



## Inquisição, crenças e orações populares Inquisition, Popular Beliefs and Prayers

**Maria Alice Ribeiro Gabriel\***

Universidade de São Paulo (USP) | São Paulo, Brasil  
rgabriel1935@gmail.com

**Resumo:** Documentos inquisitoriais registram vários elementos religiosos absorvidos pela medicina popular: ensalmos, orações, ritos e práticas de cura. No entanto, nesse domínio, a distinção entre o sagrado e o profano nem sempre é nítida. Com base em estudos sobre o posicionamento da Inquisição diante dessas práticas, este artigo objetiva examinar orações tradicionais de cura mencionados em julgamentos do Santo Ofício.

**Palavras-chave:** Inquisição. Orações. Medicina popular.

**Abstract:** Inquisitorial documents record many religious elements absorbed by popular medicine: spells, prayers, healing practices, and rites. However, in this domain, the distinction between the sacred and the profane was not always clear. According to studies on the Inquisition's position regarding these practices, this article aims to examine healing prayers mentioned in trials of the Holy Office.

**Keywords:** Inquisition. Prayers. Popular medicine.

Apesar de toleradas nas colônias do Novo Mundo, devido à escassez de recursos e de profissionais treinados, as práticas de cura populares não estavam autorizadas pela medicina oficial e pela Inquisição. A terapêutica dos curandeiros tradicionais variava: curavam com o alento; prescreviam plantas medicinais e succionavam com a boca as enfermidades. Seguindo exemplos das Sagradas Escrituras, alguns usavam o alento, a saliva e as mãos, outros legavam grande importância à palavra. Estes últimos eram chamados ensalmadores, pois recitavam ensalmos e palavras mágicas para curar. Tal designação alude ao uso frequente de salmos bíblicos nas curas. Em 1628, o *Tratado de las supersticiones*, de Pedro Ciruelo, admite haver palavras com virtudes sobrenaturais, como as dos sacramentos, mas restringe seu uso aos sacerdotes da Igreja.<sup>1</sup>

A crença no poder de cura dos Ensalmos ressoou na medicina popular da Península Ibérica e nos processos do Tribunal do Santo Ofício. O caso de Pedro Anes de Maio é exemplar nesse contexto. Curador de Covão, próximo a Estremoz, no Alto Alentejo, ele obteve, sem dificuldade, duas licenças para curar mordidas de cães raivosos. No

\* Doutora em História Social pela Universidade de São Paulo (USP), pesquisadora do Laboratório de Estudos Judaicos da Universidade Federal de Uberlândia LEJ da UFU.

<sup>1</sup> Moreno, 2002, p. 156.



mesmo período, após breve e intensa caça às bruxas na região, a Inquisição concluiu que Anes curava em nome do diabo, com quem fizera pacto.<sup>2</sup> Em 1555, o tribunal de Évora a processou, apesar da licença que lhe concedera o infante D. Afonso, arcebispo da cidade à época, em 10 de maio de 1534, nos seguintes termos:

[...] avendo nos respeito a Nossa Señor querer dar virtude a Pedro Anes, morador no termo de Sousel, contra a dôr e derramar dos cães mãos, avemos por bem e lhe damos licença que possa nesse nosso bispado benzer pam e agoa e sal e todo o mais que lhe for necessário contra a dita dor e derramar dos cães maos".<sup>3</sup>

O castigo dos que curavam com ensalmos pôs em conflito a Inquisição e D. Miguel de Castro, arcebispo de Lisboa. Os inquisidores de Lisboa publicaram, em 1612, um edito que proibia tal prática e obrigava a denunciá-la ao Santo Ofício. O documento ratificava a jurisdição desse tribunal atinente às curas supersticiosas, alegando que refletiam crenças heréticas e suspeita de pacto com o demônio.<sup>4</sup>

