

UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA “JÚLIO DE MESQUITA FILHO”
FACULDADE DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

MAYARA APARECIDA DE MORAES

**“VIRTUDES TÃO ADIANTADAS PARA DESCOBRIR E REMEDIAR OS
MALES OCULTOS”: CURANDEIRISMO E PRÁTICAS MÁGICO-
RELIGIOSAS NO GRÃO PARÁ (1763-1773)**

FRANCA,
2019

UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA “JÚLIO DE MESQUITA FILHO”
FACULDADE DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

**“VIRTUDES TÃO ADIANTADAS PARA DESCOBRIR E REMEDIAR OS
MALES OCULTOS”: CURANDEIRISMO E PRÁTICAS MÁGICO-
RELIGIOSAS NO GRÃO PARÁ (1763-1773)**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Faculdade de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, como pré-requisito para a obtenção do título de Mestre em História.

Área de concentração: História e Cultura
Orientador: Prof. Dr. Yllan de Mattos

FRANCA

2019

M827“

Moraes, Mayara Aparecida de

“Virtudes tão adiantadas para descobrir e remediar os males ocultos”: curandeirismo e práticas mágico-religiosas no Grão-Pará (1763-1773) / Mayara Aparecida de Moraes. -- Franca, 2019
208 p.

Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual Paulista (Unesp), Faculdade de Ciências Humanas e Sociais, Franca

Orientador: Yllan de Mattos

1. Inquisição. 2. Feitiçaria. 3. Grão-Pará. I. Título.

Sistema de geração automática de fichas catalográficas da Unesp. Biblioteca da Faculdade de Ciências Humanas e Sociais, Franca. Dados fornecidos pelo autor(a).

Essa ficha não pode ser modificada.

MAYARA APARECIDA DE MORAES

**“VIRTUDES TÃO ADIANTADAS PARA DESCOBRIR E REMEDIAR OS
MALES OCULTOS”: CURANDEIRISMO E PRÁTICAS MÁGICO-
RELIGIOSAS NO GRÃO PARÁ (1763-1773)**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Faculdade de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, como pré-requisito para a obtenção do título de Mestre em História.

Área de concentração: História e Cultura

Orientador: Prof. Dr. Yllan de Mattos

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Yllan de Mattos (UFRRJ / PPG-História UNESP)

Presidente-orientador

Profa. Dra. Daniela Buono Calainho (UERJ-FFP)

Avaliadora externa

Dra. Ana Raquel Marques da Cunha Martins Portugal (UNESP-Franca)

Avaliadora interno

Franca, 23 de outubro de 2019.

À minha família e aos meus amigos.

AGRADECIMENTOS

Agradeço, primeiramente, aos meus pais, Selma Moraes e Mário Moraes, que sempre me apoiaram desde o início dessa jornada, não me deixando faltar nada. Às minhas irmãs, Marcela e Mariana, que estão sempre comigo; aos meus avós, principalmente a minha avó Lourdes Maria, que veio a falecer há pouco tempo, mas que sempre foi uma segunda mãe para mim. Ao meu orientador Yllan de Mattos, por ter me aceito como sua orientanda e me auxiliado nesta pesquisa; à professora Daniela Calainho, pelos dados fornecidos e pelas considerações na qualificação e na defesa e à professora Ana Raquel Portugal por suas críticas construtivas nestes mesmos dois momentos.

Agradeço às minhas companheiras de teto, que moram comigo, Estéfani Barbosa e Maria Eduarda, por me aturarem nos momentos mais estressantes e alegres da minha caminhada acadêmica, graças a vocês juntamos muitas histórias para contar ao longo de nossas vidas.

Agradeço aos meus amigos Walter Júnior pelo carinho e apoio de anos, Hugo Saranholi pelos cafés, por ser um amigo que ganhei na graduação e que vou levar para o resto da vida, sou grata por sua ajuda no meu mestrado; ao João Paulo por ser meu companheiro de orientação e de mestrado, me ajudando sempre quando precisei e chorando junto comigo nos piores momentos da pesquisa; e ao Alex Rogério por ter me ensinado muito da vida acadêmica e pelos bons jantares que tivemos.

Aos amigos do coração de Franca, Angelita Raíz, Andréia Siqueira, Katiucia Andrade, Célia Comparini e ao restante do grupo de estudos do centro espírita, à Ieda Tierno pelos bons e ternos encontros, os quais me recompunham as energias para prosseguir minha caminhada.

Por fim, agradeço à UNESP e à cidade de Franca por terem me acolhido na graduação e no mestrado.

MORAES, Mayara Aparecida. *“Virtudes tão adiantadas para descobrir e remediar os males ocultos”*: curandeirismo e práticas mágico-religiosas no Grão-Pará (1763-1773). 2019. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Campus de Franca.

RESUMO

A Visitação do Grão-Pará (1763-1773) ocorreu no momento em que o Marquês de Pombal havia ascendido ao poder em Portugal e realizado diversas reformas no âmbito político, social e religioso. Tais medidas, influenciaram diretamente na vinda da Inquisição à Amazônia portuguesa para expulsar o bispo João de São José Queiroz, que vinha tomando atitudes que deixavam o Marquês insatisfeito, atribuindo as tarefas do bispo ao Inquisidor Giraldo José de Abranches, além dos próprios afazeres do Tribunal. Com a chegada da Inquisição em Belém, muitas denúncias e confissões foram levadas à Mesa, sendo muitos os casos de magia, os quais foram o objeto escolhido por esta pesquisa e usados como base para o entendimento das trocas culturais ocorridas nessa região. Sendo assim, o objetivo da investigação será identificar o hibridismo cultural existente nessas práticas, principalmente com relação ao curandeirismo. Priorizamos os casos de cura executados por Sabina, Jozé, Ludovina Ferreira, Antônio, Domingos e Domingas Gomes da Ressurreição, e em seguida, fizemos uma comparação com os tratados de dois cirurgiões e um boticário: *Erário Mineral* (Luís Gomes Ferreira), *“Governo dos mineiros mui necessário aos que vivem distantes de professores seis, oito, dez e mais léguas, padecendo por esta causa os seus domésticos e escravos queixas, que pela dilação dos remédios se fazem incuráveis, e as mais das vezes mortais.”* (José Antônio Mendes) e *Pharmacopea Lusitana, methoso practico de preparar os medicamentos na forma galênica, com todas as receitas mais usuares*, (Caetano de Santo Antônio), no intuito de identificarmos as ervas nativas usadas por todos eles e analisarmos a relação entre a cultura popular e a medicina oficial. Partimos da hipótese de que tanto os médicos quanto os curandeiros realizavam certas permutas de conhecimento sobre as ervas medicinais usadas, devido à diferença regional e continental da natividade dessas plantas. Essas trocas podem ter se dado pela convivência entre os diferentes povos, em virtude da escravidão, das políticas pombalinas, das adversidades causadas pelas doenças e até mesmo pelo meio criado pelos colonos portugueses. Graças a isso, poderemos observar o êxito e a fama de alguns curandeiros, aspectos que lhes permitiram até mesmo terem suas penas amenizadas pela Inquisição.

Palavras-chave: Período pombalino, Grão-Pará, práticas mágicas, Inquisição.

MORAES, Mayara Aparecida. *“Virtues so early to discover and remedy the hidden evil”*: healing and magic-religious practices in the Grão-Pará (1763-1773). 2019. Dissertation (Master Degree in History) – Faculdade de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Campus de Franca.

ABSTRACT

The Visitation of Grão-Pará (1763-1773) took place at a time when the Marquis of Pombal had risen to power in Portugal and carried out various political, social and religious reforms. Such measures directly influenced the arrival of the Inquisition in the Portuguese Amazon to expel Bishop Joao de Sao Jose Queiroz, who had been taking action which left the Marquis unsatisfied, attributing the bishop's tasks to Inquisitor Giraldo José de Abranches, as well as the Court's own work. With the arrival of the Inquisition in Bethlehem, many denunciations and confessions were brought to the Table, with many cases of magic, which are the object of research chosen and used as a basis for understanding the cultural exchanges that occurred in this region. Thus, the objective of the research was to identify the relevant cultural hybridism in these practices, especially in relation to healerism. Priority was given to healing cases performed by Sabina, Jozé, Ludovina Ferreira, Antonio, Domingos and Domingas Gomes da Resurreição, and then a comparison was made with the treaties of two surgeons and an apothecary: *Erário Mineral* (Luís Gomes Ferreira), *“Governo dos mineiros mui necessário aos que vivem distantes de professores seis, oito, dez e mais léguas, padecendo por esta causa os seus domésticos e escravos queixas, que pela dilação dos remédios se fazem incuráveis, e as mais das vezes mortais.”* (José Antônio Mendes) and *Pharmacopea Lusitana, methoso practico de preparar os medicamentos na forma galênica, com todas as receitas mais usuares*, (Caetano de Santo Antônio), in order to identify the native herbs used by all of them and to analyze the relationship between popular culture and official medicine. These goals are based on the assumption that both doctors and healers performed certain exchanges of knowledge about the medicinal herbs used, due to the regional and continental difference in the nativity of these plants. These exchanges may have been due to the coexistence between different peoples, slavery, Pombaline policies and the adversity of disease and the environment for the Portuguese settlers. Thanks to this, it made possible success and fame to some healers, who had their feathers softened by the Inquisition.

Keywords: Pombaline period, Grão-Pará, magical practices, Inquisition.

“A superstição está para a religião como a astrologia está para a astronomia, a filha louca de uma mãe sábia. Essas duas filhas subjugaram durante muito tempo a Terra inteira.”

Voltaire, *Tratado sobre a tolerância: por ocasião da morte de Jean Calas*.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	11
CAPÍTULO 1: “HÁ DE SERVIR ESTE LIVRO PARA A VISITA, QUE POR PARTE DO SANTO OFÍCIO DA INQUISIÇÃO SE HÁ DE FAZER NESTA CIDADE”: O GRÃO-PARÁ EM TEMPO DE INQUISIÇÃO.....	22
1.1. Antes da Visitação: A influência das políticas pombalinas na região.....	26
1.2. A Inquisição pombalina.....	39
1.3. A Visita e o Tempo de Graça.....	44
1.4. A população regional.....	58
CAPÍTULO 2: “UM TUPI TANGENDO UM ALAÚDE”: A MESCLA CULTURAL NA AMÉRICA PORTUGUESA.....	74
2.1. Uma religiosidade peculiar.....	87
2.2. Os casos de magia: Cartas de tocar, pedras d’ara, preces, adivinhação, bolsas de mandinga e curas.....	111
CAPÍTULO 3: “SÃO INUMERÁVEIS OUTRAS MAIS CURAS QUE ELA TEM FEITO E NESTA CIDADE NOTÓRIAS”: SERIA O CURANDEIRISMO APENAS MAGIA?.....	132
3.1. A Fé na cura.....	143
3.1.1. Preto Jozé.....	144
3.1.2. Índia Sabina.....	150
3.1.3. Ludovina Ferreira e Índio Antônio.....	157
3.1.4. Índia Domingas Gomes da Ressurreição.....	161
3.1.5. Índio Domingos de Souza.....	164
3.2. Curandeiros, Cirurgiões, Médicos e Boticários: Imaginário x Razão ?.....	167
3.3. “Virtudes Tão Adiantadas Para Descobrir e Remediar Os Males Ocultos”.....	185
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	200
BIBLIOGRAFIA.....	203

INTRODUÇÃO

Urias Teixeira de Moraes, meu bisavô, era morador da zona rural e costumava contar muitas histórias. No campo, havia passado grande parte de sua infância, ocasião em que estabelecera uma longa amizade com um homem chamado João de Deus, homem que viveu entre o final do século XIX e início do XX, assim como meu bisavô. De acordo com os relatos de Urias, João de Deus sabia diversas orações e estas tinham, segundo este curandeiro, finalidades diversas. Meu bisavô gostava, entretanto, de contar especialmente três histórias que envolviam João de Deus. Sobre uma delas, meu bisavô relatara que, certa vez, antes que fizesse uma visita à família de sua namorada, havia sido advertido por João de Deus a não comer as bananas que lá lhe fossem oferecidas, e que se quisesse saber o que ocorreria caso as comesse, as ofertasse à porquinha de estimação da família. Seguindo essas orientações, meu bisavô ofereceu as bananas a uma das porquinhas e a mesma caiu morta após comê-las. Motivo pelo qual Urias se retirou imediatamente do local.

Outra história rememorada envolvia o caso da serpente surucucu.¹ João de Deus, em uma de suas visitas à casa de meu bisavô havia chegado e logo dito: “tem uma cobra aqui na sua casa”. Em seguida, teria feito suas preces, hipnotizado a surucucu e lhe ordenado: “vai embora”. Assim, meio que por ordem, a cobra teria partido em direção ao córrego que existia perto da casa. Não menos importante, Urias considerava relevante lembrar a propósito do evento da espingarda. Como João de Deus havia lhe ensinado muitas preces, meu bisavô percebeu que poderia usá-las quando sentisse necessidade de defender-se. Oportunidade para tanto, encontrou em um certo momento em que apontaram-lhe uma espingarda, e por meio de suas preces, viu que o material que saía do

¹ É uma serpente peçonhenta presente em toda América Latina.

gatilho de seu adversário era água e não um projétil balístico, o que fez com que o atirador saísse correndo assombrado achando que tal feito era arte do demônio.

Meu bisavô não repassou as preces ao meu avô, pois alegara que este era muito nervoso para fazer uso delas. Isso fez com que, embora soubéssemos de sua existência, por meio do registro oral, das histórias contadas de pai para filho, parte do conhecimento de uma crença fosse perdido no passado.

Este breve relato familiar, longe de propor um debate da historiografia oral ou da memória, é um exemplo das intituladas práticas mágico-religiosas, presentes no universo popular ao longo dos séculos e transmitidas através da oralidade. Este relato familiar, ocorrido entre meados do século XIX e início do XX, é uma forma de demonstrar como a religiosidade popular teve raízes profundas na vida social e familiar brasileira. Ainda hoje, as benzedeadas e os adivinhos sobrevivem nas pequenas cidades e são muito procurados. Entretanto, há diferenças entre essas práticas/crenças e aquelas sobre as quais trataremos nesse estudo.

Como pontuou Marc Bloch, “[...] ao processo fundamental do ofício do historiador “compreender o presente pelo passado” é correlativamente, “compreender o passado pelo presente””², ou seja, por meio dessas observações acerca do presente sobre a existência de uma religiosidade popular é que nossos olhos se voltaram para o passado. Foi a partir dessa análise do presente (no caso, a existência das benzedeadas nos pequenos centros urbanos) e das histórias familiares, acrescida de estudos de obras como *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*, de Laura de Mello e Souza, e *Metrópole das Mandingas*, de Daniela Buono Calainho, que formulamos a temática do estudo em questão.

Essas duas obras (além de outras utilizadas nesse estudo) lançaram luz ao objeto dessa pesquisa que envolve as práticas mágicas. Assim, para a construção dessa dissertação, utilizamos a documentação do órgão responsável por vigiar e punir tais práticas na sociedade portuguesa: o Tribunal do Santo Ofício. A Inquisição foi fundada em Portugal no ano de 1536, época em que foram inaugurados os tribunais de Lisboa, Évora e Coimbra e, após vinte e quatro anos, surgiu o único tribunal de além-mar, em Goa (1560), na Índia. Lisboa ficou responsável pelos domínios do ultramar Atlântico (América e África ocidental) e Goa pelo Oriente e costa leste da África, nos territórios

² BLOCH, Marc. *Apologia da História ou o Ofício de Historiador*. Zahar: Rio de Janeiro, 2001. p.25.

banhados pelo Índico. Além da formação desses tribunais fixos, tribunais volantes, chamados de *visitações*, foram instalados em curtos espaços de tempo em diversos territórios, tais como: Angola, Cabo Verde, Bahia, Pernambuco, Grão-Pará, Cochim, São Tomé de Meliapor e Ormuz, entre outros; os quais se estenderam do século XVI ao XVIII.

As heresias que faziam parte da alçada do Tribunal eram: a bigamia, blasfêmia, feitiçaria, sodomia, solicitação, as proposições heréticas e, principalmente, o *criptojudaísmo*. De modo geral, até a segunda metade do século XVIII, as Inquisições Ibéricas foram caracterizadas pela perseguição aos cristãos-novos, mas com a ascensão do marquês de Pombal, mudanças foram feitas ao Tribunal, como a subordinação do Tribunal à Monarquia (1769) e o fim da distinção entre cristãos-novos e velhos (1773). O que permitiu um aumento nas perseguições dos praticantes de magia em Portugal e das denúncias e confissões da última visitação à América portuguesa.

Porém, Portugal não chegou a estabelecer mais nenhum Tribunal além desses citados (ao menos de forma permanente), apesar de, como afirmou Ronaldo Vainfas, isto ser um motivo de controvérsia. Cogitou-se a instalação de um tribunal na colônia no tempo de dominação filipina, mas o projeto não prosperou. Assim, carente de tribunais próprios, ainda que subordinados à jurisdição de um Tribunal distante, no caso Lisboa, a ação inquisitorial no Brasil foi acanhada se comparada à vizinha América espanhola, onde houve o estabelecimento de tribunais em Lima, México e Cartagena, resultando numa ação mais intensa. Na segunda metade do século XVIII, tempo do reinado de dom José I (1750-77), a atividade inquisitorial diminuiu bastante, seja no reino, seja no ultramar, apesar de terem enviado uma visitação ao Grão-Pará em 1763, encerrando-se de vez, as atividades da Inquisição, em 1821, com a abolição do Santo Ofício pelas Cortes portuguesas.³

Sendo assim, o contexto escolhido para o presente estudo é o da visitação do Grão-Pará (1763-1773), ocorrida no século XVIII, na América portuguesa, e considerada a última do Santo Ofício. Entre as três Visitas mais conhecidas⁴, foi a última, ocorrida no Grão-Pará, que apresentou características que destoam das demais, devido aos fatores

³ VAINFAS, Ronaldo. *Dicionário do Brasil Colonial (1500-1808)*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2000. p. 310.

⁴ A primeira visitação ocorreu na Bahia, Pernambuco, Itamaracá e Paraíba, feita pelo visitador Heitor Furtado de Mendonça nos anos 1591 a 1595. A segunda visitação ocorreu na Bahia e foi feita pelo visitador Marcos Teixeira, entre 1618 a 1621.

políticos que a envolveram, tais como: a quase extinção da perseguição aos cristãos-novos⁵ e ao contexto de declínio em que a Inquisição vivia.

Ao observarmos a documentação referente a segunda metade do Setecentos, como os cadernos do promotor, o *Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará (1763-1769)* e as denúncias avulsas ao livro mais acessadas no sítio do Arquivo da Torre do Tombo, percebemos um grande número dos casos de feitiçaria. Apesar de termos interesse em estudar todos os tipos de feitiçaria, focaremos mais, no desenvolvimento dessa pesquisa, nos casos de curandeirismo, por se tratar de uma prática semelhante à dos profissionais de saúde. Graças a isso, foi possível desenhar suas semelhanças e diferenças no contexto setecentista colonial.

Por outro lado, observamos também que esses curandeiros, muitas vezes denunciados mais de uma vez, não chegaram a ser processados, excetuando o escravo Jozé. Talvez por sua condição de escravizado. Seja como for, aventamos a hipótese, a partir da observação de que mesmo havendo profissionais da saúde na colônia, como médicos e cirurgiões, a população recorria a estes e aos curandeiros, não havendo uma divisão entre eles, porque: tanto os profissionais da saúde quanto os curandeiros eram complementares em seu conhecimento, ou seja, eles não eram excludentes. Da mesma forma que um curandeiro poderia indicar os exorcismos da igreja, um cirurgião adotava conhecimentos da população nativa para tratar dos achaques típicos daquele local. Isso e a constante convivência com africanos, índios e mestiços, proporcionou intercâmbios de conhecimentos médicos. Porém, proponho que esses profissionais tanto foram influenciados pela vida e pelo conhecimento da população colonial quanto influenciaram outros indivíduos. O conhecimento aprendido na Europa podia não ser útil na América, assim como novos saberes estavam disponíveis nestes espaços, necessitando de adaptação a esta nova realidade.

Dessa maneira, o objetivo desta pesquisa é analisar e comparar as denúncias, confissões e os processos relacionados à prática do curandeirismo e demais práticas mágico-religiosas (malefícios, magia para fins amorosos, adivinhações, etc.), com o intuito de compreender o processo de hibridismo cultural entre as diversas crenças que

⁵ É verificado que nas duas primeiras visitas, as denúncias contra cristãos-novos ou práticas *criptojudaicas* eram bem significativas, assim como em Portugal. Entretanto na última visitação, há apenas uma denúncia sobre este delito, o que demonstra uma mudança de perspectiva ou nova orientação dos crimes que deveriam ser vigiados.

conviveram no Estado do Grão-Pará. Assim, pretendemos refletir sobre a presença inquisitorial no norte da América portuguesa e acerca dos desdobramentos que esta presença trouxe para a reorganização da sociedade segundo os critérios da ortodoxia católica e das políticas pombalinas. A análise dos documentos inquisitoriais, nesse sentido, servirá de base para o entendimento da constituição de uma religiosidade misturada – com matizes indígenas, africanas e europeias, em conflito e complementariedade com o catolicismo –, bem como das políticas pombalinas ensejadas no Grão-Pará em paralelo com a Inquisição.

No primeiro momento, iremos analisar as confissões e denúncias das práticas de adivinhação, bolsas de mandinga e orações para fins amorosos a fim de identificar as diversas formas culturais, procurando perceber como elas estão compreendidas dentro do hibridismo cultural. Doravante, estreitaremos essa análise para os casos de curandeirismo a partir de cinco denúncias e uma confissão contra a índia Sabina, o preto José, a branca Ludovina Ferreira, a índia Domingas Gomez da Ressureição e o índio Domingos de Souza. Compararemos suas práticas com dois tratados de dois cirurgiões portugueses, Luís Gomes Ferreira e José Antônio Mendes, que escreveram, respectivamente, o *Erário Mineral* e o *Governo dos mineiros mui necessário aos que vivem distantes de professores seis, oito, dez e mais léguas, padecendo por esta causa os seus domésticos e escravos queixas, que pela dilação dos remédios se fazem incuráveis, e as mais das vezes mortais*, e um boticário português, Caetano de Santo Antônio, com seu tratado *Pharmacopéia Lusitana* (1704). Buscaremos identificar as ervas medicinais utilizadas nas práticas dos curandeiros em comparação com as dos cirurgiões e do boticário. A partir disso, será possível mapear as trocas de conhecimento medicinais entre o espaço informal (os curandeiros) e o formal (os cirurgiões), bem como interpretar as crenças e simbologias religiosas que constituíram os rituais de cura, como também compreender a religiosidade híbrida do Grão-Pará setecentista.

Os estudos sobre as práticas mágico-religiosas já garantiram espaço nas pesquisas acadêmicas dos últimos trinta anos. Autores como Robert Mandrou, *Magistrados e feiticeiros na França do século XVII* (1968), Keith Thomas, *A religião e o declínio da magia* (1971), Jeffrey Russell, *Bruxaria na Idade Média* (1972), e Jean Delumeau, *História do Medo no Ocidente* (1978), foram importantes por fazerem parte de uma historiografia que fez surgir este tema e centrou-se na compreensão dos comportamentos

coletivos e mesmo simbólicos de diferentes temporalidades. Entretanto, Carlo Ginzburg, em *Os Andarilhos do bem: feitiçaria e cultos agrários entre os séculos XVI e XVII* (1966), *O Queijo e os Vermes* (1976) e *História Noturna: decifrando o Sabbat* (1989), além de um grande colaborar para a historiografia, voltou seu olhar para o universo micro e particular, geral ou morfológico, sobretudo abrangendo o cotidiano da cultura popular. Sendo assim, foi um dos autores que mais nos auxiliou na análise documental.

Ginzburg percebeu o quanto a documentação inquisitorial ajudaria na reconstrução de uma camada social que poucos escritos nos havia legado. Assim, salientou a seguinte dificuldade para análise desses registros:

[...] Em comparação com os antropólogos e estudiosos das tradições populares, os historiadores partem com uma grande desvantagem. Ainda hoje a cultura das classes subalternas é (e muito mais, se pensarmos nos séculos passados) predominantemente oral, e os historiadores não podem se pôr a conversar com os camponeses do século XVI (além disso, não se sabe se os compreenderiam). Precisam então servir-se sobretudo de fontes escritas (e eventualmente arqueológicas) que são duplamente indiretas: por serem escritas e, em geral, de autoria de indivíduos, uns mais, outros menos, abertamente ligados à cultura dominante. Isso significa que os pensamentos, crenças, esperanças dos camponeses e artesãos do passado chegam até nós através de filtros e intermediários que os deformam.⁶

Os intermediários e interlocutores que temos na leitura das fontes são os notários e os inquisidores. Ao inquirir os denunciante ou os réus, muitas das respostas são dadas de acordo com o que eles entendiam ou queriam ouvir. Ginzburg ilustrou isso da seguinte forma: “[...] eles traduziam, melhor dizendo, transpunham num código diferente e menos ambíguo crenças essencialmente estranhas à sua cultura. O que fazemos não é, afinal de contas, muito diferente, não só em teoria, mas às vezes também na prática”.⁷ Em outras palavras, muitas vezes os inquisidores não tinham familiaridade com as religiosidades populares, as classificando como feitiçarias. Igualmente, ocorria na América portuguesa, onde os praticantes de magia tinham seus ritos hibridizados com as religiões africanas, indígenas e portuguesas, sendo algo diferente e ao mesmo tempo semelhante aos ouvidos dos inquisidores, referindo-se a essas práticas como feitiçarias ou diabruras, porque eram

⁶ GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996. p. 17-18.

⁷ GINZBURG, Carlo. *O fio e os Rastros: verdadeiro, falso, fictício*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. p. 290.

termos conhecidos pelo Tribunal.

No Brasil, alguns historiadores foram de suma importância para o desenvolvimento dessa temática. Laura de Mello e Souza, com sua obra *O Diabo e a Terra de Santa Cruz* (1986), analisa as práticas mágicas e o cotidiano do Brasil colonial dos séculos XVI ao XVIII pelo viés da História das Mentalidades. A autora foi pioneira no uso da documentação inquisitorial paraense para o estudo da feitiçaria colonial e no estudo dessa temática, contribuindo para trazer para o Brasil a nova tendência historiográfica que acontecia na Europa.

Francisco Bethencourt em *O imaginário da magia: feiticeiras, adivinhos e curandeiros em Portugal no século XVI* (1987) traz uma visão ampla dos tipos de magia e seus casos existentes em Portugal, muito comuns à população rural. O autor ainda demonstra a importância simbólica e social da magia, fosse para encontrar animais perdidos ou pessoas, fosse para curar doenças. A partir da década de 1990, muitas outras obras de importância para nós foram preparadas com a temática da magia. José Pedro Paiva, por exemplo, preparou *Bruxaria e superstição num país sem "caça às bruxas": Portugal 1600-1774* (1997). Neste livro, publicado após *Práticas e crenças mágicas* (1992), Paiva procurou explicar os motivos que fizeram com que Portugal não assistisse a um fenômeno violento de “caça às bruxas”, como aquele que havia experimentado quase toda a Europa até o século XVII. Essa abordagem foi feita a partir de dois pontos de vista diferenciados: um primeiro, preocupado em obter uma visão de conjunto daquilo que se passou em Portugal. Um segundo tentava detectar como surgia uma acusação de bruxaria numa pequena comunidade, qual era a dinâmica de todo o processo complexo que a gerava e qual a função que essas acusações e crenças tinham na vida quotidiana das populações. Esta análise foi executada em constante comparação com o que, nas várias facetas analisadas, se passou em outras zonas da Europa, nomeadamente nos países cuja situação mais se aproximava de Portugal: a Espanha e os estados italianos. O texto tem uma preocupação comparativa evidente que é usada para demonstrar a especificidade do caso português.

Daniela Calainho, em *Metrópole das Mandingas: religiosidade negra e Inquisição portuguesa no Antigo Regime* (2008), diferente dos outros dois autores, que trabalharam as práticas mágicas da população portuguesa de forma mais ampla, priorizou em sua análise as práticas africanas que ocorriam no Reino. Por meio do estudo de casos,

a autora verificou que essas práticas africanas eram consideradas pela Inquisição como feitiçarias e eram demonizadas pela Igreja. No entanto, ela comprova que muitos desses africanos articulavam suas crenças com o cristianismo no intuito de continuar praticando-as, mas mesmo assim foram perseguidos pela Inquisição. Outra questão que a autora aponta é para uma possível continuidade dessas práticas religiosas portuguesas e africanas com relação à América portuguesa, havendo apenas a substituição de ingredientes que eram mais facilmente encontrados na colônia, como a aguardente, que substituíu o vinho nos rituais de magia devido ao seu fácil acesso.

Outras obras importantes para este trabalho estão relacionadas ao Grão-Pará setecentista. Evandro Domingues, ao escrever *Pedagogia da Desconfiança: o estigma da heresia lançado sobre às práticas de feitiçaria colonial durante a visitação do Santo Ofício ao Estado do Grão-Pará (1763-1772)* (2001), trabalha os casos de feitiçaria na visitação. O autor defende uma pedagogia da desconfiança usada pela Inquisição, no intuito de “educar” os desvios daquela sociedade, sobretudo referente às práticas mágicas. Ele buscou apreender os momentos em que os comportamentos e práticas das pessoas que viviam na colônia eram considerados desviantes, segundo as normas da Inquisição.

