnesses, certainly would interpret certain local rituals in the light of their beliefs related to a magical universe in Europe, which explains the practice of these rituals by a significant number of defendants, including high ranked *reinóis*.

Keywords: devil, worship, magic, India, Inquisition.

Date of submission: 06/01/2016

Date of approval: 19/10/2016

* Centro de História, Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa, Portugal.
E-mail: tavim40@hotmail.com .

«O culto ao diabo» na Inquisição de Goa, segundo o *Reportorio* de João Delgado Figueira (1623)

José Alberto Rodrigues da Silva Tavim

Introdução

O objectivo deste artigo é tentar reconhecer o que designa, no Oriente, a Inquisição de Goa, como culto ao Diabo. A base fundamental deste estudo é o famoso *Reportorio* do inquisidor João Delgado Figueira, de 1623. Autor e obra já foram alvo de um estudo nosso, no contexto da documentação que restou da depauperada Inquisição de Goa (assim como os motivos deste fenómeno), pelo que nos escusamos a tecer mais considerações sobre este assunto¹.

A eleição desta fonte e, logo, do período a que diz respeito, deve-se ao facto de esta permitir uma outra espessura da análise do conjunto social acusado de tal prática, assim como das complexidades desta. De facto, como mostram os estudos de Maria de Jesus dos Mártires Lopes, para um período posterior – o século XVIII –, embora se revele um número significativo de pessoas acusadas de culto ao Diabo, ou seja, 180, na primeira metade daquele século, a estreiteza maior do tecido social dos acusados – esmagadoramente cristãos de origem local – e um maior laconismo das fontes dificultam a prossecução da perspectiva que aqui se apresenta². Por outro lado, as listas de acusações da Inquisição de Goa que «sobreviveram», para um período posterior, e em que a autora se baseia, à guarda da Biblioteca Nacional de Portugal (Reservados), mostram uma outra faceta: se no primeiro dos códices (201), relativo aos anos 1685-1745, o Demónio, se bem que sumariamente referido, ainda é uma presença notória (mas não notável), dizendo-se muitas vezes que tal pessoa de origem indígena é «arreptícia» (ab-reptícia) ao Diabo (no sentido de arrebatada ou possessa);

¹ Vide José Alberto Rodrigues da Silva TAVIM, «Um inquisidor inquirido: João Delgado Figueira e o seu *Reportorio*, no contexto da ‘documentação sobre a Inquisição de Goa’», *Leituras. Revista da Biblioteca Nacional*, Vol. 3, n.º 1 (Abril-Outubro, 1997), pp. 183-193; idem, «A Inquisição no Oriente (século XVI e primeira metade do século XVII)», *Mare Liberum*, Vol. 15 (1998), pp. 17-31.

² Vide Maria de Jesus dos Mártires LOPES, «A Inquisição de Goa na segunda metade do século XVIII. Contributo para a sua História», *Studia*, Vol. 48 (1989), pp. 237-262; idem, «A Inquisição de Goa na primeira metade de Setecentos: uma visita pelo seu interior», *Mare Liberum*, Vol. 15 (1998), pp. 107-136.

no segundo códice (202), que respeita a acusações que se desenrolaram entre os anos de 1765 e 1806 (portanto, no período do próprio fenecer do Tribunal da Inquisição), aquele é praticamente substituído pela designação «ídolo», de que se identifica por vezes o nome, como por exemplo «Rama» (राम – o sétimo avatar de Vishnu)³. Este fenómeno, aliado à imposição de outro léxico, como «superstição», «invocação», etc., revela uma maior permeabilidade dos inquisidores não só às culturas locais – nem que seja para as «processar negativamente» – mas porventura, também, aos indícios da cultura iluminista europeia, com o seu desprezo pelas imagens «torpes» do pacto e do mal demoníacos, e pelas quais os próprios inquisidores, por vezes tão adversos, também não deixaram de ser influenciados⁴. O conteúdo destes dois códices, pelo facto de reportar a uma cronologia posterior, e no âmbito de contextos culturais, metropolitanos e locais bastante diferenciados daquele a que respeita o manuscrito do Inquisidor João Delgado Figueira, ficará à espera do seu historiador.

Charles Amiel e Anne Lima revelam que, desde a fundação da Inquisição de Goa, em 1560, até 1623 (com base no manuscrito de Figueira), os acusados de práticas conotadas com o Hinduísmo ascendem a 40% dos réus, considerando que tal revela o «drame de ces pauvres gens mal convertis (étaient-ils même concients d’être ‘convertis’?), dont le seul délit était de ne pouvoir répudier leurs pratiques ancestrales»⁵. Duas questões se colocam aqui. A primeira é a de que, sob o amplo leque da expressão *Hinduísmo* – não utilizada pelos inquisidores como categoria religiosa de acusação –, se desdobra uma série de atitudes e rituais (entre os quais se destaca o culto ao Demónio) que, como veremos de seguida, a Inquisição teve problemas em delimitar como motivo de acusação. Daí o facto de estes indivíduos poderem ser acusados de dois e até três delitos⁶. Segundo aspecto: se de facto há um número avultado de «cristãos da terra» acusados

³ BIBLIOTECA NACIONAL DE PORTUGAL [BNP], *Reservados*, Cód. 202, fol. 116vº.

⁴ Giuseppe MARCOCCI e José Pedro PAIVA consideram que a condenação por práticas mágicas teve um declínio evidente desde 1774. Mas já antes tal se pressentia: para os inquisidores, os condenados deixaram de ser aliados do Diabo, com quem teriam estabelecido pacto para obtenção de favores. Também denotaram que, mesmo para os confessados de pacto diabólico, as penas passaram a ser suaves – cf. *História da Inquisição Portuguesa (1536-1821)*, Lisboa, A Esfera dos Livros, 2013, pp. 367-369.

Vide ainda José Pedro PAIVA, *Bruxaria e superstição num país «sem caça às bruxas» (1600-1774)*, Lisboa, Notícias Editorial, 2002, pp. 86-89.

⁵ Charles AMIEL e Anne LIMA, «L’Inquisition de Goa. Survol Historique», in *L’Inquisition de Goa. La relation de Charles Dellon (1687)*, Paris, Éditions Chandeigne, 1997, p. 71.

⁶ Consulte-se a base de dados <http://www.i-m.co/reportorio/reportorio/base.html>, dirigida por Bruno Feitler.

destas práticas – crescendo em contínuo na sequência do século XVII e durante o século XVIII –, como veremos, no caso do culto ao Diabo este móbil acusatório é transversal aos cristãos oriundos do reino, e até do ponto de vista social, visto que não há só pessoas humildes mas também nobres acusados de tal «crime». Ora, estas premissas são fundamentais para tentarmos entender o que os inquisidores consideram como culto ao Diabo no Oriente e que realidades subjazem nestas «traduções» de diversas dinâmicas culturais. É então altura de saber por que razão o «Diabo orda».

O Demónio pera ordar...

[...] Sabendo que em certo lugar estavam tesouros e que o demonio pera ordar pedia carneiros, lebres e galos e outras cousas ella com outras pessoas se hião aos ditos lugares levando as ditas cousas pera oferecem e sacrificarem ao diabo.

Assim dizia Madalena Brandoa, natural de Baçaim e aí residente, em 26 de Agosto de 1619⁷. Madalena era meia-cristã-nova, segundo a tipologia rácico-cultural dos inquisidores; e parece que esta identificação social não contagiou o carácter específico da acusação, que foi apenas a de procura de tesouro⁸.

Antes de mais devemos salientar que a tipologia inquisitorial distinguia o «gentilismo» de outras realidades que consideraria mais no espectro do culto demoníaco. O primeiro parecia apontar para a prossecução dos antigos cultos dos deuses e avatares indianos, fossem eles considerados demoníacos ou não, como a «consulta de feiticeiros» e a «adoração de pagodes». O culto demoníaco local, com a acusação de «sacrifício» ou «tesouro», parece distinguir-se do «gentilismo» e, como veremos, é interpretado na esfera da contaminação das ideias que percorriam a Europa acerca da magia e da bruxaria. Quiçá no caso da procura de riquezas haja mesmo um eco da actividade de pesquisa de tesouros dos mouros, na metrópole, utilizando magia⁹ – se bem que esta intenção também devesse fazer parte das tradições

⁷ BNP, Cód. 203 – João Delgado FIGUEIRA, *Reportorio Geral de três mil oito centos processos, que sam todos os despachados neste sancto Officio de Goa & mais partes da India, do anno de Mil & quinhentos & secenta & hum, que começou o dicto sancto Officio, atè o anno de Mil & seis centos & vinte e tres (...)*, 1623 (doravante citado FIGUEIRA, *Reportorio*), fol. 530.

Consulte-se também a base de dados <http://www.i-m.co/reportorio/reportorio/base.html>, dirigida por Bruno FEITLER.

⁸ Quantos aos cristãos-novos acusados de serem clientes de feiticeiras, vide Francisco BETHENCOURT, *O Imaginário da Magia: feiticeiras, saludadores e nigromantes no séc. XVI*, Lisboa, Projecto Universidade Aberta, 1987, pp. 189-190.

⁹ F. BETHENCOURT, *op. cit.*, p. 48.

culturais locais, dado o embate secular entre as várias entidades sociopolíticas locais e exteriores, que teriam levado ao conhecido ocultar de riquezas.

Mas nem sempre a delimitação é tão clara: por exemplo, em 1592 e em 1607, respectivamente o «cristão da terra» Lourenço Ferrão¹⁰ e o «moço da terra» Lopo Pereira¹¹ seriam apontados como autores de sacrifícios, por assim os executarem com bodes e galos, mas entregando-os aos pagodes; e em 1597 o cristão-velho António Gonçalves seria acusado de consultar feiticeiros e de sacrifício ao Demónio¹². Em 1619, a mestiça Luzia Pereira seria acusada de «cerimónias gentílicas», por pretender obter um tesouro com «cerimónias gentílicas em honra do diabo»¹³.

Os padrões da *performance* também não são fixos. Normalmente sacrificam-se animais domésticos, como vimos pelo depoimento de Madalena Brandoa. Por exemplo, em 1607, a bengali Ana Dias seria acusada de dar um frango em sacrifício¹⁴. O mesmo fez a brâmane baptizada adulta Antónia de Abreu – acusada em 1619 – com o objectivo de curar um filho¹⁵. Ainda em 1619, o homem da terra António de Ataíde seria acusado de sacrificar um galo e um bode¹⁶. Por vezes estes sacrifícios são acompanhados de música¹⁷. Outras vezes juntavam-se-lhes vegetais: em 1619, a viúva mestiça Maria Pereira, de Baçaim, foi acusada de tentar curar o seu marido por meio de um «gentio» que ofereceu um galo (degolado), arroz e farinha, em sacrifício ao Diabo¹⁸. Em 1620, Maria Teixeira, cristã-nova mestiça, foi apontada por chamar «gentios» para sacrificarem ao Diabo arroz, cocos e um galo, em troca da cura das suas doenças, assim como das de seu filho¹⁹. Em 1622, Andresa Pereira foi acusada de sacrificar ao Diabo galos, um cabrito e cocos²⁰. Mas todos estes elementos podem ainda ser substituídos por oblações e perfumes, como no caso do cristão-velho madeirense António Dinis, de 1623²¹.