*De incantationibus seu ensalmis*, tratado sobre encantamentos ou ensalmos publicado em 1620, redigido por Manuel do Vale de Moura, deputado da Inquisição de Évora, analisa e condena práticas de cura fundadas no “uso de palavras”. Com formação em Teologia e Jurisprudência Pontifícia pelas academias de Évora e de Coimbra, Moura buscava “[...] constituir doutrina em matéria de Ensalmos e justificar a jurisdição inquisitorial sobre estas alegadas ofensas à Fé Católica”.<sup>5</sup> Arguia que era encargo da Inquisição conhecer superstições heréticas e julgar casos de curas com ensalmos; que o Concílio de Trento reprovava o uso abusivo de palavras sagradas; que ao julgar tais questões os tribunais episcopais e seculares deviam consultar um teólogo;<sup>6</sup> e definia:

Ensalmos são algumas graças ou invocações maliciosas levadas a efeito a partir de uma fórmula de palavras, em especial sagradas, às vezes a partir de alguma substância, como vinho e até pão, num dado número de partes misturadas. Os homens, segundo se diz, principalmente os habitantes da Hispânia, servem-se deles para curar feridas e outras doenças e para repelir males vários, como os que podem advir das condições do tempo, de animais venenosos e selvagens, ou similares; mormente então, para obter diversos benefícios temporais. São, portanto,

<sup>2</sup> Marcocci, 2017, p. 61.

<sup>3</sup> Marcocci, 2004, p. 112.

<sup>4</sup> Codes, 2011, p. 273.

<sup>5</sup> Peixe, 2013, p. 176-177.

<sup>6</sup> Giebels, 2011, p. 139.



em rigor encantamentos.<sup>7</sup>

Admitia-se que o ritual com ensalmos para obter benefícios temporais e espirituais, sanar doenças e outros males envolvesse o uso de ingredientes e preparações, porém o uso de termos dos Livros Sagrados e dos rituais da Igreja gerava maior interesse nas autoridades. Reconhecido o protagonismo das palavras e fórmulas de palavras no Ensalmo, Moura avaliava se teriam algum poder ativo, heresia ou vínculo com “[...] invocações demoníacas, visões do supernatural, curas supersticiosas, práticas judaicas e judaizantes, legislação canónica, tradição literária, científica e filosófica”, inclusive análise linguística, pouco escapa ao olhar criterioso e erudito do autor.<sup>8</sup>

Com *De incantationibus*, Moura interveio na controvérsia entre o arcebispo de Lisboa e a Inquisição quanto à jurisdição relativa à cura com orações, sobretudo de feridas causadas por animais. Analisando a lei teológica e canônica sobre o tema, bem como histórias exemplares de processos transcritas dos arquivos de Évora, Moura insistia na natureza herética da maior parte das orações e fórmulas de cura e, por extensão, das práticas mágicas populares. Baseava-se na legislação preexistente para reclamar o controle da Inquisição nessa matéria e citava excertos do julgamento de Anes para confirmar a necessidade de atribuir à Inquisição competência exclusiva sobre a prática de magia popular, declarando nula e sem efeito qualquer licença de outras autoridades, seculares ou eclesiásticas, para exercer a profissão de curador ou proferir fórmulas e encantamentos com poder terapêutico. Pela primeira vez em um tratado inquisitorial português, a reconstrução histórica tornou-se fonte legal. Moura examinou o primeiro caso deste tipo que a Inquisição tratou como fonte de direito.<sup>9</sup>

Apoiado na bula *Coeli et terrae* (1586), de Sisto V, o Regimento da Inquisição declara que o tribunal tinha o direito de conhecer as curas com ensalmos, mesmo não sendo crimes “hereticaes”. As constituições diocesanas ulteriores a 1620 adotaram a doutrina da bula e, embora algumas afirmassem que os casos suspeitos de heresia competiam ao Santo Ofício, os bispos continuaram a deliberar sobre:

[...] casos de feitiçaria e curas mágicas. E a ter dúvidas, como as do ex-inquisidor e bispo da Bahia, D. Pedro da Silva (1632-1649). Em 1639 escrevia para Lisboa, expondo aos inquisidores as suas perplexidades sobre “curar com palavras ou com ensalmos”, dizendo que não estava claro a quem competia julgá-las. Pedia ainda para proceder sem prévia autorização em algumas causas, não sendo relativas a hereges, como eram as dos negros de Angola, conhecidos feiticeiros, pedindo autorização para os

<sup>7</sup> Peixe, 2013, p. 176.