Yllan de Mattos, em *A última Inquisição os meios de ação e funcionamento do Santo Ofício no Grão-Pará pombalino (1750-1774)* (2012), fez um estudo abrangente e ao mesmo tempo verticalizado da visitação do Grão-Pará. O autor defende uma visitação inserida no projeto pombalino de “domesticação da Inquisição”, que estava envolvida pelas decisões políticas do marquês de Pombal. Na visitação em si, ele examina os ritmos da perseguição e as penas aplicadas, acabando por reafirmar o relativo afrouxamento do rigor inquisitorial na segunda metade do século XVIII, indicando que o visitador deu mais importância à administração do bispado, na qualidade de vigário capitular. No entanto, além de proceder ao balanço sistemático da visitação, Mattos esmiúça as relações de poder envolvidas na ação do visitador. Fato de grande valia para o entendimento daqueles que foram processados pela Inquisição e outros que não.

Há também trabalhos sobre religiosidades específicas, como a tese de Alexandre Almeida Marcussi, *Cativeiro e cura: experiências religiosas da escravidão atlântica nos calundus de Luzia Pinta, século XVII e XVIII* (2015), que teve o objetivo de tratar das práticas religiosas de origem africana, conhecidas como calundus, frequentadas por africanos, afrodescendentes e brancos. Para compreendê-las, o autor analisa o processo

de Luzia Pinta, que era praticante de calundus na região de Sabará, Minas Gerais, em meados do século XVIII. Portanto, para que o autor compreendesse as relações religiosas intrínsecas ao processo, realiza uma comparação entre o relato de Luzia, que estava aparentemente impregnado de elementos do calundu, com o cristianismo católico, identificando as semelhanças de ambas as religiosidades em seu interrogatório para a Inquisição. Para Alexandre Marcussi, essas semelhanças entre ambas as crenças faziam parte de uma estratégia usada pelos africanos para se livrarem das penitências ou acusações da Inquisição e representavam uma forma de resistência cultural.

Almir Diniz de Carvalho Júnior, em tese intitulada *Índios Cristãos: a conversão dos gentios na Amazônia portuguesa (1653-1769)* (2005), elucida como os índios de diversas etnias, inseridos na nova ordem colonial que se instalou na Amazônia portuguesa, foram se incorporando àquele novo mundo como cristãos, entre meados do século XVII e a segunda metade do XVIII, através do processo de evangelização. Desse modo, o autor utiliza as fontes inquisitoriais e missionárias, percebendo primeiramente as permanências de crenças indígenas, graças aos ensinamentos de seus ancestrais, ou seja, as crenças passadas de pai para filho como a veneração de velhas índias que eram tratadas como “oráculos” ou “evangelhos da sorte”. Em seguida, o autor explana as dificuldades que os missionários tinham em combater a cultura indígena, como o canibalismo e o contato com os espíritos ancestrais. Assim, ele destaca o conflito dos missionários em refutar esses hábitos há muito enraizados, que mesmo os índios que haviam sido educados, nascidos e domesticados pelos portugueses, continuavam a praticá-los e a recorrer aos pajés.

Essa bibliografia apresentada foi fundamental para o estudo político, social e cultural nos quais os casos de feitiçaria e a visitação estavam inseridos. No entanto, nosso olhar não se fixa apenas no microuniverso cotidiano e biográfico. Fazemos alternâncias de escalas, seguindo os passos de Jacques Revel, em *Jogos de Escala*, e Ronaldo Vainfas, em *Os protagonistas anônimos da História*. O uso de escalas de análise variadas, do micro ao macro e vice-versa, para esse estudo, se completa na medida em que a pesquisa é iniciada pela exposição do contexto geral do século XVIII, enfatizando o contexto e as especificidades das políticas pombalinas e da visitação no Grão-Pará, assim como aborda estudos de caso sobre indivíduos ligados às práticas de cura.

Sendo assim, o primeiro capítulo, intitulado “‘Há de servir este livro para a Visita, que por parte do Santo Ofício da Inquisição se há de fazer nesta cidade’: o Grão-Pará em tempo de Inquisição”, irá apresentar as características essenciais que compuseram a região do Grão-Pará e sua sociedade no século XVIII. Porém, para que se tenha uma melhor compreensão contextual, no primeiro momento, iremos estruturar a paisagem político-administrativa, ou seja, iremos expor as mudanças ocorridas em Portugal a partir do Tratado de Madri (1750) e da ascensão do marquês de Pombal, que atingiram diretamente o norte da América portuguesa. Em seguida, apresentaremos a chegada da visitação na região e discutiremos suas implicações políticas e religiosas vinculadas ao projeto pombalino, bem como a mudança do perfil das denúncias com relação às visitas anteriores e daquelas colhidas em Portugal. Por último, trataremos sobre aqueles que compunham a sociedade nortista e as teias sociais que envolveram cada caso de magia, no intuito de informar e preparar o leitor para os capítulos subsequentes.

O capítulo dois, “‘Um Tupi tangendo um alaúde’: a mescla cultural na América portuguesa”, tem o objetivo de analisar os aspectos híbridos que compõem a religiosidade colonial, percebendo tanto a visão da Inquisição frente a essas práticas, quanto como a sociedade assimilava essas mesclas religiosas. Esse capítulo se constituirá por meio da análise da documentação inquisitorial. A princípio, iremos travar uma discussão acerca do termo “hibridismo” e “sincretismo”, incluindo suas implicações no meio historiográfico. Depois, iremos expor as denúncias que relatam os vários tipos de magia presentes na região do Grão-Pará, analisando-as no que tange à comprovação dos vários elementos religiosos que compõem as magias.

O capítulo terceiro, “São inumeráveis outras mais curas que ela tem feito e nesta cidade notórias”: Seria o curandeirismo apenas magia?” tratará da análise documental referente ao curandeirismo da região do Grão-Pará setecentista. Portanto, foram elencados seis denunciados vinculados ao delito de cura, a saber: Sabina, Jozé, Ludovina Ferreira, Antônio, Domingos e Domingas Gomes da Ressureição. Assim, além de identificarmos as ervas, os objetos, artefatos e as orações usadas nos processos curativo, também faremos uma comparação dessas curas mágicas, ensinadas oralmente, mas também aprendidas empiricamente, em contraste com a medicina formal exercida na colônia. Os documentos médicos usados para este fim foram os tratados de dois cirurgiões: Luís Gomes Ferreira, cuja obra é o *Erário Mineral*, e José Antônio Mendes,

com a obra *Governo dos mineiros mui necessário aos que vivem distantes de professores seis, oito, dez e mais léguas, padecendo por esta causa os seus domésticos e escravos queixas, que pela dilação dos remédios se fazem incuráveis, e as mais das vezes mortais* e de um boticário português, Caetano de Santo Antônio, cujo tratado intitula-se *Pharmacopéia Lusitana* (1704).

Para que fosse mapeada essa troca de práticas de ambos os lados, em primeira instância descrevemos as práticas de cura manipuladas pelas personagens elencadas, na perspectiva de interpretar a simbologia religiosa que compõe esses rituais e as relações que os denunciados tinham com seus denunciantes e até mesmo com a população que vivia próxima a eles. Em um segundo momento, comparamos os métodos da medicina formal com os curandeiros, a partir do uso de ervas semelhantes ou diferentes no tratamento das mesmas enfermidades. Outro fator importante neste item foi o de observar se houve trocas de conhecimento entre ambas as partes, o que poderia contribuir para a formação de uma ação médica local ou mesmo colonial. Por fim, exploramos o posicionamento da Inquisição para com esses curandeiros, tendo em vista que o método de cura tinha sua ambiguidade: ao mesmo tempo em que salvava vidas, poderia ser associado ao pacto diabólico.

Por fim, pretendemos desvendar um pouco mais sobre a sociedade paraense, seu cotidiano e suas crenças, mas também analisar e demonstrar como as práticas mágico-religiosas foram importantes para as pessoas daquele período, mesmo havendo hostilidade dos religiosos para com elas. Finalizamos com a frase do Regimento de 1774, o qual retratava a visão que a Inquisição teve da magia:

Porquanto pela dedução e combinação de tudo o referido se concluiu teológica, jurídica e geometricamente que os feitiços, sortilégios, adivinhações, encantamentos e malefícios, depois da redenção do mundo, foram manifestas imposturas maquinadas, ou por pessoas poderosas que, para santificarem ou fazerem formidáveis as suas cobiçosas tiranias e lisonjearem as suas depravadas paixões, se serviram dos magos ou mágicos e dos sacerdotes gentios como de instrumentos próprios para estabelecerem sobre a ignorância e fanatismo dos povos a cega sujeição às suas cruéis atrocidades, como se lê dos desumanos imperadores Heliogábalo, Juliano, Massêncio, Valeriano e outros; ou foram invenções de outras pessoas aplicadas a estudos metafísicos e matemáticos, que, para ganharem o adito dos soberanos e aos seus ministérios, para se fazerem com eles valer e para outros fins humanos e carnis, procuraram disseminar as especulações maravilhosas e os fatos preternaturais com que, abusando da inocência dos povos e

fomentando neles a ignorância, acenderam no público aquele ardente fanatismo que faz perder os homens o uso da razão.⁸

⁸ *Regimento do Santo Ofício da Inquisição dos Reinos de Portugal, Ordenado com o real Beneplácito e Régio Auxílio pelo Eminentíssimo e Reverendíssimo Senhor Cardeal da Cunha, dos Conselhos de Estado e Gabinete de sua Majestade e Inquisidor-geral nestes Reinos e em todos os seus domínios* in FRANCO, José Eduardo, ASSUNÇÃO, Paulo de. *As Metamorfoses de um povo: religião e política nos Regimentos da Inquisição Portuguesa (Séc. XVI - XIX)*. Lisboa, Ed. Prefácio, 2004. p. 468.

CAPÍTULO 1

“HÁ DE SERVIR ESTE LIVRO PARA A VISITA, QUE POR PARTE DO SANTO OFÍCIO DA INQUISIÇÃO, SE HÁ DE FAZER NESTA CIDADE”: O GRÃO-PARÁ EM TEMPO DE INQUISIÇÃO

O período de meados do século XVII até o XVIII foi marcado por inúmeras mudanças na região norte da colônia, intensificadas após o ano de 1750 e que seguiriam até 1773 – por isso, este último momento é particularmente importante para o nosso estudo. Dentre essas transformações, podemos citar a criação do bispado do Maranhão, em 1677, e a promulgação do *Regimento das Missões*, no ano de 1686, que caracterizava o controle temporal e espiritual jesuítico sobre os índios. Nesse momento, teve ápice a aplicação do modelo evangelizador instituído pelos inacianos e abraçado por outras ordens⁹, trazendo mais desavenças com os colonos – sempre ávidos pela mão-de-obra indígena. Porém, ocorreriam reviravoltas que beneficiariam esses colonos em detrimento dos jesuítas.

Após 42 anos, em 1719, o bispado do Pará foi erigido. Assim como do Maranhão, era sufragâneo ao arcebispado de Lisboa – diferente dos demais bispados da América, como Rio de Janeiro (1676), Olinda (1676), São Paulo (1745) e Mariana (1745), além das prelazias de Goiás (1745) e Cuiabá (1745) que eram subordinados ao arcebispado da Bahia. A Igreja precisava ter um maior controle sobre os desvios morais dos colonos e de seu próprio corpo eclesiástico. Em troca, oferecia ao rei uma maior estabilidade para a atuação de sua administração. A criação de bispados, prelazias e paróquias na América Portuguesa acompanhou a ocupação de novos territórios e o aumento da população. No

⁹ MATTOS, Yllan de. *A última Inquisição: os meios de ação e funcionamento da Inquisição no Grão-Pará Pombalino (1750-1774)*. Jundiaí: Paco Editorial, 2012. p. 37. MELLO, Márcia Eliane Alves de Souza e. *Fé e império: as juntas das missões nas conquistas portuguesas*. Manaus: Ed. Universidade Federal do Amazonas, 2009.

caso do Grão-Pará, além desses fatores, o crescimento econômico impulsionado pelo comércio das drogas do sertão contrastava com a precariedade das capelas.¹⁰

Após longos anos de permanência da Igreja nas regiões de “fronteira” da Coroa, foi possível colocar em prática a proposta de criação do bispado do Grão-Pará, entretanto o bispo dom Frei Bartolomeu Pilar chegou apenas em 1724. O bispo herdou velhos problemas, tais como os desvios morais e abusos praticados por colonos e padres, além da constante situação das baixas cômputas. De início, o bispo tinha o intuito de fornecer a estrutura material e espiritual de que a Igreja precisava na região,¹¹ por meio de uma organização do corpo capitular e da estrutura clerical desse bispado.

A chegada do bispo, entretanto, não despertou a simpatia dos colonos e de religiosos do Pará. Conforme assinalou Thiago Bezerra:

Em relação ao clero local, especialmente às ordens religiosas, a chegada do bispo Pilar não foi vista como a melhor das notícias. Havia em curso uma tentativa de reforçar o poder do clero secular por parte da Coroa, tendo em vista a maior influência que o Rei português exercia sobre o bispo. Como observa João Lúcio de Azevedo, Dom Bartolomeu do Pilar chegara ao Grão-Pará com ordens expressas do Conselho Ultramarino. Segundo tais diretrizes, ele ‘devia visitar as paróquias dos missionários, e superintender na administração dos sacramentos; segundo que aos religiosos do Pará não era lícito, sem aprovação sua, confessar’¹².

O resultado desses objetivos foram as duras críticas que os missionários fizeram ao bispo com relação as interferências reais nos assuntos espirituais. No entanto, a interferência do rei tinha um motivo: o de minar o poder que os jesuítas haviam obtido na colônia e reforçar o clero secular que era mais dependente da Coroa do que a própria Companhia de Jesus.

Esses velhos problemas de abusos cometidos por colonos e religiosos contribuindo para os contínuos desvios morais da colônia iriam se perpetuar por muitos anos, gerando, ainda, muitas queixas como a do bispo João de São José Queiróz e do próprio inquisidor Abranches, além de várias medidas tomadas pela Coroa para resolver

¹⁰ BEZERRA, Thiago Gomes. *Inquisição e Poder: um comissário do Santo Ofício na “Amazônia” portuguesa (1745-1763)*. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal do Amazonas. Manaus, 2015. p. 27.

¹¹Idem. p. 26.

¹² Idem. p. 28-29.

esse tipo de problema. Quanto aos conflitos do rei com a Companhia de Jesus, estes só iriam ser resolvidos com a expulsão, em 1759, atrelados às políticas pombalinas.

Esses antecedentes preparariam o cenário político e econômico em que a visitação chegou. A frase que intitula este capítulo, “Há de servir este livro para a visita que por parte do Santo Ofício da Inquisição se há de fazer nesta cidade”, são palavras escritas pelo visitador Giraldo José de Abranches no *Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará*, a 10 de setembro de 1763. O livro foi destinado para ser usado no Estado do Grão-Pará como referência em relação às denúncias e confissões que viriam acontecer com o estabelecimento da Inquisição em terras coloniais.

Portanto, este capítulo tem o objetivo de apresentar as características essenciais que compunham a região do norte da América portuguesa e sua sociedade, no século XVIII, dando ênfase ao período da visitação (1763-1773). Para o seu desenvolvimento, descreveremos e exploraremos a paisagem política e social que contribuiu para a chegada do Santo Ofício, o período em que este se instalou em Belém e, por fim, explicaremos como era composta essa população, sobretudo como eram aqueles que foram e fizeram denúncias à Mesa Inquisitorial. Daremos maior prioridade aos praticantes de magia por serem o objeto primordial deste estudo.

É importante ressaltar que na documentação que diz respeito à visita, os delitos que se destacam são os de feitiçaria, desaparecendo quase que por completo aqueles referentes ao judaísmo - abundantes nas visitas anteriores. Segundo Evandro Domingues:

Considerando que a diferença jurídica entre cristãos-velhos e cristãos-novos foi sendo progressivamente abandonada durante o período pombalino e abolido em 1773, o inquisidor fez vistas grossas aos suspeitos de judaizar em segredo, embora, à exemplo das visitas anteriores, não tenham faltado acusações neste sentido, nem os cristãos-velhos deixassem de aferir a distinção. Por outro lado, os Inquéritos que Geraldo José de Abranches instaurou durante a visitação ao norte da Colônia condicionaram as mais diversas práticas culturais que conjugavam o universo da religiosidade colonial, tomadas “superstições” e “crendices populares”, aos estereótipos traçados por inquisidores e magistrados responsáveis pelos tratados da *demonologia*, distendendo o processo de *estigmatização* sociocultural em que baseou-se o funcionamento da repressão religiosa que ascendeu a partir do século XVI. As suspeitas de *heresias* projetadas sobre essas práticas, trazidas ao conhecimento da mesa da visitação, possibilitaram ao

inquisidor torná-las “ilícitas” e em tudo “opostas à Santa Fé Católica” diante da sociedade colonial a que fora investido de inquirir¹³.

Houve, nesse sentido, mudanças no perfil dos delitos e dos denunciados perseguidos pela Inquisição no Grão-Pará. O visitador Giraldo José de Abranches preocupou-se com os registros de diferentes tipos de práticas mágico-religiosas e estas, por sua vez, revelam uma religiosidade popular própria da colônia. Cartas de tocar, bolsas de mandinga, adivinhação, curas, malefícios e magia de bem-querer são tipos de práticas que faziam parte do cotidiano da sociedade paraense. Sendo assim, esses casos permitem ao historiador descortinar as tramas do cotidiano, principalmente das camadas menos abastadas da sociedade nortista setecentista.

Cabe, assim, entender e discorrer sobre as políticas que o marquês de Pombal fomentou no norte da colônia. Tais políticas incluíram: a implementação da Lei de liberdade dos índios, a instauração de uma companhia de comércio (ambas em 1755), o *Diretório dos Índios* (1757), a expulsão dos jesuítas (1759) e os desentendimentos de Pombal com o bispo frei João de São José Queiróz. Essas querelas levaram à substituição do frei João por Giraldo José de Abranches. Em 1763, Abranches foi nomeado pelo rei como vigário capitular para governar a diocese de Belém. O inquisidor ficou neste cargo até a posse do bispo dom frei João Evangelista Pereira, em 1772.

Finalmente, a visitação do Grão-Pará ocorreu num período que representou o início do declínio da Inquisição portuguesa. As diretrizes do tribunal mudavam, a mentalidade barroca cedia espaço aos ares mais iluministas, assim como as ferozes perseguições aos cristãos-novos deixavam de ganhar terreno.¹⁴ As penas de morte eram raríssimas, dando maior espaço aos açoites e degredos; os autos-de-fé decresciam – sendo realizados de forma privada. A visitação ao Grão-Pará foi a última na colônia, por isso foi representativa da aplicação de muitas dessas transformações.

¹³ DOMINGUES, Evandro. *A pedagogia da desconfiança: o estigma da heresia sobre as práticas de feitiçaria colonial durante a Visitação do Santo Ofício ao Grão-Pará (1763-1772)*. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Campinas, 2001. p. 18.

¹⁴ LAPA, José Roberto. *A Visita Oculto in Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará 1763-1769*. Introdução e organização José Roberto do Amaral Lapa. Petrópolis: Vozes, 1978. p. 27.

1.1- Antes da visitação: a influência das políticas pombalinas na região

Em meados do século XVIII, as capitanias do Grão-Pará, Maranhão, Piauí e Rio Negro ganharam maior atenção da Coroa. Com a assinatura do Tratado de Madri (1750), o qual firmava os novos limites de possessões portuguesas e espanholas na América, novas preocupações tomavam a ordem do dia. O Tratado estabelecia que as porções territoriais localizadas entre Colônia do Sacramento e o estuário do Prata ficariam aos cuidados espanhóis, enquanto o que se conhece hoje como Rio Grande do Sul, Santa Catarina e Paraná (territórios das missões jesuíticas espanholas) ficaria sob tutela de Portugal. Este acordo celebrava o princípio *uti possidetis*, abraçando como limite os acidentes geográficos (rios, relevos etc.). Assim, Portugal deveria ocupar, efetivamente, as terras que o Tratado havia estabelecido de maneira rápida e eficiente.

No entanto, este Tratado foi criado com algumas distorções cartográficas propositalmente a fim de enganar os espanhóis.¹⁵ As minas de ouro, por exemplo, foram deslocadas para leste, de modo a convencer os espanhóis o quão longe estavam do ouro; o rio Amazonas-Solimões foi reduzido em três graus e seus afluentes, principalmente o Madeira e o Guaporé, além do Tocantins, chegaram a desvios de nove graus.¹⁶ Em suma, este Tratado incorporou cerca de 3.000 km² de território ao Brasil. Boa parte da ampliação territorial foi da fronteira norte, o que gerou uma inadiável necessidade de defender essas terras da cobiça de estrangeiros como franceses, ingleses e holandeses. Porém, para haver uma defesa eficaz em terras tão vastas, era preciso sua efetiva ocupação, fato que, na Amazônia, estava muito distante de ser possível. Em outras palavras, havia urgente necessidade de promover a imediata demarcação das fronteiras estabelecidas pelo Tratado de Madri e de efetivar a ocupação do território, principalmente no norte, onde a presença de colonos portugueses era insuficiente.¹⁷

Em meio a essas questões, a Coroa, através da política do marquês de Pombal, viu-se obrigada a pensar em alternativas rápidas e eficazes. Uma delas foi a de transformar

¹⁵ Apesar das negociações portuguesas e espanholas usarem a *Carte de l'Amérique méridionale* (1748), do geógrafo francês Jean-Baptiste Bourguignon d'Anville, o mapa foi elaborado com a colaboração e sob encomenda do embaixador português dom Luís da Cunha, que realizou distorções no mapa.

¹⁶ MATTOS, Yllan de. *A última Inquisição: os meios de ação e funcionamento da Inquisição no Grão-Pará Pombalino (1750-1774)*. Jundiaí: Paco Editorial, 2012. p. 31.

¹⁷ SOUZA JUNIOR, José Alves de. *Tramas do Cotidiano: Religião, Política, Guerra e Negócios no Grão-Pará do Setecentos*. Belém: Editora UFPA, 2012. p. 89.

os índios em vassallos do rei.¹⁸ Os resultados dessa política entrariam em conflito direto com os missionários, sobretudo com os jesuítas, os quais, a partir de então, foram expulsos e tiveram sua Ordem extinta no Reino.

O Tratado de Madri (1750), assinado no final do reinado de dom João V e colocado em prática por dom José I, é uma das chaves para se compreender esses eventos. Dom José I havia encontrado um Estado sob forte influência da Igreja, especialmente da Companhia de Jesus e de uma nobreza tradicional, crente de sua autonomia frente ao trono.¹⁹ Além dessas questões, havia indícios de uma crise financeira em Portugal, mesmo diante das altas somas de riquezas, representadas pelo ouro e pelos diamantes das Minas que chegavam da América portuguesa e do Oriente. O comércio nas colônias e a política exterior debilitavam-se, e a administração interna do Estado era mal realizada – conforme a avaliação do novo governo. Assim, urgia tomar providências para que o reino voltasse a ganhar o respeito dos países do Velho Continente no âmbito político e, para isso, medidas adequadas deveriam ser tomadas, tais como: restabelecer a autoridade real, restaurar as finanças, assegurar o tráfico mercantil com as colônias e reanimar as decadentes indústrias.²⁰

Para efetivar tais medidas, o rei precisaria de alguém de sua confiança e com uma boa instrução voltada a essas novas reformas. Ao nomear Sebastião José de Carvalho e Melo como secretário do Estado dos Negócios Estrangeiros e de Guerra, em 1750, dom José I o escolheu por saber que “era este, por assim dizer, homem novo na corte, e não eivado ainda dos vícios d'ela”²¹, mas também por ele ter trazido experiências da Inglaterra e da Áustria, países em que esteve em missão de diplomacia. Como apontou João Lúcio de Azevedo:

Se acreditarmos o que nos diz Carvalho, em uma das apologias, escritas após a sua queda, ouvia D. José ao cardeal da Motta muitas vezes repetir que ele o tinha mandado á Inglaterra instruir-se nas matérias referentes

¹⁸ DOMINGUES, Ângela. ‘A promoção dos índios a vassallos: as contradições da liberdade’ e ‘A transformação dos índios em vassallos: um plano de colonização’ In: *Quando os índios eram vassallos: um plano de colonização*. Lisboa: Comissão para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 2000, p. 69-70.

¹⁹ SOUZA JUNIOR, José Alves de. *Tramas do Cotidiano*. Op. cit.p.74.

²⁰ AZEVEDO, João Lúcio de. *O Marquês de Pombal e sua Época*. 2º ed. Rio de Janeiro: Anuário do Brasil. p. 94

²¹ Idem. p. 95.

ao comércio, e essa foi, segundo o próprio monarca lhe referiu, a razão de o chamar ao ministério²².

Percebe-se que o monarca, conhecedor da decadência econômica que seu país vinha apresentando, procurou alguém que tivesse familiaridade e experiência com países tais como a Inglaterra, e que apresentasse uma visão para além da corte portuguesa. Devido ao seu longo tempo fora de Portugal, Carvalho e Melo poderia avaliar de perto os motivos da supremacia inglesa e constatar a situação de atraso de Portugal em relação aos seus concorrentes.

Para que Portugal voltasse ao seu período d'ouro, que remontava às Grandes Navegações, Pombal executou diversas reformas. Buscou uma menor interferência da Igreja nos assuntos do Estado. Criou um sistema educacional controlado pela Monarquia, incluindo a reforma da educação em todos os níveis (cujo ponto culminante foi a reforma da Universidade de Coimbra e do Colégio dos Nobres). Suprimiu a escravidão em Portugal. Proibiu a interferência papal nos assuntos internos do reino, subordinando a Igreja ao Estado e incluindo a secularização da Inquisição. Estabeleceu um sistema contábil e fiscal centralizado, o que garantiu ao Estado maior controle sobre o Tesouro Real – com a criação do Erário Régio. Fomentou o comércio, por intermédio de companhias monopolísticas. Criou uma política industrial que visava reduzir a dependência portuguesa em relação à Inglaterra. No que tange especificamente ao Grão-Pará, criou a Companhia Geral do Comércio do Grão-Pará e Maranhão (1755), a Lei de Liberdade dos Índios (1755) e o Diretório dos Índios (1757).²³

Na administração da Monarquia, o marquês extinguiu inúmeros cargos, estratégia que também serviu para o enfraquecimento político da nobreza tradicional. Criou outros cargos burocráticos ocupados por homens de negócio de descendência da pequena nobreza, ou plebeia e cristã-nova, que pudessem imprimir ao Estado uma racionalização administrativa. Para piorar suas relações com a nobreza tradicional, usou o episódio do atentado contra o rei, em 1758,²⁴ para eliminar figuras expressivas da nobreza, como os marqueses de Távora, o conde de Autogüia, que foram executados; e o marquês de

²² Idem.

²³ MAXWELL, Kenneth. *Marquês de Pombal: paradoxo do iluminismo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996, p. 60-61.

²⁴ A família dos Távoras havia sido acusada de tramar a morte do rei. Com isso, foram capturados, executados ou presos. Os Távoras eram uma das famílias nobres mais poderosas de Portugal.

Alorna, quem permaneceu preso até a queda de Pombal, em 1777, e da Companhia de Jesus (extinta em todo reino em 1759). O marquês alegava que a tentativa de regicídio havia sido uma trama preparada pelos Távoras e pela Companhia, como estratégia para difamá-lo perante o rei, o que exigia, inevitavelmente, medidas a serem tomadas. Esse conflito político ficou conhecido como o “processo dos Távoras”.²⁵ Francisco José Calazans Falcon salientou essa hostilidade entre o marquês e a aristocracia da seguinte forma:

Aquele setor aristocrático caracterizou-se, desde o início do reinado, pela hostilidade mal disfarçada à política e aos homens mais empenhados no reforçamento da autoridade e poder do Estado, na medida em que isso esmagava sua relativa autonomia e reduzia-lhes o prestígio político. Seus líderes eram alguns elementos da alta nobreza, orgulhosos de suas estirpes e ciosos de suas “liberdades”, alguns inclusive constituindo um grupo fechado e à parte que era a dos “puritanos”, intimamente associados ao Tribunal do Santo Ofício, como seus “familiares”. O conflito, com altos e baixos, ao longo da primeira década, atingiu seu ponto culminante a partir do atentado de que foi vítima o monarca na noite de 3 de setembro de 1758.²⁶

Esses eventos fizeram com que Pombal e boa parte da nobreza mais tradicional acabassem rompendo. Quanto à Companhia de Jesus, que já vinha protestando devido às mudanças que o marquês estava promovendo com os índios, teve um final mais trágico. Detentores de riquezas, influência na corte e da maior parte da mão-de-obra indígena, os jesuítas eram vistos como obstáculos para o processo de ocupação da região norte e para as manobras políticas que o marquês pretendia executar. O resultado disso foi a redução dos poderes desses missionários, ao ponto de terem sua ordem extinta em Portugal.