¹⁰ FIGUEIRA, *Reportorio*, fol. 452.

¹¹ FIGUEIRA, *Reportorio*, fol. 468vº.

¹² FIGUEIRA, *Reportorio*, fol. 127.

¹³ FIGUEIRA, *Reportorio*, fol. 471.

¹⁴ FIGUEIRA, *Reportorio*, fol. 142.

¹⁵ FIGUEIRA, *Reportorio*, fol. 164.

¹⁶ FIGUEIRA, *Reportorio*, fol. 165vº.

¹⁷ FIGUEIRA, *Reportorio*, fol. 163vº.

¹⁸ FIGUEIRA, *Reportorio*, fol. 530.

¹⁹ FIGUEIRA, *Reportorio*, fol. 539.

²⁰ FIGUEIRA, *Reportorio*, fol. 171vº.

²¹ FIGUEIRA, *Reportorio*, fol. 171vº.

O próprio sacrificante podia sacrificar-se. Tal como na metrópole, a consagração do pacto consubstancia-se em dar o seu próprio sangue ao Demónio, que era chupado por este e, por vezes, aproveitado para redigir um termo escrito do contrato²². Por exemplo, em 1568, o cativo das Molucas Luís, filho de pais muçulmanos, foi acusado de «Pacto com o Diabo», a quem deu sangue da sua perna²³. Também em 1597, a goesa mestiça Ana, cativa do sapateiro Jorge Pires, seria acusada apenas de «fazer pacto» com o Diabo e o adorar, dando-lhe sangue do seu corpo²⁴. Em 1619, Domingos da Costa, cristão-velho de Torres Vedras, seria apontado por oferecer perfumes e sangue do seu braço, ao Demónio, para obter um tesouro²⁵. O caso mais dramático, de 1572, parece ter sido o da cativa do Pegu, à tutela do capitão de Chaul, Luís Freire, e chamada Isabel: crendo no Demónio, deu-lhe sangue da mão esquerda, e com ele teve relações sexuais, que foram a causa do nascimento de um nado-morto – segundo os inquisidores, que por isso a acusaram de «Pacto com o Diabo»²⁶.

Outras vezes, como no caso de Ana, cativa do tanoeiro João Mendes, de 1597, a referência ao Demónio não está presente, mas sim apenas as expressões de acusação de feitiçaria ou sacrifícios, o que parece remeter, de forma lacónica para o mesmo género de culto²⁷.

Contudo, mesmo neste âmbito deve haver certas precauções, pois o sacrifício podia não ser dirigido especificamente a uma entidade considerada demoníaca: por exemplo, em 1600, António Vaz, residente na ilha de Chorão (Goa), seria acusado de procurar feiticeiros e de sacrificar «aos pagodes»²⁸. O mesmo sucede com o goês André Robert, em 1601²⁹. Aliás, também se podem juntar na mesma acusação elementos que são mencionados como outros indícios: por exemplo, em 1601, António de Siqueira, «gentio» baptizado em Cochim, seria acusado simultaneamente de consultar feiticeiros e de sacrifícios feitos ao Demónio³⁰; e também Isabel, mulher da terra, apontada por sacrifício aos pagodes e ao Diabo em 1623, foi apenas acusada de «gentilidade»³¹. Tal parece transparecer dificuldades

²² Cf. F. BETHENCOURT, *op. cit.*, p. 160.

²³ FIGUEIRA, *Reportorio*, fol. 441.

²⁴ FIGUEIRA, *Reportorio*, fol. 103v^o.

²⁵ FIGUEIRA, *Reportorio*, fol. 280.

²⁶ FIGUEIRA, *Reportorio*, fol. 389v^o.

²⁷ FIGUEIRA, *Reportorio*, fol. 127.

²⁸ FIGUEIRA, *Reportorio*, fol. 129v^o.

²⁹ FIGUEIRA, *Reportorio*, fol. 130v^o.

³⁰ FIGUEIRA, *Reportorio*, fol. 131.

³¹ FIGUEIRA, *Reportorio*, fol. 436.

no enquadramento tipológico da acusação; ou então que na mesma acusação o réu pode ser indiciado por «crimes» que abrangem vários espectros, ficando à consideração dos inquisidores qual daqueles deve prevalecer. Mas outras vezes consideram os inquisidores, como no caso de D. João Pereira, natural de Soure e morador em Baçaim, de 1619, que o réu praticou cerimónias gentílicas e diabólicas³².

Porquê invocar o Demónio?

O Demónio *ordá* quando o crente se lhe dirige. *Ordar*, como vimos no testemunho de Madalena Brandoa, parece remeter para o significado de executar, fazer aparecer. O Demónio pode ser invocado pessoalmente – como se presume da acusação de António de Albuquerque, natural de Bardez, de 1618³³ – ou através de sacrifícios, comumente de animais. Mas também se considera em 1619 que o cristão-velho André de Oliveira sacrificou um galo em «veneração» ao Diabo³⁴. Trata-se, na realidade, de uma economia de trocas simbólicas, semelhante à relação dos Homens com os Santos, mas no caso do Demónio considerada pelos Inquisidores como «pacto com o Diabo»³⁵.

Comunica-se com o Demónio através de sacrifícios, por vários motivos. Um dos mais comuns, como vimos acima, é a procura de tesouros. Do mesmo género de actividade foram acusados, em 1599, Martim Botelho, homem da terra, natural de Goa, que em troca ofereceu bodes e galos ao Diabo³⁶; o cristão-velho lisboeta António Domingues, casado pela segunda vez em Chaul, em 1602³⁷; o alfaiate «cristão da terra» André Vaz, natural de Goa e aí casado, acusado em 1606³⁸; o «homem da terra» Domingos Fernandes, também em 1606³⁹; o regatão goês Duarte de Sá⁴⁰ e Domingos Rodrigues, cristão da terra⁴¹, no mesmo ano; o regatão Jorge Cabral, «homem da terra», de Goa Velha, em 1607⁴²; o pedreiro António Rodrigues,

³² FIGUEIRA, *Reportorio*, fol. 277vº.

³³ FIGUEIRA, *Reportorio*, fol. 162.

³⁴ FIGUEIRA, *Reportorio*, fol. 164vº.

³⁵ Vide F. BETHENCOURT, *op. cit.*, p. 157.

³⁶ FIGUEIRA, *Reportorio*, fol. 499vº.

³⁷ FIGUEIRA, *Reportorio*, fol. 132.

³⁸ FIGUEIRA, *Reportorio*, fol. 139.

³⁹ FIGUEIRA, *Reportorio*, fol. 261vº.

⁴⁰ FIGUEIRA, *Reportorio*, fol. 262.

⁴¹ FIGUEIRA, *Reportorio*, fol. 270.

⁴² FIGUEIRA, *Reportorio*, fol. 415vº.

de Pangim, em 1611⁴³; o lisboeta António Gomes, morador em Damão, também em 1611⁴⁴; o pescador António Caria, morador em Mormugão, no mesmo ano⁴⁵; António Álvares Mexia, natural de Baçaim, em 1619⁴⁶; ainda em 1619, Domingos da Costa, cristão-velho de Torres Vedras⁴⁷, Bárbara Gomes, mestiça de Chaul⁴⁸, Domingos Fernandes, «cristão da terra»⁴⁹, o mestiço Luís da Cunha de Azevedo, de Baçaim⁵⁰, o também mestiço de Baçaim, João Coutinho, acusado de sacrificar carneiros e galos ao Demónio, e a mestiça Luzia Pereira, através de cerimónias gentílicas⁵¹. Também foram acusados de procura do tesouro, através dos mesmos métodos, D. Maria de Sousa, de Baçaim, em 1619⁵²; D. Filipa, de Taná, no mesmo ano⁵³; António Lopes, natural de Diu, em 1620⁵⁴; Maria Trigueiro, originalmente muçulmana, que também em 1620 foi apontada por mandar degolar um carneiro como sacrifício ao Diabo⁵⁵; o goês Luís Serrão, em 1623; e o cristão-velho de Évora Luís Marques, ainda no mesmo ano⁵⁶.

Contudo, parecem ficar muitas vezes fora deste espectro as demandas de tipo maléfico, que remetem não para a entidade demoníaca, pelo menos directamente, mas sim para as artes da feitiçaria. Por exemplo, em 1616 o soldado português António de Proença, cristão-velho, natural de Penamacor, seria acusado apenas de «Consultar Feiticeiros» com o intuito de matar um homem⁵⁷; e o mesmo aconteceu com a cristã-velha de Damão, D. Branca de Melo, em 1619⁵⁸.

Pelo contrário, parece invocar-se o Demónio quando se quer afastar uma doença: assim procedeu em 1604 Helena Godinha, cristã-velha de Goa, que mandou degolar um bode ao Diabo, para lhe dar saúde, sendo

⁴³ FIGUEIRA, *Reportorio*, fol. 149vº.

⁴⁴ FIGUEIRA, *Reportorio*, fol. 151.

⁴⁵ FIGUEIRA, *Reportorio*, fol. 153vº.

⁴⁶ FIGUEIRA, *Reportorio*, fol. 166.

⁴⁷ FIGUEIRA, *Reportorio*, fol. 280.

⁴⁸ FIGUEIRA, *Reportorio*, fol. 206vº.

⁴⁹ FIGUEIRA, *Reportorio*, fol. 281.

⁵⁰ FIGUEIRA, *Reportorio*, fol. 471.

⁵¹ FIGUEIRA, *Reportorio*, fol. 471.

⁵² FIGUEIRA, *Reportorio*, fol. 275.

⁵³ FIGUEIRA, *Reportorio*, fol. 275.

⁵⁴ FIGUEIRA, *Reportorio*, fol. 166vº.

⁵⁵ FIGUEIRA, *Reportorio*, fol. 533vº.

⁵⁶ FIGUEIRA, *Reportorio*, fol. 471vº.

⁵⁷ FIGUEIRA, *Reportorio*, fol. 158vº.