<sup>8</sup> Peixe, 2015, p. 4-5.

<sup>9</sup> Marcocci, 2017, p. 61



julgar com a ajuda de religiosos jesuítas, carmelitas e beneditinos. Acresentava que se submeteria em tudo à decisão dos inquisidores.<sup>10</sup>

Durante a Restauração, o poder de “curar com palavras” foi reconhecido oficialmente em 13 de outubro de 1654, por um alvará de D. João IV, concedendo ao soldado Antônio Rodrigues 40 mil réis por ano pelas curas realizadas com palavras, “e para assistir ao exército ‘para se poderem valer d’elle’”.<sup>11</sup> Os cristãos-novos portugueses certamente contribuíram para difundir no Brasil colônia o acervo popular relativo às curas com ensalmos e orações proferidas durante gerações na Península Ibérica. Veiculado pela tradição oral, com o tempo, esse acervo obteve contornos locais e assumiu variações.

O criptojudaísmo teria igualmente afetado esse processo, posto que “[...] os Cristãos-Novos, conversos ou ‘marranos’, como lhes chamavam, tratavam de comportar-se publicamente, mas, na intimidade dos seus lares, continuavam a ser judeus”.<sup>12</sup> Note-se que, embora o tempo favoreça a conservação ou a extinção de legados culturais:

As modificações são inevitáveis e, acima de tudo, a explicação do sentido temático, que o povo não pode conservar no tempo. Continua o gesto, mas a justificativa vai mudando, adaptando-se e mesmo desaparecendo. O gesto é que segue sua existência milenar, independendo da credencial doutrinária.<sup>13</sup>

No estudo das tradições populares, Evaristo Correa Calderón assinalou o registro de “expresiones fossilizadas, repetidas de generación em generación”, veiculadas por meio de costumes, crenças, jogos, panaceias, receitas, rimas infantis e superstições; e por meio de gêneros em poesia e prosa, como cantigas, contos, provérbios, refrões, romances, ensalmos e orações.<sup>14</sup> Nesse domínio, Câmara Cascudo cita ritos religiosos, episódios bíblicos e hagiográficos lembrados por meio de culto, devoção e invocação, cuja prática, de “divulgação familiar”: “Decorrentemente ocorreu nas populações vizinhas, idênticas em sangue, mentalidade, índice cultural”. Contudo, ao longo do tempo, muitos atos devocionais celebrados em privado, sobretudo aqueles “[...] com bem pouca representação plástica, diluíram-se como centro intencional rogatório”; noutras casas, “vestígios da comemoração doméstica” de atos devocionais seguiram articulados a devoções de certa cultura ou convergiram para culturas diferentes.<sup>15</sup> A

<sup>10</sup> Paiva, 2011, p. 335-336.

<sup>11</sup> Braga, 2014b, p. 117.

<sup>12</sup> Fontes, 1997.

<sup>13</sup> Cascudo, 1978, p. 317.

<sup>14</sup> Calderón, 1963.

<sup>15</sup> Cascudo, 2002, p. 495.



dinâmica desse processo conserva ou ressignifica imagens do passado:

As orações judaicas na Sinagoga são recitadas com acentuado balancear do busto ou apenas da cabeça, oscilando em vêrias intérminas. A posição, denunciando a *raça de nação*, alertava o Santo Ofício que recomendava atentar para esses fiéis ao ritmo da Lei Velha. [...] As preces tradicionais das famílias católicas no interior do Brasil, reunidas no fervor da “Santa Obrigação”, terços, rosários, ladainhas, sussurradas diante dos oratórios, com os devotos em situação cômoda, pela insistência monótona dos infindáveis recitativos, provocava efeito hipnótico, motivando o maquinal cochilo no cabecear que o *Monitório* de 1536 proibia. Era fatal a advertência imperiosa das velhas donas: – “Direite a cabeça, menina! Parece um judeu!” Nunca tinham visto um judeu orando, mas a fama secular atravessava o Tempo.<sup>16</sup>

