

# **“E indo a Carvalho, de la veyo boa”: os exorcismos numa paróquia portuguesa durante o século XVIII<sup>1</sup>**

## **“E indo a Carvalho, de la veyo boa”: the exorcisms at a portuguese parish during the 18th century**

PHILIPPE DELFINO SARTIN

Doutor em História pela Universidade de São Paulo (USP)

philippesartin@gmail.com

Artigo enviado em: 24 de julho de 2019

Artigo aprovado em: 30 de outubro de 2019

### **RESUMO**

O artigo apresenta os resultados da pesquisa realizada no *Arquivo da Universidade de Coimbra* (AUC) acerca da prática de exorcismos no território do bispado de Coimbra, durante o século XVIII. Procura caracterizar as fontes, rever criticamente o conceito de exorcismo e elucidar a presença de um destacado exorcista, responsável por muitas curas e, igualmente, muitos testemunhos por parte da população.

**PALAVRAS-CHAVE:** Visitas pastorais; exorcismos.

---

<sup>1</sup> As informações aqui apresentadas (à exceção das tabelas 1, 3, 4 e 5) não são inéditas e podem ser encontradas no terceiro capítulo da dissertação de doutoramento intitulada *Possessão demoníaca e exorcismos em Portugal (1690-1760)*, defendida junto à Universidade de São Paulo, razão pela qual não salpicarei o texto de remissões repetitivas. Publicar tais resultados no *Boletim* do AUC significa, de algum modo, prestar contas do trabalho realizado em suas dependências, facultado pela atuação competente e solícita de seus funcionários. Gostaria ainda de expressar a minha gratidão ao professor José Pedro Paiva, grande conhecedor de tais matérias, por sua generosa e decisiva orientação durante a pesquisa. Agradeço, ainda, no que respeita ao presente texto, à leitura atenta dos revisores que me permitiu corrigir alguns lapsos e inconsistências argumentativas.

## ABSTRACT

The article presents the results of research carried out at the *Arquivo da Universidade de Coimbra* (AUC) about the practice of exorcisms in the episcopate territory of Coimbra during the 18th century. It seeks to characterize the sources, critically review the concept of exorcism and elucidate the presence of a prominent exorcist, responsible for many cures and, also, many testimonies by the population.

**KEYWORDS:** Pastoral visits; exorcisms; spells.

## Introdução

O estudo dos casos de possessão demoníaca e das práticas de exorcismo na Época Moderna ressentem-se, ainda hoje, como observou com acerto Jonathan Seitz – e apesar de notáveis avanços nos últimos trinta anos – da colocação de alguns problemas em termos propriamente históricos<sup>2</sup>. O discurso historiográfico encontra-se limitado, em linhas gerais, pelos modelos interpretativos desenvolvidos a partir do estudo dos casos mais notórios (sobretudo os franceses e ingleses, para os quais existe abundante documentação impressa) e tendo em vista a demonologia erudita (presente nos muitos manuais de exorcismo escritos no período, sobretudo na Itália), o que tem dificultado o conhecimento da expressão iletrada e cotidiana de tais realidades, assim como a sua ocorrência em contextos alheios à propaganda confessional, ou às pretensões de santidade de uma meia dúzia de indivíduos<sup>3</sup>. Pouco se tem feito, neste sentido, para elucidar questões primárias (prosaicas, poder-se-ia afirmar): o que era uma possessão demoníaca para as pessoas da Primeira Modernidade? O que tinham em mente quando buscavam exorcismos? O que significava ser considerado um exorcista?

Tais perguntas revestem-se de especial significado quando endereçadas a um território singular como é o caso de Portugal, na história cultural da Época Moderna. Pouco afetada pelas controvérsias entre católicos e protestantes ou pelo contexto da “caça às bruxas”, a generalidade dos teólogos, magistrados e inquisidores portugueses não demonstrou, entre

---

<sup>2</sup> SEITZ, 2011: 97-101.

<sup>3</sup> Acerca desta abordagem, consultem-se tanto os trabalhos clássicos de WALKER, 1981 e CERTEAU, 2000, quanto os recentes, e importantes, de SLUHOVSKY, 2007 e LEVACK, 2013. Sobre os manuais de exorcismos italianos, cf. ROMEO, 1990; LAVENIA, 2005 e LAVENIA, 2010.

os séculos XVI e XVIII, o menor entusiasmo por tais questões<sup>4</sup>. Não se conhece, a título de exemplo, um único manual de exorcismos escrito originalmente em língua portuguesa, muito embora versões italianas e espanholas circulassem, algumas delas com tradução<sup>5</sup>. Isto reflete-se na própria vida social: a “crónica” portuguesa de possessões demoníacas limita-se, com muita timidez, ao drama vivido na década de 1690 por Mariana das Chagas, envolvendo bispos, inquisidores, teólogos (e até mesmo um embaixador francês), e uma possessão coletiva em Lisboa, num convento de freiras trinitárias, entre 1722 e 1723.<sup>6</sup> O mesmo pode ser dito do Brasil Colônia, para o qual as pesquisas a este respeito colheram resultados até agora pouco representativos.<sup>7</sup>

A tentativa de compreender o verdadeiro lugar ocupado por tais expressões culturais na sociedade portuguesa orientou uma pesquisa levada a cabo no Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT) e no Arquivo da Universidade de Coimbra (AUC), resultando numa tese de doutoramento recentemente defendida acerca da ocorrência da possessão demoníaca e da prática dos exorcismos em Portugal, nos séculos XVII e XVIII, período em que tais realidades melhor se verificam nas fontes<sup>8</sup>. O presente artigo aprofunda algumas questões levantadas na tese e sintetiza os principais resultados da pesquisa no AUC, salientando a atuação de uma curiosa e importante figura da prática exorcística em Portugal, o padre Sebastião Soares de Eça, prior de Carvalho. Seu nome aparece muitas vezes em diversos registos, de fins do século XVII a meados do século XVIII. Todavia, é no rico universo documental das devassas eclesiásticas do bispado de Coimbra que esta figura insinuante pode ser identificada pela investigação histórica.

---

<sup>4</sup> As principais referências para este campo de estudos são as pesquisas de José Pedro Paiva, nomeadamente os seus livros (1992) – *Práticas e crenças mágicas. O medo e a necessidade dos mágicos na diocese de Coimbra (1650-1740)*. Coimbra: Minerva e (2002a) – *Bruxaria e superstição num país sem caça às bruxas*. Lisboa: Editorial Notícias, este último oriundo de sua dissertação de doutoramento.

<sup>5</sup> PAIVA, 2000b: 230.

<sup>6</sup> Como elucidei, em minha tese, referida acima. Utilizo a expressão crónica entre aspas pois, na realidade, refiro-me aos eventos de possessão demoníaca que obtiveram um mínimo de repercussão junto à população e que atraíram a atenção dos especialistas no assunto. Obviamente que uma série de possessões ocorria sem a mesma audiência. Cf. ainda, SOUZA, 1993: 147-159, quem primeiro tratou do caso de Mariana das Chagas.

<sup>7</sup> SOUZA, 1995: 261-263.

<sup>8</sup> SARTIN, 2019: 22.

## Os livros de devassas e a prática dos exorcismos

Inscribendo-se num largo e paciente projeto de disciplinamento e doutrinação das populações, resultante das diretrizes pós-tridentinas impulsionadas pelo Estado português – num processo que a historiografia tem estudado, em diferentes contextos, sob o conceito de *confessionalização* – as visitas pastorais apresentam-se como a mais engajada intervenção do poder episcopal na tentativa de uniformização do sentimento religioso e dos comportamentos sociais, levada a cabo ao mesmo tempo pela zelosa atuação do Tribunal do Santo Ofício da Inquisição (em matéria de heresia) e pelas missões interiores (impulsionadas pelo clero regular)<sup>9</sup>. Desde as pesquisas pioneiras de Joaquim Ramos de Carvalho e José Pedro Paiva acerca das visitas pastorais no bispado de Coimbra, tem-se atentado para a excepcionalidade de sua documentação, seja no contexto português (em que as suas centenas de *Livros de Devassas* constituem a série documental mais completa), seja no contexto da Europa católica como um todo (em que sobressaem a regularidade e a abrangência das visitas portuguesas, preocupadas, entre outras coisas, com o comportamento dos leigos em matéria de *pecados públicos*)<sup>10</sup>. Investigações recentes, como as de Jaime Gouveia, a respeito da vigilância e do disciplinamento da luxúria dos clérigos em Portugal, beneficiaram-se desta rica documentação<sup>11</sup>.