⁵⁸ FIGUEIRA, *Reportorio*, fol. 283.

apenas acusada de «Sacrifício»⁵⁹. Em 1619, o cristão-velho António Dias, nascido na Caparica mas morador em Baçaim, sacrificou um galo ao Diabo para «dar saúde a ele». O mesmo fizeram, no mesmo ano, António Leão, cristão da terra, e Alexandre Pereira, baptizado adulto, também moradores em Baçaim⁶⁰; o cristão da terra João Lourenço, de Taná, que foi acusado de sacrificar galos ao Diabo⁶¹; e ainda, na mesma localidade, o cristão-novo João Boto Machado, que também sacrificou um galo ao Diabo⁶²: mas igualmente, e ainda no mesmo ano, Maria de Valadares, natural de Chaul, que ofereceu um frango ao Demónio⁶³. Por vezes era outrem quem ordenava a cura de uma pessoa através de invocação ao Demónio: assim aconteceu com Maria Soares, cristã de Baçaim, acusada em 1619 de fazer com que um «gentio» curasse uma sua cativa, sacrificando este um galo ao Diabo para o efeito⁶⁴. No ano seguinte, Maria de Rafael, mestiça «cristã-velha», nascida e casada em Diu, seria apontada por consentir que certo «gentio» curasse seu marido com cerimónias gentílicas e sacrifício de um frango ao Diabo⁶⁵. E ainda no mesmo ano a mestiça Madalena Barreta, de Diu, foi simplesmente acusada de «consentir» que certas pessoas se curassem com um «gentio», dando por isso duas galinhas⁶⁶. Em 1620, o mestiço Manuel da Fonseca foi acusado de levar uma pessoa a curar pelo Diabo, dando dois galos para sacrifício⁶⁷. Outras vezes havia mesmo um interlocutor que incitava doentes a sacrificar galos por questões de saúde: é o caso do solicitador António de Noronha, «homem da terra», também de Baçaim, que em 1618 mandou certas pessoas curarem-se por meio de feiticeiros e sacrifício de três galos ao Demónio, tudo acompanhado de música⁶⁸. E o mesmo fez o mourisco António Pereira, em 1619⁶⁹. No ano seguinte, Maria Meira, mestiça de Diu, foi auxiliada por outra pessoa no sacrifício de uma galinha ao Diabo, por estar doente⁷⁰. Neste caso, os inquisidores consideram que as cerimónias realizadas pelos «gentios» para curar o cristão são diabólicas:

⁵⁹ FIGUEIRA, *Reportorio*, fol. 411vº.

⁶⁰ FIGUEIRA, *Reportorio*, fol. 163.

⁶¹ FIGUEIRA, *Reportorio*, fol. 429vº.

⁶² FIGUEIRA, *Reportorio*, fol. 429vº.

⁶³ FIGUEIRA, *Reportorio*, fol. 527vº.

⁶⁴ FIGUEIRA, *Reportorio*, fol. 530.

⁶⁵ FIGUEIRA, *Reportorio*, fol. 533vº.

⁶⁶ FIGUEIRA, *Reportorio*, fol. 534.

⁶⁷ FIGUEIRA, *Reportorio*, fol. 539.

⁶⁸ FIGUEIRA, *Reportorio*, fol. 163vº.

⁶⁹ FIGUEIRA, *Reportorio*, fol. 164 vº.

⁷⁰ FIGUEIRA, *Reportorio*, fol. 534.

assim acontece na acusação de «Consultar Feiticeiros», imputada à cristã-velha Maria de Aguiar, em 1598, nascida e casada em Ormuz – consultou feiticeiros «pera se curar com cerimónias diabólicas»⁷¹ –; de «Consulta» de feiticeiros para se curar, os quais «faziam cerimónias ao diabo», apontada à mulher da terra Maria Rodrigues, vivendo em Ormuz, no mesmo ano de 1598⁷²; e na de «Sacrifício», imputada a António Leão, cristão da terra, e morador em Baçaim, no ano de 1619⁷³. Temos assim notícias de que neste caso a Inquisição podia ultrapassar as fronteiras da sua alçada para castigar pessoas que nunca tinham sido cristãs: em 1579, o hindu Bituchori foi açoitado por proceder a invocações e sacrifícios ao Diabo, juntamente com cristãos⁷⁴. Também por vezes se davam os frangos aos próprios feiticeiros, para estes os sacrificarem ao Demónio, como se nota pelo caso de António Pessoa, «cristão da terra» e morador em Damão, de 1620⁷⁵. Outras vezes o requerente presta-se a dar tudo o que o Diabo pedir, em troca de um tesouro – foi o que fez D. Filipa, de Taná, em 1616⁷⁶.

O mundo diabólico é também apresentado como uma pluralidade: em 1620, António da Fonseca, cristão da terra, pretendeu curar-se através de cerimónias gentílicas e sacrifícios aos Diabos⁷⁷. No caso de Domingos do Rego, cristão velho de Freamunde, a necessidade de sacrifício ao Demónio advém do facto de este o ter «molestado» quando deitou fora uma lâmina onde o mesmo estava representado: tal provocou uma doença a quem trazia um relicário onde a lâmina se encontrava⁷⁸. E ainda no caso datado de 1598, da judia de Ormuz convertida ao Cristianismo com o nome de Maria de Sequeira, casada ali com o veneziano Jacome Antico, numa espécie de realidade invertida, foi o Diabo que lhe ordenou que procurasse um tesouro⁷⁹.

Não temos muita noção do tempo em que decorria o sacrifício, mas este devia verificar-se, por precaução, apenas durante um dia. No entanto, em 1620, a «cristã da terra» Maria do Couto, de Tarapor, seria acusada de sacrificar três galos ao Diabo, um em cada três dias, para curar o seu filho⁸⁰.

⁷¹ FIGUEIRA, *Reportorio*, fol. 502vº.

⁷² FIGUEIRA, *Reportorio*, fol. 503.

⁷³ FIGUEIRA, *Reportorio*, fol. 163.

⁷⁴ FIGUEIRA, *Reportorio*, fol. 183 vº.

⁷⁵ FIGUEIRA, *Reportorio*, fol. 167vº.

⁷⁶ FIGUEIRA, *Reportorio*, fol. 275.

⁷⁷ FIGUEIRA, *Reportorio*, fol. 169vº.

⁷⁸ FIGUEIRA, *Reportorio*, fol. 277vº.

⁷⁹ FIGUEIRA, *Reportorio*, fol. 503.

⁸⁰ FIGUEIRA, *Reportorio*, fol. 539.

Que diabo!

Vimos acima que uma judia de Ormuz surge como acusada de culto ao Demónio⁸¹. Também os cristãos-novos de Cochim e Goa são acusados de culto a uma representação, que o discurso redutor dos inquisidores interpreta no âmbito do motivo maior de acusação, que é o da prática heterodoxa de um criptojudaísmo. É nestes primeiros processos, que de facto pertencem à Inquisição de Lisboa – visto que os réus foram enviados para a metrópole, estando os seus processos integrados neste tribunal, por não estar ainda estabelecida a Inquisição de Goa –, que se encontra uma descrição mais detalhada de «uma representação do foro religioso».

Em alguns processos abertos aos cristãos-novos na Índia portuguesa, de 1565, existem alusões a episódios de adoração de uma «Torá de metal». A testemunha Guiomar Fernandes acusará o acaudalado Diogo Soares, de Goa⁸², e outros cristãos-novos e judeus de Cochim desse «delito» – o que significa que não se cingia a este local. Mas a própria Guiomar Fernandes seria acusada de feitiçaria e pacto com o Diabo, o que mostra que tinha um conhecimento interno deste universo de rituais:

«Guiomar Fernandes, portuguesa christã-velha, de alcunha a champorrada, natural de Lisboa, filha de António Gonçalves e de Francisca Pinheira, por fazer pacto com o diabo, e a elle conhecer por Deus, e disso lhe dar hum escrito de seu sangue e fazer feiticarias e irreverencias a um crucifixo, abjurou de apartada com carcere e habito perpetuo e que fosse ao auto com carocha e corda ao pescoço».⁸³

No testemunho contra os cristãos-novos de Cochim Leonor Caldeira⁸⁴, Jácome de Olivares⁸⁵, e sua esposa Maria Nunes⁸⁶, Guiomar Fernandes

⁸¹ Vide supra nota 79.

⁸² Acerca de Diogo Soares, de Goa, vide sobretudo Ana Cannas da CUNHA, *A Inquisição no Estado da Índia. Origens (1539-1560)*, Lisboa, Arquivos Nacionais/Torre do Tombo, 1995, pp. 37-38 e 215.

⁸³ FIGUEIRA, *Reportorio*, fol. 353v^o.

⁸⁴ Sobre Leonor Caldeira, vide José Alberto Rodrigues da Silva TAVIM, *Judeus e cristãos-novos de Cochim. História e Memória (1500-1662)*, Braga, Edições APPACDM Distrital de Braga, 2003, sobretudo pp. 180-181.

⁸⁵ Acerca de Jácome de Olivares, vide J. TAVIM, *op. cit.*, p. 183; e nomeadamente *idem*, «From Setúbal to the Sublime Porte. The Wanderings of Jácome de Olivares, New Christian and Merchant of Cochin (1540-1571)», in *Santa Barbara Portuguese Studies*, vol. 2 (1995), pp. 94-134. Reeditado com a mesma paginação in Sanjay Subrahmanyam (ed.), *Sinners and Saints. The Successors of Vasco da Gama*, Deli, Oxford University Press, 1998.

⁸⁶ ARQUIVO NACIONAL DA TORRE DO TOMBO [ANTT], *Inquisição de Lisboa (II)*, proc. 6369, fol. 56.

oferece-nos uma descrição da imagem em causa, à guarda do judeu Ruivo, originário de Setúbal, na cidade portuguesa de «Cochim de Baixo» ou Santa Cruz de Cochim:

hua thora de metal que tem a maneyra de bezerra, que tinha a mão esquerda haberta, e estendida, e a direyta fechada a qual estava em pee, arrimada, a qual bezerra os sobredictos hião adorar⁸⁷.

Guiomar Fernandes acusaria também o cristão-novo de Goa, Diogo Soares, em 1558, de possuir em sua casa, em lugar escuso, num sótão, uma Torá de metal, como um bezerro pequeno com um livro grande nos pés⁸⁸, que outros cristãos-novos, como sua esposa Leonor Fernandes⁸⁹ e seu filho Lopo⁹⁰, também conheciam. Neste último caso poderíamos alegar que Guiomar ficcionou a relação entre a estátua daquilo que entende como uma bezerra e a verdadeira Torá, servindo aquela apenas como suporte desta última. E o mesmo se trata no caso dos cristãos-novos e judeus de Cochim? No processo da goesa Elvira Rodrigues, casada em Cochim com Diogo Vaz, a «Justiça Eclesiástica» profere que esta «adorava a bezerra»⁹¹. E de qualquer forma, parece singular que, segundo o depoimento de Guiomar Fernandes, a Torá seja suportada pela estátua de uma bezerra que tem pés e não patas, como seria de supor se fosse de facto uma representação daquele animal.