Elementos da tradição podem constituir valiosos documentos etnológicos, a exemplo dos relatos de *consezas*, narrativas orais em prosa que retratam aspectos materiais e imateriais do cotidiano, desde tarefas domésticas e festas religiosas, como a Páscoa, o *Yom Kippur* e o *Shabat*, até dilemas humanos e sociais vinculados aos valores judaicos tradicionais, embora os relatos não sugiram um código religioso severo nem uma vida diária centrada em ritos religiosos. Inseparável do folclore, de costumes, usos e crenças, o processo criativo de retenção e de transmissão de tradições populares pode refletir a experiência coletiva e o multiculturalismo da vida sefardita.<sup>17</sup>

Orações de cura são parte da cultura religiosa de cristãos-velhos e de cristãos-novos documentada pela Inquisição. Porém, se as Escrituras endossavam a crença no poder terapêutico das palavras, teóricos como Vale de Moura questionavam sua eficácia na medicina popular, citando igualmente o argumento da “intervenção demoníaca”.<sup>18</sup>

Anita Novinsky sublinhou a participação decisiva, nos planos econômico e cultural, dos cristãos-novos portugueses integrados aos povoadores do território brasileiro, mas diferente dos que permaneceram na Europa e dos que se instalaram no império otomano e no Norte da África: “*Después de cruzar el Atlántico, los judíos renacieron en América en una realidad diferente y em outro contexto. Este contexto debe ser conhecido si se quiere comprender las múltiples facetas del marranismo*”. Em carta aos inquisidores de Lisboa, em 1631, o padre Manuel Temudo, à época Governador do Bispado do Brasil, diz que “o povo da nação” considera o Brasil “a melhor terra para se viver e comerciar”

<sup>16</sup> Cascudo, 2002, p. 472.

<sup>17</sup> Haboucha, 1995, p. 337-340.

<sup>18</sup> Peixe, 2015, p. 6.



e que “a maioria dos que a habitam são judeus”.<sup>19</sup> Câmara Cascudo refere que, no século XVI, para muitos membros da comunidade judaica de Portugal: “O Brasil foi a esperança da salvação vital. Para ele orientava-se a fuga, escapula, evasão dos suspeitos à Santa Inquisição, dos seguidos pelos *familiares* do implacável Tribunal, destinados aos processos seviciadores para a defesa da Fé”.<sup>20</sup> Os estereótipos sobre a imagem dos judeus também foram levados por imigrantes a outras terras. O estudioso recorda, nos termos de Evaristo Calderón, entre as “*expresiones fossilizadas, repetidas de generación em generación*”, a imprecação:

— *Que la marrano t'agarrigue*: que a “moléstia” venha ter contigo, [evocativa da] figura agoureira e misteriosa do “marrano”, inicialmente o judeu, o mestiço de judeu e mouro, convertido ao Cristianismo mas intimamente fiel à Lei Velha de Moisés. Em princípios do século XVII espalharam-se de Espanha a Portugal para Itália e França, onde não mereceram conceito acolhedor. O nome provinha da abstinência da *marrã*, porco que terminou o aleitamento, denúncia clara de judaísmo. Para o “marrano” convergiu a suspeita de feitiçaria, malvadeza, perversidade astuta e mesmo, na Provença, enfermidade contagiosa. *Que o marrano te agarre* é expressivo. Em Portugal valia *maldito, amaldiçoado, excomungado*, identicamente no Brasil.<sup>21</sup>

Vestígios tradicionais de fórmulas de encantamento deprecatório sobreviveram por meio de práticas da chamada *medicina augural*. Na cultura popular portuguesa: “[...] impreca-se contra o olho mau e a palavra malfazeja, ou a praga rogada”, afirmou Teófilo Braga, notando que, nas pragas e nos benzimentos: “O poder das palavras é tanto maior quanto elas são mais desconhecidas”. As fórmulas mágicas primitivas remanescentes da Antiguidade foram integradas à tradição europeia, repetindo-se na feitiçaria medieval e na cultura popular, razão pela qual a Igreja condenou o uso de palavras desconhecidas ou ininteligíveis. O uso de palavras *innotas* foi proibido nas *Constituições do Bispado de Évora*, de 1534, e no processo do feiticeiro Luís de la Penha, acusado de curar com palavras desconhecidas. A palavra desconhecida ou *innota* “tem um poder mágico especial; este caráter, conservado ainda na feitiçaria moderna, já aparece nos vetustíssimos rituais egípcios, e pode dizer-se que deles deriva esta superstição que ainda persiste nos ensalmos populares”. As fórmulas imprecatórias revelam ainda doenças combatidas pela medicina popular medieval. Havia fórmulas para eliminar a “sorte má”.