Apesar de Sebastião José de Carvalho ter submetido a Igreja ao Estado, no sentido de que este poderia interferir nos assuntos da primeira, afirmando a supremacia do poder real sobre o papal, os jesuítas seguiam sendo vistos como um dos piores problemas. Inevitavelmente, houve o choque entre o regalismo de Pombal e o corporativismo da filosofia política jesuítica, o que colocou os jesuítas “[...] no centro do turbilhão

²⁵ SOUZA JUNIOR, José Alves de. *Tramas do Cotidiano: Religião, Política, Guerra e Negócios no Grão-Pará do Setecentos*. Belém: ed. Ufpa. 2012. p. 74

²⁶ FALCON, Francisco José. *A Época Pombalina (Política Econômica e Monarquia Ilustrada)*. São Paulo: Editora Ática, 1982. p. 377.

provocado pelas reformas pombalinas, pois eles passaram a ser considerados como grandes obstáculos à concretização destas, o que, em parte, justificou a sua expulsão”.²⁷

Sobre isso, Falcon afirmou que:

o que estava em jogo realmente não era somente a chamada “influência” política dos membros da Companhia, ou o seu domínio quase total sobre a formação das mentalidades através do aparelho educacional por eles controlado em sua maior parte. Tratava-se, isto sim, do próprio papel da Igreja, entendendo-se por “político” algo muito mais amplo do que a simples política do dia-a-dia governamental. Era do papel hegemônico da Igreja em relação às instâncias ideológicas do Estado que se tratava na verdade.²⁸

Essa ampliação política atingiria a América portuguesa, onde os jesuítas enfrentariam inúmeras acusações e contrariedades. Com a chegada do novo governador ao Grão-Pará, em 1751, Francisco Xavier de Mendonça Furtado, irmão de Pombal, começou a haver muitos desentendimentos entre ele e as ordens religiosas, o que levou o governador a tomar medidas enérgicas. Para ele “o inimigo comum do estado português era o *Regimento das Missões*, que tornava as ordens regulares quase intocáveis, fazendo com que “pareça totalmente outra república””.²⁹ O governador ainda afirmava que não havia nem sinal de cristandade nos religiosos do Estado do Grão-Pará e Maranhão, e que a propagação da fé não servia mais do que de pretexto para que, estes que se assumiam religiosos, fizessem o que bem entendessem.

Pode-se ilustrar essas impressões que o governador teve com as ordens religiosas ao constatar que o comércio das drogas do sertão, tutelado pelos jesuítas, era prejudicial ao Estado português, visto que os lucros desse comércio ficavam apenas com os inicianos. Outro elemento constatado foi o enriquecimento das ordens naquela região e como mantinham uma postura de rivalidade e não de irmandade. Mattos atesta a riqueza dessas ordens:

Tais Ordens eram riquíssimas no Pará: os jesuítas, por exemplo, tinham 19 aldeias; os carmelitas 15; 10 tinham os franciscanos da província da Piedade e 9 os da província de Santo Antônio; 7 os religiosos da

²⁷ SOUZA JUNIOR, José Alves de. *Tramas do Cotidiano: Religião, Política, Guerra e Negócios no Grão-Pará do Setecentos*. Belém: Editora UFPA. 2012.p.76.

²⁸ FALCON, Francisco José. *A Época Pombalina (Política Econômica e Monarquia Ilustrada)*. São Paulo: Editora Ática, 1982. p. 378.

²⁹ MATTOS, Yllan de. *A última Inquisição: os meios de ação e funcionamento da Inquisição no Grão-Pará Pombalino (1750-1774)*. Jundiá: Paco Editorial, 2012. p. 38.

Conceição; e os Mercedários, apenas 3. Todavia, ao contrário de serem aliadas, estas Ordens vivem em uma verdadeira “Guerra Civil”, destruindo umas as aldeias das outras.³⁰

Francisco Xavier de Mendonça Furtado, conforme foi se familiarizando com a região e com o funcionamento das missões, enviou cartas à Metrópole para que houvesse a supressão do poder temporal dos missionários nas aldeias, deixando-os apenas com o poder espiritual. Ele alegou que se isso não fosse feito, os indígenas permaneceriam sob controle dos regulares, dificultando a liberação daquela mão-de-obra para uso da Coroa.

Com esses argumentos do governador, o marquês logo promulgou a Lei de liberdade dos índios (6 de junho de 1755), complementada pelo Alvará de 7 de junho de 1755, que não foram bem recebidos pelos missionários possuidores da jurisdição e tutela indígena. A lei estabeleceu a completa liberdade dos índios (mesmo aqueles que estivessem escravizados, independente do pretexto que fosse); a prisão daqueles que quisessem ainda fazer os índios seus escravos ou cativos; a extinção do poder temporal dos religiosos nas aldeias e o confisco de seus patrimônios, passando a pagar-lhes por côngruas,³¹ o que colocaria a Companhia na dependência financeira do Estado português.

Outro objetivo da Lei, também era de transformar os índios em trabalhadores livres e colonos. Portanto, esta legislação reinstituiu a obrigatoriedade do pagamento de jornadas, estabelecendo que estas deveriam corresponder ao que se pagava em Portugal. Porém, a aversão dos índios ao trabalho, segundo os colonos, fazia com que a alternativa de os transformar em assalariados não parecesse a mais correta. Assim, não bastava apenas conceder a liberdade aos índios, deveria ser reconhecido o seu direito à terra, no sentido de transformá-lo num agricultor produtivo para a metrópole. Declarou-se, assim, que os índios eram os senhores de suas terras, mesmo daquelas que estivessem sobre o poder de particulares na forma de sesmarias, isentando-os de pagar foro ou tributo por serem os naturais senhores delas.³²

Além dessas medidas, Grão-Pará, Maranhão e Rio Negro receberam certo contingente militar para proteger a região. Como uma das intenções era o povoamento do

³⁰ *Carta de Francisco Xavier de Mendonça Furtado à Pombal. Belém 14.08.1754* in MATTOS, Yllan de. *A última Inquisição: os meios de ação e funcionamento da Inquisição no Grão-Pará Pombalino (1750-1774)*. Jundiá: Paco Editorial, 2012. p. 39.

³¹ Renda recebida pelos párocos para se sustentar.

³² SOUZA JUNIOR, José Alves de. *Tramas do Cotidiano: Religião, Política, Guerra e Negócios no Grão-Pará do Setecentos*. Belém: Editora UFPA, 2012. p.126-127.

norte a fim de garantir a posse territorial, prezou-se também por um povoamento militar, recrutando, forçadamente, os índios como soldados, sendo arrolados aqueles considerados “vadios” ou sem profissão definida. Há de se observar, que nos documentos referentes às práticas mágico-religiosas é possível atestar a presença de muitos índios cuja ocupação é de “soldado”, sendo resultado desse processo militarizador imposto aos gentios.

Assim que souberam das mudanças que estariam por vir, a reação dos jesuítas foi hostil à decretação da Lei de Liberdade, porque iriam perder sua independência financeira e o controle daquelas almas, que não seriam mais catequizadas para serem salvas (ao menos não exclusivamente por eles). José Alves de Souza Júnior sintetizou esses acontecimentos da seguinte forma:

[...] em várias cartas enviadas pelo novo governador ao reino, era considerada como a razão maior da ruína do Estado o excessivo “poder temporal” exercido pelos regulares nas aldeias, especialmente os da Companhia de Jesus, o que lhes permitia controlar a mão de obra indígena, ficando os moradores desassistidos em suas propriedades, como também as obras públicas.

Para os jesuítas, a manutenção do exercício do poder temporal nas aldeias era essencial para o sucesso da catequese, pois imprimiria a ela a sistematização necessária, na medida em que teriam controle sobre os índios, impedindo sua excessiva dispersão nas propriedades dos colonos e nas obras públicas, e mantendo-o em maior número nas aldeias, além de poderem utilizar seu trabalho em suas fazendas, engenhos, olarias, garantindo, assim, a independência financeira da Ordem em relação aos recursos do padroado, o que também era importante³³.

Assim que a Lei entrou em vigor, o comércio das drogas do sertão passou a ser feito por procuradores, enquanto os jesuítas foram proibidos de o fazer, estabelecendo, portanto, a oposição entre os regulares e os representantes da política pombalina que buscavam fortalecer o Estado por meio do comércio. Mesmo que protestassem alegando a Pombal que tinham um estatuto diferenciado das demais ordens, por serem subordinados ao papa e não ao rei, os jesuítas não conseguiram que essas medidas fossem revogadas.

³³Idem.p.111-112.

Adicionado a essas transformações, o marquês empenhou-se na criação de companhias de comércio para desenvolver os territórios dominados pela Coroa.³⁴ Dentre elas, houve a criação da Companhia do Comércio do Grão-Pará e Maranhão, fundada um dia após a Lei de Liberdade dos Índios. Ela trouxe escravizados africanos para o norte e, como o próprio nome sugeria, estimulou o comércio com a porção norte da América portuguesa. Sua criação, assim como a Lei, evidenciou a disposição de Pombal para transformar o norte em lugar lucrativo para a Coroa, atrativo para a população local e, de certa forma, urbanizado.

A Companhia mostrou-se rentável. Segundo Yllan de Mattos:

Somente no que se refere ao tráfico de africanos, mesmo sendo uma mercadoria de difícil cálculo antecipado de rendimento, a Companhia mostrou-se bem lucrativa. Na primeira década – de 1756 a 1766 – a Companhia de Comércio apresentou rendimentos positivos no tocante a venda de escravos, decaindo nos anos seguintes (1767-1774) [...].³⁵

Com isso, percebemos outro aspecto do projeto pombalino: não havia planos para acabar totalmente com a escravidão. Os africanos permaneceriam escravizados, enquanto o índio deveria “usar sua liberdade” para serviços rentáveis à Coroa e à população colonial. Como afirmou Mattos:

O objetivo era “estabelecer a opulência e a total felicidade do Estado e dos particulares, através do” lucro do tráfico e do monopólio com a Companhia de Comércio, e não promover a liberdade ou o fim da escravidão. A liberdade do índio era, sobretudo, uma consequência da busca do lucro do que um princípio em si. De certo, ao fim e ao cabo, termo da escravidão indígena, a expulsão dos jesuítas e comércio de escravos africanos mantiveram íntima relação com os rendimentos do erário de sua majestade, assim como a liberdade dos índios e o Diretório criaram as condições efetivas para a escravidão africana no estado do Grão-Pará e Maranhão.³⁶

A Companhia do Comércio, além de responsável pela inserção de escravos no norte, tinha como intuito controlar o comércio das drogas do sertão para tirar das mãos

³⁴ As companhias criadas por Pombal foram: a Companhia de Comércio da Ásia Portuguesa (1753), Companhia para a Agricultura das Vinhas do Alto Douro (1756) e a Companhia Geral das Reais Pescarias do Reino do Algarve (1773).

³⁵ MATTOS, Yllan de. *A última Inquisição: Os meios de ação e funcionamento da Inquisição no Grão-Pará Pombalino (1750-1774)*. Jundiaí: Paco Editorial, 2012. p.56.

³⁶ *Idem*. p. 57.

dos jesuítas, o que também incentivou o comércio da região. Como foi tratado posteriormente no *Diretório dos Índios*:

Entre os meios, que podem conduzir qualquer Republica a uma completa felicidade, nenhum é mais eficaz, que a introdução do Comércio, porque ele enriquece os povos, civiliza as nações, e consequentemente constitui poderosas as Monarquias. Consiste essencialmente o comércio na venda, ou comutação dos gêneros, e na comunicação com as gentes; e se desta resulta a civilidade, daquela o interesse e a riqueza.³⁷

O fragmento acima demonstra o empenho da Coroa na promoção do desenvolvimento econômico da região que geraria um povo civilizado, ou seja, a função primordial da criação da Companhia era a de acelerar o projeto civilizador de Pombal. Reconhecendo essa importância do comércio, o marquês colocou-o em destaque no *Diretório*, como verificado acima, e estabeleceu instruções aos diretores³⁸ sobre o que fazer para manter esses negócios. Eles deveriam introduzir o comércio em suas povoações, para fazer circular mercadorias como as drogas do sertão, frutos, a agricultura e outros gêneros que fossem cultivados nas vilas.

O gênero agrícola que se deu maior destaque, quando foi elaborado o *Diretório dos índios*, foi o tabaco. Com intuito de tornar os índios lavradores para incorporar sua produção ao comércio exportador, o *Diretório* argumentava o seguinte:

Igual utilidade a das plantações de algodão, considero-a nas lavouras do tabaco, gênero sem dúvida tão útil para os lavradores dele, como se experimenta nas mais partes da nossa América; não só pelo grande consumo, que a deste precioso gênero nos mesmo países, que produzem; mas porque, suposta a indefectível extração, que há dele para o Reino; evidentemente se compreender o quanto esse ramo de comércio será importante para os moradores do Estado.

Mas como as lavouras do tabaco são mais laboriosas, que as plantações dos mais gêneros; será preciso, para se introduzir nos índios esse interessantíssimo trabalho, que os Diretores os animem, propondo-lhes não só as conveniências, mas as honras, que dele lhes hão de resultar; persuadindo-lhes, que à proporção das arrobas de tabaco, com que cada um deles entrar na Casa da Inspeção, se lhes distribuirão os empregos, e os privilégios.³⁹

³⁷ *Directorio, que se deve observar nas povoaçoens dos indios do Pará, e Maranhão, enquanto Sua Magestade não mandar o contrario*. Lisboa: Oficina de Miguel Rodrigues. p. 16.

³⁸ Ficava a cargo de cada Diretor, os registros das informações relacionadas à comunidade que gerariam as listas, os mapas e os guias e estas eram remetidas ao governador.

³⁹ *Directorio... Op. cit.* p. 11.

Em outras palavras, aproveitando-se da alta comercial do tabaco, o *Diretório* ressaltava a importância que esse gênero agrícola poderia ter para os moradores nortistas, visto que proporcionaria a eles empregos e privilégios. Era, pois, uma estratégia adotada com o objetivo de gerar lucros para essa região e para a Coroa, pois ao enaltecer os benefícios oferecido aos futuros lavradores, os incentivava a trabalhar na terra, o que fazia com que evitassem a ociosidade ou mesmo evitassem as fugas dos gentios pelas florestas.

Outra decisão comercial tomada, ainda que em 1757, foi a conservação dos pesos e medidas pelas Câmeras, de modo que essa padronização servisse de referência para as capitâneas de Belém, São Luís do Maranhão e São José do Rio Negro, assim como para as vilas e lugares da região. Tal ordem, expedida em carta régia, havia sido dada no sentido de sanar um problema: com frequência os comerciantes eram acusados de roubar nos pesos e nas medidas, usando preços abusivos em seus produtos. Nesses casos, o infrator seria punido segundo as Ordenações do Reino.⁴⁰

A propósito dessa mudança comercial em relação aos preços, podemos encontrar no *Diretório* uma peculiaridade no que diz respeito aos índios. De acordo com o *Diretório*:

É certo indisputavelmente, que na liberdade consiste a alma do comércio. Mas sem embargo se ser esta a primeira, e mais substancial máxima da política; como os índios pela sua rusticidade, e ignorância, não podem compreender a verdadeira, e legítima reputação dos seus gêneros; nem alcançar o justo preço das fazendas, que devem comprar para o seu uso [...].⁴¹

Ao longo desse fragmento foram expedidas orientações aos diretores a fim de que unificassem os pesos e as medidas (tal como foi explicado acima) e auxiliassem na liberação comercial do uso da mão-de-obra indígena pelos moradores do Estado. A ideia declarada no documento era incorporar os índios como reais vassallos, de maneira a não diferenciá-los dos demais colonos. No entanto, é perceptível em várias partes do *Regimento*, que os índios são descritos como rústicos e ignorantes, bem como são vistos como não entendedores do valor comercial do que produziam. Em outras palavras, as autoridades régias ainda os consideravam incapazes de gerir seus negócios por terem

⁴⁰ *Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará 1763-1769*. Introdução e organização José Roberto do Amaral Lapa. Petrópolis: Vozes, 1978. p. 30.

⁴¹ *Directorio, que se deve observar nas povoaçoens dos índios do Pará, e Maranhão: em quanto Sua Magestade não mandar o contrario*. Lisboa: Oficina de Miguel Rodrigues. p.16.

hábitos primitivos e uma linguagem nativa. Essas questões foram colocadas no *Diretório* como forma de civilizar o índio, porém até que o projeto civilizador fosse concluído era necessário que houvesse essa “tutela” dos diretores para que o índio se tornasse um ser semelhante aos portugueses, ou “civilizado”.

Quando o *Diretório dos Índios* (1757) foi consolidado, todas essas mudanças que vinham acontecendo desde o Tratado de Madri – a Lei de Liberdade (que foi uma das principais políticas indianistas), a Companhia do Comércio e as *Instruções régias* recebidas pelo governador Francisco Xavier de Mendonça Furtado –, foram de fato cristalizadas. Em outras palavras, o *Diretório* foi o resultado do

“[...] projeto civilizador pombalino, partindo do pressuposto de superioridade civilizacional, almejava transformar os índios em súditos da Coroa portuguesa, através do novo método de governo implementado por Francisco Xavier de Mendonça Furtado”.⁴²

Logo, o *Diretório* agregava todas as leis e alvarás indianistas que pudessem auxiliar nesse processo civilizador do norte colonial, como a legalidade dos casamentos mistos e o assalariamento dos gentios. Nele foram acrescentados, ademais, outras medidas, tais como: a proibição do ensino da língua geral (*nheengatu*), substituído pelo ensino da língua portuguesa; a transformação dos aldeamentos em vilas; a criação de duas escolas públicas em cada povoação (sendo uma para meninos e outra para meninas, nesses espaços, além de serem instruídas na doutrina cristã, as crianças também aprendiam a ler, escrever, fiar, fazer renda, costura e “todos os mais ministérios próprios daquele sexo”⁴³); a obrigatoriedade de substituir seus nomes gentílicos por cristãos, ou seja, uso dos mesmos sobrenomes e nomes portugueses; e a proibição da nudez. Portanto, os índios se portariam como qualquer outro vassalo. Não teriam mais distinção entre os brancos, não poderiam ser mais chamados de negros da terra⁴⁴ e poderiam enviar cartas ao rei ou ao governador, fazer petições, queixas ou requerimentos aos tribunais.

Essas mudanças na dinâmica social fizeram com que a hierarquia da sociedade do Grão-Pará, Maranhão e Rio Negro fosse repensada na medida em que os índios deveriam

⁴²MATTOS, Yllan de. A última Inquisição: Os meios de ação e funcionamento da Inquisição no Grão-Pará Pombalino (1750-1774). Jundiaí: Paco Editorial, 2012. p. 53.

⁴³ *Directorio, que se deve observar nas povoaçoens dos indios do Pará, e Maranhão: em quanto Sua Magestade não mandar o contrario*. Lisboa: Oficina de Miguel Rodrigues. p. 04.

⁴⁴ Era comum no período colonial que se chamassem os índios de negros, de maneira a colocá-los como iguais aos africanos, ou seja, escravos e inferiores aos portugueses.

ser vistos como iguais aos portugueses. Isso os distanciava dos escravizados de origem africana, com quem haviam construído uma tradição de resistência coletiva ao longo da colonização. Segundo José Alves de Souza Júnior:

Aportuguesar os índios não implicava apenas levá-los a se pensar iguais aos brancos. Havia também a necessidade de fazer com que os próprios portugueses os vissem em nível de igualdade e deixassem de tratá-los como seres inferiores, desprovidos de humanidade e, conseqüentemente, de direitos e vontade própria. Assim, não caberia mais aos colonizadores portugueses, que sempre utilizaram sexualmente as mulheres indígenas, bem como as negras, porque as consolidavam como coisas, como objetos que lhes pertenciam e dos quais poderiam dispor, continuarem nesta conduta.⁴⁵

O desvio dos “fornicadores de índias” (como muitas vezes aparece na documentação) passou a ser punido com o *Diretório*. Antes, era comum que os praticantes de tal ato confessassem esse crime e fossem absolvidos. No entanto, a partir de 1757, eles deveriam realizar trabalhos forçados nas construções do governo. Em meio a esse cenário, Pombal entendia que era necessário ressaltar a importância dos casamentos entre brancos e índios, como forma de demonstrar aos colonos que os índios não eram “seres desprovidos de humanidade”, e sim súditos de sua majestade fidelíssima como qualquer outro vassalo. No *Diretório* foi estabelecido o seguinte:

[...] Pelo que recomendo aos Diretores, que apliquem um incessante cuidado em facilitar, e promover pela sua parte os matrimônios entre os brancos, e os índios, para que por meio deste sagrado vínculo se acabe de extinguir totalmente aquela odiosíssima distinção, que as nações mais polidas do mundo abominaram sempre, como inimigo comum do seu verdadeiro, e fundamental estabelecimento.

Para facilitar os ditos matrimônios, empregarão os Diretores toda a eficácia do seu zelo em persuadir a todas as pessoas brancas, que assistirem nas suas povoações, que os índios tanto não são de inferior qualidade a respeito delas que dignam-se Sua Majestade de os habilitar para todas aquelas honras competentes às graduações dos seus postos, conseqüentemente ficam logrando os mesmos privilégios as pessoas que casarem com os ditos índios; desterrando-se por este modo as prejudicialíssimas imaginações dos moradores deste Estado, que sempre reputaram por infâmias semelhantes matrimônios.⁴⁶

Neste excerto são atribuídos privilégios (como o dote de instrumentos agrícolas, ou seja, machado, foice, ferro de cova) e honras àqueles que contraíssem matrimônios

⁴⁵ SOUZA JUNIOR, José Alves de. *Tramas do Cotidiano: Religião, Política, Guerra e Negócios no Grão-Pará do Setecentos*. Belém: Editora.UFPA, 2012. p. 138.

⁴⁶ *Directorio, que se deve observar nas povoações dos índios do Pará, e Maranhão: em quanto Sua Magestade não mandar o contrario*. Lisboa: Oficina de Miguel Rodrigues. p.36.

mistos, como forma de incentivar também o trabalho na terra. Tais benefícios tinham o objetivo de atrair os brancos para o convívio com o indígena e vice-versa, a fim de que houvesse o reconhecimento da nova condição do índio-vassalo. Isso acabou gerando um aumento considerável desse tipo de casamento, resultando no crescimento da população mestiça pela colônia.

Em suma, essas manobras políticas e econômicas feitas por Pombal tiveram êxito, na medida em que a unidade territorial foi mantida e protegida. No entanto, poucos foram os índios que chegaram a ocupar cargos de destaque ou receberam aquilo que pediram às autoridades. A recompensa dos serviços reais não se estendia a todos os índios e poucos conquistaram esse privilégio. Porém, é certo que após tantas investidas do Marquês, os índios foram ganhando espaço político e social na Colônia e passaram a ressignificar a colonização no Grão-Pará. Todas essas transformações facilitaram ainda mais as trocas culturais entre os povos que ali habitavam porque o olhar do branco em relação ao índio começava, paulatinamente, a mudar.

Em 1760, Francisco Xavier de Mendonça Furtado foi promovido ao cargo de Secretário de Estado dos negócios da Marinha e dos domínios do Ultramar. Com sua saída, nota-se que o projeto político pombalino continuou prosseguindo por meio das instruções que Furtado havia fornecido aos posteriores administradores do Grão-Pará. Estes gozaram de certa tranquilidade por conta dos lucros e serviços da Companhia do Comércio, da manutenção de certo controle sobre as demais ordens – após a expulsão dos jesuítas e a promulgação do *Diretório dos índios* –, e a eventual paz das fronteiras.

Yllan de Mattos discorre sobre essas mudanças administrativas e políticas dessa região:

Bernardo de Melo Castro pautou sua administração na resolução das pendências legadas por Mendonça Furtado, sobretudo nas obras públicas de Belém e no destino das propriedades e pertences dos jesuítas. Tarefa nada simples, pois não se limitava apenas ao confisco e redistribuição das fazendas dos inacianos, mas, também, à substituição da evangelização e educação dos índios, conforme observava o *Diretório*. Fernando da Costa de Ataíde Teive, por sua vez, redobrou a atenção nas obras das fortificações limítrofes e pode assegurar, através de uma devassa de correição e da Inquisição, a manutenção do projeto pombalino. As *Instruções* para sua governança circunscreviam-se ao cumprimento da lei de liberdade dos índios e do *Diretório*, bem como tocavam na problemática da manutenção do território, no estímulo da agricultura e na exclusividade do comércio praticado pela Companhia

de Comércio. Foi sob sua administração que as vilas conquistaram, de certa forma, um núcleo estável de povoamento, as obras das praças armadas, como Macapá, foram reiniciadas e houve a segunda fundação de Mazagão, transportada da África ao Pará, deflagrando uma explícita preocupação com a ocupação e urbanização do território. Portanto, Ataíde Teive seria o responsável pela efetividade do projeto pombalino e pelo zelo e vigilância de sua aplicabilidade.⁴⁷

1.2- A Inquisição pombalina

Cabe agora explicar a submissão da Inquisição ao poder régio que acabou culminando na visitação inquisitorial de 1763. É verdade que as mudanças mais acentuadas do Tribunal foram marcadas pela instauração do Regimento de 1774, conquanto muitas outras articulações políticas já tivessem em curso, como o fato de o marquês acercar-se de pessoas de sua confiança ou de indivíduos que se subordinassem a ele na hierarquia inquisitorial. Por exemplo: Pombal influenciou na escolha de dom José de Bragança, em 1756, à posição de inquisidor-geral, sem que este tivesse qualquer experiência ou histórico na Inquisição. Depois, seguiu, em 1763, a nomeação do irmão do marquês, Paulo Carvalho de Mendonça, como membro do Conselho Geral do Santo Ofício, o que também ocorreu com outros nomes de sua confiança, como o cardeal Cosme da Cunha.

A Real Mesa Censória foi criada em 1768, substituindo a censura trina realizada pelo Santo Ofício, pelo Desembargador do Paço e pelos tribunais eclesiásticos existentes em cada um dos bispados. Dito de outro modo, a Inquisição perdera praticamente seu papel na censura de livros, malgrado o Inquisidor-geral continuasse na presidência e os Inquisidores permanecessem fazendo a censura das obras. Houve também o alvará de 20 de maio 1769, que equiparou o Santo Ofício a qualquer outro tribunal régio, seguindo o alvará de 12 de dezembro do mesmo ano, que proibia a venda e a circulação de livros de autores que denegrissem a imagem do Santo Ofício.

Mas a mudança que mais descaracterizou o Tribunal foi trazida pelo decreto da lei de maio de 1773, que dissolvia a distinção entre cristãos-velhos e novos. Tal lei acabou sendo complementada por outra aprovada no dia 15 de dezembro do mesmo ano, que

⁴⁷ MATTOS, Yllan de. A última Inquisição: Os meios de ação e funcionamento da Inquisição no Grão-Pará Pombalino (1750-1774). Jundiaí: Paco Editorial, 2012. p. 60.

abolia a infâmia dos réus condenados pela Inquisição, impedindo que eles e seus descendentes ficassem impossibilitados de receber ofícios e dignidades da Coroa. Em meio a esse cenário, concordamos com Igor Nefer sobre o decréscimo dos julgamentos envolvendo cristãos-novos, mesmo antes de 1773:

[...] Há de se acrescentar que os processos contra cristãos-novos e judaizantes encerraram-se antes de 1773. Nota-se, ainda, a diminuição no número de requerimentos de familiatura, obviamente devido à perda de importância social do estatuto de sangue, que implicou uma queda da Inquisição como instituição central para ascensão social, decorrente do fim da distinção entre cristãos-velhos e cristãos-novos.⁴⁸

Essa queda do número dos julgamentos de casos de cristãos-novos estava intimamente atrelada às questões políticas e econômicas. Em seus escritos, Dom Luís da Cunha (1662-1749), diplomata português, ressaltou sua preocupação com a economia lusa. Parte dos problemas econômicos, segundo Cunha, devia-se às perseguições promovidas pela Inquisição contra os judaizantes (comerciantes ou não). Isso, conforme o diplomata, congelava o comércio e a indústria de Portugal, pois a maioria daqueles que trabalhava nesses setores era descendente de judeus, logo, vivia sob a ameaça das perseguições. Portanto, não por questões humanitárias ou de promoção da tolerância, e sim por interesses econômicos, Luís da Cunha mostrava-se preocupado com essa falta de agentes que proporcionassem o crescimento da economia do país. Como destacou Mattos:

Sabia, como embaixador, que os cristãos-novos eram indispensáveis à conduta política e econômica externa portuguesa. Assim, entendia que a “gente da nação” e seus investimentos eram indispensáveis à Portugal. Por outro lado, era igualmente de interesse da “nação portuguesa de Amsterdã” e dos cristãos-novos do reino e das conquistas a abolição dos impedimentos de sangue.⁴⁹

Assim, dom Luís da Cunha sabia que o Santo Ofício havia provocado a dispersão de uma parcela importante dos comerciantes da Metrópole, por isso considerava que isso deveria ser repensado e reformulado. Como analisou Antônio José Saraiva, as perseguições inquisitoriais desencadearam duas consequências: a concentração de

⁴⁸ NEFER, Igor. *Crítica, razão e liberdade: Libertinos, Inquisição e a defesa da tolerância religiosa sob o Reformismo ilustrado no mundo luso-brasileiro (1756-1807)*. Rio de Janeiro: Editora Multifoco, 2016. p. 147.

⁴⁹ MATTOS, Yllan de. *A última Inquisição: os meios de ação e funcionamento da Inquisição no Grão-Pará Pombalino (1750-1774)*. Jundiá: Paco Editorial, 2012. p. 95.

riquezas aos cristãos-novos e a emigração deles para pontos vitais do comércio mundial.