Parece pois que, nos depoimentos de Guiomar Fernandes relativos a Goa e a Cochim, estamos perante a representação de uma divindade que, segundo aquela, parecia um bezerro ou uma toura, mas com membros humanos. A própria tentativa de identificação da figura com a bezerra ou toura pode ser uma analogia semântica com a Torá judaica. Maria José Pimenta Ferro Tavares informa, por exemplo, que o povo de Lamego costu-

⁸⁷ «Depoimento de Guiomar Fernandes na devassa contra a cristã-nova Leonor Caldeira», Cochim, 9.3.1558; ratificação na mesma cidade, em 3.8.1559, in ANTT, *IL*, proc. 7296, fol. 90vº, pub. por José Alberto Rodrigues da Silva TAVIM, in «Os judeus e a Expansão Portuguesa na Índia. O exemplo de Isaac do Cairo: espião, 'língua' e 'judeu de Cochim de Cima'», *Arquivos do Centro Cultural Calouste Gulbenkian*, Vol. 33 (1994), p. 246. Vide ainda «Depoimento de Guiomar Fernandes na devassa contra o cristão-novo Jácome de Olivares», Cochim, 9.3.1558; ratificação na mesma cidade em 3.10.1559, in ANTT, *IL*, proc. 5265, fols. 72vº-73, pub. por J. TAVIM, *idem*, p. 251.

⁸⁸ ANTT, *IL*, proc. 185, fol. 140. E ainda o processo de Lopo Soares, filho de Diogo Soares: ANTT, *IL*, proc. 2187, fol. 74.

⁸⁹ ANTT, *IL*, proc. 7631, fol. 81vº. Acerca de Leonor Fernandes vide A. CUNHA, *op. cit.*, p. 215.

⁹⁰ ANTT, *IL*, proc. 2187, fol. 74. Acerca de Lopo Soares, vide A. CUNHA, *op. cit.*, p. 216.

⁹¹ ANTT, *IL*, proc. 4656, fol. 8.

mava queimar um boneco em forma de bezerra ou toura, para ridicularizar os cristãos-novos⁹². Mas a referência a este «animal» como sendo feito de metal, com pés e estando de pé, com a mão esquerda aberta e estendida, e a direita fechada, parece remeter para a figuração de uma entidade indiana, de difícil identificação, até pelo facto de Guiomar Fernandes proceder a um paralelismo semântico com a palavra Torá.

Os fenómenos culturais descritos permitem-nos contudo avançar a hipótese de se tratar de figuras de *yakshi* e *yakshini* (forma feminina), «génios» benévolos cuja função era proteger o seu príncipe *Kubera* (*Yaksharâja*), senhor das riquezas e tesouros, e oferecer sacrifícios; mas que, como «divindades menores», teriam mais possibilidades de se tornarem propícias às pretensões dos meros humanos⁹³. Gilles Tarabout, na sua obra *Sacrifier et donner à voir en Pays Malabar. Les fêtes de Temple au Kerala (Inde du Sud): étude anthropologique* revela a importância, mesmo hodierna, do culto dos *yakhsi* naquela região, associados à árvore «pala» (*Alstonia scholaris*), de látex leitoso, que serve de sua morada. Em certos cortejos, os homens envergam máscaras destas entidades, executando movimentos graciosos, designados como *sundari yakshi*⁹⁴. Tal significa que os homens os «sentiam» perto de si, de tal forma que os podiam «incorporar». Aliás, *yakhsi* e *yakshini* não escolheram como morada, não um longínquo lugar etéreo, mas uma próxima árvore especial? Como refere Jackie Assayag, considera-se que estas divindades, sendo mais impuras e carnívoras, e estando situadas na base do panteão cujo topo era ocupado pelas divindades mais longínquas e transcendentes, vivem na proximidade dos homens e, mais pragmáticas, estão por isso mais relacionadas com as actividades humanas⁹⁵. Estas elucidações são preciosas para entendermos quer o carácter dos sacrifícios evocados nas acusações de culto ao Diabo no *Reportório*, incluindo inclusivamente o sangue dos requerentes; quer ainda a expressão enigmática de «o Demó-

⁹² Vide Maria José P. Ferro TAVARES, *Judaísmo e Inquisição. Estudos*, Lisboa, Presença, 1997, p. 93.

⁹³ Sobre os *yakshi* considera Alain DANIELOU: «D'après le *Bhâgavata Purâna* (5,24,5), Brama créa un grand nombre d'êtres divins et leur demanda: 'Quelle sera votre fonction?' Quelques-uns dirent: 'Nous offrirons des sacrifices' (*Yakshama*). Ils sont appelés *Yaksha-s*» – in *Mythes et Dieux de l'Inde. Le polythéisme hindou*, Paris, Éditions du Rocher, 1992, p. 211. Sobre estas entidades, vide por exemplo Louis FRÉDÉRIC, *Dictionnaire de la Civilisation Indienne*, Paris, Éditions Robert Laffont, 1987, p. 1152; e sobretudo Jackie ASSAYAG, *Au confluent des deux rivières. Musulmans et hindous dans le sud de l'Inde*, Paris, Presses de l'École française d'Extrême-Orient, 1995, pp. 77-81.

⁹⁴ Paris, École Française d'Extrême-Orient-Librairie Adrien Maisonneuve, 1986, pp. 218-221, 239-241.

⁹⁵ Cf. J. ASSAYAG, *op. cit.*, p. 79.

nio pera ordar» que, neste contexto, significaria realizar sacrifícios. Estes «génios» fariam sacrifícios como contrapartida daqueles que lhes eram dirigidos pelos «próximos» humanos: precisavam de ser «alimentados» para dirigir o sacrifício num sentido propício. Mas presumia-se também, como vimos pelo caso de Maria de Sequeira, que a sua proximidade dos humanos os faria ordenar que procurassem um tesouro⁹⁶. De qualquer maneira, a forma mais comum de contacto era, como já, vimos, a inversa: tornar o Diabo propício, através da oferta de uma matéria viva como sacrifício. Estamos assim perante o recurso a *balis* para a concretização de determinadas pretensões, no contexto da invocação destas entidades⁹⁷.

Resta questionar o que levava cristãos-velhos a invocar «génios» que se presumiria serem horrendamente representados. E, como vimos, temos pessoas de estatuto social elevado acusadas de «culto ao Diabo». De facto, estatuetas de *yakshi* e de *yakshini* abundam nos vários museus dedicados à antiga arte indiana, quer na Índia, quer fora dela, nomeadamente na Europa e nos Estados Unidos. Muitas vezes datam de tempos recuados, como aquelas que podem ser observadas no Goa State Museum – para citar um museu que cobre um espaço onde se desenvolveu parte dos episódios aqui enunciados⁹⁸. A questão é que, no caso da Índia, não estão frequentemente representados de forma repelente. Por exemplo, o *yaksha* de Bicholim, do século XII, estante no mesmo museu, pode dizer-se que tem um aspecto agradável e apaziguante (vide, figura 1). E ainda a título de exemplo podemos dizer o mesmo para a face de um *yaksha* à guarda do famoso Museum für Asiatische Kunst de Berlim, de Sanchi, datando do século I (vide, figura 2).

⁹⁶ Vide supra, nota 79.

⁹⁷ Jean-Claude GALEY chama a atenção para a diferença entre *pujá* – uma simples oferenda – e *bali* – que implica o sacrifício de um animal – in «Reconsidering Kingship in India: An Ethnological Perspective», *History and Anthropology*, Vol. 4 (1989), p. 133.

Acerca do sacrifício cultural campestre na Índia, vide ainda, por exemplo, G. TARABOUT, *op. cit.*, pp. 327-532; Bernard DELFENDHAL, «Le culte champêtre dans une village de l'Inde: Description systématique», *L'Ethnographie*, nouvelle série, Vol. 66 (1972), pp. 29-53; e os clássicos Edgar THURSTON, *Omens and Superstitions of Southern India*, Londres, Adelphi Terrace Leipsic Inseltrasse, 1912; Abbé J.A. DUBOIS, *Hindu Manners, Customs and Ceremonies*, trad. do Francês por Henry K. Beachamp, Nova Deli, Rupa & Co. 1994, sobretudo Parte III, cap. 3 – «Hindu Feasts».

⁹⁸ Vide L. K. PITRE, *Catalogue of the Remarkable Sculptures in the Goa State Museum*, Panaji, Directorate of Museums, Govt. of Goa, 2006, p. 25 – imagem do século XIV, de Sanquelim, que se encontra sentada.



1 Yaksha (século XII), Kottambi,
Bicholim, The Goa State Museum.
Fotografia: coleção do autor.



2 Yaksha (século I) – Sanchi, Museum für Asiatische Kunst (Museen Darlem), Berlin.
Fotografia: coleção do autor.

As *yakshini* — devoradoras dos bebés — surgem com um carácter mais temperamental que os equivalentes masculinos, e por isso há representações verdadeiramente medonhas das suas essências⁹⁹. Mas nem sempre isso acontece, como se pode verificar pela figura abaixo (n.º 3), pertencente ao Musée Guimet, de Paris.

Aliás, como veremos de seguida, as potencialidades reconhecidas das suas essências deveriam ultrapassar a dicotomia «monocrómica» que afectava a imagem das entidades diabólicas na Europa cristã, que além disso tinham número finito, uma existência material – não se podendo desdobrar – e uma hierarquia mais cerrada, conducente a uma especialização de funções (Asmodeu, príncipe da luxúria; Leviathan, Demónio do orgulho; Belial, patrono dos ciganos, adivinhos e feiticeiros, etc.)¹⁰⁰.



3 Yakshi (século X) –
Mathura, Musée Guimet.
Fotografia: coleção do autor.

⁹⁹ Vide L. RENOUE e J. FILLIOZAT, *L'Inde classique*, Paris, Payot, Vol. 1, 1947, p. 526; e G. TARABOUT, *op. cit.*, p. 219.

¹⁰⁰ Cf. F. BETHENCOURT, *op. cit.*, pp. 151-152.

Satanizando

Estas divindades menores indianas possuem uma natureza lábil e fugitiva. A sua invocação pode dar origem a uma materialização, muitas vezes ameaçadora, até porque estão dotadas de um extraordinário poder de manifestação e, como vimos, convivem com os humanos, chegando a incarnar-se ocasionalmente neles. Possuem também uma imensa volatilidade: surgem repentinamente e rapidamente desaparecem, não possuem identidade permanente nem características determinadas. A sua evanescência ontológica não permite, assim, uma certeza na tradução para os campos semânticos da cultura ocidental (mesmo na Índia): são designadas alternada e alternativamente como «demónios», «espíritos», «génios», «fantasmas», «aparições», «ventos» e «seres maléficos». Essa evanescência também não permite a distinção entre manifestação demoníaca e divina: as aparições temporárias – *yaksha* – não permitem clarificar se estamos perante divindades em cólera ou diabos enraivecidos. É devido a toda esta «instabilidade» ontológica e até divinal, que são muitas vezes mencionadas fugazmente como «mistérios».