Em Portugal, a palavra “sortilégio” tem o sentido genérico de malefício contra a

<sup>19</sup> Novinsky, 1995, p. 516.

<sup>20</sup> Cascudo, 1967, p. 123-124.

<sup>21</sup> Cascudo, 1967, p. 70.



pessoa, daí a noção de fatalidade expressa pela locução: “Ninguém pode fugir à sua sorte”. Na Idade Média, a feitiçaria era designada pela sorte má (*sorcellerie*). Havia fórmulas expressas como cantos e orações rítmicas. Na tradição portuguesa, essas orações rítmicas são recorrentes e algumas delas são cantadas pelas ruas. O medo supersticioso é, assim, um estímulo ao canto.<sup>22</sup>

Em *Meleagro: documento e pesquisa sobre a magia branca no Brasil*, publicado em 1951, Câmara Cascudo coligiu depoimentos em primeira e segunda mão sobre benzeduras, defumações, fórmulas, orações e amuletos para prevenir, identificar e curar malefícios como o “mau olhado, fonte do quebranto”. Das práticas curativas e religiosas cotejadas com registos do Santo Ofício transcritos pelo autor, refira-se o processo de verificação de quebranto descrito por Alcides Bezerra em “Restos de antigos cultos na Paraíba”, item da *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Paraibano*, de 1911, e registrado por Joaquim Roque neste trecho de *Rezas e benzeduras populares: Etnografia Alentejana*, de 1946:

Como de costume, verifica-se primeiramente a existência da doença deitando alguns pingos de azeite num pires com água, sobre o qual se faz o sinal da cruz, ao mesmo tempo que rezam o credo (“credo em cruz”). Se o azeite desaparecer diluindo-se completamente na água, a criança, ou o adulto, sofre de olhado.<sup>23</sup>

A verificação do “olhado” é seguida de rezas específicas, geralmente mantidas em sigilo. Bezerra não pôde obter a oração contra a moléstia, registrando apenas a fórmula ritual para distinguir o quebranto, o malefício do ar (a benzedeira passou “a chamar pelas diversas espécies de ‘ares’: ar da morte, ar de vivo, ar quente, ar frio, ar de inchação, ar de ventosidade, ar de congestão, ar de dormência, e muitos outros” enquanto pingava o azeite na água).<sup>24</sup> Para Câmara Cascudo: “A fórmula da velha Francisca que Alcides Bezerra conheceu na Paraíba é de origem europeia e ainda resiste na bruxaria portuguesa”.<sup>25</sup> O processo para tratar “bruxedo ou mau olhado” citado por Joaquim Roque integra a medicina popular praticada no Alentejo, no Algarve, nas Beiras e no Minho. Este é um dos ensalmos conhecidos na região:

Jasus é berbo  
Berb’ é Dê’s  
Fulano (nome do paciente) tem um côbranto  
Benza-o Dê’s!  
De lua, d’ar e d’olhado;

<sup>22</sup> Braga, 2014b, p. 17-19.

<sup>23</sup> Roque, 1946, p. 34 citado por Cascudo, 1978, p. 79.

<sup>24</sup> Bezerra, 1911, p. 32 citado por Cascudo, 1978, p. 79.

<sup>25</sup> Cascudo, 1978, p. 80.