A visita pastoral em Portugal, durante a Época Moderna, incluía uma série de etapas.<sup>12</sup> Quase todos os anos eram expedidos *editais de visita*, ou *cartas de visitação*, lidos durante a missa alguns dias antes, e fixados nas igrejas paroquiais. Tais documentos continham os pecados públicos a serem denunciados, a maioria ligada a comportamentos morais inaceitáveis (tais como amancebamentos e incestos), mas também delitos diversos como usuras, sacrilégios ou práticas mágicas de cura. A cada paróquia visitada, dois procedimentos se repetiam. Num primeiro momento, as igrejas eram inspecionadas, os clérigos inqueridos quanto aos cuidados devidos ao culto e à posse de certos livros (como catecismos e manuais de oração). As observações eram anotadas nos *livros de capítulos*, ou *livros de visitas*, guar-

<sup>9</sup> A respeito da confessionalização, PALOMO, 2006. A respeito das missões interiores, PAIVA, 2000a: 239-250 e SANTOS, 1984.

<sup>10</sup> CARVALHO; PAIVA, 1989a e CARVALHO; PAIVA, 1989b.

<sup>11</sup> Como o próprio autor enfatiza, cf. GOUVEIA, 2015: 41.

<sup>12</sup> Baseio-me integralmente nas descrições de tais procedimentos tais quais se encontram em PAIVA, 2002b: 167-169.

dados nas respectivas paróquias para serem consultados anualmente pelos próximos visitantes.<sup>13</sup>

Num segundo momento, recorrendo a comparecimentos espontâneos ou a róis de confessados, o visitador questionava os paroquianos quanto aos referidos pecados públicos e escandalosos, registando seus testemunhos nos *livros das devassas*<sup>14</sup>. No que interessa ao historiador, isso significa o registo – sem paralelos para os vastos estratos iletrados de uma população predominantemente rural – de informações extremamente detalhadas como sexo, idade, proveniência geográfica, parentesco, moradia, profissão e relações interpessoais, além dos repectivos comportamentos morais e religiosos. Após as denúncias serem realizadas, o visitador procedia à *pronúncia dos culpados*, declarando aqueles cuja fama de pecadores públicos se comprovasse pelos testemunhos. Dependendo da gravidade dos delitos, os visitantes poderiam exigir dos culpados a assinatura de *termos de fama cessanda* (afim de limparem suas más reputações, em casos de delitos menos graves), ou ainda *termos de admoestação* (em que tais indivíduos reconheciam seus crimes), às vezes com o pagamento de multas pecuniárias. Quando se tratasse de delitos mais graves, poderiam sofrer processos nos tribunais episcopais, os chamados Auditórios Eclesiásticos<sup>15</sup>.

O bispado de Coimbra, foco do presente estudo, encontrava-se dividido geograficamente em três arcediagados: Vouga, Seia e Penela. Assim, além do visitador da cidade de Coimbra, havia visitantes designados para estas unidades administrativas, as quais incluíam, cada uma, dezenas de paróquias. É dos livros das devassas deste mundo rural que o presente estudo se ocupa. Embora não se possa comparar a riqueza das informações de tais fontes documentais com aquelas resultantes, por exemplo, de um processo inquisitorial (mais detalhado, individualizado e complexo) e, por outro lado, pouco se conheça acerca dos processos desenrolados nos Auditórios Eclesiásticos<sup>16</sup>, o alcance das visitas pastorais em termos demográficos era muito maior. Como demonstrou José Pedro Paiva para o caso das práticas mágicas – delitos de foro misto, e por isso úteis para uma efetiva comparação entre os tribunais – denunciou-se quase o triplo de pessoas à justiça episcopal num

---

<sup>13</sup> PAIVA, 2002b: 168.

<sup>14</sup> PAIVA, 2002b: 169.

<sup>15</sup> PAIVA, 2002b: 169.

<sup>16</sup> Acerca do funcionamento do Auditório Eclesiástico do bispado de Coimbra, e a propósito do desaparecimento quase completo dos processos aí instaurados, cf. o artigo esclarecedor de GOUVEIA, 2009: 183-191.

mesmo período (2291 contra 836 à Inquisição, entre 1640-1770) e, com relação ao número de processados pelo Santo Ofício (69), a razão é de cerca de 33 denúncias nos livros de devassas para cada processo inquisitorial (tratando-se exclusivamente da diocese de Coimbra)<sup>17</sup>.

O exemplo da repressão às práticas mágicas vem a calhar no presente estudo pois é justamente a partir de sua expressão nas visitas pastorais que se obtêm as mais relevantes informações acerca da realização de exorcismos nos territórios do bispado de Coimbra. Isso se deve a uma característica intrínseca a tais cerimônias: enquanto sacramentais da Igreja Católica, apenas o seu uso *inadequado* era objeto de penalização eclesiástica. O disciplinamento dos comportamentos clericais, impulsionado pela Reforma Católica (que culminou, como é sabido, com o Concílio de Trento, entre 1545 e 1563) incluía a necessidade de se possuírem licenças expedidas pelo ordinário local para a prática de exorcismos, além da atenção a regras morais bastante rígidas (sobretudo em função de delitos sexuais), como é visível nas decisões de Carlo Borromeo à frente da arquidiocese de Milão, e na posterior publicação de um rito de exorcismos no *Rituale Romanum* (1614)<sup>18</sup>. O objetivo era tentar controlar, o máximo possível, uma cerimônia normalmente aberta a improvisos e incorporações.

No caso da diocese de Coimbra – e de modo diverso do que se conhece para a generalidade das dioceses portuguesas – as *Constituições sinodais* são pouco instrutivas a respeito da prática de curas, bençãos e exorcismos.<sup>19</sup> É bem conhecida, todavia, uma carta pastoral, já de 1741, em que o recém empossado bispo da diocese, D. Miguel da Anunciação se lastimava do “lamentavel damno que resulta ao rebanho de Jesu Christo [...] de terem licença para fazerem exorcismos alguns sacerdotes, não dotados da sciencia, prudencia e mais virtudes necessarias, para uso deste ministerio”, de que resultava episódios escandalosos, razão pela qual suspendeu todas as licenças em vigor no bispado<sup>20</sup>.

<sup>17</sup> PAIVA, 2002a: 214. A comparação realizada por este autor tem em conta que a maioria dos processos instaurados pela justiça episcopal, como dito acima, desapareceu; em razão disso, não é possível compará-los com os processos inquisitoriais.

<sup>18</sup> A este respeito, cf. SLUHOVSKY, 2007: 61-95.

<sup>19</sup> Naqueles títulos em que se leem admoestações acerca do uso dos exorcismos, noutras Constituições Sinodais (a exemplo das promulgadas em Lamego, ou Porto), nada há a respeito de exorcismos nas referidas constituições conimbricensis, cf. SARTIN, 2019: 206-208. Cf. “Título XXXII. Dos feyticeyros, benzedeyros, agoureyros, e sorteyros”, in CONSTITUIÇOENS, 1730: 388-389.

<sup>20</sup> BGUC/Seminário Maior de Coimbra, Mss. 1575, “Carta pastoral I que contem várias providências sobre o clero e outras matérias”, fl. 5v-6.

Ressalte-se, todavia, que, paradoxalmente, os desvios morais da parte dos exorcistas na Época Moderna (incluindo Portugal) são mais conhecidos pela perseguição movida contra estes pelos tribunais inquisitoriais, como o demonstrou Márcia Moisés Ribeiro em seu estudo pioneiro a respeito das práticas exorcísticas no mundo luso-brasileiro<sup>21</sup>. Em ambos os foros, os delitos de caráter sexual são predominantes (em relação às práticas supersticiosas, por exemplo) num contexto que lembra de perto a solicitação: a proximidade física entre exorcista e paciente dava azo a que se delinquisse contra a castidade, sendo este o principal alvo da ação repressiva, mais que o ato exorcístico em si mesmo<sup>22</sup>.