Em outras palavras, o autor explicou isso da seguinte maneira:

Ora a própria perseguição inquisitorial contribuía para concentrar a riqueza móvel na mão dos perseguidos, na medida em que os excluía de toda a atividade que não fosse mercantil e financeira. [...] por falta de prêmios e honras vieram os cristãos-novos a dedicar-se à mercancia, “pelos grandes lucros que em todos os negócios e comércios de Portugal havia.”

Mas a perseguição inquisitorial teve ainda outra consequência. A emigração dos Cristãos-novos realizou-se de forma tal que membros da mesma família se dispersaram por diferentes pontos vitais do comércio mundial. Criou-se desta maneira uma infraestrutura baseada no parentesco sobre a qual assentou uma extensíssima rede comercial. Por esta via, uma parte não pequena do comércio mundial tornou-se apanágio dos chamados Cristãos-novos portugueses.⁵⁰

Portanto, as decisões de Pombal são embasadas nas ideais de homens críticos às perseguições inquisitoriais aos cristãos-novos, uma vez que esses homens acreditavam que essa era a causa da decadência econômica lusa. Podemos citar homens como o próprio dom Luís da Cunha, a quem o marquês atribuía confiança como mestre, Ribeiro Sanches (1699-1783)⁵¹, a quem o marquês considerava seu conselheiro e pessoa digna de causar-lhe inspiração, bem como Duarte Ribeiro Macedo (1618-1680).⁵² Eles formavam a base para que o marquês, inevitavelmente, fosse diluindo a caça aos cristãos-novos, dissolvendo assim o crime que mais recebia a atenção dos inquisidores e que mais marcava as perseguições do Tribunal.

Ao ganhar esses novos contornos dados pelo marquês, a Inquisição passou a ser um instrumento do rei, sobretudo de Pombal, para a perseguição de seus inimigos políticos. Segundo Yllan de Mattos:

Nesta segunda metade dos setecentos, a Inquisição portuguesa foi mingando seu cariz religioso, sem, contudo, extingui-lo, para adotar uma postura mais política. Os interesses do Santo Ofício convergiam aos poucos com a política pombalina, pois, esvaziado o proselitismo religioso e subordinado ao Estado, o Tribunal seria um instrumento de

⁵⁰ SARAIVA, Antônio José. *Inquisição e Cristãos-Novos*. 4ª ed. Porto: Editora Inova, 1969. p. 266-267.

⁵¹ Era médico e cristão-novo. Realizou vários escritos nas áreas da medicina, filosofia, pedagogia e história. Foi denunciado para a Inquisição por práticas judaicas, mas conseguiu escapar da prisão, vivendo o restante de sua vida em exílio de Portugal.

⁵² Embaixador, jurisconsulto, diplomata, economista e escritor do período da Restauração, foi um dos pensadores políticos portugueses mais marcantes do século XVII e um apóstolo das ideias ditas mercantilistas durante os reinados de João IV de Portugal, Afonso VI de Portugal e Pedro II de Portugal. Mantinha correspondências com personalidades como Padre Antônio Vieira e D. Francisco Manuel de Melo.

controle social, cuja estrutura estava bem azeitada na metrópole e nas colônias. As malhas do Santo Ofício trançavam neste século todo o império português. Seus fios eram tecidos de Goa à Bahia, de Angola a Macau, de Lisboa ao Rio Negro; assim como seus rastros eram sentidos por onde quer que percorresse.⁵³

Essa convergência de interesses pode ser observada através da mútua hostilidade apresentada pelo marquês e pelo Tribunal em relação aos jesuítas e ao bispo João de São José Queiroz, dado que este último havia caído em desgraça com o marquês.

Os desentendimentos da Inquisição com a Companhia de Jesus não eram recentes (assim como a colaboração entre as duas instituições). Vinham desde o processo do jesuíta Antônio Vieira (1608-1697), religioso que havia apresentado ao rei uma petição para autorizar o regresso dos cristãos-novos mercadores à Portugal, além de ter apresentado discordância em relação ao excessivo poder que a Inquisição tinha na sociedade portuguesa. Assim como Luís da Cunha, Vieira entendia que o déficit econômico de Portugal vinha da saída de famílias hebraicas de cabedal, que ao chegarem em outras nacionalidades, ajudavam no crescimento econômico delas, enquanto Portugal tinha sua economia regredida por conta de políticas antijudaicas encabeçadas pela Inquisição.

Ele também conseguiu sugerir ao rei, em 1649, a suspensão do confisco de bens por parte da Inquisição aos réus acusados de heresia e judaísmo. Vieira também foi importante personagem na suspensão da Inquisição na década de 1670 e nas consequências de sua breve reestruturação de 1681. Há quem conte que Vieira ainda tenha provocado o Tribunal, em uma reunião do Conselho Régio, afirmando que enquanto os inquisidores viviam da Fé, os Padres (da Companhia de Jesus) morriam pela Fé.⁵⁴ A Inquisição, por sua vez, rebateu a provocação afirmando que o padre deveria tomar cautela para não cair nas mãos da Inquisição.⁵⁵

De todo modo, o Tribunal ficou atento a cada passo do jesuíta. Com a morte de dom João IV, em 1654, Vieira viu-se desprotegido e já imaginava que a Inquisição não

⁵³ MATTOS, Yllan de. *A última Inquisição: os meios de ação e funcionamento da Inquisição no Grão-Pará Pombalino (1750-1774)*. Jundiaí: Paco Editorial, 2012. p. 23.

⁵⁴ FRANCO, José Eduardo. A Companhia de Jesus e a Inquisição: afectos e desafectos entre duas instituições influentes (Séculos XVI-XVII). In: *Actas do congresso internacional Atlântico de Antigo Regime: poderes e sociedades*, 2005, Lisboa. Comunicações. Lisboa: 2005. p. 14.

⁵⁵ Idem.

tardaria a lhe deitar a mão. Em 1661, Vieira regressou a Lisboa, apoiando dom Pedro – o lado perdedor – na sucessão do trono, piorando a situação política em que se encontrava. Em 1663, o Santo Ofício de Coimbra iniciou o processo e, apenas em 1665, Vieira foi preso, saindo de lá somente em dezembro de 1667. Com sentença de reclusão num colégio da Companhia, fora-lhe retirada a faculdade de pregar e de exercer voz ativa e passiva na sua Ordem religiosa. No entanto, o jesuíta teve sua pena aliviada pela corte por intervenção régia, e, em 1669, conseguiu uma autorização para ir em peregrinação até Roma, onde permaneceu até 1675. Nessa cidade, ganhou notoriedade como pregador e conquistou a admiração do próprio papa Clemente X, que o isentou, a título definitivo, da sentença e da autoridade da Inquisição portuguesa. Mais extraordinário do que isso, conseguiu o feito inédito da suspensão pelo papa do Tribunal da Inquisição portuguesa durante 7 anos.⁵⁶

Não cabe neste trabalho esmiuçar o processo de Antônio Vieira, mas descrevê-lo brevemente para o melhor entendimento da antipatia nutrida pela Inquisição em relação à Companhia de Jesus. A expulsão dos jesuítas, em 1759, foi um reflexo das tramas políticas que já vinham ocorrendo. Com o “Decreto de Expulsão dos Jesuítas”, os missionários tiveram que deixar as colônias portuguesas, seus bens foram confiscados, tanto na colônia quanto na metrópole, e muitos foram detidos em seus colégios em Portugal. Depois do atentado contra dom José I, o marquês conquistou hegemonia na monarquia para realizar tamanha manobra política e a Inquisição teve sua participação.

O momento mais simbólico de todo esse processo de perseguições dos jesuítas ocorreu quando o jesuíta Gabriel Malagrida foi preso com mais sete jesuítas acusados de regicídio, em 1758, a mando do marquês. Os escritos⁵⁷ supersticiosos de Malagrida sobre o terremoto de Lisboa (ocorrido em 1755), suas obras⁵⁸, as confissões que fizera sob tortura do duque de Alveia, as “ideias errôneas” proferidas ante a Mesa da Inquisição, renderam a ele a punição pela Justiça secular. Isso tudo resultou em uma questão

⁵⁶ Idem. p.17.

⁵⁷ Gabriel Malagrida publicou o *Juízo da verdadeira causa do terramoto*, que fornecia uma explicação mística para o terremoto de Lisboa, justificando-o como uma punição divina motivada pelo abandono português da verdadeira religião.

⁵⁸ Ele também escreveu: *Vida heróica e admirável da gloriosa Santa Ana, ditada por Jesus e sua Santa Mãe e Tratado sobre a vida reinante do Anticristo*, obras que catalisaram sua prisão no Santo Ofício.

importante, no ano de 1761: a morte de Malagrida, usando as roupas da ordem, na fogueira, o que simbolizaria a morte dos jesuítas pelo incêndio de Pombal.

Sendo assim, as políticas pombalinas influenciaram, profundamente, vários setores da sociedade portuguesa, fazendo com que a colônia e a metrópole não fossem mais as mesmas. A partir do que foi descrito acima, podemos entender como houve toda a desarticulação política da Inquisição, da Companhia de Jesus e da nobreza; e como a sociedade nortista foi se desenvolvendo, imprimindo um novo perfil ao índio, o qual foi ganhando espaço paulatinamente, graças às leis, aos alvarás e, sobretudo, ao *Directorio*, decretados para essa função transformadora.

Como é notório, ao longo da trajetória política de Pombal, o ministro soube como usar suas estratégias. Dava aparentes benefícios em troca de mão-de-obra, ocupação territorial, urbanização e geração de renda. Eliminava seus inimigos políticos por meio de instituições como a Inquisição e, ao mesmo tempo, enfraquecia estas instituições, indicando pessoas de sua confiança para estarem à frente delas.

Quanto ao bispo João de São José Queiroz, assim como Gabriel Malagrida, foi mais um inimigo político do marquês, que foi dispensado de Belém com a vinda da Inquisição em 1763. Apesar de, no caso do bispo, a Inquisição não ter sido utilizada como Tribunal, não faltam exemplos de momentos em que Pombal usou o Santo Ofício como instrumento de coerção diante daqueles que fossem vistos como obstáculos para suas ambições administrativas, políticas ou econômica. Portanto, a chegada da visitação em Belém, como afirmou José Roberto do Amaral Lapa, é “[...] caracterizada pelo poder do grande ministro que acelera o processo de liquidação de duas poderosas forças de sua época: os jesuítas e o Santo Ofício.”⁵⁹

1.3- A Visita e o Tempo de Graça

A data era 25 de setembro de 1763 e a cidade era Belém. Nesse dia, uma procissão partiu da Igreja dos Religiosos de Nossa Senhora das Mercês, nela encontravam-se

⁵⁹ LAPA, José Roberto. *A Visita Oculta* in: *Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará 1763-1769*. Introdução e organização José Roberto do Amaral Lapa. Petrópolis: Vozes, 1978. p. 28.

desfilando: o cabido,⁶⁰ o vigário-geral, os párocos, os coadjutores, o clero em geral, as irmandades e confrarias da cidade, a estas se seguiam o governador, o ouvidor, o juiz de Fora, a Câmara incorporada, além de um regimento militar; tudo isso se passava diante dos olhos de um grande número de pessoas.⁶¹ Debaixo do pátio, por trás das relíquias, de onde era visto por toda a população, vinha o Inquisidor exalando, tal como os recém-chegados, grande expectativa, curiosidade e temor com sua presença.

A procissão terminou na Igreja Catedral, onde seguiu uma missa, que, no momento do sermão, o padre Pedro Mendes encorajou os fiéis a confessarem suas heresias e apostasia para pedirem perdão e misericórdia, ao mesmo tempo ele ameaçou com castigos os faltosos, os omissos nas denúncias, os perjuros, etc., seguindo o Regimento da Inquisição. Depois, foi lido em voz alta o Editto da Fé e Monitório Geral, o Editto de Graça e Perdão. Este último previa que toda pessoa que dentro do prazo de 30 dias (“tempo de graça”) apresentasse suas culpas, com sinais de verdadeiro arrependimento, ao Santo Ofício, bem como também os acusados provassem ser inocentes dos crimes que pertenciam à Inquisição, fossem perdoados, conforme a Constituição do Santo Padre Pio Quinto.⁶²

Acabada a leitura e a missa, o inquisidor Giraldo José de Abranches passou para uma cadeira no Cruzeiro, junto da qual estava um altar portátil com uma cruz arvorada no meio e dois livros missais abertos na Sacra. Seguindo o Regimento, com as mãos sobre estes livros e de joelhos, prestaram solene juramento de fé: o Governador e Capitão-Geral, o Ouvidor Juiz de Fora, os Vereadores, o Procurador do Conselho, os Almocéis, o Escrivão da Câmara, os Meirinhos do Eclesiástico e da Ouvidoria do Alcaide. Esse juramento consistia na afirmação de que estavam prontos e aparelhados para defender a Santa Fé Católica Romana, bem como dispostos a dar suas vidas por ela se fosse necessário. Após os votos, passou-se à assinatura dos termos. Por sorte, nenhum desses precisou dar sua vida pela Santa Fé Católica Romana.

Em seguida, o povo também fez seu juramento, cabendo ao notário a tarefa de fazer a leitura dos votos em voz alta, perguntando ao povo se juravam e prometiam, passando, por fim, ao registro do “sim” como resposta. Na sequência, o notário fixou, nas portas principais da igreja, os editos e o alvará, de modo que esses registros ali ficassem

⁶⁰ Cônego.

⁶¹ LAPA, José Roberto. *A Visita Oculta in: Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará 1763-1769*. Introdução e organização José Roberto do Amaral Lapa. Petrópolis: Vozes, 1978. p. 51.

⁶² Idem. p. 52-53.

por trinta dias, sob pena de excomunhão para quem os tirassem sem ordem. Tudo foi feito sob as vistas dos Meirinhos, do Sacristão-Mor da Catedral, do padre André Pinheiro e do povo que ali se acotovelava. Após os trinta dias, em 2 de novembro, foram despregados do guarda vento⁶³ da Catedral os Editos de Graça e Perdão, o Edito de Fé, o Monitório Geral e o Tratado do Alvará.

Assim estava feito. A visitação estava pronta para escutar e inquirir todos os moradores da cidade de Belém e das vilas adjacentes. Era iniciado o momento das confissões e denúncias, que se seguiriam até o fim da visita, apesar de decrescerem ao longo dos anos.

Esta apresentação, já descrita por autores como José Roberto do Amaral Lapa e Yllan de Mattos, da efetivação do Tribunal no Grão-Pará, nos serve como base inicial para a análise da atuação da visitação em um território de importância estratégica para a Coroa. No entanto, ainda pairam algumas dúvidas sobre a vinda de uma visitação num tempo em que a Inquisição estava presenciando o seu desmonte. Podemos nos perguntar: por que não houve expedientes/visitações em regiões como Minas Gerais ou Rio de Janeiro, de onde muitos réus do Santo Ofício lisboeta vinham? Ora, no XVIII, montou-se na América portuguesa uma autêntica engrenagem inquisitorial composta de comissários e familiares espalhados pelas capitânicas, auxiliados pelos visitantes diocesanos encarregados, de, no caso de heresia, encaminhar os suspeitos para o Tribunal de Lisboa, tal como podia-se observar em Minas Gerais ou no Rio de Janeiro.⁶⁴ Logo, uma resposta provisória para essa questão seria: porque não deveria ocorrer mais uma visitação naquelas terras tropicais.

De fato, a Inquisição estava desarticulada politicamente em Portugal, tendo seus poderes reduzidos e suas visitasções finalizadas no período filipino (1580-1640). Segundo Francisco Bethencourt, as visitasções se concentraram entre os anos de 1542 e 1637, mas como o autor salientou “[...] a única visita fora desse período é realizada no Grão-Pará, Brasil, entre 1763 a 1769 (uma visita excepcional sob todos os pontos de vista)”.⁶⁵

⁶³ Reposteiro ou anteparo de madeira dentro dos templos e de outros edifícios para resguardar o interior do vento ou da vista dos transeuntes.

⁶⁴ VAINFAS, Ronaldo. *Dicionário do Brasil Colonial (1500-1808)*. Rio de Janeiro: Editora Objetiva LTDA, 2000. p. 310.

⁶⁵ BETHENCOURT, Francisco. *História das Inquisições: Portugal, Espanha e Itália Séculos XV-XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000. p. 215. É preciso salientar que até aos trabalhos de Yllan de Mattos e Maria Olindina Oliveira, o marco final da visitação era o último registro no livro da visitação, 1769. Porém,

Excepcional sob todos os pontos de vista, ou seja, por resgatar uma procissão pomposa para firmar sua presença (pois isso já vinha se perdendo, assim como os Autos de Fé públicos), por estar submissa ao poder régio e não perseguir os cristãos-novos, esta visita tinha dois objetivos: vigiar as crenças e os costumes daquela população, bem como fazer valer as ordens de Pombal.

Para compreender a visitação, entretanto, é necessário analisar a atuação do bispo João de São José Queiroz. A despeito de ter recebido sua nomeação em 1759, João de São José chegou ao Pará no dia 31 de agosto de 1760, ocasião em que tomou posse de seu cargo, passando a ser, a partir de então, o quarto bispo do Pará. Sua permanência nessas terras, todavia, foi curta. Costumava ler livros proibidos, como as obras de Voltaire (1694-1778) e Carlo Goldoni (1707-1793) e não se relacionava bem com os jesuítas e outros padres. Censurando os costumes que encontrou na Colônia, acabou se incompatibilizando com muitos que não demoraram em enviar para Lisboa acusações contra ele. Entre os inimigos de Queiroz, o que mais se destacou foi o capitão-general Manoel Bernardo de Melo e Castro, que teria encaminhado graves acusações às autoridades metropolitanas envolvendo o nome desse bispo.⁶⁶

Queiroz associava os moradores da colônia aos descendentes das cidades pecadoras bíblicas, Sodoma e Gomorra, devido aos vícios arraigados naquela sociedade, dentre os quais citava: as beberagens de aguardente pelos índios e até mesmo pelos missionários; as práticas de bigamia; a “preguiça” dos índios em relação ao trabalho; a fornicação e a infidelidade conjugal. Tudo conforme seu parecer. Apesar de muitos religiosos queixarem-se das relações entre brancos e índios, principalmente após as leis indianistas, o prelado foi um ferrenho crítico dessas condutas e descreveu a miséria moral do Pará da seguinte forma:

No Pará é grande a miséria dos costumes e extraordinária a facilidade com que os maridos se deixam levar da veleidade de Tácitos com o antecedente de Corrielios, sem historiarem de cousa nenhuma.” E explicava depois: “A causa da descritiva miséria é principalmente a muita preguiça que domina aquela gente. Quer comer, beber e andar aceiada sem trabalhar.” De Cameté observa que—“chama-se hoje Villa Viçosa; se lhe chamassem Villa Viciosa, não era testemunho nem

ambos historiadores indicaram tanto a presença de Giraldo José de Abranches quando a existência de atividade inquisitorial até 1773.

⁶⁶ AZEVEDO, João Lúcio de. *Estudos da História paraense*. p.164. Apud. *Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará 1763-1769*. Introdução e organização José Roberto do Amaral Lapa. Petrópolis: Vozes, 1978. p. 29.

impróprio o nome.” Em outro lugar descreve os vícios dominantes “que se reduzem a Vênus, Baco e Mercúrio; asseverando que—é muito próprio dos índios a lascívia, bebedice e furto.⁶⁷

Somada a essas impressões, juntava-se a inimizade do bispo em relação a alguns que praticavam esses vícios, tal como é acentuado por Azevedo em sua análise presente na obra de Camillo Castello Branco sobre as memórias do prelado: “O libelo”, escreve Camillo, “era formidável e difamadíssimo. Os inimigos eram os padres ébrios, o vigário geral, os frades carmelitas, os devassos ricos, à frente dos quais saiu um Mathias da Silva Gayo, casado com duas mulheres”.⁶⁸

Havia ainda padres com condutas nada virtuosas, isto é, bem desviantes que recebiam cartas de advertência do bispo. Este, para dar exemplo de sua rigidez moral, retirou as licenças de cura do padre Nazário de Novais, devido ao conhecimento público e escandaloso de suas bebedeiras. E o abuso em relação à ingestão de bebidas alcoólicas também foi um dos motivos que levou o padre Gabriel da Silva a receber uma correspondência do bispo. Além do uso de bebidas, o clérigo foi acusado de ter entrado numa briga com um oficial de justiça.⁶⁹

Queiroz ainda causou insatisfação a Pombal e ao capitão-general. Em carta datada de 8 de novembro de 1760, dirigida ao ministro, o bispo descreveu suas boas impressões das terras férteis nortistas, mas cometeu dois deslizes: classificou os índios como feras e disse concordar com clausura destes em cativeiros, tirando, conseqüentemente, a liberdade deles. Essas observações do bispo não podiam ser, de forma alguma, bem vistas levando-se em consideração o momento político que o Grão-Pará vivenciava, principalmente graças ao *Directorio dos Índios* que já estava em vigor.

O marquês prontamente repreendeu o bispo e censurou-lhe quanto aos questionamentos que havia levantado. Nesse sentido, lembrou o marquês ao clérigo a existência das principais leis indígenas, como a Lei de Liberdade, e o que elas estabeleceram, como a própria liberdade do índio (os tornando vassalos do rei). O marquês solicitou ao clérigo, ademais, que se atentasse para o fato de que essa liberdade

⁶⁷ AZEVEDO, João Lúcio de. *Estudos da História paraense*. p.160.

⁶⁸ Idem.p.164.

⁶⁹SARANHOLI, Hugo Fernando Costa. *Homem de Deus ao serviço da Coroa: as dimensões espiritual e temporal das visitas pastorais de D. Frei João de São José Queirós no bispado do Grão-Pará (1759-1763)*.2018. 174f. Dissertação (Mestrado em História) Faculdade de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Franca, 2018. p. 112.

do índio deveria ser tutelada pelos ministros e generais, enquanto correspondia aos magistrados seculares cuidar apenas das questões de Deus.⁷⁰ Apesar de o prelado ter voltado atrás em suas afirmações rudes acerca do indígena, outras intrigas foram surgindo.

Em 1762, o governador Manoel Bernardo de Melo e Castro enviou uma carta a Pombal acusando o bispo de comercializar produtos junto ao escrivão da Câmara, o que era proibido a qualquer eclesiástico. Com frequência, viam-se os jesuítas vendendo seus produtos, por isso Melo e Castro comparou o bispo a eles. Outro aspecto que o governador destacou em sua carta, foi a ousadia de Queiroz em requerer mais índios, pois não havia se contentado com aqueles que tinha recebido. Em meio a isso, como sublinhou Hugo Saranholi, é “[...] importante destacar, novamente, o quão importante era a mão-de-obra indígena neste contexto, qualquer decisão sobre o tema aparentava mais delicadeza no trato; portanto, pedir mais índios ao governador o deixou irritado, ocasionando desavenças”.⁷¹

Outra acusação do governador recaía sobre as multas cobradas severamente pelo bispo. Sabe-se de vários casos em que o prelado fez cobrança de “horrosos emolumentos”, dessa forma, era crescente sua fama como depredador dos povos. Exemplo dessas cobranças pode ser encontrado em carta a Francisco Manoel de Mendonça, na qual ele explicou sobre as excessivas fianças a banhos exigidas dos colonos e dos índios que pretendiam casar-se na capitania:

Bem conheço,-diz Manoel Bernardo,- que o pastoral officio está obrigado a esta providencia, por obviar todo o abuso que possa haver do sacramento do matrimônio, porém este procedimento arrebatado e violento põe em horror os homens, que queiram estabelecer-se n'este Estado, e isto mesmo é em prejuízo do Real serviço e das ordens de S. M., que tanto recomenda os ditos casamentos, para se argumentarem estes povoadores.⁷²

Ao apontar essa disposição do bispo em dificultar os casamentos mistos, contrariando parte do projeto pombalino, o governador Manoel Bernardo ressaltou que

⁷⁰ Idem. p.114.

⁷¹ Idem. p.119.

⁷² AZEVEDO, João Lúcio de. *Estudos da História paraense*. p.169.

isso geraria o “prejuízo do Real serviço e das ordens de S.M.”, dando indícios de que o prelado poderia se tornar um grande problema – ou mesmo já havia se tornado um.

Pouco tempo depois desse episódio, ocorreu outro conflito entre o bispo e o governador. Os vigários que substituíram os padres da Companhia de Jesus nas vilas e freguesias exportavam, em proveito próprio, os produtos de roças lavradas por índios que estavam sobre sua tutela. As autoridades não desconheciam esse negócio, uma vez que, em outras ocasiões, tiveram que exercer sua vigilância sequestrando os produtos já embarcados pelos párocos traficantes. Com relação a esse caso, que vinha ocorrendo e desobedecia às leis vigentes, o governador e o bispo se desentenderam novamente. O governador entendia que os produtos confiscados deveriam ser distribuídos aos índios porque eles eram os legítimos donos. Já o bispo argumentava que, como não havia possibilidade de encontrar os verdadeiros donos, os bens apreendidos deveriam ser dirigidos às obras pias e, por isso, reclamava o direito de fazer a distribuição desses produtos de acordo com sua decisão.

Não tardou para que Manuel Bernardo relatasse o caso a Francisco Xavier de Mendonça Furtado: “o prelado, sem embargo de ver que eu castigava os menos culpados (os seculares), dilatou por muito tempo o castigo dos seus súbditos, talvez persuadindo-se que por lícitos lhes não eram repreensíveis os tais negócios”⁷³. Com essa afirmação, ironizava ao dizer que o bispo, “talvez persuadindo-se que por lícitos lhes não eram repreensíveis os tais negócios”, sendo que para a legislação o era, acabava por desenhar um cenário que o comparava mais ainda com os jesuítas. Portanto, em um tempo de transição política, qualquer ação que se aproximasse dos jesuítas poderia representar um perigo aos interesses de Pombal e de seus aliados.

O resultado dessa postura tomada por frei João de São José Queiroz foi cair em desgraça com Pombal. Não obstante os antipatizantes do bispo fossem religiosos e colonos que não cumpriam as “sete virtudes”⁷⁴ da Santa Fé Católica, e sim os “sete pecados capitais”⁷⁵, segundo as impressões do bispo, eles não tinham força política para

⁷³ Idem. p. 171.

⁷⁴ As sete virtudes são: castidade, caridade, temperança, diligência, paciência, bondade e humildade. As sete virtudes são derivadas do poema épico *Psychomachia*, escrito pelo poeta cristão Prudêncio do século IV, intitulando a batalha das boas virtudes e vícios malignos. A grande popularidade deste trabalho na Idade Média ajudou a espalhar este conceito pela Europa. Acredita-se que a prática dessas virtudes protege a pessoa contra as tentações dos sete pecados capitais, listados pelo Papa Gregório I.

⁷⁵ Os sete pecados capitais são: gula, luxúria/fornicação, avareza, orgulho, ira, inveja e preguiça.

tirá-lo de sua posição. Entretanto, o governador-geral Manuel Bernardo de Mello e Castro tinha condições de indicar sua dispensa do Grão-Pará. O governador mantinha correspondência direta com: o marquês de Pombal, Francisco Xavier de Mendonça, Paulo de Carvalho e Thomé Côrte Real; pessoas a quem ele apresentava acusações das condutas de Queiroz. Como afirmou Azevedo: “[...] Do palácio do governo do Pará saíam às denúncias que, transpirando na corte, iam sobressaltar os amigos do beneditino”⁷⁶. A partir dessa queixas levadas ao monarca, tão logo o prelado de Queiroz conheceria seu fim.

Diferente de seu antecessor, Miguel de Bulhões – que foi extremamente relevante para a aplicação geral do *Diretório dos Índios*, contribuindo diretamente para a consolidação da política pombalina – o quarto bispo passou a representar uma ameaça. Ele estava irredutível quanto à sua opinião de que os clérigos deveriam ficar novamente à frente dos descimentos, da distribuição do trabalho dos ameríndios e do comércio das drogas do sertão. Esses fatores faziam com que ele fosse constantemente comparado aos jesuítas, já que tocava em assuntos delicados no tocante à política de Pombal. Com tantos inconvenientes, o bispo deixava de preencher os critérios exigidos para o exercício de seu cargo na colônia.⁷⁷

Antes da chegada do novo governador e do visitador do Santo Ofício, frei João de São José, que nesse momento já caíra no descontentamento de Manoel Bernardo e do próprio Sebastião José, estava enfrentando mais um caso delicado, desta vez com a Inquisição. O prelado havia queimado os papéis do Santo Ofício que acusavam o mestre de campo, Antônio Ferreira Ribeyro, de proferir a inexistência do céu e inferno. Tal denúncia foi efetuada pelo Comissário Caetano Eleutério Brito, que relatava o fato de o bispo ter queimado os papéis a pedido do mestre de campo. Segundo o próprio bispo, em uma carta escusa ao visitador, os papéis foram queimados a pedido do comissário e em sua presença, pois ele não sabia “coisa alguma do seu formulário e método”. O fato era voz pública e foi parar na Mesa inquisitorial. Foram chamadas as testemunhas, os acusadores e o vigário geral para compor o processo.⁷⁸

⁷⁶ AZEVEDO, João Lúcio de. *Estudos da História paraense*. p. 164-165.

⁷⁷ MATTOS, Yllan de. *A última Inquisição: Os meios de ação e funcionamento da Inquisição no Grão-Pará Pombalino (1750-1774)*. Jundiaí: Paco Editorial, 2012. p. 133.