De dôres norvosas e de sol no miolo;  
De lua nas tripas e d'azar;  
E de mal d'envej' e de tod'o mal.  
Dois olhos te viram mal  
E três te virão bêi:  
E' Dê's 'Sproto Sant' Amêi.  
Em lavor de Dê's e da Virja Maria  
Um Padre-Noss' e 'ma Avei-Maria.<sup>26</sup>

"O processo, vivo em Portugal e no Brasil, está registrado no século XVI, nas *Denunciações da Bahia* em 1591. Isabel d'Ávila, filha mameluca do grande Garcia d'Ávila, denunciando Mecia Roiz, Branca Lopes e outros", relatou-o com minudência e, segundo Câmara Cascudo, o uso terapêutico do recurso seria mantido na tradição popular: "Para um neto doente, a mesma Branca Lopes repetiu a cerimônia. Procurava apenas o certo diagnóstico do mal que adoecera sua filha".<sup>27</sup> No registro inquisitorial consta:

[...] e assim mais vio huã vez estando a ditta Mecia Roiz doente dormindo vir a ditta sua mãe Branca Lopes e tomar um testo de barro com huã pequena de agoa dentro e huã coroa de estopa em cima do testo que lhe não chegava a agoa que estava no meio do testo e com o dedo da outra mão molhava em huã tijella dazeite e lançava as gotinhas do dito azeite dentro da agoa do dito testo que lhe cahiam do dedo enquanto o fogo ardia na ditta coroa de estopas as quais ela acendera primeiro com a candea.<sup>28</sup>

A documentação do Santo Ofício registra igualmente em detalhes artefatos, gestual e ingredientes usados nos rituais de cura. A sentença de Ana Martins, de 1694, revela as fórmulas e práticas que empregava para curar "achaques de ar". Ao benzer a pessoa enferma, "atalhava o ar" e "nomeando-a", dizia as seguintes palavras: "Se um to deu, Três to tirem, Que é Padre, Filho e Espírito Santo, Três pessoas e um só Deus verdadeiro. (E tornando a 'nomear' a pessoa enferma): Eu degrado o ar da figueira, o ar do soar e desoar da porta, o ar da galinha choca o ar do cisco da casa".<sup>29</sup> É parte da medicina popular reconhecer que cada doença tem o seu ar e, para combatê-lo:

[...] o primeiro gesto é a procura clínica, a certeza do diagnóstico pela caçada aos sinais clínicos. Um por um os "ares" vão desfilando, doença por doença, inconfundíveis naquela

<sup>26</sup> Roque, 1946, p. 34.

<sup>27</sup> Cascudo, 1978, p. 80.

<sup>28</sup> Primeira visitação, 1925, p. 552 citado por Cascudo, 1978, p. 80.

<sup>29</sup> Braga, 2014b, p. 118.



semiótica misteriosa e primitiva. Finalmente, pela gota de azeite deixada cair na água do alguidar, ou qualquer outro processo de pesquisa, a catimbozeira declara que o doente está sofrendo do ar da gota, ar do reumatismo, ar incausado, ar de quebranto, vinte outros nomes que vivem muito bem dos ensalmos e rezas da bruxaria portuguesa secular. [...] o AR, corpo e veículo, transporta e age desde que uma força disciplinadora possa impeli-lo para o Bem ou para o Mal. Os espíritos e seres incorpóreos, imponderáveis, só podem viver e exercer ato de impressão sensível no ar.<sup>30</sup>

Nas situações em que não podiam praticar livremente os ritos judaicos, os marranos preservam crenças e tradições religiosas em sigilo, contudo, nem sempre escapavam à vigilância e às denúncias de agregados, escravos, rivais e vizinhos. Os processos da Inquisição registraram conhecimentos, costumes e crenças judaicos tradicionais, bem como elementos mesclados ao paganismo e ao cristianismo, remanescentes de outras épocas, que o colono repetia por uso comum, mas sem atentar à origem exata deles.

Nesse sentido, a repressão inquisitorial às curas com orações, ensalmos e palavras de encantamento compreende questões culturais, econômicas, religiosas e sociais. O estudo do combate à heresia e às práticas terapêuticas populares pode indicar alguns caminhos utilizados pela Inquisição para controlar domínios diversos, como aquele do exercício oficializado da medicina.