No que se refere à prática de exorcismos, a preocupação das visitas era com aqueles que eram levados a cabo sem as devidas licenças, muito embora, como se disse, as Constituições se omitissem nessa matéria. Nos territórios do bispado de Coimbra, entre os anos de 1707 e 1760, dos 13 exorcistas denunciados pelos camponeses aos visitantes (cf. “Tabela 1”), 12 o foram por atuarem sem a licença do ordinário local (ora o bispo, ora, na ausência deste, o administrador da diocese) e, dentre estes, 6 foram denunciados por crimes contra a castidade ocasionados pela prática dos exorcismos. Comparado ao número de menções a exorcistas existentes nas denúncias de práticas mágicas e mesmo em relação aos dados apresentados por Márcia Ribeiro para os processados pela Inquisição, durante o mesmo período (8, num total de 28 denúncias), compreende-se que os números da repressão no bispado de Coimbra sejam pouco instrutivos quanto à globalidade da prática dos exorcismos<sup>23</sup>. Uma segunda objeção diz respeito à natureza das informações que o ato repressivo tem condições de fornecer. O recorte é, obviamente, o da prática em desacordo com as normativas dos poderes eclesiásticos (no presente caso, sobretudo o poder episcopal), pouco se sabendo, a partir de tais informações, as características da prática sancionada e corriqueira, presumivelmente a mais distribuída entre as menções realizadas durante a visita. A pergunta que surge é: como encontrá-la?

---

<sup>21</sup> RIBEIRO, 2004. As importantes pesquisas da autora diferem das que realizei por uma questão de enfoque: enquanto seu trabalho evidenciou os exorcistas punidos pelo poder eclesiástico, sobretudo a Inquisição, minhas pesquisas visaram ressaltar a realidade de tais práticas para além dos desvios e delitos, considerando-as em sua normalidade e estabilidade.

<sup>22</sup> A este respeito, confira-se o quarto capítulo da tese já mencionada, intitulado “O exorcismo em seus limites”. Acerca da solicitação, o trabalho de referência é GOUVEIA, 2015.

<sup>23</sup> RIBEIRO, 2004: 179-181. Tais dados foram recentemente atualizados no capítulo supracitado de minha tese de doutoramento (39 denúncias para o mesmo período).

**Tabela 1** – O universo dos exorcismos no bispado de Coimbra (1707-1760)

<b>Elementos registrados</b>	<b>Número de menções</b>
Feiticeiras denunciadas (por ocasião dos exorcismos)	170
Exorcistas denunciados	13
Exorcismos em pessoas	121
Exorcismos em animais	22
Recurso a curadores (contra supostos feitiços)	4
Pacto com o demónio	9

Fonte: AUC/Visitas Pastorais/Devassas do Arcediado do Vouga, Livros 59 a 104 (1707-1760); Devassas do Arcediado de Seia, Livros 47 a 64 (1709-1743) e Devassas do Arcediado de Penela, Livros 53 a 61 (1708-1741).

Retorne-se à repressão das práticas mágicas tal qual se observa nas visitas pastorais. Como demonstrou José Pedro Paiva em seu estudo microscópico das acusações de bruxaria na paróquia de São Martinho do Bispo (1650-1700), no bispado de Coimbra, essas sucediam, no mais das vezes, entre pessoas que mantinham relações estáveis entre si (normalmente de vizinhança, mas às vezes de compadrio) e originavam-se de situações de desequilíbrio conjuntural, quando se suspeitava que as desgraças ocorridas (doenças e mortes misteriosas de pessoas e animais, por exemplo) eram causadas por indivíduos em situação de penúria, aos quais, tendo-se-lhe negado a assistência material de que necessitavam (normalmente sob a forma de alimentos e dinheiro), só restaria, como então se acreditava, vingar-se através de pragas e maldições<sup>24</sup>. Nesse contexto, todavia, uma pergunta se impõe: como os acusadores concluíam que os males experimentados provinham de uma ação maléfica de terceiros, e não constituíam doenças naturais?

É aqui que se descobrem as muitas menções a exorcismos que tornam os livros de devassas especialmente valiosos. Acontecia que, sentindo-se atingido na saúde corporal, na família ou na criação, sem nenhuma causa natural aparente, o indivíduo principiava a suspeitar – em função do universo de crenças do catolicismo popular, presente ainda hoje em diversos contextos em Portugal e no Brasil – que o seu mal teria origem extraordinária. A nosologia popular era variada: “ar”, “quebranto”, “espinhela”, “cobrão” etc. Todavia, quando os sintomas não se enquadravam em descrições populares como essas, e eram resistentes às práticas de cura tradicionais (ou mesmo à atuação de

<sup>24</sup> PAIVA, 2002a: 298-306.



médicos e cirurgiões), suspeitava-se que o mal tinha origem num feitiço, perpetrado, como se disse, pela vontade vingativa de um terceiro<sup>25</sup>.

O que se percebe, consultando os muitos livros de devassas do bispado de Coimbra, é que o recurso aos exorcistas era decisivo para o “correto” diagnóstico da doença: tão logo o exorcista determinasse, e os exorcismos tivessem efeito sobre os sintomas padecidos, o enfermo ficaria convicto que o seu mal tivera origem num feitiço. Suas suspeitas iniciais – e ao que parece, sempre as havia, pois se trata de uma lógica culturalmente condicionada – eram confirmadas e a denúncia era realizada perante o visitador. O seguinte exemplo consegue ilustrar essa lógica. Desentendendo-se em 1716 o lavrador Miguel João, casado, de 60 anos, com uma Antónia Fernandes, a “Bicha” de alcunha, esta o ameaçou. Logo um de seus bois fugiu e uma sua criada “se começou a querer retirar e endoudeceu”, melhorando somente com exorcismos. Noutra ocasião, presenteando-o a suposta feiticeira com um cacho de uvas e um pão, começou a sentir-se mal, e assim permaneceu até ir “aos frades de Serem que lhe fizeram os exorcismos”<sup>26</sup>.

A menção aos franciscanos do Convento de Santo António de Serem, em Aveiro, como se vê, foi decisiva: extinguindo-se os sintomas por meio de exorcismos, comprovou-se a origem maléfica da doença. Na mesma devassa denunciou-a uma Maria Rodrigues, de 40 anos de idade, esposa de Frutuoso de Macedo, segundo a qual a fama de Antónia Fernandes a precedia na paróquia, acrescentando que, cerca de doze anos atrás, a mesma teria maleficiado a si e a seu esposo. Chamando-lhes a porta, em certa ocasião, ofereceu-lhes um pouco de vinho, que beberam. E “logo não puderão olhar hum para o outro nem comião nem dormião; the que buscando à cama, acharão varios bonecos que levarão aos religiosos de Serem, e fazendolhe os exorcismos, ficarão bons”<sup>27</sup>.

A maioria absoluta das referências diz respeito à (inicial) suspeita e (posterior) convicção de que se foi vítima de um feitiço e que somente o sacramental da Igreja conseguiu extinguir os sintomas (sublinhando a relevância do exemplo acima). Episódios como esses concorrem para a explicação das estatísticas mais elevadas apresentadas acima (“Tabela 1”). A relação entre o número de feiticeiras denunciadas por supostos feitiços (170) e as menções à busca por exorcistas no bispado de Coimbra (143), longe de ser fortuita, representa, a um só tempo, o desvelamento de uma realidade cultural e o resultado

---

<sup>25</sup> PAIVA, 1992: 108.

<sup>26</sup> AUC/Cúria Diocesana de Coimbra/Visitas Pastorais/Devassas do Arcediagado do Vouga, Livro 66 (Devassa de Agueda – 28/01/1716), fl. 116.