⁷⁸ SARANHOLI, Hugo Fernando Costa. *Homem de Deus ao serviço da Coroa: as dimensões espiritual e temporal das visitas pastorais de D. Frei João de São José Queirós no bispado do Grão-Pará (1759-*

Esse processo já se encontrava em andamento, mesmo antes do desembarque das autoridades, que já tinham ordens expressas para remeter Queiroz a Lisboa. Em 14 de setembro de 1763, chegaram ao Pará o novo governador e capitão-geral, Fernando da Costa Ataíde Teive, e o visitador Giraldo José de Abranches. Logo na manhã de seu desembarque, Ataíde Teive fez com que seu antecessor soubesse das instruções régias que trazia relativas ao bispo e ao escrivão da Câmara Eclesiástica. Depois, reunidos os dois governadores e o visitador, decidiu-se, obedecendo às ordens metropolitanas, pelo sequestro dos documentos conservados na casa de Queiroz.

Em 14 de outubro de 1763, os governadores invadiram a casa do bispo, levando os documentos que lá encontraram. Em seguida, João de São José Queiroz embarcou de volta a Portugal, juntamente com Manoel Bernardo de Melo e Castro. Nesse momento, a Mesa Inquisitorial já estava instalada e em funcionamento. O bispo acabou morrendo no desterro, em Leira, a 15 de agosto de 1764.⁷⁹

Depois desses eventos, por meio de uma carta régia endereçada ao deão e cabido de Belém, entregue por Fernando da Costa Ataíde Teive, determinou-se a nomeação de Abranches ao cargo de vigário capitular para reger a diocese de Belém. Com isso, Abranches acumulava esta atividade com as suas funções de visitador da Inquisição – alçada dois dias depois daquela investidura real. Esse momento chama a atenção de muitos historiadores, dado que estes questionam-se acerca dessa atenção redobrada da Coroa a uma nomeação “extra” ao inquisidor nas terras do norte.

Primeiramente, poderíamos nos perguntar: por que Giraldo José de Abranches? Como discorrido por José Amaral Lapa, Yllan de Mattos e Evandro Domingues, o visitador tinha familiaridade com a colônia e a conhecia desde antes de 1763, ou seja, ele não demandava um período de adaptação na região. Abranches foi Comissário do Santo Ofício em São Paulo, em 1747, e ainda exerceu os cargos de provisor, arcepreste e vigário-geral, além de comissário da bula da Santa Cruzada. Teve desentendimentos com o bispo de São Paulo, Bernardo Rodrigues Nogueira, que o fez mudar para a diocese de Mariana, onde foi nomeado arcediogo e, logo depois, vigário-geral. Foi juiz dos casamentos e

1763).2018. 174f. Dissertação (Mestrado em História) Faculdade de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Franca, 2018. p.160.

⁷⁹ *Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará 1763-1769*. Introdução e organização José Roberto do Amaral Lapa. Petrópolis: Vozes, 1978. p. 28.

cabido durante a posse de frei Manuel da Cruz como bispo. Porém, novas querelas, desta vez com o bispo de Mariana, o fizeram regressar a Lisboa em 1752.⁸⁰

Com essas qualidades, Mattos atestou o seguinte:

Abranches era, por sua vez, um “privilegiado instrumento de conhecimento” que o monarca e Pombal necessitavam para aquela região, após o “mau exemplo” dos inacianos e as “indisposições” com frei João de São José Queirós. A continuidade da administração eclesiástica nos projetos pombalinos fazia-se, de fato – como percebeu Francisco Xavier de Mendonça Furtado –, pelo agente de letras (como, aliás, era o bispo Queirós) e também de experiência no ultramar. Giraldo José de Abranches combinava estes dois requisitos: homem de “letras”, “virtudes” e “experiências coloniais.”⁸¹

Abranches, portanto, seria peça fundamental para vigiar os costumes do Norte, sobretudo sob a égide do *Diretório dos Índios*. É valido lembrar que os delitos de foro mistos (*mixti fori*) que faziam parte da alçada da Inquisição, da Justiça Eclesiástica e da Coroa eram: feitiçaria, sacrilégio, bigamia, sodomia, fornicação e demais violações de natureza moral. A visitação dava maior enfoque a esses delitos mais comuns nessa região. Por isso, além de seu teor político, a presença da Inquisição, com o apoio da Coroa, serviria também para trazer temor e respeito, numa tentativa de disciplinar a moral e os costumes daquela sociedade. Porém, nem mesmo o inquisidor, preparado para realizar suas obrigações, fez gerar um significativo número de denúncias no período em que o Tribunal esteve instalado. Foram contadas, nesta ocasião, apenas 86 denúncias, sendo 40 referentes às práticas mágico-religiosas; 17 de blasfêmia; 16 de bigamia; 6 de sodomia; 1 de solicitação, 6 de outros crimes, tais como furtos de objetos religiosos.⁸² As confissões também não apresentaram números altos, atingiram um número relativamente grande no primeiro ano, decrescendo, contudo, até o fim da visitação. Os quadros abaixo ilustram esses dados:

⁸⁰ MATTOS, Yllan de. *A última Inquisição: Os meios de ação e funcionamento da Inquisição no Grão-Pará Pombalino (1750-1774)*. Jundiá: Paco Editorial, 2012. p. 134.

⁸¹ *Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará 1763-1769*. Introdução e organização José Roberto do Amaral Lapa. Petrópolis: Vozes, 1978. p. 57.

⁸² Dados colhidos em MATTOS, Yllan de. *A última Inquisição: Os meios de ação e funcionamento da Inquisição no Grão-Pará Pombalino (1750-1774)*. Jundiá: Paco Editorial, 2012.

Quadro I:

DISTRIBUIÇÃO DAS APRESENTAÇÕES POR ANOa) Apresentações de todos os tipos de delitos conforme o *Livro da Visitação*

Anos	1763	1764	1765	1766	1767	1768	1769	Média Anual das Apresentações
Apresentações	22	11	3	6	2	-	2	7,66 <i>por ano</i>

b) Total de denúncias⁸³

Anos	1763	1764	1765	1766	1767	1768	1769	1770	1771	Média Anual das Denúncias
Denúncias	29	23	3	9	7	5	3	2	5	9,55 <i>por ano</i>

Como é possível observar, não há um número alarmante referente às denúncias nem às apresentações. Para José Roberto do Amaral Lapa, esses índices são o resultado do longo período em que o visitador ficou na região, gerando uma familiaridade das pessoas com o Tribunal. Mas Evandro Domingues realiza um debate analisado essa questão a partir de outra ótica. Segundo ele, Abranches teve dilatada sua competência de despachos, em virtude das dificuldades de comunicação com o Conselho Geral do Santo Ofício⁸⁴, e, por conta disso, foi-lhe concedido o poder de processar os suspeitos, prendê-los e sentenciá-los conforme seu arbítrio, ou seja, carregando também as funções de Inquisidor. Logo, o inquisidor estreitou relações através das atribuições do bispado e fez funcionar a ação doutrinária e “pedagógica” da visita, contando com a vigilância e correção das condutas assistidas pelo clero. A “ação doutrinária e pedagógica” da visita, para Domingues, tendia a adquirir contornos de uma correlação com a política regalista do período pombalino, de modo a tornar a punição inquisitorial uma ameaça latente, mantida e reforçada no contexto social da colônia setecentista.⁸⁵ Quanto a Yllan de

⁸³ Idem.

⁸⁴ DOMINGUES, Evandro. *A pedagogia da desconfiança: o estigma da heresia sobre as práticas de feitiçaria colonial durante a Visitação do Santo Ofício ao Grão-Pará (1763-1772)*. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Campinas, 2001. p.75 apud *Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará 1763-1769*. Introdução e organização José Roberto do Amaral Lapa. Petrópolis: Vozes, 1978. p. 72.

⁸⁵ DOMINGUES, Evandro. *A pedagogia da desconfiança: o estigma da heresia sobre as práticas de feitiçaria colonial durante a Visitação do Santo Ofício ao Grão-Pará (1763-1772)*. Dissertação (Mestrado

Mattos, ele destaca que, por meio das correspondências do visitador e vigário capitular, assim como através do próprio expediente da visitação, é possível perceber que Abranches sobrevalorizou o cotidiano da administração eclesiástica em detrimento dos assuntos inquisitoriais. Como o autor afirmou: “[...]Não se esqueceu do Santo Ofício, mas é manifesto que se deteve amplamente dos assuntos d’el- rei. Talvez isso explique o número parco de processos, apresentações e denúncias à mesa”.⁸⁶

Tal discussão historiográfica retoma a questão a partir da qual iniciamos essa parte da dissertação: quais motivos podem ter trazido uma visitação ao Grão-Pará? Para entendermos os baixos números apresentados nos quadros é também necessário compreendermos as possíveis causas desta visita. Amaral Lapa acreditou que os motivos envolvidos na visitação foram: a utilização deste expediente (visitação) como instrumento para avaliar os resquícios do fantasma jesuítico na região; o periódico e rotineiro revigoramento da fé; a repreensão ao relaxamento do clero e da população; e a sondagem sobre as crenças da sociedade colonial. Algumas dessas hipóteses, como aquelas ligadas ao rastreamento da presença jesuítica e ao periódico revigoramento da fé, no entanto, não são válidas para compreendermos o contexto do Grão-Pará. A primeira hipótese, apesar de ter sua coerência, como foi exposto no caso do bispo João de São José Queiroz, é frágil, uma vez que já haviam passado quatro anos desde a expulsão dos jesuítas. Será que ainda caberia a vinda de uma visitação com este fim? A segunda hipótese, também não se sustenta, pois houve constantes inspeções de comissários e familiares do Santo Ofício, desde meados do século XVII e, especialmente do XVIII, o que garantia um funcionamento ativo de agentes da fé. Isso seguiria a vigilância dos costumes coloniais, mesmo havendo muitos religiosos corrompidos por eles. Outra hipótese que não é pertinente é a repressão ao relaxamento do clero, dado que no *Livro da Visitação* quase não há registro de uma denúncia ou confissão de religiosos.

Ronaldo Vainfas considerou, tal como Francisco Bethencourt, que essa visita foi tardia, devido ao período em que ela foi realizada e por estar em plena era pombalina, tempo em que a Inquisição estava debilitada e submetida ao Estado. Vainfas ainda discordou que a visitação possa ter sido um expediente do marquês de Pombal para

em História) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Campinas, 2001. p.76.

⁸⁶ MATTOS, Yllan de. *A última Inquisição: Os meios de ação e funcionamento da Inquisição no Grão-Pará Pombalino (1750-1774)*. Jundiaí: Paco Editorial, 2012. p. 143.

rastrear as condições da região norte após a expulsão dos jesuítas, haja vista que, segundo esse historiador, não há nada que comprove isso. O autor ainda ressaltou o interesse da Inquisição em relação aos casos de magia, em contraposição aos de judaísmo que quase desapareceram. Logo, ele concluiu que essa última visitação pertenceu ao ocaso do Santo Ofício.⁸⁷

Para Evandro Domingues, a visitação está intimamente vinculada à política regalista de Pombal. Para comprovar isso, o historiador tenta explorar as múltiplas funções atribuídas a Abranches como reflexo dessa nova política aplicada na colônia. Entretanto, ainda continua a pairar uma dúvida: será que a atuação do Tribunal seguiu como um todo o pensamento iluminista? Apesar de estar submissa à política do marquês, a ação dele foi muitas vezes ambígua com relação a Inquisição, sendo as vezes um adepto da política ilustrada e por outras não. O argumento de Domingues tem coerência, mas ainda lhe faltam detalhes importantes.

Yllan de Mattos, ao rebater todos esses argumentos acima, justifica o seguinte:

O problema desta caracterização é que sua pertinência, pré-concebida, torna-se estrutura e amarra da argumentação central de suas obras. Explico de outra forma: ao pensarem as reformas pombalinas de maneira essencialmente progressistas – quando não iluministas! – e relacioná-las com o fim das visitas inquisitoriais, estes historiadores, além de pensarem a História como evolutiva, encarceram-na teleologicamente. Sua argumentação só ganha relevo, se pensarmos Pombal como um iluminista e, em regra, a reforma pombalina foi menos abstrata e mais pragmática.⁸⁸

Assim, este historiador explicou a chegada da visitação da seguinte forma:

Seja como for, uma explicação da visitação do Santo Ofício ao Estado do Grão-Pará deve se relacionar à subserviência do Tribunal (ou pelo menos do visitador) ao projeto civilizador pombalino, pois era a Inquisição, como se sabe, instrumento por excelência de normatização da fé e dos costumes. Ao mesmo tempo, coube-lhe o papel de auxiliar a administração pombalina na tarefa de conhecer as gentes e a terra do Pará. Nessa mesma época, em 1764, uma devassa foi conduzida pelo ouvidor geral Feliciano Ramos Nobre Mourão nas vilas e povoações de Monçarás, Salvaterra, Monforte, Colares, Cintra, Bragança, Vila Nova del Rei, Ourém e Soure. Anos depois, em 1768, uma visita pastoral foi levada a cabo à capitania do Rio Negro pelo vigário geral José Monteiro Noronha. Devassa inquisitorial, eclesiástica e civil, esse conjunto de

⁸⁷ VAINFAS, Ronaldo. *Dicionário do Brasil Colonial (1500-1808)*. Rio de Janeiro: Editora Objetiva, 2000. p. 588-589.

⁸⁸ Idem. p. 142.

inspeções concorria para o melhor conhecimento daquele Estado. Porém, se a Inquisição serviu a este projeto pombalino, como veremos, no correr do tempo agiu conforme seu ritmo.⁸⁹

Concordamos com Yllan de Mattos. A Inquisição teve sua influência pombalina, mas manteve suas funções de vigiadora dos delitos daquela população, sobretudo aqueles ligados à religiosidade popular, pois já era sua função “caçar as bruxas” em nome de Deus, ou seja, como é posto por Evandro Domingues, houve o uso da pedagogia da desconfiança pelo Tribunal para lidar com a população. É necessário observar também que a longa permanência do inquisidor, não se deu ao acaso, porque ele cumpriu com as obrigações que o bispo João de São José não havia conseguido cumprir, dando seguimento às visitas pastorais sem atritos com o marquês. Um exemplo desse comum acordo entre o inquisidor e Pombal pode ser percebido quando o el-Rei ordenou a Abranches, em acordo com o governador, que procurasse eleger nas igrejas, nas quais houvesse necessidade de provimento, sacerdotes mais idôneos, não aceitando qualquer intervenção estranha nessas indicações. Estas eram prerrogativas do monarca, como Grão-Mestre da Ordem de Cristo, e dos prelados ordinários que eram seus delegados. Portanto, esses poderes haviam sido concedidos excepcionalmente ao padre Abranches, a fim de evitar qualquer demora na resolução do assunto.⁹⁰ Desse modo, houve um cuidado maior da Coroa para nomear sacerdotes que atendessem às demandas do regalismo e que estivessem sob vigilância do inquisidor, construindo, assim, uma teia de agentes aptos a evangelizar os espíritos indígenas e a tentar controlar o costume já mesclado dos colonos.

Em suma, é inegável o teor político da chegada do Tribunal em terras brasílicas. Entretanto, ao chegar nessas terras, ele tomou duas posturas de modo a não correr o risco de contrariar os interesses do marquês ou do governador, evitando o outrora havia acontecido com o bispo. Assim, o Tribunal poderia manter, de certa forma, suas características anteriores ao governo de Pombal (apesar de não ter tido uma atuação assídua devido ao seu enfraquecimento) e ser-lhe útil como ferramenta de vigilância em várias extensões da colônia.

⁸⁹ Idem. p. 143.

⁹⁰ *Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará 1763-1769*. Introdução e organização José Roberto do Amaral Lapa. Petrópolis: Vozes, 1978. p. 58-59.

Quanto às pessoas que foram denunciadas ou fizeram suas confissões, a maioria delas exercia ocupações sem muita visibilidade social, ou seja, eram: escravos, rendeiras, roceiros, barbeiros, soldados, dentre outros. Poucos dos citados tinham destaque social, como foi o caso do ouvidor-geral Albuquerque Melo e do Procurador de Causas José Januário da Silva (submetido às curas de seu escravo José). Não podemos nos esquecer dos senhores de engenho Francisco Serrão de Castro, Gonçalo José da Costa e Antônio Ferreira Ribeiro, este último foi citado por seu envolvimento nas troças de seu amigo Pantoja. Os fazendeiros Caetano da Costa (pelas denúncias que fez a um índio) e Manuel de Oliveira Pantoja (por participar de uma pândega, ao forjar um casamento fingindo-se de padre) também foram mencionados. Outro nome digno de nota é Domingos da Silva Pinheiro, o capitão do regimento de infantaria da praça de Belém, cuja mulher, Izabel Maria da Silva, foi acusada de práticas diabólicas. Tendo comparecido à Mesa passados três dias da denunciada, Izabel acabou dizendo em sua confissão que havia aprendido tais práticas com outra pessoa, mas que tinha sido repreendida pelo marido e estava arrependida. Esse caso é interessante, dado que, Domingos da Silva também compareceu à Mesa, no entanto não para se referir ao caso de Izabel, mas sim para apresentar uma denúncia de bigamia contra José Felizardo. Como esse episódio ocorreu pouco tempo depois da acusação levantada contra Izabel, podemos aventar a hipótese de que Domingos suspeitou que Felizardo era o responsável pela acusação levantada contra Izabel e, por isso, teria revidado acusando José Felizardo de bigamia.

Por meio desse breve relato, podemos perceber que os documentos deixados pela Inquisição nos permitem o acesso a uma rica descrição dos costumes, da religiosidade popular e das teias sociais que se formavam nessas denúncias e confissões. Mas também nos demonstram, novamente, que boa parte das preocupações do Tribunal era com os indivíduos que realizavam em seu cotidiano práticas híbridas que remetiam aos índios, brancos e negros. Portanto, cabe agora traçar o perfil dessas pessoas que compunham o Grão-Pará setecentista e mapear a construção de suas teias sociais a partir da documentação da visitação.

1.4- A população regional

Os registros que nos trazem informações sobre a população nortista foram deixados pelas autoridades letradas e não pelos denunciados e acusadores. Não obstante fosse perceptível a intensificação do ensino da língua portuguesa entre os gentios e índios cristianizados, ainda existiam muitas barreiras para que a alfabetização se estendesse amplamente a toda sociedade. Assim, os documentos pesquisados para o presente estudo apresentam a ótica da Inquisição, ou seja, das pessoas nativas de Portugal, que mesmo tendo familiaridade com a colônia, não deixaram de traduzir o que viam e ouviam na perspectiva lusitana.

No período da visitação, a cidade de Belém contava com 9.000 a 10.000 habitantes.⁹¹ Este número correspondia aos índios que viviam nas cidades e vilas, aos brancos, mestiços e, após a criação da Companhia do Comércio, aos africanos e seus descendentes libertos ou escravizados. As ocupações da cidade eram restritas, tanto no meio rural quanto no urbano, uma das causas do seu recente desenvolvimento econômico. De modo geral, ainda não havia uma alta demanda por profissões que necessitavam de formação, tais como as de médico e advogado (aparece apenas um advogado nas denúncias, uma pessoa chamada Inácio Andrade, citado na mesa porque sua esposa havia sido denunciada). O que se podia notar eram as profissões de baixa renda: como soldado, carpinteiro, oleiro, marinho, pessoas sem ocupação, rendeira, alfaiate, roceiro, mascate e escravo. As profissões de alta renda, por sua vez, eram ocupadas pelo governador, ouvidor-geral, escrivão, sargento-mor, bispo e pelo dono de engenho.

No entanto, é necessário acrescentar outras ocupações dos indígenas que tiveram grande valia para os colonizadores: remadores, pilotos ou *jacumaúbas* das canoas. Como conhecedores das estradas fluviais, esses índios foram essenciais para a locomoção dos padres, das autoridades e dos colonos, possibilitando sua integração à nova paisagem do setecentos que vinha se formando.⁹²

As índias exerciam papel relevante nessa integração: eram solicitadas como amas de leite ou ajudantes na produção de farinha de mandioca, na produção de tecidos de algodão, atuavam como artesãs e, nas roças de mandioca, plantavam e colhiam esse produto agrícola. Por exercerem esta última atividade, essas indígenas recebiam o nome

⁹¹ Idem. p. 38.

⁹² CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz de. *Índios Cristãos: a conversão dos gentios na Amazônia portuguesa (1653-1769)*, 2005.407f. Tese (Doutorado em História) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2005. p. 108.

de “farinheiras”. Seja qual fosse o núcleo colonial (aldeia missionária, pequena vila ou cidade), a “farinha de pau”, como era chamado o produto de mandioca, era essencial para a manutenção da vida. Além dessas atividades, as índias eram muito requisitadas pelos brancos para fazerem serviços domésticos.⁹³

Na segunda metade do século XVIII, os integrantes do clero, majoritariamente nascidos na colônia, participavam das frequentes e estrepitosas festas religiosas, realizavam atividades cotidianas na agricultura, no comércio e na mineração; tinham uma vida familiar, inclusive com filhos, os quais geralmente também se ordenavam. Ou seja, como colocou Vainfas, os clérigos pouco se diferenciavam dos laicos em valores e atitudes.⁹⁴ Desse modo, podemos notar um dos motivos da porosidade do catolicismo nas terras brasílicas. Uma geração de clérigos nascida na colônia (de pessoas acostumadas com aquele meio), catequizava indígenas e africanos, resultando em trocas culturais que iriam se refletir nas práticas mágicas, ou mesmo no próprio cotidiano colonial.

Outra característica dessa sociedade é a mobilidade que essas pessoas tinham. Isso é verificado na documentação, quando o confesso ou o denunciante responde sobre sua origem. Há pessoas de São Luís do Maranhão, como o denunciado Antônio José de Moraes, acusado de bigamia, e da região de Belém, como o índio Ancelmo, que morava na freguesia de Benfica e fora denunciado por furtar relíquias da igreja. Como havia colocado Lapa, isso demonstra como as notícias da chegada da visitação haviam circulado por aquelas terras, fazendo com que as pessoas fossem a Belém se confessar ou realizar as denúncias.

As disposições urbanas marcaram a sociedade paraense. Os núcleos urbanos surgiram como meio privilegiado para promover esses contatos interétnicos e, conseqüentemente, como uma forma eficiente para “destrribalizar” e instruir os índios, tão eficaz como a miscigenação na adoção dos hábitos luso-brasileiros. Nesses espaços o policiamento e o controle dos ameríndios era exercido de forma mais válida. Era também nesses centros habitacionais que se fomentava o contato entre diversas etnias para que,

⁹³Idem. p. 260.

⁹⁴ VAINFAS, Ronaldo. *Dicionário do Brasil Colonial (1500-1808)*. Rio de Janeiro: Editora Objetiva LTDA, 2000. p. 295.

do confronto das várias línguas e culturas ameríndias, fossem beneficiadas a língua e a cultura luso-brasileira.⁹⁵

A legislação estipulava que as povoações deviam ser construídas sobre uma malha urbana quadriculada e que as fachadas dos edifícios necessitavam ser semelhantes no estilo e estar alinhadas perpendicularmente às ruas. Estas, por sua vez, deviam ser largas e direitas. O espaço urbano ordenava-se em torno de uma praça, no centro da qual se ergueria o pelourinho. Os edifícios aos quais carecia dar particular importância eram a igreja, a casa do pároco, as casas de vereação e audições, a cadeia ou a residência do diretor e outras instalações públicas. Paralelamente, deveria dar-se início à reserva de uma habitação para escola, onde se ensinariam às crianças a língua portuguesa, a doutrina cristã, a escrita e, às índias, também algumas prendas domésticas.⁹⁶

Essa expansão colonial atingiu principalmente a bacia hidrográfica amazônica, aspecto que intensificou os contatos entre luso-brasileiros e ameríndios dos rios de ambas as margens do Amazonas, mas especialmente os provenientes da margem direita e dos cursos fluviais que, a oeste, permitiam o acesso ao interior do Brasil, ou estabeleciam a linha fronteira com o território.⁹⁷

No que tange aos costumes e às práticas dessa região, a poligamia ainda permeava a vida dos indígenas e entre estes e os brancos era comum a bigamia. Os missionários do século XVII se deparavam, no que posteriormente se tornou o bispado do Pará, frequentemente com esses problemas. O jesuíta João Felipe Bettendorff, relatou, por exemplo, que ao encontrar um grupo de chefes indígenas, devido a fundação da Missão dos Tapajós (atual Santarém, Pará), defrontou-se com a poligamia desses nativos e logo tratou de dissuadi-los num discurso catequético indutivo e lógico.⁹⁸ De acordo com Karl Heinz Arenz, o missionário agiu conforme sua formação que lhe ensinara a “[...] interferir

⁹⁵ DOMINGUES, Ângela. *Quando os índios eram vassalos: Colonização e relações de poder no Norte do Brasil durante a segunda metade do século XVIII*. Lisboa: Comissão Nacional para as comemorações dos descobrimentos portugueses, 2000. p.83.

⁹⁶ Idem.

⁹⁷ Idem. p. 85.

⁹⁸ CHAMBOULEYRON, Rafael. JUNIOR, José Alves de. (Org.). *Novos Olhares sobre a Amazônia colonial*. Belém, 2016. p.189.

de maneira sutil para mudar os costumes tradicionais, isto é, “pagãos”, em vista da implantação dos preceitos-chave cristãos.”⁹⁹

Como foi apresentado no Regimento do Diretório, estimulou-se os casamentos mistos, pois estes tinham o objetivo de amenizar a separação entre índios e brancos, além de disciplinar as fornicações entre ambos, evitando também a bigamia e a poligamia. Ademais, o Regimento incluía castigos para aqueles que desprezassem seus maridos ou esposas pela condição de índio(a), sendo “[...] secretamente castigados, como fomentadores das antigas discórdias, e perturbadores da paz, e união pública.”¹⁰⁰

A importância do matrimônio como forma de disciplinar esses costumes já havia aparecido nas *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia (1707)*. Nestas, considerava-se que os escravos poderiam se casar com outras pessoas (cativas ou livres) e os senhores não podiam lhes impedir. Estipulava também que aqueles que viviam de maneira amancebada – fingindo-se casados com mulheres/homens que traziam consigo, deixando suas legítimas mulheres e seus legítimos esposos – seriam obrigados a viver com seus verdadeiros parceiros de matrimônio,¹⁰¹ ou se não obedecessem poderiam sofrer castigos e punições.

Portanto o casamento, de modo geral, era uma ferramenta de disciplinamento para as pessoas que viviam na colônia, incluindo africanos e indígenas. Principalmente no setecentos, o matrimônio é visto como um instrumento importante para a inserção social dos gentios na condição de “civilizados” aos olhos do rei. Como colocou Arenz, continuando o relato do jesuíta:

Bettendorff, como todos os missionários da época, não interpretou a poligamia enquanto prática social recorrente, que visava afirmar o poder dos chefes, mas considerou-a, antes de tudo, como um desvio moral que, no entanto, seria reparável.¹⁰²

O missionário pensava nesse reparo moral da mesma forma que as políticas indianistas. Isso faria estimular ainda mais a miscigenação étnica e cultural, agora

⁹⁹ Idem.

¹⁰⁰ *Directorio, que se deve observar nas povoaçoens dos índios do Pará, e Maranhão: em quanto Sua Magestade não mandar o contrario*. Lisboa: Oficina de Miguel Rodrigues. p.37.

¹⁰¹ FEITLER, Bruno. SOUZA, Evergton Sales. *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. São Paulo: Edusp, 2010. p. 132-133.

¹⁰² CHAMBOULEYRON, Rafael. JUNIOR, José Alves de. (Org.). *Novos Olhares sobre a Amazônia colonial*. Belém, 2016. p. 190.

formalizada, que já vinha acontecendo na América portuguesa, mas de maneira informal, sem normas que validassem essas relações interétnicas.

Certamente, na Amazônia portuguesa, a etnia predominante era a indígena, devido à pouca interferência que a coroa havia exercido nos dois séculos anteriores. Infelizmente, a contagem exata da população destes é impossível de se apresentar no presente trabalho, pois muitos fugiam das vilas e adentravam às florestas. Entretanto, segundo a documentação do *Livro da Visitação*, os números de pessoas envolvidas na visita como um todo, incluindo denunciante, denunciados, pessoas citadas no caso e os membros do Santo Ofício, foram os seguintes:

Quadro II:

QUADRO GERAL DAS PESSOAS ENVOLVIDAS NA VISITAÇÃO (POR ETNIA)

BRANCOS	353
ÍNDIOS	55
NEGROS	42
MAMELUCOS	17
CAFUSOS	6
MULATOS	12
TOTAL	485

É possível observar que há um número grande de brancos, mas que ainda existem lacunas em relação à predominância étnica no norte. Na verdade, essa predominância nos números do *Livro da Visitação* se dá graças ao estímulo imigratório dado pela coroa, ou seja, a partir de sua estratégia geopolítica de povoar a região. Sendo assim, é possível verificar a presença de notários, governadores, clérigos, membros do Senado da Câmara (como escrivão e vereador), Secretário do Conselho Geral do Santo Ofício, proprietários de escravos, dentre outros; que tiveram alguma participação no Santo Ofício. Dessa maneira, podemos perceber que os cargos relevantes foram ocupados, em sua maioria, por brancos. Eram portugueses vindos do reino que se estabeleciam nas áreas urbanas do Grão-Pará e que, de certa forma, davam assistência ao Tribunal, tais como: Manoel de Souza Alves (padre) e Manoel de Souza Jozé Serra (frei), religiosos que foram testemunhas ouvintes de várias denúncias e confissões. Jose Feijó de Mello Alves e

Francisco Pereyra de Abreu que foram membros do Senado da Câmara, designados para recepcionar a Comissão da Visita. E a estes se juntaram: Antonio Telles Araujo que era escrivão do auditório eclesiástico, Antonio Baptista, Secretário do Conselho Geral do Santo Ofício, dentre outros.