A sua natureza mais constante parece remeter para a sexualidade: machos e fêmeas, casados ou celibatários; alguns, contudo, não têm um género fixo ou são hermafroditas, como é próprio dos «poderes menores» que fogem à hierarquia social do panteão dos deuses maiores. Tratando-se mais de «almas» ou «espíritos», escapam à figuração permanente e à instalação de um culto. Mas tal não significa que não se tente materializá-los através da representação – como vimos – e imobilizá-los em santuários onde, divinizados, passam a integrar a sociedade dos deuses. O seu culto institucionalizado permite assim aplacá-los e torná-los susceptíveis de invocação¹⁰¹.

A maior distinção entre estas entidades deriva contudo da invocação de um género, quando o assumem (ou quando o querem assumir): nas *yakshini*, como vimos, parece ter sido fixada uma natureza mais agressiva e carnívora. Quanto à forma *yaksha*, a palavra é uma designação védica que significa simultaneamente «entidade maravilhosa ou misteriosa», e os *yakshi* são vistos, muitas vezes, como seres bondosos, detentores de riquezas. Não esqueçamos contudo a sua volatilidade de género, o que permite assumir uma natureza, também genérica, mais agressiva ou mais benevolente¹⁰².

¹⁰¹ Vide J. ASSAYAG, *op. cit.*, pp. 77-80.

¹⁰² Cf. G. TARABOUT, *op. cit.*, p. 218.

No quadro metafísico de cristãos (velhos e novos), o recurso a estas divindades menores indianas apresenta um cariz semelhante à incursão, mais a ocidente, nos domínios da feitiçaria e da magia. Como considera Francisco Bettencourt no seu livro *O Imaginário da Magia. Feiticeiras, saluadores e nigromantes no século XVI*, nas fontes teológicas cristãs, o poder de Deus afirma-se pela denúncia do poder do Demónio, que é ilusório mas nem por isso actuante e insidioso, sendo uma entidade palpável e visível no quotidiano dos homens. Mas a afronta no contexto desta teologia, na recorrência ao Diabo quando existe descrença no poder divino para alívio de males físicos e espirituais¹⁰³, só revela, de forma atestada, que o seu poder era bastante valorizado.

Georges Minois realça que, ao contrário das religiões politeístas, os monoteísmos não podem dispensar o Demónio. Naquelas, a existência de inúmeros deuses, de poder mais ou menos limitado e vivendo em ambiente de rivalidade, é suficiente para explicar a existência do mal: os deuses, sendo ambivalentes, tanto podem ser benéficos como destrutivos. Pelo contrário, no monoteísmo a existência do Diabo maléfico é necessário para evitar o equívoco de um Deus bom, que é a origem de todas as coisas, criar igualmente o mal¹⁰⁴. De salientar que os judeus não personificam num ser o mal absoluto, estando o Diabo ausente do *Antigo Testamento*. Na realidade, Javé, embora sendo um Deus único, apresenta muitas das características dos deuses do Médio Oriente, sendo capaz de uma agressividade extrema. Mas é verdade que alguns servidores divinos vão servir de catalisadores de uma potencialidade maligna, como o caso do anjo Azazel. É no livro de Job que o papel de Satã é definido: esta palavra deriva do hebraico *satan* (שָׂטָן) o «opositor ou adversário» – e trata-se de um título, não de um nome. É a tentativa de tradução grega deste significado por *diabolos* (διάβολος) – do verbo *diaballein*, ou seja, «difamar, atacar (jogar através de)» – que origina a palavra *Diabo*. Na verdade, o Satã bíblico é mais um acusador – pedindo a Deus que ponha o Homem à prova – e executor das obras mais baixas a mando de Deus, sendo um membro da sua corte (dos *Benei Ha'Elohim* – בְּנֵי־הַאֱלֹהִים). Satã não está só e é auxiliado por uma multidão de demónios, masculinos e femininos, sendo aqueles chefiados por Asmodeu, e estes por Lilith. Contudo, no século IV a.C., Satã parece autonomizar-se de Deus, talvez devido à influência do dualismo da religião persa, e torna-se um espírito rebelde, provavelmente incorporando a

¹⁰³ Pp. 21 e 147.

¹⁰⁴ Georges MINOIS, *O Diabo: origem e evolução histórica*, Lisboa, Terramar, 2003, p. 5.

metáfora da desobediência frequente de Israel a Javé. Mas, na realidade, aparecerá plenamente autónomo apenas nos textos apócrifos da literatura apocalíptica das seitas judaicas dissidentes, entre as quais surgiu o Cristianismo. É de facto no Novo Testamento que o Diabo tentador atinge uma dimensão plena e essencial: como Jesus desceu à Terra para conduzir o grande combate contra o mal, o Diabo é omnipresente nas páginas dos Evangelhos – nas possessões, nas tentações e nos discursos. Assim surge o «Príncipe das Trevas», que se opõe à Luz Divina. O Diabo é aqui considerado um anjo caído, por luxúria ou orgulho, que se torna inimigo de Deus e do Homem, procurando levar este a desobedecer Àquele, e difundindo o mal por toda a parte. O anjo caído resulta da interpretação do presente pelas seitas apocalípticas, que consideram que a situação desastrosa do povo hebreu face aos domínios grego e romano é o resultado do seu desvio dos planos divinos. O universalismo paulista vai transformar o combate da elite numa luta constante de todo o crente cristão: assim como Jesus resistiu ao Diabo no deserto, cada crente deve estar sempre atento às suas manhas: «livrai-nos do pecado e do mal». O Diabo transforma-se assim em agente universal do mal, ou seja, de todas as forças que real ou imaginariamente se opõem aos princípios da religião cristã.

Mas este é o Diabo dos textos teológicos e dos doutores da Igreja, que aterroriza as massas dos crentes, tantas vezes representado de forma medonha nas encenações das paixões e dos mistérios: o Diabo negro, cornudo e vestido de peles de animais. O Diabo popular também pode ser cornudo, maneta ou coxo – aqui, talvez invocando o antigo Hermes. Mas neste caso surge frequentemente designado com apelações grotescas, o que implica uma relação mais próxima e não tão aterrorizadora. Na realidade, o Diabo popular arvora símbolos das divindades locais pré-cristãs, como os deuses cornudos do Nordeste da Europa – Tor, Votão e Cernuno – e quiçá dos sátiros, faunos e silvanos da Antiguidade. E em ambas as vertentes, erudita e popular, é possível fazer um pacto com ele, em troca de riqueza e amor – uma cadeia ficcional que chega aos tempos modernos na famosa obra literária *Fausto*, de Goethe (1790).

Quanto à representação do Diabo, se de facto a Igreja impõe uma imagem temível e horrenda, como uma representação física da sua maldade intrínseca, não esqueçamos que os diabos barrocos seiscentistas, representados como anjos caídos de uma beleza sobrenatural ambígua, não deixam de preencher cadeirais e retábulos ibéricos.

Feitiçaria e heresia são pela primeira vez associadas na bula *Super Illius Specula*, emitida por ordem do papa João XXII (1316-1334), em 1326, onde se afirma que todos aqueles que fazem pacto com o Demónio e procuram

nele um aliado dos seus intentos são passíveis da fogueira. A bula instaura uma ideologia que considera os actos mágicos como episódios reais, concretizados através da intervenção do Diabo: daí se transformarem em uma heresia a ser severamente punida¹⁰⁵. O termo *sabbat* aparece pela primeira vez em documentos oficiais de 1349¹⁰⁶. No dealbar do Mundo Moderno, a bula do papa Inocêncio VIII (1484-1492) *Summis Desirantes*, de 1484, inicia institucionalmente a época da caça às bruxas, como uma seita de adoradoras do Diabo¹⁰⁷, que se estende até onde os impérios cristãos se espriam. Satanás passa então a reinar sobre todos os povos não cristãos, e muitas manifestações culturais locais como os cultos dos antepassados, a invocação dos espíritos pelos feiticeiros ou ainda a invocação de entidades propiciadoras, para aplacá-las ou requerer-lhes um desejo, são consideradas devoção ao Diabo, que é necessário combater. As acusações de culto ao Demónio no *Reportorio* do inquisidor João Delgado Figueira são fontes exemplares das consequências da extensão da ideologia cristã que associa magia e culto diabólico, na interpretação de cultos locais vislumbrados como concorrentes e maléficos.

Mas existia da parte dos réus a possibilidade de se irmanarem, de facto, a tais cultos, interpretados de forma reducionista pelos inquisidores como culto ao Diabo?

Logicamente que é fácil explicar a recorrência a esses cultos por parte dos «cristãos da terra», hindus convertidos, e por vezes mal convertidos, que regressavam ao seu universo cultural ou simplesmente o exerciam de forma sincrética com o Cristianismo, como é comum na pluralidade de crenças e atitudes religiosas que os europeus designaram de Hinduísmo – ou seja, a religião dos hindus – que se afasta fenomenologicamente das constituições religiosas monoteístas do mundo ocidental, sendo considerado pelos próprios, de forma singular, como *Sanâtanadharmā* – a Lei Eterna, visto que os seus conceitos são considerados não criados, mas eternos¹⁰⁸.

¹⁰⁵ J. PAIVA, *op. cit.*, p. 331.

¹⁰⁶ F. BETHENCOURT considera que o *sabbat* (nunca assim designado mas como assembleia ou ajuntamento colectivo), raramente é referido nos processos de feitiçaria em Portugal – vide *op. cit.*, p. 165-167.

¹⁰⁷ J. PAIVA, *op. cit.*, p. 332.

¹⁰⁸ Seria despropositado apresentar aqui uma referência da extensíssima bibliografia sobre o Hinduísmo e das tentativas da sua localização no sistema ocidental de crenças e religiões. Este trabalho valeria por si mesmo, no mínimo, um artigo. Vide apenas, a título sumário de elucidação, L. FRÉDÉRIC, *op. cit.*, pp. 475-480; Louis DUMONT, *La Civilisation Indienne et Nous*, Paris, Armand Colin, 1975; A. DANIELOU, *op. cit.*; Gavin FLOOD, *An Introduction to Hinduism (Introduction to Religion)*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

Os cristãos vindos do reino (velhos e novos) deviam ser atraídos (no sistema teológico cristão dir-se-ia «tentados») pelo culto destas entidades, através da simples observação dos mesmos e da constatação da proliferação dos sacrifícios e outras actividades em seu torno: se tanta humanidade executava tais actos e estava ciente do seu resultado, é porque os pedidos se concretizavam... Muitos provavelmente interpretavam-nos no âmbito das referências de um antigo universo de magia e de mistério, que sobrevivia sobretudo em meios campestres, relacionado com os cultos da Natureza e da exaltação da procriação, que permaneciam não obstante as invectivas cristãs. Não esqueçamos que a «folclorização» do Diabo o tornara muito semelhante ao Deus celta Cernunos, deus da fertilidade, da caça e do outro mundo¹⁰⁹. Mas recordemos também quanto a cidade está próxima do campo, nessas épocas...