<sup>27</sup> *Idem*, fl. 121.

de um método de investigação: procurar pacientemente, em livros com milhares de denúncias de toda a sorte, referências a feitiços, ameaças e doenças.

De todo modo, estatisticamente, é a amostra mais significativa que se possui até o momento para a Época Moderna em Portugal. E os números estão ainda bastante aquém do que terá sido a realidade: representando menos de um terço dos irrisórios 1,3% das denúncias de práticas mágicas presentes nos livros de devassas – ou seja, 0,4% do total de denúncias feitas nas visitas – as acusações de malefício permitem vislumbrar a realidade dos exorcismos tão somente quando estes reforçavam a convicção de que a doença sofrida tinha origens sobrenaturais<sup>28</sup>. Para os casos nos quais uma denúncia de malefício não foi feita, não se possui a referência ao exorcismo (o que não significa, como é evidente, que não fossem praticados sem que a sua execução fosse digna de nota).

Um segundo fator diz respeito às limitadas estimativas numéricas que se pode elaborar a partir das denúncias nas visitas pastorais, sobretudo no presente caso. Difícilmente cada menção à prática de exorcismos corresponde a um único exorcismo praticado. Com efeito, é mesmo o contrário o que se verifica, sendo necessárias diversas sessões para que a pessoa se sentisse plenamente libertada do mal que supunha afligi-la. Um exemplo: na visita à paróquia de Arazede, do arcediagado do Vouga, em 1746, uma Rosa Maria foi denunciada por maleficiar uma criança, a qual “não obstante ter apenas (sic) tres annos, se acha muito desfigurada e ainda mal ingatinha, não obstante haverem feito muitos exorcismos e aplicados varios remedios”<sup>29</sup>. Segundo alguns historiadores, apesar da insistência na eficácia inexorável dos exorcismos por parte de alguns autores na Época Moderna, o que se verificava, um pouco por toda a parte, era a multiplicação das sessões e o desenvolvimento da cura a longo prazo, de modo diverso do que se encontra nos registros medievais, quando os santos afastavam legiões de demônios com simples gestos<sup>30</sup>.

Por fim, um terceiro *senão* e uma brevíssima observação metodológica. Embora o recurso à série documental dos *Livros de Devassas* do bispado de Coimbra seja esclarecedor, é preciso que não se confunda sua extraordinária

---

<sup>28</sup> Os cálculos de práticas mágicas nos livros de devassas são de PAIVA, 2002: 207-229 e PAIVA, 1992: 251-253. Conservo aqui a distinção proposta por Jonathan Seitz entre doenças naturais e sobrenaturais, muito embora discorde do critério que lhe subjaz: uma suposta imaterialidade das realidades consideradas sobrenaturais. Não consigo enxergar a relevância de tal critério, ao menos na realidade portuguesa.

<sup>29</sup> AUC/Visitas Pastorais/Devassas do Arcediagado do Vouga, Livro 86, Devassa de Azarede (24/10/1746), fl. 365v.

<sup>30</sup> A respeito das transformações históricas da figura do exorcista desde os tempos medievais, cf. CHAVE-MAHIR, 2011: 259-312.

riqueza documental com o espelhamento da realidade em si mesma, uma armadilha da redução da escala analítica em História. Tanto porque, como observaram José Pedro Paiva e Joaquim Ramos de Carvalho, os livros atualmente preservados não são mais que 70% dos que foram produzidos pelas visitas (o que já é muito)<sup>31</sup>, quanto pelo recorte (1710-1760), que não incluiu a globalidade do acervo (1614-1785), dificultando uma comparação diacrônica mais vasta no interior da própria série documental. Em face de tudo o que foi dito, não é ilegítimo supor que as cerimônias de exorcismos no bispado de Coimbra, apenas no período em estudo, tenham ocorrido às dezenas de milhares.

De todo modo, e observando de perto tais dados, chega-se a conclusões reveladoras. A primeira delas diz respeito à normalidade e à estabilidade do recurso aos exorcismos ao longo das seis primeiras décadas do século XVIII. Longe de constituírem cerimônias extraordinárias, pertenciam ao universo cultural dos habitantes do bispado, sendo usados, muitas vezes, para fins bastante inusitados (ao menos aos olhos de hoje), como a cura de animais misteriosamente adoecidos, ou ainda de filhotes de porcos, cabras e vacas que paravam repentinamente de mamar<sup>32</sup>. Em decorrência desta realidade, é preciso que não se tome a expressão “exorcismos da Igreja” em seu aspecto canônico e erudito mas que, a exemplo do que observa Jonathan Seitz para a realidade abarcada pela Inquisição de Veneza, que aquela seja compreendida como sinônimo de “benção” ou “cura” e a figura do exorcista como a de um “clérigo curador”<sup>33</sup>. Por fim, e por incrível que pareça, não se registrou no universo documental consultado a realização de exorcismos para a libertação de endemoninhados. Não há qualquer menção a possessões demoníacas, energúmenos, diálogos com demônios ou realidades análogas, senão por raríssimas e extravagantes exceções<sup>34</sup>.

## Um exorcista extraordinário: no encalço do prior de Carvalho

O recorte apresentado carrega em si os traços de uma investigação especialmente dedicada a uma figura em especial. Chamava-se Sebastião

<sup>31</sup> CARVALHO & PAIVA, 1989b: 32.

<sup>32</sup> Por exemplo, AUC/Cúria Diocesana de Coimbra/Visitas Pastorais/Devassas do Arcediagado do Vouga, Livro 70, Devassa de Alquerubim (09/07/1721), fl. 135; Devassa de Castanheira (22/08/1721), fl. 312; Livro 95, Devassa de Alquerubim (17/11/1755), fls. 500v e 503.

<sup>33</sup> SEITZ, 2011.

<sup>34</sup> Remeto o leitor, uma vez mais, ao terceiro capítulo da tese supracitada, onde tais dados encontram-se desenvolvidos.

Soares de Eça, prior da Igreja de Nossa Senhora da Assunção da aldeia de Carvalho (pertencente, hoje, ao distrito de Penacova, ao norte de Coimbra) e figura destacada no panorama da prática de exorcismos no interior do bispado (e não apenas nele). Nasceu em Vinhó, no termo de Gouveia, entre fins de 1663 e o início de 1664, filho de Diogo Soares Brandão e Maria dos Anjos de Figueiredo<sup>35</sup>. Ordenou-se sacerdote em 13 de agosto de 1693 e foi apresentado em 1707 como prior na paróquia de Carvalho, na qual permaneceu até 24 de maio de 1760, quando faleceu, aos 97 anos de idade<sup>36</sup>. Observando-se o registo de sua atuação como exorcista em comparação à globalidade da oferta exorcística no bispado de Coimbra, compreende-se a importância de entender mais de perto a sua história.

**Tabela 2** – Oferta de exorcismos no bispado de Coimbra (1707-1760)<sup>37</sup>

<b>Exorcistas mencionados</b>	<b>Número de menções</b>
Franciscanos do convento de Serem (Aveiro)	32
Sebastião Soares de Eça, o prior de Carvalho	28
Franciscanos do convento de Santo António de Olivais (Coimbra)	7
Franciscanos do convento de Santo António (Cantanhede)	4
Franciscanos do convento de Santo António (Penela)	3
Franciscanos do convento do Espírito Santo (Gouveia)	2
Franciscanos do convento da Madre de Deus (Vinhó)	1
Franciscanos do convento de Santo António (Vila Cova)	1
Franciscanos do convento de Santa Cristina (Tentúgal)	1
Outros (menções esporádicas e imprecisas)	61
<b>Total</b>	<b>143</b>

Fonte: AUC/Visitas Pastorais/Devassas do Arcediado do Vouga, Livros 59 a 104 (1707-1760); Devassas do Arcediado de Seia, Livros 47 a 64 (1709-1743) e Devassas do Arcediado de Penela, Livros 53 a 61 (1708-1741).