Esse dado é importante, pois nos permite verificar toda a estrutura política que compôs essa visita. Foram muitos os membros da Câmara designados para recebê-la. O próprio governador, que chegou junto com o inquisidor, deveria dar a assistência necessária ao Tribunal. A presença das testemunhas (ouvintes) foi muito relevante para o julgamento das denúncias e confissões, elas sempre eram consultadas a respeito da verdade e do crédito dos casos levados à Mesa. Dependendo da afirmativa ou negativa dessas testemunhas, o caso poderia ser levado adiante ou não. Portanto, a visitação era composta por uma complexa rede de funcionários religiosos e do governo. Dito de outro modo, essas esferas não atuavam de maneira desvincilhada, vide as constantes cartas trocadas entre Abranches e o governador Ataíde Teive sobre questões referentes ao bispado do Grão-Pará.

Seguindo a análise dos dados, podemos verificar uma grande presença indígena acompanhada, na sequência, da presença africana, o que parece lógico, na medida em que os últimos foram inseridos no norte mais tardiamente e, os primeiros, mesmo sob a tutela dos jesuítas, também eram usados como escravos dos colonos. Ora, a população dos gentios era dividida entre as vilas tuteladas pelos Diretores ou missionários e as cidades onde estes indivíduos haviam sido escravos.

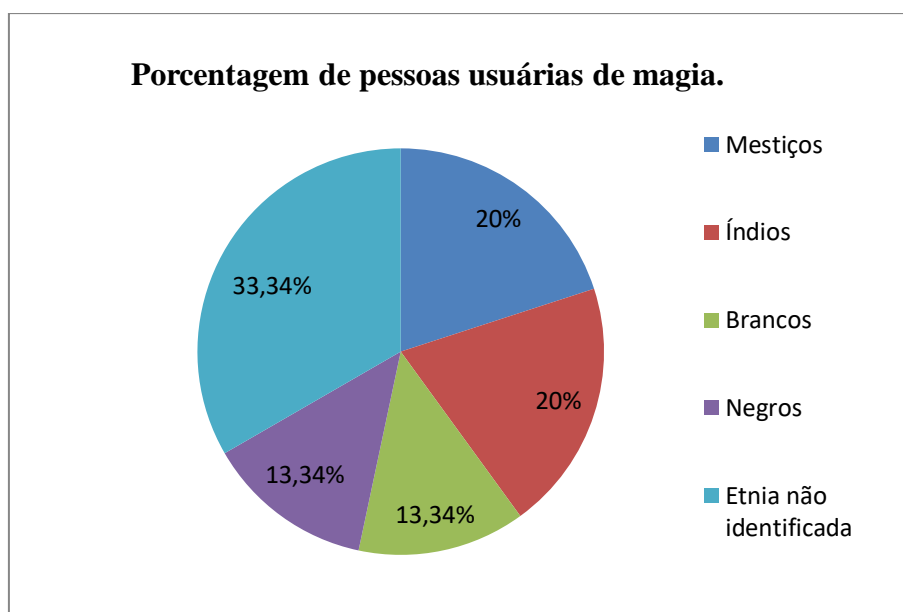
Entre os mestiços, os que se sobressaíram foram os mamelucos. Esse dado pode ser explicado pelo estímulo aos casamentos mestiços entre brancos e índios. Os mulatos representavam um número menor, devido ao recém uso do trabalho africano, e eram gerados a partir das relações não-oficiais entre brancos e negros, resultando numa “recente” miscigenação para o norte. Os cafuzos perfaziam o menor número pois, não obstante historicamente os indígenas e africanos fossem próximos por conta da escravidão, as leis indianistas mudaram isso. Os gentios passaram a fazer parte da paisagem colonial, residindo nos mesmos locais que os colonos. Com a miscigenação, seus descendentes foram assimilando os hábitos e costumes portugueses. Essa articulação política, de certa forma, afastava os africanos dos indígenas, aproximando estes últimos dos brancos, daí o baixo número de mestiços cafuzos.

Porém, ao passarmos do macro para o micro, particularmente para os estudos de caso das práticas mágicas, o que predomina são os índios e mestiços. Nos quadros abaixo, referentes às denúncias e confissões de feitiçaria, é possível desenhar um outro lado dessa sociedade e incluir as teias sociais que envolviam as pessoas de cada caso, no sentido de como a magia era passada.

De acordo com o *Livro da Visitação*, podemos verificar o seguinte:

Gráfico 1:

PESSOAS DENUNCIADAS POR PRÁTICAS MÁGICAS (POR ETNIA)¹⁰³



É possível notar que a magia foi mais usada por indígenas e mestiços. Há uma explicação para isso. Como foi discorrido acima, a maioria dos denunciados e dos envolvidos nos casos correspondia às pessoas menos abastadas, ou seja, perfazia grande parte da população que formava essa sociedade e que ainda carregava fortemente suas raízes místicas. Porém, devemos salientar que as camadas de destaque político também fizeram uso da magia ou recorreram a ela. O governador do Pará, por exemplo, foi curado por Sabina. Embora sejam menos citados, os indivíduos das altas camadas dessa sociedade não ficaram imunes às práticas-mágicas. Assim como outros indivíduos, os portugueses tinham suas superstições. Procuravam muitas vezes pelos nativos quando, na falta de profissionais, necessitavam de ajuda para cuidar de seus achaques, ou mesmo para sanar outras questões do cotidiano. Não havia, assim, uma linha divisória entre

¹⁰³ Pessoas processadas pelas práticas mágicas, conforme o *Livro da Visitação*.

profano e sagrado, ou mesmo entre grupos sociais quanto ao contato com as práticas mágicas, embora elas fossem veementemente perseguidas por muitos religiosos e oficiais do Santo Ofício que as consideravam delitos a serem combatidos.

Por outro lado, esses dados podem representar dois pontos: por um lado, um possível zelo da Inquisição em relação aos nativos e seus costumes gentílicos, por outro, a falta de médicos que atendessem o contingente populacional da época. Apesar de o Tribunal não ter realizado perseguições, permitindo que as pessoas fizessem suas denúncias e confissões por conta própria, sua presença e a de seus oficiais trouxe certo temor à população, uma vez que fazia crescer o medo dos possíveis castigos. Isso, e as visitas pastorais emitidas por Abranches, seriam ferramentas essenciais para esse disciplinamento dos costumes considerados desviantes e muito apegados ao diabo. Mesmo assim, os denominados feiticeiros e curandeiros foram muito requisitados.

Não podemos ignorar, ademais, o motivo para o quase inexistente número de indígenas julgados. Apesar de serem acusadas ou fazerem suas confissões à Mesa, as pessoas mais simples eram vistas pela Inquisição como rústicas e ignorantes, quer dizer, seus conhecimentos empíricos ou suas crenças eram desqualificados pela instituição religiosa. Na verdade, havia um embasamento teológico por trás dessa conduta: a *correção fraterna*. Ela acompanhava o julgamento da Inquisição com relação aos desvios morais que os índios cometiam, o que atenuava as penas dos nativos. De acordo com a *correção fraterna*, haveria de se corrigir aqueles que pecam conscientemente, ou seja, aqueles que nascem no meio cristão, que são instruídos desde cedo pelo cristianismo e estariam “em natureza de doença voluntária, decorrente da fragilidade humana.”¹⁰⁴ Como considerava-se que os indígenas não tinham consciência de seus atos, bem como não compreendiam o cristianismo em sua essência, não se encontrariam em “necessidade de correção, pois não incorriam, assim, em qualquer tipo de culpa e seriam salvos por ignorância inculpável.”¹⁰⁵ Portanto, a avaliação para o tipo de condenação era feita de acordo com a *qualidade da culpa*, quanto a *qualidade do praticante do erro de fé*, sendo sempre observado o grau de instrução no cristianismo.

¹⁰⁴ PEREIRA, J. T.R. *Um Arcebispado em defesa do poder episcopal: as relações entre D. Frei Bartolomeu dos Mártires e o Santo Ofício Português (1559-1582)*. 2017.334 f. Tese apresentado ao Programa de Pós-Graduação em História Social do Departamento de História da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017. p. 74.

¹⁰⁵ Idem. p. 75.

Porém, é necessário destacar o quanto essa sociedade vinha se mesclando, seja etnicamente, seja pelas práticas mágico-religiosas. A começar pelo papel que a índia tinha nessas trocas culturais: ela adentrava o universo do branco como ama de leite ou como amante dele. Já o índio fazia serviços de auxiliar ou algum outro serviço não especificado, o que lhe permitia morar na casa de algum branco. No entanto, mesmo sendo cristãos e morando sob o mesmo teto que os brancos, não deixavam de acreditar em suas superstições. De acordo com Almir Diniz:

Escrevendo o jesuíta em meados do século XVIII, dá a dimensão da persistência de hábitos que, em convertidos a tantos anos, deveriam estar instintos. Não era o caso. A manutenção de rituais ancestrais era contínua ainda que pertencesse ao “grêmio da igreja”. Um exemplo era o hábito de pendurar as moças que tinham as “primeiras regras” na cumeira das casas, fazendo-as jejuar por dias seguidos, em que se alimentavam somente com um mingau engrossado com farinha. Aos meninos eram dadas provas de coragem em que, obrigados a aguentarem a dor e o sofrimento, não podiam emitir um único som ou gemido de desaprovação.¹⁰⁶

Da mesma forma que havia essa manutenção dos hábitos, havia a interpretação desses povos com relação às festas cristãs:

[...] A festa religiosa parece que se confundia com seus rituais festivos tradicionais. O jesuíta menciona que nestes dias de comemoração religiosa, as missões eram tomadas por festas, danças, bailes e “beberronias” que duravam muitos dias. Nas tais festas, usavam de danças, que Daniel (o jesuíta) descreve tal qual um etnólogo¹⁰⁷.

Isso igualmente ocorria com os africanos recém introduzidos no norte. Viviam na casa de seus senhores, cuidavam de seus filhos e deitavam-se com eles. Suas crenças religiosas eram requisitadas e repassadas, adentrando os vários tipos de práticas conhecidas ao universo luso, tais como a adivinhação, a cura, as bolsas de mandinga, as magias amorosas e de maledicência. Assim como o gentio interpretou o cristianismo segundo a sua crença, os africanos também o fizeram, o que resultou num processo de hibridização religiosa.

Portanto, o Grão-Pará nos apresenta um universo multifacetado de costumes e etnias que se entrecrocavam, seja pela convivência, pela escravidão, pela catequização,

¹⁰⁶ DOMINGUES, Ângela. *Quando os Índios eram vassallos: Colonização e relações de poder no Norte do Brasil durante a segunda metade do século XVIII*. Lisboa: Comissão Nacional para as comemorações dos descobrimentos portugueses, 2000. p. 270.

¹⁰⁷ Idem. p. 271.

pelos casamentos ou mesmo das necessidades do cotidiano. Assim, cabe esmiuçar essas práticas mágico-religiosas, que nos apresentam muitos detalhes de comportamentos e crenças de uma população, e que foram registradas ironicamente pelo Tribunal do Santo Ofício.

CAPÍTULO 2

**“UM TUPI TANGENDO UM ALAÚDE”: A MESCLA CULTURAL NA AMÉRICA
PORTUGUESA**

“Um tupi tangendo um alaúde”, título deste capítulo, faz menção ao poema de Mário de Andrade intitulado *O trovador*. O alaúde é um instrumento português, e como a própria frase sugere, é um índio quem o está tocando. A frase apresenta dois elementos opostos (o gentil e o português) que foram forçados a viver juntos, gerando os povos mestiços. O fragmento desse poema traz o que este capítulo trabalhará: as trocas culturais e religiosas dos povos que viveram na região do Grão-Pará do século XVIII.

No Grão-Pará setecentista, índios, jesuítas, colonos e autoridades coloniais vivenciaram experiências que se entrecruzaram ligadas ao processo de conquista do norte da América portuguesa. Conseqüentemente, vivências e experiências do cotidiano da população regional viriam a formar a religiosidade popular em conjunto com o processo de mestiçagem da população colonial. Essa religiosidade, como destacou Martha Abreu,¹⁰⁸ é frequentemente vista como híbrida por apresentar elementos de diversas religiões, além da cristã. Entretanto, a historiadora salientou que apesar de haver contatos entre diferentes povos, o que facilitou essas trocas culturais, a religiosidade popular ia além de simples associações entre orixás, santos e as divindades indígenas. Em outras palavras, essa religiosidade foi o resultado de um choque cultural de diferentes etnias em relação à religião dominante, que resultaria em uma forma de apropriação, recriação e interpretação da cultura reinante, mais adequada à maneira de ser dos descendentes africanos, indígenas e demais setores populares.¹⁰⁹ Portanto, numa sociedade caracterizada por uma população considerável de mestiços (caboclos, mulatos e cafuzos)

¹⁰⁸ ABREU, Martha. *História & Religião: Problemas e História*. In: Lima, Lana Lage da G.; Ciribelli, M.; Honorato, C.; Silva, Francisco Carlos T. (Org.). *História e Religião*. Rio de Janeiro: Mauad, Faperj, 2002, p. 84.

¹⁰⁹ Idem. p. 85.

e seus descendentes (índios, negros e brancos), é necessário entender os conceitos que perpassaram esses indivíduos e suas práticas ao longo do desenvolvimento das pesquisas acadêmicas acerca dessa temática. A partir disso, teremos o entendimento de como os intercâmbios culturais eram interpretados pelos estudiosos e os motivos que nos fizeram adotar o termo hibridismo na análise dessa religiosidade heterogênea do setecentos.

Mestiçagem ou miscigenação são termos que podem ser definidos como a mistura de seres humanos e de imaginários. Este conceito é amplo e pode abranger tanto a chamada mestiçagem biológica, a mistura de etnias, quanto a mestiçagem cultural.¹¹⁰ Esta noção de culturas ou etnias entrelaçadas gerou debates acerca de várias sociedades, sobretudo das coloniais, como a América portuguesa e espanhola, lugares de indivíduos mestiços com culturas híbridas. Entretanto, estas discussões não são novas, visto que na já eram levantadas no século XIX, graças a criação do IHGB (Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro) em 1838.

Fundado por Januário da Cunha Barbosa (1780-1846)¹¹¹ e Raimundo José da Cunha Matos (1776-1839)¹¹², o IHGB nasceu num momento em que a História estava se consolidando como disciplina e buscava-se a elaboração de uma identidade nacional. Portanto a História, nesse período, ganhou um lugar privilegiado no Império brasileiro como ferramenta necessária na produção da gênese, da memória e da História da nação. Tudo isso dentro de uma tradição elitista, para integrá-la à civilização ocidental com uma identidade própria, capaz de abranger as diversas regiões num projeto unitário de

¹¹⁰ SILVA, Kalina Vanderlei. SILVA, Marciel Henrique. *Dicionário de Conceitos Históricos*. 2ªed. São Paulo: Contexto, 2005. p. 289.

¹¹¹ Januário da Cunha Barbosa, formou-se no seminário em 1801, tomou a ordem de subdiácono e, dois anos depois foi sagrado sacerdote pelo bispo do Rio de Janeiro, D. José Joaquim Justiniano Mascarenhas Castelo Branco. Em 1805, esteve em Portugal observando e aprendendo, principalmente com os grandes oradores sacros. Quando a Corte portuguesa aqui se instalou foi nomeado pregador régio da Capela Real do Rio de Janeiro, que viria a ser criada. Além de pregador, Cunha Barbosa, membro do Grande Oriente do Brasil, foi jornalista e político dos mais atuantes. Em 1838, com o marechal Cunha Matos, seu companheiro no Conselho da Sociedade Auxiliadora da Indústria Nacional, propôs a criação do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, do qual seria a força propulsora e secretário perpétuo. Dedicou-se inteiramente à instituição que, graças principalmente ao seu esforço, veio a ser a responsável pelo estabelecimento de uma história científica no Brasil. Suas últimas palavras atestam seu amor pelo IHGB: “Meu amado Brasil, meu querido Instituto, adeus!” Foi também sócio correspondente fundador do Instituto Histórico e Geográfico do Uruguai. Disponível em <<https://ihgb.org.br/perfil/userprofile/januariodacbarbosa.html>>. Acesso em: 11 fev. 2019.

¹¹² Propôs, em 1838, junto com o cônego Januário da Cunha Barbosa a fundação do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, numa assembleia composta por vinte e sete membros fundadores. Raimundo José da Cunha Matos, seguiu carreira militar em constante ascensão. Disponível em <<https://ihgb.org.br/perfil/userprofile/januariodacbarbosa.html>>. Acesso em: 11 fev. 2019.

iniciativa da Monarquia e do Imperador, vistos como símbolos da nova nação.¹¹³ Sendo assim, o marco da tradição em que o IHGB é fundado reflete o cenário político da época em que os “princípios republicanos anárquicos” são rejeitados e combatidos pelos monarquistas que defendiam a manutenção do Império, tomado como garantia e pressuposto para a integração do país. Como afirmou Manoel Luiz Salgado Guimarães:

É preciso observar que, nesse cenário, houve transformação e ampliação das atividades do instituto, o que tem como consequência a profissionalização de seu trabalho, aprofundando, o entrelaçamento entre o Estado e o IHGB a partir da historiografia. No processo de consolidação do regime, tanto em seus aspectos políticos quanto econômicos, a historiografia ganhou um peso cada vez maior em relação a história do Estado “ilustrado” como portador da civilização e motor do progresso. Nesse quadro, a estabilidade do Império contribuía para conferir novo impulso à historiografia.¹¹⁴

No início do projeto do IHGB, o Brasil e suas elites aparecem como continuadores do processo civilizatório iniciado pelos portugueses nos trópicos, ou seja, a tarefa da civilização como encargo do homem branco. Projeto, portanto, que se pretendia excludente com relação a índios e negros, considerados e representados como incapazes de tomar parte importante em tal missão civilizadora.¹¹⁵ Porém a temática indígena tomou grande parte da preocupação da revista do Instituto (que já circulava desde 1839), abarcando textos e documentos a respeito das diversas tribos indígenas, seus costumes e línguas, a catequese e o trabalho das missões religiosas. A relevância atribuída a esses temas foi tamanha que, quando os recursos previstos se esgotavam, o IHGB recorria ao parlamento solicitando financiamento adicional. No ano de 1843, por exemplo, foi pedido financiamento para a publicação do material sobre as línguas indígenas.¹¹⁶

Contudo, não se tratava apenas de incluir a história dos índios na história nacional, tratava-se da integração social de determinadas parcelas da população, viabilizando a realização de determinado “processo civilizador”. Isso trazia questões a respeito da possibilidade dessa integração, bem como sobre a cristianização empreendida

¹¹³ NAXARA, Márcia Regina Capelari. *Cientificismo e sensibilidade romântica: Em busca de um sentido explicativo para o Brasil do século XIX*. Brasília: Editora universidade de Brasília, 2004. p 119.

¹¹⁴ GUIMARÃES, Manoel Luiz Salgado. *Historiografia e Nação no Brasil 1838-1857*. Rio de Janeiro: edUERJ, 2011.p. 78.

¹¹⁵ NAXARA, Márcia Regina Capelari. *Cientificismo e sensibilidade romântica: Em busca de um sentido explicativo para o Brasil do século XIX*. Brasília: Editora universidade de Brasília, 2004. p. 120.

¹¹⁶ GUIMARÃES, Manoel Luiz Salgado. *Historiografia e Nação no Brasil 1838-1857*. Rio de Janeiro: edUERJ, 2011. p. 143.

principalmente pelos jesuítas e sobre a experiência previamente acumulada em ações de pacificação dos indígenas. O conhecimento adquirido deveria constituir o cerne de uma política indígena. Salgado explicou essas questões através de artigo publicado por Cunha Barbosa:

[...] Já em segunda edição, a revista publicou um trabalho do então primeiro-secretário do instituto, Januário da Cunha Barbosa, dedicado à questão do melhor sistema para civilizar os indígenas que deveriam ser adotados. Sua conclusão final era nítida e clara: a catequese, ou seja, civilizar através da religião ou da renúncia ao recurso da violência, eram os meios mais adequados para o alcance da meta pretendida. O projeto por ele desenvolvido, no sentido de libertar os índios da condição de barbárie, sustentava-se em três ideias-chave. Cunha Barbosa planejava despertar nos indígenas necessidades que poderiam ser satisfeitas apenas pelo contato permanente com os brancos. Ele acreditava que “...o comércio tem sido em todos os tempos um poderosíssimo instrumento da civilização dos povos.”¹¹⁷

Cunha Barbosa também considerava importante a educação dos filhos dos índios, porque acreditava que os integrariam completamente à cultura branca. Mas ele ainda ia além, considerava que a miscigenação entre brancos e índios seria mais uma oportunidade de acelerar a absorção dos últimos pela cultura branca. Entendendo a ação de civilizar os índios como uma missão, Cunha propunha o estabelecimento em diversas regiões do país, de centros de formação para realizar essa tarefa específica. Paralelamente aos princípios da religião católica, o estudo das línguas indígenas deveria ser parte integrante e indispensável do plano de ensino.¹¹⁸

No entanto, foi a partir da aprovação em concurso realizado pelo IHGB do projeto de Karl von Martius (1843-1844),¹¹⁹ intitulado *Como se deve escrever a História do Brasil*, em 1843, e publicado no ano seguinte, que se materializou e tomou corpo a ideia da concorrência das três etnias para a formação mestiça do povo brasileiro.¹²⁰ Essa obra, entendia o “hibridismo racial” do mesmo modo como pensava o cruzamento das plantas

¹¹⁷ Idem. p. 145.

¹¹⁸ Idem.

¹¹⁹ Alemão, médico, botânico e antropólogo que estudou o Brasil. Ganhou o prêmio que Januário da Cunha Barbosa propôs, depois da fundação do IHGB, sobre qual seria a melhor forma de escrever a História do Brasil. Em sua monografia *Como se deve escrever a história do Brasil*, Martius afirmou que a chave para se compreender a história brasileira residia no estudo do cruzamento das três raças formadoras de nossa nacionalidade – a branca, a indígena, a negra –, esboçando a questão da mescla cultural sem contudo desenvolvê-la.

¹²⁰ VAINFAS, Ronaldo. Colonização, miscigenação e questão racial: notas sobre equívocos e tabus da historiografia brasileira. *Revista Tempo*, Niterói, RJ, v.04, n.08, p.02, dez. 1999.

ou animais. Porém a relativa sensibilidade etnológica de Karl von Martius o fez rascunhar o que se nomearia de “sincretismo” cultural e, que, atualmente, se formulou como circularidades ou hibridismos culturais.¹²¹ Portanto, Karl von Martius, abordou uma temática histórica e antropológica, que sofreu mudanças ao longo dos anos em sua terminologia e mesmo na análise desse objeto de pesquisa.

Essa questão da constituição de uma identidade étnica brasileira foi reforçada primeiramente pelas interpretações de uma visão racial realizadas pelos teóricos vindos de fora do Brasil. O fator “raça” era entendido como um tipo de influência vital no “potencial civilizatório” de uma nação e as teorias raciais eram publicadas na Europa, causando grande impacto no Brasil. Buckle, Kidd, Le Bon, Gobineau, Lapouge e vários outros darwinistas sociais eram muito cotados no Brasil, devido às suas teorias sobre a inferioridade negra, à degeneração mulata e à decadência tropical. Gobineau, por exemplo, que veio ao Brasil em 1869, concluía na época que a corrupção do sangue negro levaria, sem dúvida alguma, à decadência dos povos mestiços. Lapouge, por seu turno, acreditava que o Brasil se constituiria, num século, em um imenso “Estado negro” que retornaria indubitavelmente à barbárie. De acordo com eles, a “promiscuidade” que ocorrera em épocas coloniais produzira elementos degenerados, instáveis, o que gerou indivíduos incapazes de acompanhar um desenvolvimento progressivo.¹²²

Nesse momento, era necessário que se criasse um estudo específico sobre as raízes étnicas brasileiras, ainda que este fosse legitimado pelas teorias europeias. Nina Rodrigues (1862- 1906) realizou pesquisas focadas nas influências que a raça¹²³ tinha na conduta do indivíduo e sobre como a raça impactava nas condições sociais e psicológicas. Partindo da antropologia criminal, Rodrigues considerava que a mistura, ou a miscigenação, seria um primeiro e decisivo passo para a degeneração do sujeito. Dessa mistura de sangue, sairia um homem inclinado ao crime, inferior em tudo com relação aos demais. Influenciado pelas ideias do italiano Cesare Lombroso (1835-1905)¹²⁴ que circulavam pela Europa, Nina Rodrigues trouxe essas teorias para seus estudos étnicos. Apesar de Rodrigues ter tido essa visão degenerativa da mestiçagem, deixou

¹²¹ Idem. p. 02.

¹²² SCHWARCZ, Lilia Moritz. *Retrato em Branco e Negro: Jornais, escravos e cidadãos em São Paulo no final do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987. p. 23-24.

¹²³ Termo usado no século XIX.

¹²⁴ Lombroso desenvolveu teorias para explicar e identificar quem é um criminoso nato, ou seja, o agente que nasceu para cometer crimes por causa dos seus traços físico e fisionômicos.

contribuições para a Antropologia e a História com suas pesquisas sobre a presença do africano no Brasil. O estudioso foi um dos pioneiros em terras brasílicas a estudar os africanos e a tentar compreender as especificidades das religiões africanas. Uma de suas obras que representa isso é *Os africanos no Brasil*. Nela podemos identificar uma postura ambígua do autor ao discorrer sobre os negros: ora ele sai em defesa deles, ora os classifica como seres destinados ao sistema escravista, por considera-los inferiores biologicamente e socialmente.¹²⁵

Além desse viés determinista, havia a teoria do branqueamento. Na década de 1920, Oliveira Viana (1883-1951), ainda muito influenciado pelas ideias raciológicas, defendia que iria ocorrer no Brasil uma arianização progressiva, não só devido à imigração branca, como também por causa dos cruzamentos e da mortalidade de negros e mestiços. No entanto, nessa mesma década, uma nova fase de estudos e reflexões acerca dessa temática surgiu. Arthur Ramos (1903-1949), apesar de muito influenciado por Nina Rodrigues e pela concepção de evolução social, retomou a temática da miscigenação propondo novas bases de estudo. Ele buscou inspiração e recursos na antropologia cultural largamente praticada em centros científicos do exterior (principalmente nos Estados Unidos, com a escola de Franz Boas). Elaborou, a partir da visão culturalista, novas imagens a respeito da questão negra, criticando ou trazendo saídas diversas às concepções “biológicas” que predominaram até basicamente a década de 1930. Ao conceito de raça, agregou então o conceito de cultura, “[...] libertando-se dessa maneira o destino da raça negra de seu aprisionamento biológico inevitável. Além disso, quebrou o consenso pessimista que pairava sobre nossa realidade étnica”¹²⁶ e abriu perspectivas mais otimistas para o “futuro da nação”. Assim, o negro deixava de ser visto como uma presença exclusivamente patológica/negativa e passava a ser compreendido como um fator de contribuição positiva para a cultura brasileira e para a constituição da nacionalidade.¹²⁷

¹²⁵ ARANHA, Gervásio Batista. LIRA, Silvano Fidélis de. *As Ambiguidades de Raimundo Nina Rodrigues: notas sobre a presença negra nos trópicos*. p. 04.

¹²⁶ SCHWARCZ, Lilia Moritz. *Retrato em Branco e Negro: Jornais, escravos e cidadãos em São Paulo no final do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987. p. 26-27.

¹²⁷ Idem.

Na década de 1930, a concepção de que a miscigenação racial era um fenômeno que degradava a sociedade brasileira¹²⁸ mudou com as obras *Casa Grande e Senzala* de Gilberto Freyre (1900-1987) e *Raízes do Brasil* de Sérgio Buarque de Holanda (1902-1982). Realizando uma abordagem culturalista da antropologia americana, essas publicações traziam a ideia de que a mistura de etnias era um fenômeno único, original e favorável à sociedade brasileira, sendo os portugueses um povo aberto à miscigenação e sem preconceitos étnicos. Esse posicionamento desses autores trouxe muitas críticas de estudiosos mais recentes.