Como vimos, o próprio *Reportorio* apresenta algumas precauções ao acusar as pessoas de «Feitiçaria», «Culto ao Demónio» ou «Gentilidade» (embora por vezes estas acusações sejam associadas à mesma pessoa), pois desde o final da Idade Média passou a entender-se que aquela implicava uma dedicação constante ou quase constante a determinadas práticas, como a comunicação com o Diabo. A feitiçaria, como bem notou Robert Muchembled, nasce de uma evolução do tratamento canónico da heresia, remetendo a palavra *sabbat* para as reuniões de sábado realizadas pelos Valdenses. Rapidamente, sobretudo a partir da publicação da obra do dominicano João Nider, *Formicarius* (1435-1437), assiste-se a uma «bestialização» dos significantes, de tal forma que valdense, de início, passou a ser sinónimo de feiticeiro. Na realidade, os juízes passam a indagar nos supostos feiticeiros e feiticeiras proposições e marcas concretas da sua associação ao Diabo, e das relações sexuais com ele, tentando captar numa malha jurídica de demonologia como a emergência das evanescentes crenças populares é uma prova da sua deliberação em pecar – com Aquele (ou seguindo, ou invocando Aquele), em Alma e Corpo. Quanto aos interrogados, limitavam-se a contar

¹⁰⁹ Para esta digressão servimo-nos abundantemente das seguintes obras: Jeffrey Burton RUSSELL, *The Devil: Perceptions of Evil from Antiquity to Primitive Christianity*, Cornell, Cornell University Press, 1977; idem, *The Prince of Darkness*, Cornell, Cornell University Press, 1984; G. MINOIS, *op. cit.*; Norman COHN, *Europe's Inner Demons*; Londres, Pimlico, 1975; *Enfers et Damnation dans le monde hispanique et hispano-américain*. Actes du Colloque International de la Sorbonne, ed. Annie MOLINIÉ-BERTRAND e Jean-Paul DUVIOLS, Paris, PUF, 1996; e Robert MUCHEMBLED, *Uma História do Diabo, séculos XII a XX*, Lisboa, Terramar, 2003.

Julio CARO BAROJA considera que simplesmente se assimilaram os deuses antigos aos demónios, ou ao próprio Diabo – vide *As bruxas e o seu mundo*, Lisboa, Veja, s.d., p. 69.

histórias da sua infelicidade, de doenças e de mortes, e a serem sujeitos aos mais diferentes tipos de inspecção até que, pressionados, molestados e/ou torturados, as suas respostas se apresentam como estereótipos das intenções de resposta dos juízes: sumariamente, dizem que renegaram a fé cristã, se submeteram ao Demónio¹¹⁰ – tornando-se desta forma agentes daquele – e disputaram o Homem, dada a inclinação deste para o mal¹¹¹. São provavelmente os indícios destas presunções que podemos vislumbrar na acusação, de 1572, de a cativa do Pegu, chamada Isabel, ter relações com o Diabo e por causa de tal facto dar à luz um nado-morto¹¹².

Um «voo nocturno» sob o Verão indiano

Pode dizer-se que, no caso das acusações presentes no *Reportorio*, o Diabo surge estandardizado pelos sacrifícios que lhe são oferecidos. Não há qualquer visualização da sua figura, ou interesse em procurá-la. Só a «feiticeira» Guiomar Fernandes descreve, vagamente, nos processos da Inquisição referidos uma Torá em forma de toura ou bezerra, de metal, quiçá deslizando propositadamente a imagem da figura para a incorporar no universo de indícios acusatórios de criptojudáísmo.

Já vimos que Madalena Brandoa entendia «por dentro», ou seja, no âmbito da cultura local, o carácter da correspondência com uma entidade superior: a expressão «o demonio pera ordar pedia carneiros, lebres e galos» revela que ela sabia que esses «Diabos» locais tinham como missão realizar sacrifícios e que a eles se devia sacrificar para que actuassem em favor dos humanos. Mesmo que se trate de uma cristã-nova de origem judaica, e não local – pois estas são normalmente designadas de «cristãs da terra» ou «mestiças» –, o facto de ser «natural» de Baçaim mostra que desde jovem podia ter participado em certas vertentes da cultura religiosa não cristã, tanto que afirma que ela ia «com outras pessoas [...] aos ditos lugares»¹¹³. Mas será que todos os cristãos-novos e cristãos-velhos, sobretudo os oriundos da metrópole, entendiam este culto nessa perspectiva? E se não, como se transformava em algo de aliciante?

Duvidamos contudo que os réus se reportassem a estas entidades como Diabos ou Demónios com a mesma carga semântica – altamente negativa,

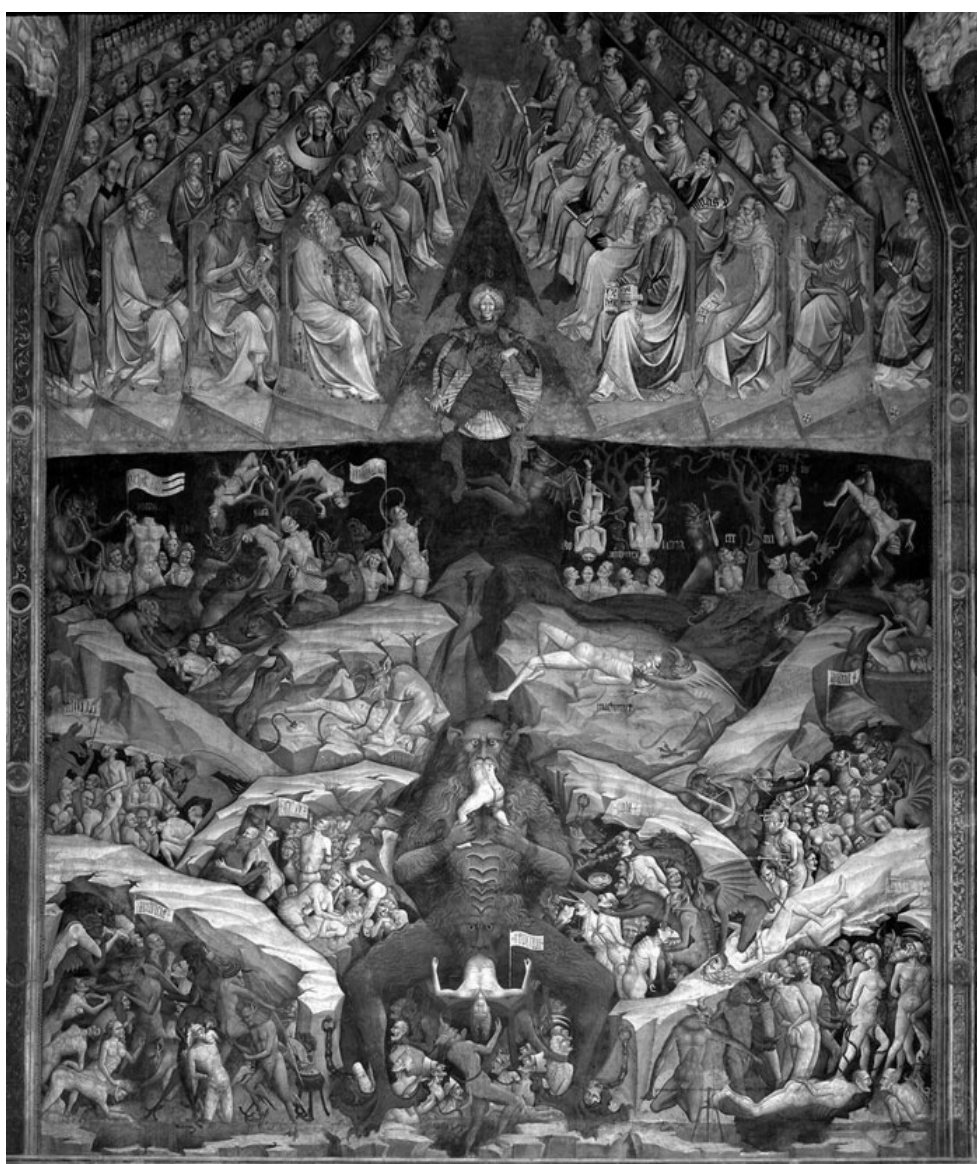
¹¹⁰ J. CARO BAROJA, *op. cit.*, p. 137; R. MUCHEMBLE, *op. cit.*, pp. 86-97; e J. PAIVA, *op. cit.*, pp. 349-350 e 354-355.

¹¹¹ Vide F. BETENCOURTH, *op. cit.*, p. 20.

¹¹² Vide supra, nota 26.

¹¹³ Vide supra, nota 7.

mesmo abjecta – com que a Igreja foi preenchendo a palavra. O Diabo, ser horrendo de aspecto aterrador, tem a sua marca visual bem notada desde a Idade Média tardia e o dealbar da Idade Moderna, nas pedras e paredes das catedrais e igrejas. Um exemplo a reter, devido ao facto de ter resistido até aos nossos dias, à sua dimensão e extraordinária riqueza de conteúdo e cromática é a famosa pintura parietal da Capella dei Re Magi, da Basílica de S. Petrónio, de Bolonha, da autoria de Giovanni da Modena, do início do século XV – «La parete di sinistra (Paradiso e Inferno)» (vide figura 4).



4 Paraíso e Inferno, Capela dos Reis Magos da Basílica de S. Petrónio, Bolonha. Giovanni da Modena. Fresco, início do século XV. Fotografia: colecção do autor.

Aqui surge, na dimensão imagética e como catalisador fabuloso, em forma condensada para todo o fiel crente cristão, a dicotomia necessária, na teologia cristã, entre o Bem e o Mal. O Bem constituído por uma corte celestial, etérea e arrumada. O Mal caótico, desalinhado abaixo de uma linha nítida, de demarcação, para onde o Arcanjo Miguel empurra os danados, depois de lhes pesar a alma. É o mundo das profundezas, terreal, sem altivez, onde uma corte de Demónios exerce a sua função de castigar os pecadores. Os Demónios, eles mesmos, são a visão de bestialidade que a Igreja queria propagar a seu respeito: verdes, castanhos ou cinzentos, são contrários à luminosidade da Luz Eterna. Peludos e com asas, orelhas grandes e cornos, de face tão desumana como inumanos são os seus gestos e atitudes, estão (des)controlados pela figura central do grande (gigantesco) Satã, com um olhar esgazeado de quem não intenta senão aniquilar. Satã é ele mesmo o símbolo máximo da vanidade do Mal, que nada cria e só destrói, incapaz também de procriar, pois no lugar do sexo tem apenas outra boca que tenta devorar. Enfim, o Diabo cristalizou um dos grandes medos no Ocidente, para utilizar uma expressão consagrada de Jean Delumeau¹¹⁴.