<sup>35</sup> ANTT/Registos Paroquiais/Vinhó/Livro de Registos Mistos, fl. 74v. Sebastião foi batizado em 31 de janeiro de 1664. Demais informações acerca de sua genealogia encontram-se em seu processo de ordenação, cf. AUC/Cúria Diocesa de Coimbra/Ordenações Sacerdotais/Sebastião Soares de Eça, III-1ªE-17-4-2. A respeito de Vinhó, cf. AMARAL, 1978.

<sup>36</sup> Sabe-se exatamente as datas de sua primeira e última assinaturas nos livros de registro da paróquia do Carvalho: 05/03/1707 (casamento) e 07/02/1760 (um óbito). Cf. AUC/Registos Paroquiais/Paróquia de Carvalho-Penacova 1593-1887, Mistos (1700-1751), III-2ªD, fl. 118v e AUC/Registos Paroquiais/Paróquia de Carvalho-Penacova 1593-1887, Mistos (1748-1805), III-2ªD, fl. 140. O registro de óbito do prior encontra-se em Paróquia de Carvalho-Penacova 1593-1887, Mistos (1748-1805), III-2ªD, fl. 142v.

<sup>37</sup> Reproduzo integralmente no presente artigo, para fins de visualização, a tabela presente em SARTIN, 2019: 179.

Diante de uma explícita preferência das populações do bispado pelos exorcistas franciscanos (sempre anônimos), a atuação do prior de Carvalho salta aos olhos: com efeito, é o único sacerdote mencionado nominalmente tantas vezes na documentação. Tal preferência pelos franciscanos, por um lado, tem uma ótima razão de ser: desde meados do século XVI que esta ordem fornecia à cristandade os mais representativos autores de manuais de exorcismos, o mais famoso dos quais o italiano Girolamo Menghi (1529-1609), autor de obras bastante difundidas como o *Flagelum daemonum* (1577) e o *Compendio dell'arte essorcistica* (1576). Os dados apresentados pelas pesquisas de Seitz no tribunal inquisitorial de Veneza sublinham igualmente o protagonismo dos franciscanos, (23, num universo de 61 menções a membros de ordens religiosas)<sup>38</sup>. Pesa também a seu favor uma sólida e organizada rede conventual responsável pela oferta regular de atividades religiosas, como sermões, procissões, devoções e, claro, exorcismos<sup>39</sup>. O testemunho de Maria Rodrigues, da freguesia de Aguada de Cima, do arcediagado do Vouga, em 1709, sintetiza esta relação: “nesta freguesia, *muntas* pessoas se queyxoão de lhe fazerem malefícios; e que vão a Serem para lhe fazerem os exorcismos, que com elles se achao bem” (grifo meu)<sup>40</sup>.

É importante observar como o impacto da atuação do prior não se deixa entrever a partir dos dados registrados nas visitas à paróquia de Carvalho durante o período em que lhe esteve à frente (“Anexo – Tabela 5”<sup>41</sup>). Para uma média de 30 pessoas ouvidas em cada uma das visitas, descontando-se uma abstenção nas denúncias de cerca de 35%, tem-se uma predominância de denúncias por amancebamentos (34,7%), seguidas pelas de embriaguez (23,7%), má língua (19,4%) e usura (13%), o restante constituído por delitos menores.<sup>42</sup> Uma única série de denúncias de malefício não foi sequer levada

<sup>38</sup> SEITZ, 2011: 106.

<sup>39</sup> A respeito da expansão da ordem franciscana em Portugal, nos séculos XVII e XVIII, a literatura é vasta. Cf. VIEIRA, 2000: 271-281.

<sup>40</sup> AUC/Visitas Pastorais/Devassas do Arcediagado do Vouga, Livro 60, fl. 199.

<sup>41</sup> Desloquei esta tabela para o fim do artigo em razão de suas grandes dimensões, que comprometeriam o fluxo da leitura.

<sup>42</sup> Para fins comparativos, cf. os dados apresentados por Jaime Gouveia em sua dissertação de doutoramento, publicada em livro já citado: GOUVEIA, 2015: 423. Os números, todavia, limitam-se a denúncias contra clérigos: na cidade de Coimbra, o percentual de denúncias de delitos contra a moral sexual chegava a 76,8%; no arcediagado do Vouga, 56%; 60,6% no de Seia e 54,9% no de Penela. Minhas próprias pesquisas não levaram em conta esta discriminação, razão pela qual os dados de Gouveia – muito completos e esclarecedores, no tocante ao problema da luxúria clerical – não se ofereçam a uma clara comparação: a diferença de percentual no que toca aos delitos sexuais, por exemplo, deve-se à diferença de recorte metodológico.

a sério pelo visitador, por parecer implausível, com histórias de morte etc. Isto é, de fato, muito significativo, se se tiver em conta que Sebastião de Eça administrou a freguesia por mais de meio século. A impressão que se tem é que a sua presença talvez dissuadisse a prática das ameaças a terceiros e mesmo a atuação de feiticeiros e curadores (elementos estruturantes no registo dos exorcismos). Todavia, é bastante razoável supor que executasse benções e exorcismos em seus fregueses (que passavam dos seiscentos na segunda metade do século XVIII)<sup>43</sup> em ocasiões diversas daquelas das denúncias.

**Tabela 3** – A clientela do prior de Carvalho<sup>44</sup>

<b>Freguesia</b>	<b>Ano</b>	<b>Distância</b>	<b>N. de menções</b>	<b>Freguesia</b>	<b>Ano</b>	<b>Distância</b>	<b>N. de menções</b>
Cortiça	1717	16 km	1	Alquerubim	1721	35,5 km	8
Coja	1718	30 km	1	Sobal	1729	14,5 km	3
S. Miguel de Licéia	1720	36 km	2	Espinhhal	1729	34,5 km	3
Covões	1720	27,5 km	2	Troviscal	1730	28 km	1
Sepins	1721	16,5 k	3	Agadão	1736	24 km	1
Cercoza	1721	4 km	1	Alvorge	1741	41 km	2

Fonte: AUC/Visitas Pastorais/Devassas do Arcediagado de Seia, Livros 52 e 58; Devassas do Arcediagado do Vouga, Livros, 69, 70, 75 e 80.

Os dados obtidos na pesquisa permitem afirmar que a maior parte de sua clientela deslocava-se por uma média de 26 quilômetros até Carvalho, em busca da saúde corporal e do bem estar, muitas vezes com alguma dificuldade. Este é outro contraste entre a sua ação e aquela dos franciscanos, o que torna ainda mais significativo o elevado número de menções ao prior. Numa denúncia data-da de 9 de junho de 1721, na devassa tirada em Alquerubim, tal contraste aparece com nitidez. Conta o lavrador de Ameal, Manuel Oliveira, de 60 anos,

<sup>43</sup> ANTT/Ministério do Reino (1736-1910)/Negócios Eclesiásticos (1751-1811)/Informações de jurisdição eclesiástica (1754-1829)/Informações dos párocos de diversas regiões do país relativas às consequências do terramoto de 1755, s. n. O texto é do próprio prior.

<sup>44</sup> A estimativa das distâncias percorridas foi obtida com base na “Carta de Referência” da Diocese de Coimbra, elaborada por Joaquim Ramos de Carvalho e José Pedro Paiva em outubro de 1988, disponível em CARVALHO & PAIVA, 1989a: 240, com base na escala do mapa, medindo-se as distâncias de freguesia a freguesia em linha reta. A realidade das estradas terá feito com que estas distâncias – as quais, hipotizadas aqui, não visam à precisão, mas tão somente indicar os deslocamentos de indivíduos em busca do prior – tenham sido necessariamente maiores.

que sofrendo ameaças de Antónia Marques, tida e havida por feiticeira na freguesia, logo sua filha pequena caiu doente, sem comer por cinco dias. Até que “vieram os religiosos fazerlhe os exorcismos, com o que logo comeo, e bebeo e se poz a pe”. Os religiosos, aqui, são, com grande probabilidade, franciscanos, referidos nos livros de devassas, muitas vezes, como “os fradinhos”. Curiosamente, aliás, não constam menções a membros de outras ordens religiosas.