No entanto, ambas as obras trouxeram mérito para a historiografia, sobretudo a de Gilberto Freyre que, aliás, ganhou mais destaque que a de Holanda. O primeiro desvencilhou a “sexualidade desenfreada” atribuída pela historiografia anterior aos índios, mestiços e negros (este último muito mais associado à luxúria que os demais) relativizando-a e não a hostilizando. Logo, Freyre valorizou a mistura das três etnias, ou em outras palavras, a mescla das culturas portuguesa, indígena e africana na formação do Brasil e de seu povo. Outro fator de maior relevância foi à substituição parcial do termo “raça” (palavra em voga na época) por cultura. Isto permitiu ao autor unir o fenômeno da miscigenação étnica e a mestiçagem cultural.¹²⁹

Ao trabalhar a problemática da cultura brasileira, num contexto em que se buscava a identidade do brasileiro, Freyre oferece essa “carteira de identidade”. A ambiguidade da identidade do “Ser nacional”, forjada pelos intelectuais do século XIX, não podia resistir mais tempo porque havia se tornado incompatível com o processo de desenvolvimento econômico e social do Brasil. Em outras palavras, ao mudar o conceito de raça para o de cultura, ele eliminou uma série de dificuldades colocadas anteriormente a respeito da herança atávica do mestiço. Isso permitiria um maior distanciamento entre o biológico e o social, transformando a negatividade do mestiço em positividade, o que permitiu completar os contornos de uma identidade que, desde a criação do IHGB, vinha se desenhando.¹³⁰

¹²⁸ No século XIX, até esse período aproximadamente, pregava-se a superioridade branca e a mestiçagem era entendida como um fenômeno negativo para o Brasil.

¹²⁹ VAINFAS, Ronaldo. Colonização, miscigenação e questão racial: notas sobre equívocos e tabus da historiografia brasileira. *Revista Tempo*, Niterói, RJ, v. 04, n. 08, p. 06, dez. 1999.

¹³⁰ ORTIZ, Renato. *Cultura brasileira & Identidade nacional*. 5ªed. São Paulo: Brasiliense, 2012. p. 41.

Quanto a Sérgio Buarque, ele usou uma concepção libertária para o período, pois enquanto muitos intérpretes do Brasil ainda se preocupavam com aspectos biológicos e evolucionistas, Holanda, por influência do Historicismo alemão, negou essa visão de etapas do progresso civilizatório humano e analisou a sociedade e a mentalidade brasileiras a partir do relativismo cultural. Para Holanda, o historiador deveria elaborar perguntas que fossem decisivas para a compreensão de um acontecimento em vez de buscar fatos considerados puros. Por isso, seu objetivo com a análise era entender por que no Brasil de sua época presente (*Raízes do Brasil* foi escrito às vésperas da criação do Estado Novo -1937/1945) ainda persistiam elementos arcaicos da tradição autoritária que atrapalhavam o desenvolvimento da democracia e a modernização do país. Essa indagação o levou a estudar o período colonial do Brasil a fim de compreender os possíveis traços genuínos e as singulares dos brasileiros.¹³¹

Ele manteve o elemento português como peça central na análise da sociedade brasileira, não como personagem superior, pois não desejava promover uma valorização épica, mas como um elemento fundamental pela sua capacidade de se transformar e se adaptar ao meio cultural colonial.¹³² Porém, Holanda deu pouca atenção à questão da miscigenação, preocupou-se mais em demonstrar uma frouxidão de preconceito em conjunto com a fácil aceitação e assimilação dos dominantes em relação aos dominados. A partir dessas e de outras características, ele criou o conceito de “homem cordial”. Tese tentadora para se pensar em uma sociedade pacífica, apesar de haver algumas exceções, em ocorriam as trocas culturais devido a essa frouxidão dos preconceitos.

Este breve resumo historiográfico, ainda que tenha passado por revisão pelos estudiosos no final século XX, pode ser visto como uma base para as reflexões sobre o processo de mestiçagem no Brasil. Essas discussões também nos servem como fio condutor para a compreensão das mudanças no trato sobre a temática do hibridismo cultural. Conforme foram se desenrolando os estudos no final do século XX, houve uma mudança conceitual para se referir aos resultados dos encontros étnicos, tais como: raça, miscigenação biológica e mestiçagem cultural. O conceito de raça sofreu críticas cada vez mais severas dos acadêmicos, e a ideia de miscigenação biológica começou a perder

¹³¹ SILVA, Eduardo Augusto Santos. A contribuição de Sérgio Buarque de Holanda para a Historiografia Brasileira a partir do livro *Raízes do Brasil*. *Revista Boletim Historiar*, São Cristóvão, SE, n. 12, p. 04, dez. 2015.

¹³² Idem. p. 05.

sentido. Somente o conceito de mestiçagem cultural sobreviveu, apesar das dificuldades teóricas que apresenta para muitos autores até hoje.¹³³ Desse modo, admitiu-se novas interpretações sobre os intercâmbios culturais dadas por: Roger Bastide (1898-1974)¹³⁴, Peter Burke (1937-)¹³⁵, Serge Gruzinski (1949-)¹³⁶ e Laura de Mello e Souza (1953-).¹³⁷

Dentre essas mudanças na interpretação da mestiçagem cultural, podemos citar o uso dos termos miscigenação, sincretismo e hibridismo. O primeiro significa um novo conjunto de elementos culturais que surge da mistura de tradições diferentes. O segundo é uma forma de mistura que diz respeito principalmente à combinação de crenças e religiosidades de diferentes origens culturais. Por fim, o último tem o sentido de não ser uma cultura nova que nasce da mistura de elementos diversos, mas sim da convivência de culturas diversas em uma mesma sociedade.¹³⁸ Para os pesquisadores dessa temática, o termo mais aceito atualmente é “hibridismo”, apesar de se admitir que esses três conceitos citados, com significados diferentes, estão interligados na medida em que auxiliam no entendimento das interculturais relações dinâmicas, desenvolvidas tanto no universo colonial quanto na sociedade globalizada.¹³⁹

Mesmo com essas modificações e debates, isso continua sendo um tema ainda longe de estar esgotado ou saturado, pois ao analisarmos a documentação inquisitorial referente às práticas mágicas na colônia, vimos a presença constante de hibridismos religiosos nos rituais mágicos dos denunciados.

Outra questão a ser mencionada é a forte presença da mistura cultural propiciada pela miscigenação étnica. Dada as exigências do clero e as necessidades dos conquistadores, que importavam um estilo de vida europeu para as Américas¹⁴⁰, é possível observar alguns aspectos que contribuíram para esse hibridismo. Dentre esses

¹³³ SILVA, Kalina Vanderlei. SILVA, Marciel Henrique. *Dicionário de Conceitos Históricos*. 2ª ed. São Paulo: Contexto, 2005. p. 290.

¹³⁴ BASTIDE, Roger. *As Religiões Africanas no Brasil*. 2ª ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1971.

¹³⁵ BURKE, Peter. *Hibridismo Cultural*. 3ª ed. Vale do Rio dos Sinos: UNISINOS, 2003.

¹³⁶ GRUZINSKI, Serge. *O Pensamento Mestiço*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

¹³⁷ MELLO E SOUZA, Laura. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil Colonial*. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

¹³⁸ SILVA, Kalina Vanderlei. SILVA, Marciel Henrique. *Dicionário de Conceitos Históricos*. 2ª ed. São Paulo: Contexto, 2005. p. 291.

¹³⁹ Idem. p.292.

¹⁴⁰ GRUZINSKI, Serge. *O Pensamento Mestiço*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. p. 100.

aspectos podemos citar: a transferência de técnicas, como em esculturas, roupas, instrumentos musicais; o ensino da escrita e leitura aos índios; a instrução religiosa (incluindo a monogamia e as normas presentes no casamento); a fundição de ouro, além de várias outras técnicas que os indígenas assimilaram.

Na questão religiosa, para o melhor aprendizado, os missionários faziam teatros usando os próprios indígenas como atores para explicar o Evangelho. Entretanto, alguns índios faziam interpretações próprias do que estava sendo passado, o que Serge Gruzinski assinalou como:

O envolvimento direto dos índios nas representações teatrais explica a eficácia do espetáculo e seu impacto no público, que por sua vez era convidado a participar da ação. Mas a intervenção indígena marca também os limites e as ambiguidades do mimetismo cênico. Embora os monges não tivessem consciência, a representação indígena tendia a se desviar do modelo hispânico original, pois estava sujeita ao enfoque indígena da interpretação e do palco. Ator e personagem confundiam-se no espírito dos índios, que durante séculos tinham atribuído a mesma denominação – *ixiptla* – à vítima do sacrifício, ao deus que ela encarnava e ao sacerdote que usava o seu nome. O mimetismo imposto pelo Ocidente prestava-se, assim, a desvios que prosperavam sob as aparências enganosas da cópia fiel. Resultado paradoxal, mas típico de inúmeras situações em que se confrontam ocidentalização a reação indígena.¹⁴¹

Além dessa transmissão material que permitia diferentes interpretações, havia a oralidade que se difundia pelos diferentes povos por meio de contos, mitos e lendas populares. Benjamin Abdala Junior afirmou que as culturas populares orais ibéricas iriam se mesclar com as culturas ameríndias, africanas ou da diáspora africana nas Américas.¹⁴² Tal afirmação pode ser compreendida no sentido de que a oralidade não encontrava barreiras entre as culturas indígenas, africanas e europeias; diferente do processo de catequização promovido pelos jesuítas que se dirigia a um determinado público.

Essa pedagogia jesuítica previa a criação de escolas que ensinassem os gentios a ler, escrever e cantar. O teatro também era usado na América portuguesa para a transmissão do evangelho, já que chamava mais fácil a atenção dos nativos. No entanto, em meio a esta missão catequética, a intenção da Companhia era de:

¹⁴¹ Idem. p. 105-106.

¹⁴² ABDALA JUNIOR, Benjamin. *Fronteiras múltiplas, Identidades plurais: um ensaio sobre mestiçagem e hibridismo cultural*. São Paulo: Editora SENAC, 2002. p. 17.

As letras deviam significar adesão plena à cultura portuguesa. Quem fez as letras nessa sociedade? A quem pertencem? Pertencem à corte, como eixo social. [...] Trata-se de uma atitude cultural de profundas raízes: pelas letras se confirma a organização da sociedade. Essa mesma organização vai determinar os graus de acesso às letras, a uns mais, a outros menos. A certa altura da catequese dos índios, os próprios jesuítas vão julgá-las desnecessárias. E os colégios, estes sobretudo, se voltam para os filhos dos principais. [...] É importante assinalar que os portugueses colonizadores só tinham uma visão de sociedade, visão esta que se realizava na sua sociedade e, portanto, tendo-a como modelo, agiam segundo ela em seu relacionamento com as demais culturas. O único comportamento possível, no caso, era a imposição. A sociedade portuguesa tinha uma estrutura rígida centrada na hierarquia, fundada na religião. Hierarquia e religião eram princípios inadiáveis em qualquer situação. O *serviço de Deus* e o *serviço d'El-Rei* eram os parâmetros sociais das ações e obrigavam a manutenção das letras, como eram entendidas à época. Por isso, não há do que se espantar com o colégio jesuítico em terras brasílicas: baluarte erguido no campo da batalha cultural, cumpria com a missão de preservar a cultura portuguesa.¹⁴³

A isso somam-se algumas interferências políticas que também ajudavam nessa interação cultural. No Grão-Pará setecentista, essas permutas culturais eram comuns, principalmente quando havia maior estímulo em inserir escravos nessa região devido ao *Diretório dos Índios* (que garantia a liberdade do indígena transformando-o em vassalo do rei) e à Companhia do Comércio. Em outras palavras, como traduz Yllan de Mattos:

Trata-se, portanto, de transformar os índios em homens (*civis*) para depois fazê-los crentes em Deus (*crístãos*), pois sua condução à “humanidade” produz-se na distância de convívio com os “maus” regulares, mas também no afastamento da “natureza”. O esforço da civilização/catequese centrou-se, essencialmente, nesta “tradução” - quando não imposição - dos códigos culturais europeus para os autóctones. Igualmente, estes traduziram a si próprios nos mesmos códigos.¹⁴⁴

Havia também a preocupação com os desvios de fé da população, sobretudo quando eram praticados por alguns bispos, tal como Sebastião Monteiro de Vide, autor das *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia (1707)*.¹⁴⁵ Em correspondência com o vice-rei César de Menezes, o bispo se mostrava preocupado com certos desvios

¹⁴³ Organizadores: LOPES, Eliane Marta Teixeira; FILHO, Luciano Mendes Faria; VEIGA, Cynthia Greive. *500 anos de educação no Brasil*. 2ª ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2000. p. 43-44.

¹⁴⁴ MATTOS, Yllan. *A última Inquisição: os meios de ação e funcionamento do Santo Ofício no Grão-Pará pombalino (1750-1774)*. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2009. p. 25.

¹⁴⁵ Obra escrita por Sebastião Monteiro de Vide, em que tinha como objetivo servir como legislação eclesiástica e normas morais para o Brasil Colônia.

devocionais em que havia participação simultânea de homens e mulheres sem a devida separação de sexos, por isso pedia um posicionamento de Monteiro de Vide. O vice-rei respondeu que não se atrevia a declarar essas inconveniências numa carta pastoral porque esfriaria a devoção daquelas pessoas recém-convertidas. Essa atitude de Monteiro de Vide mostra a opção por um método de conversão marcado pela ideia de que importava, principalmente, atrair os fiéis à Igreja, tolerando, se preciso, alguns desvios. Segundo Bruno Feitler e Evergton Sales Souza, o arcebispo estaria entre aqueles que pensavam não ser factível a adoção de uma política mais rígida de enquadramento religioso antes da sedimentação da fé cristã numa comunidade formada majoritariamente por “recém-conversos”.¹⁴⁶

Porém, além dos aspectos formais, como é o caso do *Diretório* e das *Constituições Primeiras*, havia os informais inerentes à colônia, não apenas no meio religioso ou cultural, mas também nas relações sociais do Novo Mundo. Sérgio Buarque de Holanda, em seu *Raízes do Brasil*, quando foi discorrer sobre o “homem cordial”, afirmou que:

Nosso velho catolicismo, tão característico, que permite tratar os santos com uma intimidade quase desrespeitosa e que deve parecer estranho as almas verdadeiramente religiosas, provém ainda dos mesmos motivos. A população, entre nós, de uma Santa Teresa de Liseux – Santa Teresinha- resulta muito do caráter intimista que pode adquirir o seu culto, culto amável e quase fraterno, que se acomoda mal as cerimônias e suprime as distâncias. É o que também ocorreu com o nosso Menino Jesus, companheiro de brinquedo das crianças e que faz pensar menos no Jesus dos evangelhos canônicos do que no de certos apócrifos, principalmente as diversas redações do Evangelho da Infância. Os que assistiram as festas do Senhor Bom Jesus de Pirapora, em São Paulo, conhecem a história do Cristo que desce do altar para sambar com o povo.¹⁴⁷

Essa intimidade dos brasileiros com o sagrado é uma característica que tanto Sérgio Buarque, quanto Laura de Mello e Souza, em *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*, ressaltaram nas discussões que levantaram sobre a religiosidade colonial, percebendo certas cores diferentes na relação que as sociedades do Velho Mundo tiveram com o sagrado. Porém, essa visão de “povo cordial”, adotada por Sérgio Buarque, foi muito criticada por historiadores como Ronaldo Vainfas, que mesmo reconhecendo os avanços que Buarque trouxe para a historiografia, afirmou que no que tange ao problema da

¹⁴⁶ VIDE, Sebastião Monteiro de. *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. Introdução e Edição Bruno Feitler e Evergton Sales Souza. São Paulo: EDUSP, 2010. p. 17-18.

¹⁴⁷ HOLANDA, Sérgio Buarque. *Raízes do Brasil*. p. 149.

miscigenação, Sérgio Buarque não conseguiu avançar na questão. Vainfas ainda acrescentou:

Tendeu, no conjunto, a adotar posição similar à de Freyre ao constatar, entre os portugueses, a “ausência completa, ou praticamente completa [...] de qualquer orgulho de raça”, diferentemente dos europeus do norte, frisando a frouxidão dos preconceitos, inclusive institucionais, dos portugueses em relação aos “povos de cor”, para usar as palavras de Sérgio Buarque. E se de fato rascunhou alguns aspectos da mescla cultural na formação do Brasil, como no caso da língua ou do predomínio da passionalidade no caráter do povo, não se deteve, como Freyre, na questão da mestiçagem. Na verdade, insistiu sempre no caráter nostálgico e insatisfeito do português transmigrado ao Brasil, “fronteira da Europa”, à diferença de Freyre que frisava sempre a adaptabilidade como característica marcante da atuação lusitana no ultramar.¹⁴⁸

Concordamos com a crítica de Ronaldo Vainfas quanto ao um certo predomínio de passionalidade no caráter do povo colonizado. Devemos considerar que Sérgio Buarque e Gilberto Freyre não discutem os conflitos cotidianos, como os ataques indígenas, as rebeliões de escravos, o uso da mão-de-obra escrava, os envenenamentos de dos senhores pelos escravos, dentre outros elementos que demonstram reações violentas entre dominados e dominantes.

Por tudo o que foi discorrido, o chamado sincretismo, ou mestiçagem cultural e hibridismo – termos usados e trabalhados por Laura de Mello e Souza, Serge Gruzinski e Peter Burke – estão associados à composição da fé brasileira, bem como à própria mestiçagem. O Grão-Pará, assim como o restante da colônia, não foi exceção quanto à presença de ritos católicos, africanos e indígenas, ou seja, desse universo místico que, de certa forma, dialogava e se transformava. No entanto, convém entender, a partir da documentação, o que são essas mestiçagens culturais e quais são as semelhanças e os distanciamentos dos ritos que, muitas vezes, eram transmitidos oralmente.

Sendo assim, por intermédio das denúncias referentes às práticas mágico-religiosas é possível traçar boa parte da cor, do gênero, da ocupação e do local onde residiam as pessoas envolvidas em determinado caso. Da mesma forma que havia uma convivência entre diferentes povos, também havia o temor de suas consciências e almas, o que acabou produzindo as denúncias entre vizinhos e desconhecidos, amigos e inimigos,

¹⁴⁸VAINFAS, Ronaldo. Colonização, miscigenação e questão racial: notas sobre equívocos e tabus da historiografia brasileira. *Revista Tempo*, Niterói, RJ, v. 04, n. 08, p. 06, dez. 1999

ou as confissões daqueles que fizeram uso da magia. Portanto, julgamos oportuno neste capítulo estudarmos o encontro desses diferentes povos (europeus, indígenas e africanos) e a produção de elementos híbridos, por meio das práticas mágicas no Grão-Pará.

2.1- Uma religiosidade peculiar

Maria Joanna de Azevedo era cafuza e vivia dos seus trabalhos manuais. Tinha se apresentado à Mesa da Inquisição no dia sete de novembro de 1766 para confessar seus crimes contra a Santa Sé. Dizia ter usado suas preces com o objetivo de conquistar um homem, nesse sentido tinha recorrido a várias pessoas para que lhe ensinassem essas orações. Dentre essas pessoas, o índio Faustino, o branco Antônio Miranda e Maria Jozepha (cuja etnia não foi revelada) lhe ensinaram as seguintes orações:

Meu glorioso São Cipriano, foste bispo e arcebispo, pregador e confessor de meu senhor Jesus Cristo pela vossa Santidade e a vossa virgindade, vos peço São Cipriano que me tragais a fulano de rastos e chorando, Sato Sarato Doutor que me queiras adotar”.¹⁴⁹

Faustino instruiu Joanna a pronunciar essas palavras enquanto no chão, com o pé esquerdo, fizesse uma cruz. Ele havia dito a Maria Joanna que essa oração era de São Cipriano. Já a oração que Antônio Miranda ensinou-lhe dizia:

Três estrelas vejo, que são as três Reis [__] Jesus parto o coração de fulano neste [__]ato: Fulano mando-te por Elis, e Lucas, Elogaes que São três cavalheiros fortes que estão fechados em uma casa que não comem nem bebem, nem vestem nem vem claridade do dia[____] correreis e [____] a casa de fulano três[____] lhe dareis para que ele não possa comer nem beber, sem comigo vir estar e falar: fulano mando-te por sete frades virtuosos e sete moças donzelas e a pedra de Ara que no mar foi achada, essa terra consagrada, assim como os sacerdotes não podem dizer a missa sem ti, assim tu Fulano não possas estar sem mim.¹⁵⁰

Esta oração deveria ser anunciada no quintal, olhando para as Três Estrelas¹⁵¹ e virando-se para onde assistia a pessoa que haveria de ser conquistada.

¹⁴⁹ *Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará 1763-1769*. Introdução e organização José Roberto do Amaral Lapa. Petrópolis: Vozes, 1978. p. 254.

¹⁵⁰ Idem.

¹⁵¹ As três estrelas são as conhecidas “Três Marias”.

Por fim, a oração que Maria Jozepha ensinou: “no meu Reatro Com dois a falar se te, que coreis, e caminhais, e de meia casa de fulano se ele estiver passeando [___] dele estiver dormindo acordai-o, que me venha logo, logo aqui falar: Se fé, faze-me isto que eu lhe peço”¹⁵². Maria Josepha ainda aconselhou Joanna a fazer essa oração somente em uma encruzilhada, pela meia noite, estando nela a dizer justamente uma oração de São Marcos qualquer que fosse. Além de ter usado as preces, Maria Joanna ainda confessou que parou de recorrer a elas por que sonhou com o Espírito Santo e entendeu que esse sonho era um sinal para que parasse de usar esses malefícios.

Deste modo, esse breve fragmento da confissão de Maria Joanna de Azevedo mostra uma prática mágica comum não apenas no Brasil, mas também em Portugal, que é a feitiçaria de amor, ou seja, as práticas mágico-religiosas com a finalidade de se conquistar um homem ou uma mulher. Além disso, esse caso evidencia as trocas levadas a cabo por indivíduos de diferentes etnias, demonstrando o caráter híbrido da religiosidade colonial.

Maria Joanna era uma mulher cafuza e as duas pessoas que a ensinaram a fazer as preces foram um índio e um branco. Logo, temos pessoas de grupos diferentes, mas que, segundo a confissão, nos permite perceber uma rede de cumplicidades marcadas pela transmissão oral desses conhecimentos mágico-religiosos.¹⁵³ Há também a questão socioeconômica: nenhum dos personagens citados acima ocupava um cargo de relevância social, eles pertenciam a camadas menos abastadas. Isto é um fator que nos demonstra que essas personagens poderiam compartilhar os mesmos meios sociais, facilitando o ato de se conhecerem, ou mesmo de terem ciclos sociais comuns, permitindo que houvesse recomendações de pessoas que faziam feitiços para aqueles que precisassem.

Quanto às preces, todas possuem elementos cristãos e todas tem um conteúdo para que a pessoa desejada obedeça àquela que fez as orações. A única exceção é a orientação de Maria Jozepha acerca do local onde seriam feitas: a encruzilhada; lugar comumente usado para a realização das práticas mágicas africana e lusitana. A encruzilhada era o

¹⁵² *Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará 1763-1769*. Introdução e organização José Roberto do Amaral Lapa. Petrópolis: Vozes, 1978. p. 257.

¹⁵³ DOMINGUES, Evandro. *A pedagogia da desconfiança: o estigma da heresia sobre as práticas de feitiçaria colonial durante a Visitação do Santo Ofício ao Grão-Pará (1763-1772)*. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Campinas, 2001. p. 133.

lugar associado ao aparecimento de espíritos do outro mundo¹⁵⁴, a divisão entre mundo dos vivos e dos mortos. Segundo Daniela Calainho, a encruzilhada é uma construção simbólico-espacial multicultural usada em diferentes culturas, funcionando como ponto de comunicação com o mundo sagrado. Ela explicou isso da seguinte forma:

Já as encruzilhadas, têm um significado privilegiado nas práticas mágicas. Local de convergência de caminhos, de passagem, espaço preferido de contato com os espíritos e onde o homem procurava se desvencilhar de forças negativas, lugar onde também se erigiam altares, capelas, inscrições, cruzeiros, a encruzilhada é uma referência multicultural. Vista como espaço ritual, ela pode ser pensada também como o limiar de que fala Mircea Eliade, o ponto de comunicação com o mundo sagrado.

Para várias comunidades na África Central, Guiné e Nigéria, as encruzilhadas têm um caráter divino, lugar onde rituais de fecundidade e sacrifícios de animais são realizados. Oferendas como os primeiros frutos das colheitas, utensílios domésticos, aves, ossos de animais sacrificados, ovos, dentre outros, são postas pelos Bambara do Mali, por exemplo, para os espíritos que intervinham em seu cotidiano, principalmente na época da semeadura. Ao mesmo tempo, também nas encruzilhadas se abandonam elementos nocivos e impuros, como dejetos e crianças mortas, na crença de que os espíritos aí circulantes transmutariam estas forças em energias positivas para os homens. A terra oriunda da encruzilhada serve ainda de ingrediente para numerosos fins.¹⁵⁵

Portanto, a encruzilhada demonstra um elemento místico por si só, comum a duas religiosidades, mas que a mestiça não deixou de frequentar, ou seja, é quase um local democrático para os praticantes de magia de várias etnias.

Outro aspecto importante que faz parte dos elementos cristãos é o uso de dois santos nas orações: São Marcos e São Cipriano. Estes estiveram presentes em várias orações de fins amorosos verificadas em outras denúncias. Isso pode ser explicado pelo fato de que a presença dos santos era vista como uma garantia da eficácia dos conjuros e encantamentos. Uma herança trazida pelos colonos foi a crença de que os santos eram especializados em resolver questões cotidianas com êxito.¹⁵⁶ Evandro Domingues explicou essa relação da seguinte forma:

¹⁵⁴ PAIVA, José Pedro. *Bruxaria e Superstição num país sem caça às Bruxas 1600-1774*. Lisboa: Notícias, 2ºed., 2002. p. 108.

¹⁵⁵ CALAINHO, Daniela Buono. Jambacousses e gangazambes: feiticeiros negros em Portugal. *Afro-Ásia*, n.25-26, p. 156-157.

¹⁵⁶ MELLO E SOUZA, Laura. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil Colonial*. 2 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. p. 161.

Uma maior proximidade com essa esfera do *sagrado* e o desprendimento sempre característico do culto popular aos cultos católicos vem definir o caráter dessas orações, visando alcançar graças elevadas em função do poder mágico conferido aos elementos religiosos que, deslocados em meio à concepções populares, garantiam-lhes a eficácia dos conjuros e encantamentos.¹⁵⁷

Por esse fragmento é possível entender a importância dos santos nas práticas mágicas, conseqüentemente sua constante participação nesses ritos. Outro exemplo, para ilustrar melhor isso, é a denúncia que Maria Frutuosa, mulata livre, costureira e rendeira, fez de Antônio Mogo, mameluco e soldado, ambos moradores em Belém. Ela havia presenciado Antônio Mogo ensinar certa oração a Maria Jozepha Bitancourt para reconciliar discórdias entre duas pessoas. A oração dizia o seguinte:

Meu São Cipriano fostes Bispo e Arcebispo, confessor de meu Senhor Jesus Cristo, vos peço meu São Cipriano pela Vossa Santidade e da minha virgindade quero que me tragais a Fulano sem poder estar nem sossegar sem comigo vir falar.¹⁵⁸

Antônio ainda aconselhava a mulher a fazer uma cruz com o pé esquerdo acompanhando esse gesto com as palavras “Sato, Sarato que o Doutor me queira dotar”. Depois disso, pedia-lhe que desse três pancadas no chão com o mesmo pé e que logo rezasse três Pai-nossos e três Ave-marias dizendo depois o seguinte: “não vos ofereço esta reza sem me obrares o Vosso Santo Milagre.”

Em ambos os relatos existem inter-relações entre os diferentes povos, das quais as orações mágico-religiosas aprendidas pela oralidade são exemplo de hibridismo religioso. Há a presença de cruces e santos mostrando uma forte presença do cristianismo nessa prática.

No entanto, existia também uma relação ambígua com o sagrado e o profano. Ao mesmo tempo em que eram dirigidos louvores e pedidos a Deus, permitia-se difamar o criador caso ele não estivesse atendendo às preces. Isto é, podia-se, diante das negativas

¹⁵⁷ DOMINGUES, Evandro. *A pedagogia da desconfiança: o estigma da heresia sobre as práticas de feitiçaria colonial durante a Visitação do Santo Ofício ao Grão-Pará (1763-1772)*. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Campinas, 2001. p. 133.

¹⁵⁷ PAIVA, José Pedro. *Bruxaria e Superstição num país sem caça às Bruxas 1600-1774*. Lisboa: Notícias, 2ºed., 2002. p. 138.

¹⁵⁸ *Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará 1763-1769*. Introdução e organização José Roberto do Amaral Lapa. Petrópolis: Vozes, 1978. p. 132-133.

divinas, recorrer ao próprio diabo. O confidente Manoel Pacheco, homem viúvo que “vivia de sua agência”, desejando a sobrinha de sua falecida mulher, aprendeu três orações com um índio: a de São Marcos, a de São Cipriano e a das três estrelas.

São Marcos de Veneza te marque: Jesus Cristo te abrande a hóstia consagrada te confirme: Santo, Tenas, Querer, Total: Marcos com os Touros bravos encontrastes, com a vossa Santa palavra os abrandastes, assim vos peço que abrandeis o coração de fulana.¹⁵⁹

São Cipriano Bispo Arcebispo Confessor de meu Senhor Jesus Cristo; São Cipriano vos peço, que me abrandeis o coração de fulana. [...] Três Estrelas vejo Jesus Cristo abrande, e os três o coração de fulana.¹⁶⁰

Todas essas orações eram executadas quando o confessor via a mulher que desejava, porém, para seu azar, não obteve êxito em sua conquista através dessa prática. E assim, observando que nada se sucedia, Manoel Pacheco invocou o demônio para tentar outra sorte com a mesma mulher. Invocou a seguinte oração: “Satanás, abrandame o coração de fulana”. Entretanto, nem mesmo o Senhor das Trevas conseguiu enfeitiçar a mulher. Depois de tentar de todas as formas, Manoel foi procurar remédio para a alma aos pés de três confessores. Contudo, os confessores se recusaram a absolvê-lo sem que Manoel primeiro se apresentasse e, em seguida, fosse penitenciado pelo Santo Ofício. Ele não foi absolvido pela Inquisição, tendo como sentença abjuração pública de veemente. Mas foi absolvido em Auto de Fé e instruído na fé católica.