Estes estereótipos perpassavam a vida religiosa de todos os homens e mulheres vivendo na Cristandade e duvidamos que, a não ser por patologia grave, alguém desejasse pertencer à primeira fila dos «peccatori contra Dio», os piores, que estão mesmo acima dos sete pecados capitais, e onde vislumbramos, atacados para a Eternidade, à esquerda, os sacrílegos e os encantadores (como a Pitonisa); mas também os idólatras e os heréticos, à direita.

Deve-se a Carlo Ginzburg um dos mais fascinantes estudos interpretativos sobre a construção de discursos contemporâneos acerca da feitiçaria, do *sabbat* e do Diabo: *História Nocturna: uma decifração do Sabat*. Nesta obra o autor conclui, após uma profusa e bem consolidada análise, que se assistiu a uma fusão sólida e duradoura entre os dois filões culturais que presidem à criação da imagem do *sabbat* – o tema elaborado pelos inquisidores e juízes laicos da conjura perpetrada por um grupo social hostil – e elementos de proveniência xamânica radicados na cultura folclórica – porque havia entre ambos uma afinidade substancial¹¹⁵. Esta constatação pode expandir-se para o caso do culto do Demónio. Os inquisidores, ainda que cultos, partilhavam ideias e crenças do contexto em que actuavam, mesmo

¹¹⁴ Jean DELUMEAU, *La peur en Occident*, Paris, Fayard, 1978, cap. 7.

¹¹⁵ Carlo GINZBURG, *História Nocturna: uma decifração do Sabat*, Lisboa, Antropos, 1995, pp. 255-256.

se o objectivo fosse definir-lhe um «locus horribilis». E, como sublinham Roberto Rowland e José Pedro Paiva, referindo especificamente o caso das bruxas, para que existisse uma acusação de tal índole, é porque havia uma crença colectiva sobre a sua existência e poder¹¹⁶. Por outro lado, se é verdade que muitos dos réus eram obrigados a confessar, finalmente, segundo a «grelha instrumental» dos inquisidores¹¹⁷, também se denota que agiam individualmente, mas também por vezes a título colectivo, formando grupos ou comunidades que resistiam à normatividade da ortodoxia, porque convencidos dos benefícios da secular cultura xamânica (resistente), ou porque por eles atraídos¹¹⁸; e que na generalidade conheciam e acreditavam no discurso sobre o Diabo maldito, veiculado pela Igreja e pela Inquisição¹¹⁹.

De todas as formas, denota-se nos processos de feitiçaria que os acusadores dos potenciais bruxos ou bruxas falavam de malefícios pressupostamente causados por estes – o que remete para a longa permanência de uma mentalidade mágica. Os inquisidores, por sua vez, estavam interessados que os bruxos e as bruxas confessassem que tinham pactuado com o Demónio e praticado o *sabbat* e, portanto, em demonstrar que deviam ser castigados como heréticos e anticristãos¹²⁰. Jean Delumeau chama no entanto a atenção para a permanência na Europa de uma certa simpatia por uns «Diabos companheiros» – que os crentes acreditavam ser de uma estirpe diferente do Diabo terrífico projectado pela Igreja, benfazejos ao ajudar a concluir casamentos, e mimados com nomes «de proximidade» – e que parecem ser uma encarnação de um politeísmo simpático, adaptado ao contexto religioso vigente¹²¹. Relativamente a Portugal, Maria Cristina Correia de Melo apresenta um testemunho no mesmo espectro, de um jovem pintor de 22 anos, chamado Pedro Gonçalves de Abreu, natural de Fronteira, no Alentejo (processo de 1652-1653), cujas «invocações» a um Diabo parecem rezas aos santos. Ali se nota também que este funciona como um intermediário positivo entre diversas ordens do real – prodígio imortal da terra e do ar – entre o global e o local, prestando serviço aos interessados, como livrá-los de infortúnios, separar namorados ou ajus-

¹¹⁶ Robert ROWLAND, *Fantastical and Devilish persons: European witch-beliefs in comparative perspective*, in B. Ankarloo e G. Henningsen (eds.), *Early Modern European Witchcraft. Centre and peripheries*, Oxford, Clarendon Press, 1990, pp. 170-171; e J. PAIVA, *op. cit.*, p. 306.

¹¹⁷ Vide F. BETHENCOURT, *op. cit.*, pp. 240-243.

¹¹⁸ Verifique-se o grande e diversificado número de casos apresentado para o Portugal quinhentista, por F. BETHENCOURT, in *op. cit.*, cap. 3.

¹¹⁹ Vide idem, *ibidem*, pp. 262-263.

¹²⁰ Cf. J. DELUMEAU, *op. cit.*, p. 483.

¹²¹ Idem, *ibidem*, pp. 317-318.

tar casamentos¹²². Por outro lado, também há provas de que na metrópole se invocava o Demónio para encontrar tesouros, tal como na Índia portuguesa¹²³. Naquele caso pode associar-se o Diabo à questão terreal, às entranhas da terra: mas esta interpretação apenas ajudava à associação entre Demónio europeu e entidades diabólicas indianas. Como revela José Pedro Paiva, tal como no resto da Europa, os diabos nos meios populares portugueses podiam ter nomes que revelavam um grande grau de «convivialidade» com os humanos: o Tição, o Caldeirão (em analogia com o fogo e o inferno), o Rodilha, o Tiburro, o Messajana, o Machado e Costa, etc., anunciando a sua presença com redemoinhos de ventos, rumores, e cheiro a queimado e enxofre¹²⁴, e assumindo frequentemente uma forma zoomórfica, como o luxurioso bode negro¹²⁵ – e daí, talvez, outra influência nas descrições «animalescas» da feiticeira Guiomar Fernandes. Estamos assim mais próximos do Demónio ridicularizado nas peças de Gil Vicente, onde surge tão próximo dos homens que chega a ser ludibriado por estes, enganador e enganado, personagem de comédia que aparece mais como perturbador do mundo dos vivos que potência do mal na tragédia ensaiada pela Igreja e pela Inquisição acerca das trevas do Além¹²⁶. Também há provas de que os diabos europeus assumiam uma sexualidade – porém, definida, ao contrário dos revertentes *yakhsi* e *yakshini*: súcubos se femininos; íncubos, se masculinos. Tal como os *yakhsi* e as *yakshini*, também podiam engendrar filhos de humanos – ainda que algumas vezes nados-mortos, como no caso de Isabel, de Chaul, simbolizando estes, provavelmente, a sua propensão para a destruição¹²⁷ – e exigiam alimentos¹²⁸.

Interpretariam os «reinóis» o culto das evanescentes divindades indianas mencionadas no contexto da sua cultura mágica europeia, em que, como salienta Paiva, o acaso estava praticamente ausente e os infortúnios precisavam de ter uma explicação¹²⁹? E interroguemos também se a invocação de uma entidade sobrenatural podia ser considerada uma mais-valia

¹²² Vide Maria Cristina Correia de MELO, «Feiticeiras ou Feiticeiros? Bruxos e feiticeiros processados pela Inquisição de Évora», in Anita Novinsky e Maria Luísa Tucci Carneiro (eds.), *Inquisição: Ensaios sobre Mentalidade, Heresias e Arte*, São Paulo, Expressão e Cultura, p. 759.

¹²³ Vide J. PAIVA, *op. cit.*, pp. 39-41.

¹²⁴ Idem, *ibidem*, p. 154.

¹²⁵ Cf. F. BETHENCOURT, *op. cit.*, p. 155.

¹²⁶ Cf. José MATTOSO, *Poderes Invisíveis. O Imaginário Medieval*, Lisboa, Círculo de Leitores, 2001, pp. 315-316.

¹²⁷ Vide supra, nota 26.

¹²⁸ Cf. F. BETHENCOURT, *op. cit.*, p. 157.

¹²⁹ Vide J. PAIVA, *op. cit.*, pp. 311-312.

por vezes sobreposta, por vezes paralela, ao culto «oficial» da Igreja, sobretudo quando se pensava que esta fracassava junto às suas intercessões¹³⁰? Podemos ainda questionar se os reinóis seriam simplesmente seduzidos pela idiosincrasia dos cultos hindus? Ou se simplesmente estes surgiam também como alternativos?

De qualquer modo, como em qualquer outra forma de procedimento inquisitorial, o inquisidor «edita», ou seja, «limpa» a mensagem de todos os elementos desnecessários, e conduz aqueles que considera necessários no sentido de reconstituir um discurso que torne verosímil uma determinada intenção. Subjaz a este acto de «editar», no *Reportório* de João Delgado Figueira, a pretensão de limpar o indesejável, os «ruídos» – para utilizar um termo caro à Semiótica – que se interpõem na mensagem a transmitir na «perenidade» do processo inquisitorial. O resultado é um discurso acusador, cuja sistematicidade traduz uma arrumação jurídica sobre a realidade instável, um procedimento de indagação de onde assume o âmagô da prova acusatória. Sobre o instável e a complexidade da crença, o inquisidor arrumou os factos em pequenas «gavetas» uniformes, e os significantes instalados nos resumos processuais, repetidos de uma forma racionalizada – as origens dos réus, a menção quase abstracta de «um Diabo», os sacrifícios –, remetem para uma significação de uma realidade a transformar em matéria de acusação. Como afirma Francisco Bethencourt, assiste-se a uma incriminação reducionista da actividade do mago, da feiticeira ou do suplicante como agentes ou invocadores do Demónio, quando estes não procedem a uma inversão sistemática dos ritos católicos, nem apelam exclusivamente Àquele, mantendo antes uma relação pragmática de balanço entre ambos¹³¹. A situação torna-se ainda mais complexa, como vimos, no caso da Índia, onde as fronteiras entre o que se considera o Bem e o Mal – segundo concepções religiosas ocidentais – são mais fluidas e versáteis, abarcando percepções dos diabos ou entidades sobrenaturais primitivas locais.

Por isso, o sistema apresenta fragilidades, detectáveis por um «leitor externo». Como já vimos, denota-se que o inquisidor, com a sua mente ocidental – mesmo se, como Norman Cohn realça, a instrução do processo só acontecia porque a autoridade religiosa acreditava que as crenças popula-

¹³⁰ Vide Pierre BOURDIEU, «Une interprétation de la théorie de la religion selon Max Weber», *Archives Européennes de Sociologie*, Vol. 12, n.º 1 (1971), p. 7; idem, «Genèse et structure du champ religieux», *Revue Française de Sociologie*, Vol. 12, n.º 3 (1971), p. 309; e F. BETHENCOURT, *op. cit.*, p. 188.