O contraste com a busca por exorcismos em Carvalho é evidente. Na mesma denúncia, Manuel Oliveira descreve como os feitiços de Antónia Marques não poupavam nem mesmo a própria nora, que passou por maus bocados, a cata de bonecos nos cabeçais da cama, sem ninguém que a curasse. Até “que forão a Carvalho, e pelo começo não querião as bestas caminhar e passarão pelos caminhos muitos trabalhos”, antes de obter a cura desejada<sup>45</sup>. Numa devassa tirada em S. Miguel de Liceia, em 1720, o denunciante narra como, sentindo-se maleficiado pela própria mãe, a feiticeira Teresa Gomes, por casar-se sem o consentimento desta, seu filho andou “como variado fugindo de gente por esses pinhaes, e logo cahio em huma cama doente, e esteve gravissimamente enfermo”. Um seu irmão, por arranjar-lhe o mal fadado casamento, foi igualmente maleficiado, dando muito trabalho aos seus parentes e vizinhos, até que, “com sua mulher, se foi benzer ao Carvalho, aonde esteve alguns dias, indo com elle mais alguns homens para que não fugisse”, tamanha era a sua aflição<sup>46</sup>.

Deslocar-se até a vila de Carvalho era com certeza trabalhoso, e exigia um empenho muito maior do que quando se recebia na própria casa, ou numa igreja próxima, um par de franciscanos em missão. Não repugna pensar que a dificuldade da viagem concorresse para angariar poder simbólico ao prior e que a sua figura, assim mitificada pelo investimento imaginário dos doentes, assumisse grande eficácia num contexto ritual. Isso se descobre, ainda no universo das devassas, pelo modo como estas “peregrinações” são descritas pelos denunciante de malefício. Em muitos casos (*vide* “Tabela 4”), ou tais indivíduos consideraram desnecessários os detalhes, ou o próprio notário da visita – por entender o significado da expressão, no contexto em que se dava – registrou a busca por exorcismos com um lacônico “foi a Carvalho”.

Não se verifica na documentação consultada que o prior se deslocasse pelas freguesias do bispado a realizar exorcismos. Todos os registros apontam para a sua atuação junto à própria paróquia. De um ponto de vista cronológico, contudo, uma hipótese – todavia indemonstrável – se afigura: o período em que ocorre o maior número de menções aos exorcismos do prior

<sup>45</sup> AUC/Visitas Pastorais/Devassas do Arcediagado do Vouga, Livro 70, fl. 129v.

<sup>46</sup> AUC/Visitas Pastorais/Devassas do Arcediagado do Vouga, Livro 69, fl. 155-155v.

(1720-1730) corresponde ao mesmo espaço de tempo em que a sua permanência na freguesia se torna mais instável. Consultando-se os registros de batismos da paróquia, constata-se que o único período, em 53 anos de residência, em que Sebastião de Eça se ausentou regularmente de Carvalho – os batismos sendo realizados, portanto, por seu coadjutor – foi precisamente entre os anos de 1724 e 1732<sup>47</sup>. Terá a sua fama motivado a que fosse requisitado em outras paragens, durante este período? Ou, ao contrário, a sua procura pelos habitantes do bispado ter-se-á elevado em função de supostos deslocamentos e exorcismos realizados fora da paróquia?

Perguntas como essas, embora não possam ser respondidas, ajudam a dimensionar a comparação dos exorcismos do prior com os demais, executados no mesmo período no bispado de Coimbra. É preciso ter em mente, todavia, que as práticas do prior em nada se diferenciavam daquelas registradas para os franciscanos (cura de malefícios, em geral), com exceção da cura de animais, que não consta que fizesse. É provável, aliás, que tenha aprendido a exorcizar com os franciscanos do Convento do Espírito Santo de Gouveia – muito próximo de sua terra natal, Vinhó – onde terá estudado o essencial em doutrina e latim para que pudesse ser ordenado (muito embora não se disponha de informações concretas anteriores à sua ordenação ou entre o período entre esta última e sua apresentação no priorado de Carvalho)<sup>48</sup>. Devia exercer o seu carisma, todavia, sozinho, num local cercado por serras, sem as prerrogativas simbólicas de uma ordem religiosa plurissecular, escudado apenas pela grande fama que o precedia e pela sua alegada eficácia.

**Tabela 4** – Os exorcismos do prior

Sintomas	Evidências materiais			Terapias	
"Achar-se mal"/ molestado	10	Bonecos	5	Benções do Prior	5
"Andar como doido"	10	Objetos cosidos à cama	4	Exorcismos do Prior	12
Dores no corpo	4	-		Permanência em Carvalho (alguns dias ou 9 dias)	4
Ânsias	2	-		Queima de objetos	4

<sup>47</sup> Paróquia de Carvalho-Penacova 1593-1887, Mistos (1700-1751), III-2ºD, fls. 49-66.

<sup>48</sup> A respeito do convento franciscano em Gouveia, cf. AMARAL, 1974.



-	-	Sem descrição: ex.: “foi a Carvalho”	12
-	-	Cerimônia com espada	1
-	-	Outros exorcismos (franciscanos, seculares etc.)	6

Fonte: AUC/Visitas Pastorais/Devassas do Arcediado de Seia, Livros 52 e 58; Devassas do Arcediado do Vouga, Livros, 69, 70, 75 e 80.

Perfeitamente coerentes com os dados mais gerais acerca dos exorcismos praticados no bispado, as referências ao prior descobrem uma sintomatologia normalmente muito vaga, indicando a própria dificuldade em classificar o mal que afligia o doente (“achava-se mal”, “andava como doido”), o que conta num diagnóstico maleficial. Ausentes, do mesmo modo, são as referências a casos de possessão demoníaca, indicando que a sua clientela era de enfeitados, e não de energúmenos. O que se confirma pelo dado complementar de que, em um terço das menções a expectativas concretas e descrições dos consulentes, encontra-se a expressão “benção” e não “exorcismos”, razão pela qual se deva frisar, uma vez mais, que o ofício do exorcista, de modo ordinário e ao rés-do-chão, era aquele de um *padre curador*.

Tal constatação não deve impressionar demasiado o leitor. Com efeito, é lugar comum entre os historiadores da bruxaria europeia que as apreensões demonológicas da Época Moderna passavam muitas vezes ao largo do espaço de experiência das populações camponesas. Ao contrário, o medo do diabo, o pacto, a possessão demoníaca representavam, na maioria das vezes – como demonstrou José Pedro Paiva para a realidade portuguesa – indícios de aculturação das populações rurais por parte de um discurso de origem erudita irradiado em missões, sermões e autos-de-fé<sup>49</sup>. Nesse contexto, é preciso despir de toda a pompa ritual e imaginária a figura do exorcista e o ato exorcístico em si mesmo e repropor os termos da sua efetiva compreensão a partir do que indicam os dados disponíveis<sup>50</sup>.

O exemplo do prior de Carvalho é instrutivo ainda neste ponto. Sabe-se com certeza, por exemplo, qual terá sido o seu manual de exorcismos preferido: o *Manuale exorcistarum ac parochorum*, do italiano Candido Brognolo, publicado pela primeira vez em 1651 e reeditado mais três vezes antes de ser compilado e traduzido para a língua portuguesa, em 1725, pelo

<sup>49</sup> PAIVA, 2002: 149-159; PAIVA, 1992: 158-182.