## Referências

- BRAGA, Teófilo. *O povo português nos seus costumes, crenças e tradições, volume II*. Braga: Edições Vercial, 2014b.
- CALDERÓN, Evaristo Correa. Jud. ‘también’. *Revista de Filología Española*. Madrid, v. 46, n. 1-2, p. 149-161, 1963. Disponível em: <https://xn--revistadefilologiaespaola-uoc.revistas.csic.es/index.php/rfe/issue/view/87>. Acesso em: 4 abr. 2025.
- CASCUDO, Luís da Câmara. *Meleagro*: pesquisa do catimbó e notas da magia branca no Brasil. Rio de Janeiro: Agir, 1978.
- CASCUDO, Luís da Câmara. *Mouros, franceses e judeus*: três presenças no Brasil. Rio de Janeiro: Letras e Artes, 1967.
- CASCUDO, Luís da Câmara. *Superstição no Brasil*. São Paulo: Global, 2002.
- CODES, Ana Isabel López-Salazar. *Inquisición y política*: el Gobierno del Santo Oficio en el Portugal de los Austrias (1578-1653). Lisboa: Centro de Estudos de História religiosa, 2011.

<sup>30</sup> Cascudo, 1978, p. 117-118.

FONTES, Manuel da Costa. O *Justo Juiz Cristão* e a Inquisição em Duas Orações Criptojudaias de Rebordelo. *Hispania*, v. 80, n. 1, p. 1-8, 1997. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/345941>. Acesso em: 4 abr. 2025.

GARCÍA, María de los Ángeles Fernández. Criterios inquisitoriales para detectar al marrano: los criptojudíos em Andalucía en el siglo XVI. In: ALCALÁ, Ángel (ed.). Judíos, sefarditas, conversos: la expulsión de 1492 y sus consecuencias. Valladolid: Ámbito, 1995. p. 455-544.

GIEBELS, Daniel Norte. A Inquisição e a Mitra de Lisboa: análise a partir do governo do arcebispo D. Miguel de Castro (1586-1625). *Lusitania Sacra*, tomo 23, p. 121-150, 2011.

HABOUCHA, Reginetta. De España a tierras de refugio: la literatura popular de los sefardíes. In: ALCALÁ, Ángel (ed.). Judíos, sefarditas, conversos: la expulsión de 1492 y sus consecuencias. Valladolid: Ámbito, 1995. p. 331-353.

MARCOCCI, Giuseppe. Forgers and Martyrs: Conflicting Histories of the Portuguese Inquisition (1598-1647). *Journal of Baroque Studies*, v. 2, n. 1, p. 53-66, 2017. Disponível em: <https://www.um.edu.mt/library/oar/handle/123456789/20462>. Acesso em: 4 abr. 2025.

MARCOCCI, Giuseppe. I custodi dell'ortodossia: Inquisizione e Chiesa nel Portugal del Cinquecento. Rome: Edizione di storia e letteratura, 2004.

MORENO, Araceli Campos. Ensalmos Novohispanos, palabras mágicas para curar. In: MASERA, Mariana (coord.). *La otra Nueva España: la palabra marginada en la Colonia*, 2002. p.155-165.

NOVINSKY, Anita. Consideraciones sobre los criptojudíos hispano-portugueses: el caso de Brasil. In: ALCALÁ, Ángel (ed.). Judíos, sefarditas, conversos: la expulsión de 1492 y sus consecuencias. Valladolid: Ámbito, 1995. p. 513-522.

PAIVA, José Pedro. *Baluartes da fé e da disciplina*: o enlace entre a Inquisição e os bispos em Portugal (1536-1750). Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2011.

PEIXE, João. *De ensalmis*: o pensamento inquisitorial sobre algumas crenças populares no Portugal de seiscentos. In: MACEDO, Ana Gabriela et al (org.). *Humanidades: novos paradigmas do conhecimento e da investigação*. 2013. p. 175-185.

PEIXE, João. Manuel do Vale de Moura (1564-1650) e o pensamento demonológico e religioso português: o *De Ensalmis* na Europa de Seiscentos. *Vozes dos Vales*, n. 7, v. 4, p. 1-9, 2015. Disponível em: <http://site.ufvjm.edu.br/revistamultidisciplinar/files/2015/05/Jo%C3%A3o-Peixe.pdf>. Acesso em: 15 abr. 2025.

ROQUE, Joaquim. Rezas e benzeduras populares: Etnografia Alentejana. Beja:

Imprensa Comercial Carlos Marques, 1946.

-----

Enviado em: 10/04/2025

Aprovado em: 30/04/2025