¹³¹ Vide F. BETHENCOURT, *op. cit.*, p. 257.

res não eram ilusórias, associando-as por isso inquestionavelmente a cultos demoníacos¹³² –, tem dificuldades em delimitar os «móbeis» de acusação e de «arrumar» as matérias relativas a um universo cultural em que não penetra com a mesma facilidade dos casos europeus. Culpabilização de gentildade, feitiçaria, culto ao Diabo e outras incriminações, por vezes parecem remeter para uma mesma realidade, cujo laconismo descritivo revela, pelo menos, dificuldades em encontrar o factor de acusação. Uma «arqueologia do saber» – para utilizar uma expressão epistemológica consagrada de Michel Foucault¹³³ – denotaria que o saber destes inquisidores sobre a matéria a julgar é mais escassa e mostra, de forma proeminente, os seus próprios «demónios» – para fazer uso do título de outra autoridade, Edgar Morin¹³⁴ –, aqui no sentido duplo da sua vontade de incriminar o indesejável e de tentar fazer acreditar (e muitos acreditavam) que os seus diabos – do Ocidente – se estendiam até à Índia. Mas é por de mais sabido que estes textos inquisitoriais serviam para «consumo interno» do próprio Tribunal ou, se necessário, de todo um aparelho jurídico, de forma convincente.

Podemos vislumbrar na fornalha do Verão indiano o labor do inquisidor em juntar o *puzzle* da matéria apurada, de forma a reter um Diabo que se pretende universal – segundo os princípios de uma ideologia cristã «oficial» – na difusa multidão de aparições que as oferendas dos crentes na Índia tentavam transformar em veículos propiciadores. Sem assim o pretenderem, os inquisidores transformaram o idealizado Diabo europeu num avatar indiano, levando para o caloroso Verão indiano as trevas infernais europeias.

¹³² N. COHN, *op. cit.*, pp. 224 e 252.

¹³³ Michel FOUCAULT, *L'Archéologie du savoir*, Paris, Éditions Gallimard, 1969.

¹³⁴ Edgar MORIN, *Mes Démons*, Paris, Stock, 1994.

Fontes Manuscritas

- ARQUIVO NACIONAL DA TORRE DO TOMBO [ANTTT], *Inquisição de Lisboa (IL)*, procs. 185, 2187, 4656, 5265, 6369, 7296.
- BIBLIOTECA NACIONAL DE PORTUGAL [BNP], *Reservados*, Cód. 201, 202 e 203 – João Delgado FIGUEIRA, *Reportório Geral de três mil oito centos processos, que sam todos os despachados neste sancto Officio de Goa & mais partes da India, do anno de Mil & quinhentos & secenta & hum, que começou o dicto sancto Officio, atè o anno de Mil & seis centos & vinte e tres [...]*, 1623 (citado como FIGUEIRA, *Reportório*).

Bibliografia

- AMIEL, Charles e LIMA, Anne, «L'Inquisition de Goa. Survol Historique», in *L'Inquisition de Goa. La relation de Charles Dellon (1687)*, Paris, Éditions Chandeigne, 1997.
- ASSAYAG, Jackie, *Au confluent des deux rivières. Musulmans et hindous dans le sud de l'Inde*, Paris, Presses de l'École française d'Extrême-Orient, 1995.
- BETHENCOURT, Francisco, *O Imaginário da Magia: feiticeiras, saladores e nigromantes no séc. XVI*, Lisboa, Projecto Universidade Aberta, 1987.
- BOURDIEU, Pierre, «Genèse et structure du champ religieux», *Revue Française de Sociologie*, Vol. 12, n.º 3 (1971), pp. 205-234.
- BOURDIEU, Pierre, «Une interprétation de la théorie de la religion selon Max Weber», *Archives Européennes de Sociologie*, Vol. 12, n.º 1 (1971), pp. 3-21.
- CARO Baroja, *As bruxas e o seu mundo*, Lisboa, Veja, s.d.
- COHN, Norman, *Europe's Inner Demons*, Londres, Pimlico, 1975.
- CUNHA, Ana Cannas da, *A Inquisição no Estado da Índia. Origens (1539-1560)*, Lisboa, Arquivos Nacionais/Torre do Tombo, 1995.
- DANIELOU, Alain, *Mythes et Dieux de l'Inde. Le polythéisme hindou*, Paris, Éditions du Rocher, 1992.
- DELFENDHAL, Bernard, «Le culte champêtre dans une village de l'Inde: Description systématique», *L'Ethnographie*, nouvelle série, n.º 66 (1972), pp. 29-53.
- DELUMEAU, Jean, *La Peur en Occident*, Paris, Fayard, 1978.
- DUBOIS, Abbé J.A., *Hindu Manners, Customs and Ceremonies*, trad. do francês por Henry K. Beachamp, Nova Deli, Rupa & Co. 1994.
- DUMONT, Louis, *La Civilisation Indienne et Nous*, Paris, Armand Colin, 1975.
- FEITLER, Bruno (dir.), *Reportório: Uma base de dados dos processos da Inquisição de Goa (1561-1623)*, <http://www.i-m.co/reportorio/reportorio/base.html>.
- FLOOD, Gavin, *An Introduction to Hinduism (Introduction to Religion)*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.
- FRÉDÉRIC, Louis *Dictionnaire de la Civilisation Indienne*, Paris, Éditions Robert Laffont, 1987.
- FOUCAULT, Michel, *L'archéologie du savoir*, Paris, Éditions Gallimard, 1969.
- GALEY, Jean-Claude, «Reconsidering Kingship in India: An Ethnological Perspective», *History and Anthropology*, Vol. 4 (1989), pp. 123-187.
- GINZBURG, Carlo, *História Nocturna: uma decifração do Sabat*, Lisboa, Antropos, 1995.

- LOPES, Maria de Jesus dos Mártires, «A Inquisição de Goa na primeira metade de Setecentos: uma visita pelo seu interior», *Mare Liberum*, Vol. 15 (1998), pp. 107-136.
- LOPES, Maria de Jesus dos Mártires, «A Inquisição de Goa na segunda metade do século XVIII. Contributo para a sua História», *Studia*, Vol. 48 (1989), pp. 237-262.
- MARCOCCI, Giuseppe e PAIVA, *História da Inquisição Portuguesa (1536-1821)*, Lisboa, A Esfera dos Livros, 2013.
- MATTOSO, José, *Poderes Invisíveis. O Imaginário Medieval*, Lisboa, Círculo de Leitores, 2001.
- MELO, Maria Cristina Correia de, «Feiticeiras ou Feiticeiros? Bruxos e feiticeiros processados pela Inquisição de Évora», in Anita Novinsky e Maria Luísa Tucci Carneiro (eds.), *Inquisição: Ensaio sobre Mentalidade, Heresias e Arte*, São Paulo, Expressão e Cultura, pp. 750-761.
- MINOIS, Georges, *O Diabo: origem e evolução histórica*, Lisboa, Terramar, 2003.
- MOLINIÉ-BERTRAND, Annie e DUVIOLS, Jean-Paul (eds.), *Enfers et Damnation dans le monde hispanique et hispano-américain*. Actes du Colloque International de la Sorbonne, Paris, PUF, 1996.
- MORIN, Edgar, *Mes Démons*, Paris, Stock, 1994.
- MUCHEMBLED, Robert, *Uma História do Diabo, séculos XII a XX*, Lisboa, Terramar, 2003.
- PAIVA, José Pedro, *Bruxaria e superstição num país «sem caça às bruxas» (1600-1774)*, Lisboa, Notícias Editorial, 2002.
- PITRE, L.K., *Catalogue of The Remarkable Sculptures in the Goa State Museum*, Panaji, Directorate of Museums, Govt. of Goa, 2006.
- ROWLAND, Robert, *Fantastical and Devilish persons: European witch-beliefs in comparative perspective*, in B. Ankarloo e G. Henningsen (eds.), *Early Modern European Witchcraft. Centre and peripheries*, Oxford, Clarendon Press, 1990, pp. 139-160.
- RENOU L., e FILLIOZAT, J., *L'Inde classique*, Paris, Payot, Vol. 1, 1947.
- RUSSELL, Jeffrey Burton, *The Devil: Perceptions of Evil from Antiquity to Primitive Christianity*, Cornell, Cornell University Press, 1977.
- RUSSELL, Jeffrey Burton, *The Prince of Darkness*, Cornell, Cornell University Press, 1984.
- TARABOUT, Gilles, *Sacrifier et donner à voir en Pays Malabar. Les fêtes de Temple au Kerala (Inde du Sud): étude anthropologique*, Paris, École Française d'Extrême-Orient-Librairie Adrien Maisonneuve, 1986.
- TAVARES, Maria José P. Ferro, *Judaísmo e Inquisição. Estudos*, Lisboa, Presença, 1997.
- TAVIM José Alberto Rodrigues da Silva, «A Inquisição no Oriente (século XVI e primeira metade do século XVII)», *Mare Liberum*, Vol. 15 (1998), pp. 17-31.
- TAVIM, José Alberto Rodrigues da Silva, «From Setúbal to the Sublime Porte. The Wanderings of Jácome de Olivares, New Christian and Merchant of Cochin (1540-1571)», in *Santa Barbara Portuguese Studies*, vol. 2 (1995), pp. 94-134. Reeditado com a mesma paginação in Sanjay Subrahmanyam (ed.), *Sinners and Saints. The Successors of Vasco da Gama*, Deli, Oxford University Press, 1998.
- TAVIM, José Alberto Rodrigues da Silva, «Os judeus e a Expansão Portuguesa na Índia. O exemplo de Isaac do Cairo: espião, 'língua' e 'judeu de Cochim de Cima'», *Arquivos do Centro Cultural Calouste Gulbenkian*, Vol. 33 (1994), pp. 137-262.

- TAVIM, José Alberto Rodrigues da Silva, *Judeus e cristãos-novos de Cochim. História e Memória (1500-1662)*, Braga, Edições APPACDM Distrital de Braga, 2003.
- TAVIM José Alberto Rodrigues da Silva, «Um inquisidor inquirido: João Delgado Figueira e o seu *Reportorio*, no contexto da ‘documentação sobre a Inquisição de Goa’», *Leituras. Revista da Biblioteca Nacional*, Vol. 3, n.º 1 (Abril-Outubro, 1997), pp. 183-193.
- THURSTON, Edgar, *Omens and Superstitions of Southern India*, Londres, Adelphi Terrace Leipsic Inseltrasse, 1912.