<sup>50</sup> Cf., a este respeito, o importante artigo de O’NEIL, 1987: 53-83.

franciscano José de Jesus Maria – um dos exorcistas responsáveis pelas posses de Campolide, em Lisboa – e antes de figurar no *Index*, em 1727. Quem o refere, segundo o cronista dos trinitários, é o próprio prior, aprovando o modo pelo qual Jesus Maria e seus colegas exorcizavam as endemoninhadas. Esse episódio, aliás, é digno de nota: Sebastião de Eça rumou de sua pequena paróquia, no interior da Beira, até à corte, em 1723, a instâncias de ninguém menos que D. Tomás de Almeida, patriarca de Lisboa, segundo o qual o prior seria “peritissimo Exorcista, e reputado por homem de grande espírito, e singular virtude nesta matéria”.<sup>51</sup>

Todavia, é muito provável que não seguisse o manual à risca. Brognolo é taxativo em afirmar que a destruição dos objetos supostamente utilizados para os malefícios é supérflua, pois “a virtude divina”, escreve, “assim como o poder eclesiástico”, operam a nível moral, a mesma esfera da eficácia dos malefícios<sup>52</sup>. Ou ainda, como expõe o seu tradutor/compilador: “Não é necessário ao exorcista buscar os taes sinais do maleficio para que este se destrua e so se apparecerem os queime em fogo bento [...] O que tenho experimentado”<sup>53</sup>. Todavia, tanto o prior quanto uma variedade de exorcistas atuantes no bispado recomendavam com frequência a queima dos supostos objetos usados nos feitiços, tais como bonecos, conteúdos de travesseiros, raízes encontradas em colchões etc. Num destes episódios, aliás, o prior foi ainda mais longe. O caso sucedeu na freguesia de Coja, no arcediagado de Seia, em 1717. Sentindo-se enfeitiçada por uma Isabel Cardoso, Ana Correia e seu esposo foram até Carvalho, em busca dos exorcismos do prior. Segundo o denunciante, ao retornarem a Coja, “despejaram os cabessais e fronhas” e queimaram muitas ervas e sementes e “se lhe achou mais huma cousa, ao modo de huma fita muito comprida, tecida de penas, as quais cousas todas se queimaram”. Durante a queima dos objetos, um padre estava “dando com huma espada, como tinha aconselhado o Prior de Carvalho”, segundo o qual, “quando se desse com a espada, quem tivesse dado os feitiços se havia de queixar e gritar” e Isabel Cardoso, suposta bruxa, “no tal tempo gritou muito”<sup>54</sup>.

Relatos como esses, somados aos demais dados sobre a prática dos exorcismos no bispado de Coimbra, ajudam a compreender como tais cerimônias se constituíam menos como a imposição de elucubrações eruditas e formulários tradicionais – presentes nos muitos manuais de exorcismos do período – que

<sup>51</sup> SÃO JOSÉ, 1794: 356.

<sup>52</sup> BROGNOLO, 1714: 151.

<sup>53</sup> MARIA, 1727: 39.

<sup>54</sup> AUC/Visitas Pastorais/Devassas do Arcediagado de Seia, Livro 52, fl. 190.

um modo de adaptação dos recursos simbólicos do aparato sacramental da Igreja em benefício das demandas dos fiéis, em sua maior parte ligadas à sobrevivência material, à saúde corporal e à preservação das relações sociais. O prior de Carvalho aparece, nesse cenário, como um indivíduo capaz de compreender as necessidades de seus fiéis, ou não teria sido insistentemente procurado, ao longo de décadas. Recursos como o das novenas – mencionado em apenas três ocasiões, da parte de outros exorcistas – talvez reforçassem, pela via da insistência, a eficácia de sua terapia, além de significarem acolhimento aos viajantes que permaneceriam por um tempo à sombra do prior.

## Considerações finais

Num dos primeiros trabalhos publicados acerca da documentação das visitas no bispado de Coimbra em sua globalidade, seus autores concluíam que “o estudo quantificado desta documentação pode trazer à luz a importância de personalidades que de outro modo, por falta de documentação, poderiam passar despercebidas”<sup>55</sup>. Nada de mais verdadeiro, após se ter acompanhado, ainda que de modo sucinto, o destaque dado ao prior de Carvalho no universo das práticas exorcísticas. Destaque conferido pelos próprios habitantes, vozes quase anónimas ressaltando a longa vida de um sacerdote igualmente quase anónimo. Sebastião de Eça não escreveu manuais, nem os traduziu. Não figurou nas complicadas teias políticas e nas relações de poder de sua época. Não obteve dignidades além de sua nomeação ao priorado, nem se destacou por seus conhecimentos teológicos. Observar a sua atuação, preservada na incrível documentação das visitas, é imaginar, de algum modo, como teriam sido as trajetórias de indivíduos como ele, nas muitas aldeias portuguesas da Época Moderna.

Por outro lado, os dados conservados nos livros de devassas acerca de exorcismos praticados revelam a importância de se abandonar impressões superficiais acerca de tais realidades. Em primeiro lugar, ressaltam a dificuldade de se compreender um universo cultural a partir de fontes puramente dogmáticas ou prescritivas, razão pela qual insistir em manuais e fórmulas exorcísticas, numa época da História em que se possuem fontes mais ricas, é limitar para além do razoável as possibilidades do conhecimento<sup>56</sup>. Em segundo lugar, as pesquisas em documentação serial, na qual se registam

---

<sup>55</sup> CARVALHO & PAIVA, 1989: 39.

<sup>56</sup> Sobre esta abordagem puramente textual, cf. YOUNG, 2016.

os testemunhos de uma população que quase não deixou rastros, revestem os resultados de concretude, amplitude e acuidade, razão pela qual o conhecimento histórico nunca deve se esquecer da *pesquisa em arquivo*. Em terceiro lugar, proporcionam uma completa revisão dos conceitos, cujo potencial heurístico é promissor. Não se pode tomar o exorcista da Época Moderna pelos seus avatares cinematográficos do século XX.

Finalmente, a intenção do presente artigo, mais que apresentar resultados absolutamente inéditos, foi ressaltar as peculiaridades e possibilidades da pesquisa no AUC para o estudo dos exorcismos em Portugal. Pesquisas que considerassem a globalidade do acervo para, como foi dito, produzir-se uma análise diacrónica efetiva na série documental, comparando-a, por exemplo, com os dados obtidos na documentação inquisitorial – como os *Cadernos do Promotor* – estabeleceriam em melhores bases as conclusões que o atual estado do conhecimento pode apenas apontar. Num país como Portugal, com pouca documentação impressa acerca do tema, investigações deste jaez são uma rica possibilidade e podem ajudar a colocar novas questões para outros contextos culturais, dentro e fora da Europa.

## Fontes impressas

BROGNOLO, Candido (1714) – *Manuale exorcistarum ac parochorum, hoc est tractatus de curatione ac protectione divina* [...] Veneza: Nicolau Pezzana.

*Constituições Synodais do Bispado de Coimbra* [...] Coimbra: Real Collegio das Artes da Companhia de Jesus, 1731.

MARIA, José de Jesus (1727) – *Brognolo recopilado e substanciado com addictamentos de gravissimos Authores*. Coimbra: Joseph Antunes da Sylva.

SÃO JOSÉ, Jerónimo (1794) – *História chronológica da esclarecida Ordem da SS. Trindade, redempção de cativos, da Província de Portugal*. Tomo 2. Lisboa: Officina de Simão Thaddeo Ferreira.

## Fontes manuscritas

1) Arquivo da Universidade de Coimbra (AUC):

Devassas do Arcediagado de Penela: Livros 53 a 61

Devassas do Arcediagado de Seia: Livros 47 a 64

Devassas do Arcediagado do Vouga: Livros 59 a 104

Ordenações sacerdotais: Sebastião Soares de Eça, III-1ªE-17-4-2.

Registros paroquiais

Paróquia de Carvalho-Penacova 1593-1887, Mistos (1700-1751), III-2ªD

Paróquia de Carvalho-Penacova 1593-1887, Mistos (1748-1805), III-2ªD

2) Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra (BGUC) :

Mss. 1575, "Carta pastoral I que contem várias providências sobre o clero e outras matérias", In: *Cartas ou instruções pastorais do Exmº. Sr. D. Miguel da Anunciação, Bispo de Coimbra*.

## Bibliografia

AMARAL, Abílio Mendes do (1974) – *Convento do Espírito Santo de Gouveia*. Viseu: Sep. de: "Beira Alta", Viseu.

AMARAL, Abílio Mendes do (1978) – *Vinhó: aldeia do sopé norte da Serra da Estrela*. Na história do país e do mundo. Viseu : Assembleia Distrital.

CARVALHO, Joaquim Ramos; PAIVA, José Pedro (1989b) – A evolução das visitas pastorais da diocese de Coimbra nos séculos XVII e XVIII, *Ler História*, n. 15, p. 35.

CARVALHO, Joaquim Ramos; PAIVA, José Pedro (1989a) – A diocese de Coimbra no século XVIII. População, Oragos, padroados e Títulos dos párocos", *Revista de História das Ideias*, n. 11, p. 175 - 268.

CHAVE-MAHIR, Florence (2011) – *L'exorcisme des possédés dans l'Eglise d'Occident (X<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècle)*. Turnhout: Brepols.

GENTILCORE, David (1992) – *From bishop to the witch*. The system of the sacred in early modern Terra d'Otranto. New York: Manchester University Press.

GOUVEIA, Jaime (2015) – *A quarta porta do inferno*. A vigilância e disciplinamento da luxúria clerical no espaço luso-americano (1640-1750). Lisboa: Chiado Editora.

GOUVEIA, Jaime (2009) – "*Quod non est in actis, non est in mundo*": mecanismos de disciplina interna e externa no Auditório Eclesiástico de Coimbra". *Revista do Centro de História da Sociedade e da Cultura*, 9, p. 179-204.

LAVENIA, Vincenzo (2010) – "Esorcismo", In: LAVENIA, Vincenzo; PROSPERI, Adriano; TEDESCHI, John. (Dir.) *Dizionario storico dell'Inquisizione*. Pisa: Edizioni della Normale, vol. II, p. 549-554.

LAVENIA, Vincenzo (2005) – "'Tenere il maleficio per cosa vera'. Esorcismi e censura nell'Italia moderna", In BONANI, Vittoria. *Dal torchio alle fiamme*. Inquisizione e censura: nuovi contributi dalla più antica Biblioteca Provinciale d'Italia. Atti del Convegno Nazionale di Studi. Salerno, p. 129-172.

LEVACK, Brian (2013) – *The devil within*. Possession and exorcism in Christian West. Yale University Press: New haven and London.

MARCOCCI, Giuseppe. PAIVA, José Pedro (2013) – *História da Inquisição em Portugal (1536-1821)*. Lisboa: Esfera dos Livros.

NICOLLI, Ottavia (2001) – "L'esorcista prudente. Il *Manuale Exorcistarum ac Parochorum* di fra Candido Brugnoli da Sarnico", In: PROSPERI, Adriano (Org.) *Il piacere del testo*. Saggi e studi per Albano Biondi. Roma: Bulzoni Editore, p.195-196.

- O'NEIL, Mary R (1987) – “Sacerdote ovvero strione: Ecclesiastical and Superstitious remedies in 16th Italy”, In: KAPLAN, Steven L (Ed.) *Understanding popular culture*. Europe from the Middle Ages to the Nineteenth Century. New York: Mouton, p. 53-83.
- PAIVA, José Pedro (2000a) – “As missões internas”, In: AZEVEDO, Carlos Moreira (Dir.) *História Religiosa de Portugal*.
- PAIVA, José Pedro (2011) – *Baluartes da fé e da disciplina*. O enlace entre a Inquisição e os bispos em Portugal: 1536-1750. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra.
- PAIVA, José Pedro (2002a) – *Bruxaria e superstição num país sem caça às bruxas*. Lisboa: Editorial Notícias.
- PAIVA, José Pedro (2000b) – “Exorcismo”. In: AZEVEDO, Carlos Moreira de (Org.) *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, p. 229-232.
- PAIVA, José Pedro (2002b) – La réforme catholique au Portugal. Les visites pastorelles des évêques. *Arquivos do Centro Cultural Calouste Gulbenkian*, 43, p. 159-175.
- PAIVA, José Pedro (1992) – *Práticas e crenças mágicas*. O medo e a necessidade dos mágicos na diocese de Coimbra (1650-1740). Coimbra: Minerva.
- PALOMO, Federico (2006) – *A Contra-Reforma em Portugal*. 1540-1700. Lisboa: Livros Horizonte.
- RIBEIRO, António Vitor (2015) – *O Auto dos Místicos*. Mística, religião popular e inquisição. Lisboa: Chiado.
- RIBEIRO, António Vitor (2011) – O demónio em carne viva: a pele e a anatomia simbólica da possessão. *Lusitania Sacra*. 23, p. 95-120.
- RIBEIRO, Márcia Moisés (2003) – *Exorcistas e demônios*. Rio de Janeiro: Campus.
- ROMEO, Giovanni (1998) – *Esorcisti, confessori e sessualità femminile nell'Italia della Controriforma*. Firenze: Le Lettere.
- ROMEO, Giovanni (1990) – *Inquisitori, esorcisti e streghe nell'Italia della Controriforma*. Firenze: Sansoni Editore.
- SANTOS, Eugénio dos (1984) – Missões do interior em Portugal na época moderna: agentes, métodos, resultados. *Arquipélago*, v. 4, p. 29-65.
- SARTIN, Philippe Delfino (2019) – *Possessão demoníaca e exorcismos em Portugal (1690-1760)*. São Paulo: [s. n.] (tese de doutoramento apresentada à Universidade de São Paulo).
- SEITZ, Jonathan (2011) – *Witchcraft and Inquisition in Early Modern Venice*. New York: Cambridge University Press.
- SLUHOVSKY, Moshe (2007) – *Believe not every spirit*. Possession, Mysticism and Discernment in Early Modern Catholicism. Chicago: The University of Chicago Press.
- SOUZA, Laura de Mello e (1993) – *Inferno Atlântico*. Demonologia e colonização: séculos XVI-XVIII. São Paulo: Companhia das Letras.
- SOUZA, Laura de Mello e (1995) – *O diabo e a Terra de Santa Cruz*. Feitiçaria e religiosidade popular no Brasil Colonial. São Paulo, Companhia das Letras.
- VIEIRA, Maria do Pilar S. A. “Franciscanos”, In: AZEVEDO, Carlos Moreira de (Org.) – *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, p. 271-281.
- WALKER, D. P. (1981) – *Unclean spirits*. Possession and exorcism in France and England in the late sixteenth and early seventeenth centuries . London: Scolar.

**Anexo I – Tabela 5**  
Paróquia de Nossa Senhora da Conceição do Carvalho (1707-1760)

Visita	Pessoas ouvidas	Nada decl.	Delitos denunciados									
			Curas	Má língua	Feitiços	Usura	Padres negoc.	Desvios sexuais	Sacrileg.	Embriag.	Incúria	Falta de sacram.
17/11/1709	35	18	-	-	-	2	-	6	-	-	-	3
23/01/1711	30	16	3	4	-	6	1	-	-	-	-	-
23/07/1713	37	2	1	8	-	40	6	1	-	-	2	-
26/10/1715	33	21	-	-	-	-	-	15	-	-	-	-
28/08/1718	30	8	-	1	-	-	-	19	8	10	-	-
21/02/1721	33	16	-	4	5	-	-	9	-	-	-	-
17/11/1724	51	5	-	18	-	3	-	37	-	3	-	-
09/07/1730	30	25	-	-	-	-	-	-	-	5	-	-
30/08/1734	22	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
09/10/1736	21	1	-	-	-	-	-	25	-	4	-	-
05/09/1738	12	5	-	6	-	-	-	1	-	5	-	-

**Continuação – Tabela 5**  
Paróquia de Nossa Senhora da Conceição do Carvalho (1707-1760)

Visita	Pessoas ouvidas	Nada decl.	Delitos denunciados									
			Curas	Má língua	Feitiços	Usura	Padres negoc.	Desvios sexuais	Sacrileg.	Embriag.	Incúria	Falta de sacram.
23/12/1741	20	7	-	-	-	-	-	12	-	-	-	-
22/05/1748	30	17	-	1	-	-	-	2	-	7	-	-
09/02/1751	25	11	-	1	-	-	-	4	4	9	-	-
21/12/1753	45	9	-	25	-	-	-	6	-	19	-	-
18/08/1755	30	6	-	5	-	-	-	9	-	23	-	1
24/12/1757	26	15	-	3	-	-	-	-	2	8	-	-
Total			4	76	5	51	7	136	14	93	2	4