Portanto, ao examinarmos os casos expostos, podemos identificar elementos de diferentes religiões usados por pessoas de etnias distintas, originando assim o hibridismo religioso na Colônia. No entanto, é necessário observar, a princípio, que estas inter-relações culturais já ocorriam na metrópole com os africanos que iam para lá e mesmo na África com os missionários portugueses. Os portugueses tinham conhecimento das feitiçarias dos africanos e mulatos em Portugal desde o século XIV. Muitos recorriam a esses homens do sobrenatural, sobretudo curandeiros, como alternativa para sanar seus achaques. Sobre isso, Daniela Calainho assinalou o seguinte:

Os negros em Portugal compuseram, pois, um contingente de mão-de-obra escrava que, embora quantitativamente não fosse significativo, deixou marcas na cultura portuguesa. Integraram o movimento geral de cristianização imposta às populações pagãs no império português e, neste processo, ali constituíram e implementaram um conjunto de

¹⁵⁹ Id. p. 237

¹⁶⁰ Id. p. 238.

crenças e práticas em que ritos originários do continente negro se amalgamaram ao catolicismo e às tradições europeias.¹⁶¹

Mesmo com a Inquisição perseguindo esses negros e mulatos era inevitável impedir o contato entre essas diferentes populações. Da mesma forma que evocavam Jesus, Maria, e até mesmo o Demônio, era comum que além deles, os brancos usassem patuás ou bolsas de mandinga como forma de proteção. Conduta comum em Portugal, mas que se estendeu até a colônia e fez com que essas pessoas fossem condenadas ou punidas pela Inquisição. Calainho, a propósito dessa questão, destacou o seguinte:

Muitos curandeiros negros utilizavam à farta elementos ligados ao culto cristão, como água benta, orações, hóstias, terços, cruzes, devoções a santos, dentre outras, no sentido de potencializar os efeitos da cura, revelando um evidente sincretismo mágico-religioso [...].¹⁶²

Conforme pudemos verificar na documentação estudada, os índios também usaram elementos ligados ao culto cristão com o intuito de potencializar a prática mágica.

Na África, houve a conversão dos africanos ao cristianismo. No entanto, um número expressivo de escravos cristãos não pode ser observado antes da chegada destes ao Novo Mundo. Ainda que muitos não tenham se convertido, alguns africanos acabavam conhecendo o cristianismo antes de seu embarque devido ao empenho dos missionários em catequizá-los, e do “[...] proselitismo dos mercadores cristãos e de outros colonos.”¹⁶³ Sendo assim, o processo de conversão dos africanos foi contínuo, na medida em que começava no continente deles e se estendia ao Novo Mundo. Quando os escravos embarcavam da África para a América eram ajudados por catequistas nesse processo de cristianização. Quando desembarcavam nessas novas terras, eram obrigados a encontrar uma cosmologia comum entre as diferentes nações que passavam a conviver, bem como eram instigados a ter algumas bases cristãs.

Portanto, esses intercâmbios culturais não eram um aspecto novo na colônia, pois Portugal recorrentemente impunha sua religião aos povos dominados, inclusive já agia

¹⁶¹ CALAINHO, Daniela Buono. Jambacousses e gangazambes: feiticeiros negros em Portugal. *Afro-Ásia*, n.25-26, p. 143.

¹⁶² Idem. p. 148.

¹⁶³ THORTON, John. *A África e os Africanos na formação do Mundo Atlântico: 1400-1800*, 5º ed. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004, p. 335.

assim na África. Isto gerava uma hostilidade recíproca entre esses povos, reação que ajudaria no hibridismo religioso.

Segundo Roger Bastide essa situação não foi prejudicial à fusão cultural, pois este estado de guerra poderia tanto aproximar quanto opor, porque “[...] para ganhar uma guerra, é preciso aproveitar as lições da experiência e tomar do vencedor suas armas mais engenhosas.”¹⁶⁴ Esta arma seria a religião. No entanto, esta observação de Bastide é um tanto quanto pretenciosa. Ela pressupõe que os dominados pensaram meticulosamente sobre o que fazer em relação aos seus dominadores, ou seja, ela sugere que os dominados usaram isso como uma estratégia de guerra. Não que as relações entre dominado e dominador não tivessem esse ar de conflito, mas numa sociedade em que diferentes povos, com diferentes línguas, estavam reunidos em um mesmo ambiente, essa manobra estratégica poderia ser dificultada. Por outro lado, com essa mesma afirmação do autor é possível compreender que um dos principais fio condutores para o hibridismo na América portuguesa foi a escravidão. Obrigados a acatarem as ordens dos portugueses, as etnias escravizadas deveriam se sujeitar a mudar a dinâmica de convivência que tinham umas com as outras. Certamente havia cumplicidade entre os índios e negros devido à mesma condição em que se encontravam. Estes também aprendiam os costumes e as crenças de seus senhores pelo contato com a casa-grande, a evangelização dos missionários, as idas semanais (e obrigatórias) às missas (que se contrapunham aos momentos de festividade que também eram dados aos cativos).

Essa dualidade religiosa e de costumes era constantemente vivida, aprendida e usada segundo a interpretação de cada grupo. Roger Bastide afirmou que para haver o sincretismo (termo usado pelo autor) era necessário ter a integração. Em outras palavras:

[...] O negro quando não podia suportar a sujeição, tinha dois caminhos diante de si, a revolta ou a integração ao grupo dominante, mesmo numa posição subordinada, a fim de usufruir de todas as vantagens daí inerentes. Apenas, essa integração se traduzia pela desafricanização do negro no novo meio em que ia viver, como também, por uma africanização do branco, esta menos intensa que a primeira.¹⁶⁵

¹⁶⁴ BASTIDE, Roger. *As Religiões Africanas no Brasil: Contribuição a Uma Sociedade das Interpenetrações de civilizações*. 2ª ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1971. p. 388.

¹⁶⁵ Idem. p. 389.

No entanto, Bastide não se limitou a analisar esta integração apenas entre os negros e brancos, ele foi além:

[...] Integração sem qualquer dúvida, mas no fundo, integração de que? Integração na massa, mestiça ou embranquecida, componente das classes inferiores, isto é, integração num catolicismo que não o oficial, o catolicismo supersticioso dos camponeses europeus da Idade Média, num meio em que a miscigenação africaniza os brancos, da mesma forma que desafricaniza o negro. A integração numa classe, que é a forma que toma à integração do negro na sociedade global, não trunca por completo as religiões africanas, mas induz o sincretismo ao seu máximo, desnaturando-as e corrompendo-as. Esta desfiguração toma, aliás, diferentes formas, quer se processe em meio rurais, ou em grandes cidades [...].¹⁶⁶

Concordamos com Bastide sobre a importância do fator “integração” para haver essas trocas culturais, entretanto, devido à época em que suas obras foram escritas, notamos o uso de termos não aceitos na historiografia atual, a saber: “desafricanização”, “africanização” ou “embranquecida”. Certamente foi graças a Roger Bastide e Pierre Verger que se consolidou a “tradição afro-brasileira”, quer dizer, que se considerou a cultura afro-brasileira, em particular o candomblé, como uma continuidade da África no Brasil, enfatizando as origens e, às vezes, de forma pouco crítica, a pureza da tradição africana (sobretudo iorubá) em detrimento da criatividade cultural e do sincretismo americano.¹⁶⁷ Portanto, afirmar que houve uma “desafricanização” ou “africanização” é considerar essa continuidade entre África e Brasil, o que de fato não se traduz no processo de hibridização colonial. Foram pelo menos quatro séculos de escravidão em que se traficaram diversas etnias. Pelo menos quatro séculos de gerações de mestiços e de pessoas classificadas como “brasileiras” na documentação, para indicar nativos da colônia. Por isso foi natural o desenvolvimento de hábitos e crenças próprias desse meio entre seus habitantes. Além disso, o próprio Bastide comete um equívoco ao usar esses termos e, ao mesmo tempo, afirmar que no Brasil havia religiões sincréticas, visto que o sincretismo é o resultado de algo novo e não uma continuidade, como ele defende.

¹⁶⁶ Idem. p. 391-392.

¹⁶⁷ PARÉS, Luís Nicolau. A correspondência entre Roger Bastide e Pierre Verger. *Revista USP*, v. 1, p. 179-180, 2019.

Essa breve análise dos fatores que provocariam o hibridismo religioso, soma-se ao que Laura de Mello e Souza explicou sobre as dinâmicas sociais na América Portuguesa, uma vez que ela adotou o termo sincretismo para melhor demonstrá-las:

Mestiços de branco, índio e negro, estaríamos como que “condenados” ao sincretismo pelo fato de não sermos uma cristandade romana: um bispado em cem anos, ausente das visitas pastorais recomendadas por Trento – que, aliás, só teria aplicado no Brasil no século XIX- as *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, de 1707, representando a única legislação eclesiástica do primeiro período colonial. Mais ainda: a monarquia – poder temporal-, imiscuindo-se nos negócios do espírito através do Padroado pautava a evangelização antes por razões do Estado do que pelas da Alma: daí uma Igreja que admitia a escravidão, imprescindível à exploração colonial. A originalidade da cristandade brasileira residiria portanto na mestiçagem, na excentricidade em relação a Roma e no eterno conflito representado pelo fato de, sendo expressão do sistema colonial, ter que engolir a escravidão: uma cristandade marcada pelo estigma da não-fraternidade.¹⁶⁸

Essa preocupação da Coroa em “evangelizar mais por razões do Estado do que pelas da Alma” é muito perceptível nas políticas pombalinas no Grão-Pará. A nomeação de Francisco Xavier de Mendonça Furtado como governador do Grão-Pará (1751-1759) resultou no crescente desgaste com a Companhia de Jesus frente ao Estado português, o que culminou na expulsão dos jesuítas em 1759. Em seguida houve, a intervenção do Santo Ofício nessa região, intromissão que se deu em grande parte por desavenças políticas entre o marques de Pombal e o bispo João de São José Queiroz. Em meio a esse conflito político, os índios passaram a ser tutelados Estado português, situação que os deixava fora da jurisdição inquisitorial e fazia com que, quando fossem processados pelo Santo Ofício, tivessem suas penas atenuadas.

Nesse sentido, Mello e Souza considerava que a colônia já estava fadada ao sincretismo (termo usado por ela), porém o que seria esse sincretismo para a autora? A historiadora, baseada nas concepções de Roger Bastide, conjecturou que uma colônia escravista seria um meio propício para gerar as misturas de raças e de povos, numa coabitação de diferentes etnias em um mesmo lugar. Além da cor da pele dos ditos mulatos, cafuzos e mamelucos, segundo ela, era possível verificar um sincretismo afro-católico que os próprios escravos difundiram para preservar os ritos e mitos das primitivas

¹⁶⁸ MELLO E SOUZA, Laura. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil Colonial*. 2 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. p. 120-121.

religiões africanas. Cultuava-se São Benedito, mas também Ogum e “batiam-se atabaques nos calundus da colônia”.¹⁶⁹

Desse modo, é necessário observar que os escravizados não vinham de um mesmo local. Cada um pertencia a uma “nação” (conforme o termo de época), o que incluía línguas diferentes, hábitos variados, crenças diversas e múltiplos portos a partir dos quais eram realizados os seus tráficos. Suas nacionalidades variavam desde os Malese (que eram escravos mulçumanos), os Nagôs, dentre outros. No Pará e Maranhão, graças a criação da Companhia do Comércio do Grão-Pará, gerou-se um intenso fluxo de africanos embarcados dos portos de Cacheu e Bissau (região da Alta Guiné). De acordo com Reinaldo dos Santos Barroso Júnior, esses africanos pertenciam às etnias: balandra (balanta), bayuno (banhuns), beofá (beafada), bijagó, bissau, cacheu, fula, mandinga, papel e surua. Do total de 490 africanos localizados nos livros de batismo (1774-1790), 271 (55,3%) foram definidos como Guiné, 98 (20%) Angola, e apenas 49 (10%) Mandinga; os demais se definiram com outros nomes referentes à Alta Guiné e à Costa da Mina. Essas nomenclaturas não denominam apenas os grupos étnicos, também fazem referências aos portos, às cidades, às áreas geográficas amplas ou a lugares específicos.¹⁷⁰

A partir disso, por mais diferentes que fossem os traficados, havia algo em comum entre eles: a escravidão. Segundo Sidney W. Mintz e Richard Price, os primeiros laços de sociabilidade entre esses cativos se desenvolvia nos navios negreiros, nas feitorias e nos comboios. Esses laços resultavam no seguinte:

O vínculo criado entre companheiros de viagem- aqueles que partilhavam a travessia no mesmo navio negreiro- é o exemplo mais marcante. Em áreas amplamente dispersas da Afro-América, a relação do “parceiro de bordo” tornou-se um princípio fundamental da organização social e, durante décadas ou até séculos, continuou a moldar as relações sociais correntes.¹⁷¹

¹⁶⁹ Idem. p.128.

¹⁷⁰ BARROSO JÚNIOR, Reinaldo dos Santos. *Nas rotas do Atlântico Equatorial: tráfico de escravos rizicultores da Alta-Guiné para o Maranhão (1770-1800)*. Salvador: Universidade Federal da Bahia, 2009, p. 101-104. (História, Dissertação de Mestrado) in SANTOS, Vanicléia Silva. *Mandingueiro não é Mandinga: o debate entre nação, etnia e outras denominações atribuídas aos africanos no contexto do tráfico de escravos*. In: LASA2013 XXXI International Congress of the Latin American Studies Association, 2013, Washington DC. LASA2013. Washington, DC: *electronic*, 2013. v. 1. p. 11.

¹⁷¹ MINTZ, Sidney W. PRICE, Richard. *O Nascimento da Cultura Afro-Americana: uma perspectiva antropológica*. Rio de Janeiro: Pallas: Universidade Candido Mendes, 2003. p. 66.

Essa construção dos laços sociais entre esses escravos na travessia do Atlântico, seria um preparativo para o que culminaria na colônia. Os sistemas religiosos e culturais também sofreram modificações. Sidney W. Mintz e Richard Price, sugerem que na maioria das religiões da África ocidental e central, incentivava-se a experimentação das novas técnicas e práticas de povos vizinhos, assim como a adoção delas. Os autores ainda afirmam que as religiões desses lugares eram relativamente permeáveis às influências estrangeiras e tendiam a ser “agregativa” e não “excludente” em sua orientação para as outras culturas.¹⁷² Eles ainda sintetizaram essa adaptabilidade cultural do negro da seguinte forma:

[...] A heterogeneidade cultural inicial dos escravos teve, sem dúvida, o efeito de obriga-los, logo de saída, a deslocar seu compromisso cultural e social primário do Velho Mundo para o Novo, num processo que, muitas vezes, seus senhores europeus levavam séculos para realizar. A reorientação cultural bastante radical que deve ter tipificado a adaptação dos africanos escravizados ao Novo Mundo foi, certamente, mais extrema do que a experimentada pelos colonos europeus- com suas instituições mais intactas, seus contatos permanentes com a terra natal e seus grupos familiares mais coesos.¹⁷³

Certamente, o negro desejoso de retornar à sua terra natal foi praticamente obrigado a viver em meio a outras culturas distintas da sua, enquanto o dominador podia retornar à sua terra de origem quando lhe fosse conveniente.

Luis Nicolau Parés, em *A Formação do Condomblé História e Ritual da Nação Jeje na Bahia*, também explicou essa formação religiosa afro-católica, a partir dessa diáspora forçada da população africana à América portuguesa. Segundo o autor:

[...] temos uma situação singular na qual diversos grupos humanos foram deslocados de suas sociedades e instituições religiosas e que, no entanto, transladaram para o novo espaço social uma pluralidade de culturas [...]. Isto é, na forma de memória e de experiência individualizada, os escravos levaram “fragmentos de cultura”, porém desprovidos das instituições sociais que lhes davam expressão.¹⁷⁴

O autor concorda com Mello e Souza ao afirmar que a formação de uma religiosidade afro-católica foi possível por meio da reconstrução de novas instituições religiosas que puderam acomodar essas múltiplas culturas. A isso, a autora dá o nome de

¹⁷² Idem. p. 69.

¹⁷³ Idem. p. 70-71.

¹⁷⁴ PARÉS, Luis Nicolau. *A Formação do Condomblé: História e Ritual da Nação Jeje na Bahia*. 2 ed. Campinas: Editora da UNICAMP, 2007. p. 109.

sincretismo afro-católico. Essa reformulação religiosa, segundo Parés, ocorreu em primeira instância como uma necessidade para enfrentar o infortúnio ou os tempos de experiência difícil da escravidão.¹⁷⁵ Note que os autores afirmam que houve uma reconstrução de novas instituições religiosas para que várias religiões pudessem ser acomodadas, ou seja, foi necessária uma reorganização religiosa para que diferentes cultos pudessem ser celebrados em um mesmo local e quase ao mesmo tempo.

Porém, houve mais dois fatores importantes para a integração da religiosidade africana à católica: as congregações e a educação cristã. Tanto as festas e folias das irmandades católicas aceitas oficialmente, como os batuques ou calundus semiclandestinos (mas relativamente tolerados), eram atividades coletivas voltadas ao público. Eram eventos espetaculares favoreciam a visibilidade social de certos indivíduos ou grupos e ofereciam um espaço institucionalizado para a procura de *status* e poder.¹⁷⁶ Parés esclareceu a importância desses eventos para os africanos:

[...] Como sabemos, na cosmologia africana a acumulação de poder e riquezas materiais era interpretada e valorizada como sinal do favor dos deuses e prova de “força” do indivíduo. Nas malhas da complexa estrutura do clientelismo existente nas irmandades, onde o patrono branco estabelecia um sistema de troca de favores com os seus protegidos escravos e libertos, oferecia-se um espaço para a ascensão social e a procura de poder. [...]. Essa procura de visibilidade social e poder, um dos grandes *drives* ou impulsos humanos que responde por uma parte importante da dinâmica social, contribui, sem dúvida, para reforçar o funcionamento de instituições que permitiam sua expressão.¹⁷⁷

Desse modo, esses eventos proporcionavam espaço para que houvesse expressividade dos africanos e um constante contato com outras culturas, tal como a ameríndia. Por fim, a educação que os indígenas recebiam dos missionários fazia com que eles aceitassem o credo católico. Isto se deve ao fato de que a devoção dos santos, baseada no complexo de promessa e na relação interpessoal do indivíduo com intermediários espirituais capazes de resolver os problemas do cotidiano, apresentava uma notável semelhança com as dinâmicas estabelecidas entre devotos e divindades africanas.¹⁷⁸ Mas também podiam simpatizar com os ritos ameríndios, como foi o caso

¹⁷⁵ Idem.

¹⁷⁶ Idem. p. 110.

¹⁷⁷ Idem.

¹⁷⁸ Idem. p. 110-111.

estudado por Laura de Mello e Souza e Ronaldo Vainfas, de Fernão Cabral de Taíde na sua fazenda Jaguaripe, onde surgiu a igreja de Jaguaripe, ou a igreja dos índios, chefiada pela índia Mãe de Deus, Tupansy.

Esse fato ocorreu durante a Primeira Visitação (1591-1595). Mello e Souza o usou como forma de demonstrar um rito sincrético estimulado por um senhor de engenho. Segundo a historiadora, Fernão Cabral de Taíde permitia em suas terras um culto sincrético realizado por índios. Nesse culto, destacava-se uma índia chamada Santa Maria e um índio que ora aparecia como “Santinho”, ora como “Filho de Santa Maria”. Os adeptos da Santinha diziam que iam emendar a lei dos cristãos e, ao fazerem suas cerimônias, davam gritos que soavam muito longe, arremedando os usos e cerimônias que se costumavam fazer nas igrejas dos cristãos. Tudo era feito ao modo gentílico, despropositado. O próprio Fernão Cabral frequentava o templo, onde se ajoelhava diante dos ídolos, ganhando confiança dos gentios.¹⁷⁹

Ronaldo Vainfas, ao analisar esse mesmo caso, demonstrou que este culto atraía diferentes populações étnicas, desde os índios, mamelucos, africanos e brancos. Entretanto o autor diz ter evitado o uso da palavra “sincretismo” (como Mello e Souza havia usado), não por discordar dela, mas por considerar que a “santidade ameríndia” era uma religiosidade popular aberta à magia, algo próximo a um catolicismo popular, rústico, temperado na colônia pelo encantamento do exótico. Portanto, esta santidade variava conforme os olhares dos curiosos ou devotos, o que a tornava uma religiosidade múltipla e heterogênea. Por isso o autor diz ter preferido classificar esse culto de circularidade e hibridismo cultural.¹⁸⁰

Roger Bastide, ao analisar brevemente o mesmo caso, resume o que Ronaldo Vainfas e Laura de Mello e Souza discorreram sobre essa mescla religiosa no que se refere à santidade: “Evidentemente, a santidade, tal qual existiu outrora, perseguida pela Inquisição, desapareceu. Mas o essencial permaneceu: a mistura do catolicismo com a

¹⁷⁹ Idem. p. 130.

¹⁸⁰ VAINFAS, Ronaldo. *A Heresia dos Índios: Catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. p. 159.

cultura indígena e a função do fumo”.¹⁸¹ Em outras palavras, era uma religião híbrida e não sincrética, dado essa possibilidade de identificar os símbolos de diferentes religiões.

Neste contexto, é necessário ressaltar que, assim como os africanos conviviam com negros de diferentes nacionalidades, o Brasil também era composto por populações indígenas heterogêneas como os Potiguara, os Tapajó, Omagua, Yurimagua (esses três últimos viviam na região do Grão-Pará e Maranhão), dentre muitas outras. Isso certamente gerou diferentes ritos pela América portuguesa (muitos que escapam ao nosso conhecimento por falta de documentação). Mesmo diante dessa variedade, acreditamos ser possível extrair alguns elementos dessa imensa “colcha de retalhos” de crenças.

Não se pode ignorar a influência judaica. É sabido que os judeus conviveram durante um longo tempo com os portugueses e que esse contato permitiu trocas de costumes de ambos os lados. Muitos cristãos novos vieram como refugiados ao Brasil, e pode-se averiguar que nem todos praticavam sua religião de maneira rígida. Muitos ingressavam em cargos religiosos, mas continuavam professando as duas religiosidades, sendo ao mesmo tempo indivíduos cristãos e judeus (geralmente esta metade devia às suas gerações passadas que tinham raízes judias).

Assim, Mello e Souza afirmou que “Traços católicos, negros, indígenas e judaicos misturaram-se pois na colônia, tecendo uma religião sincrética e especificamente colonial”¹⁸² e ainda acrescentou: “Aqui (no Brasil colônia), tolerou-se e se incentivou o sincretismo quando necessário, mantendo-o nos limites do possível”.¹⁸³ Fernão Cabral de Taíde é um exemplo daqueles que estimularam um hibridismo religioso envolvendo seus próprios interesses. Ao atrair a santidade para suas terras, não tinha a intenção de ser devoto daquele culto, e sim adquirir mais escravos. Entretanto, o fato de Fernão Cabral demonstrar apoio à santidade, a fez crescer muito, tendo ela ganhado adeptos diversos (índios, escravos, negros forros, brancos e mamelucos). Porém essas articulações de Fernão Cabral deram margem ao hibridismo religioso porque, nesta santidade, havia uma interação entre diferentes identidades, mas elas não necessariamente se misturavam ou se sobrepunham, ou seja, eram culturas diversas que conviviam. Na igreja dos índios tinha

¹⁸¹ BASTIDE, Roger. *As Religiões Africanas no Brasil: Contribuição a Uma Sociedade das Interpenetrações de civilizações*. 2 ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1971. p. 244.

¹⁸² MELLO E SOUZA, Laura. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil Colonial*. 2 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. p. 134.

¹⁸³ Idem.

os elementos cristãos, como o uso de rosários e de pequenas cruzes, procissões de fiéis, sendo os homens colocados à frente e as mulheres com seus filhos atrás. Tinha igualmente os elementos indígenas, como a poligamia, cantos e danças e uso do tabaco, que seguindo a prática dos feiticeiros indígenas, tragava-se a fumaça até a produção do transe místico para se chamar o espírito da santidade.¹⁸⁴

Embora a autora e Roger Bastide tenham adotado o termo sincretismo para explicarem esses encontros de diferentes religiosidades, esse termo não é adequado. Sincrético é a mistura de diferentes crenças e culturas, originando algo novo, o que não condiz com o caso da santidade. O que é verificado neste caso é um conjunto de elementos diferentes que contribuem para ocorrer o culto, mas seguindo um pensamento cristão como fonte principal de seus dogmas (como as figuras da Mãe de Deus, Maria, do batismo, etc).

Outro fator a analisar é a presença da tradição oral nessas práticas híbridas. Mello e Souza demonstrou várias vezes que muitos senhores de engenho, como Fernão Cabral, permitiram que seus escravizados realizassem seus cultos a partir de diferentes religiosidades. De acordo com a autora, isso pode ser considerado uma estratégia que os senhores articulavam para ganhar confiança e respeito de seus escravizados e, até mesmo, da população local, como forma de explorá-los em seguida. Essas estratégias dariam abertura para a tradição oral, pois haveria alguém naquele meio, em que se “criou” esse culto híbrido, responsável por repassar, de acordo com sua interpretação, esse conhecimento a outras pessoas. Transmissões orais comuns à cultura popular que vinham recheadas de pontos e vírgulas a mais com relação às preces originais. Portanto, temos pelo menos duzentos anos de pontuações a mais ou desagregações culturais e religiosas pela colônia. Como assinalou Peter Burke:

Cada artesão e cada camponês estava envolvido na transmissão da cultura popular, da mesma forma que sua mãe, mulher e filhas. Eles a transmitiam cada vez que contavam uma estória tradicional a uma pessoa, ao passo que a criação dos filhos necessariamente incluía a transmissão dos valores de sua cultura ou subcultura.¹⁸⁵

¹⁸⁴ BASTIDE, Roger. *As Religiões Africanas no Brasil: Contribuição a Uma Sociedade das Interpenetrações de civilizações*. 2 ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1971. p. 243-244.

¹⁸⁵ BURKE, Peter. *Cultura popular na Idade Moderna*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. p. 115.

Apesar de ter feito uma análise da Europa Moderna, Burke ilustrou como a cultura popular foi transmitida, o que pode ser aplicado ao que foi discorrido acima. A população colonial, maiormente analfabeta, não deixava quase nada registrado, por isso a oralidade era uma importante ferramenta na transmissão de crenças e costumes.

Em meio a essa discussão, Serge Gruzinski, em seu *O Pensamento Mestiço*, realizou um estudo mais amplo sobre as misturas culturais sob a ótica da América espanhola e portuguesa. O historiador francês, diferente de Mello e Souza, ampliou sua análise às discussões das problemáticas referentes à terminologia do sincretismo, hibridismo, mistura e miscigenação. Segundo o autor:

A ideia a que remete a palavra “mistura” não tem apenas o inconveniente de ser vaga. Em princípio, mistura-se o que não está misturado, corpos puros, cores fundamentais, ou seja, elementos homogêneos, insetos de qualquer “contaminação”. Percebida como uma passagem do homogêneo ao heterogêneo, do singular ao plural, da ordem a desordem, a ideia de mistura carrega, pois, conotações e *a priori* dos quais convém fugir como o diabo da cruz. O mesmo acontece com o termo “hibridismo”.¹⁸⁶

Da mesma maneira, Gruzinski criticou o uso do termo sincretismo, pois, para ele:

[...] a leitura desses estudos revela que o termo “sincretismo” possui significados múltiplos, até contraditórios, e que pode se aplicar a situações extremamente díspares: junção de práticas e crenças, paralelismo, mistura, fusão...Na verdade, todas as diferenciações terminológicas traduzem mal a complexidade das situações e sua variabilidade.¹⁸⁷

Em suma, Gruzinski considerou problemático o uso de termos derivados da “mistura”, porque o seu conceito é vago, sem forma e flutuante como uma nuvem. No entanto, ao longo de sua obra, ele adotou a palavra “mestiçagem” com base no antropólogo Gonzalo Aguirre Beltrán que, por sua vez, afirmava que as mestiçagens eram o resultado da luta entre a cultura europeia colonial e a cultural indígena. Os elementos opostos de ambas as culturas tendem a se excluir mutuamente durante o contato, se enfrentando e se opondo uns aos outros e, ao mesmo tempo, se interpenetrando, se conjugando e se identificando.¹⁸⁸

¹⁸⁶ GRUZINSKI, Serge. *O Pensamento Mestiço*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. p. 42.

¹⁸⁷ Idem. p. 46.

¹⁸⁸ Idem. p. 45.

Quando examinou o caso da América portuguesa, o historiador o considerou como um terreno privilegiado, porque reunia as influências cruzadas dos cultos africanos, ameríndios e cristãos. Notou como é grande o número de estudiosos que conceituou a prática religiosa desse território como sincrética. Gruzinski rebateu o uso desse conceito em prol do termo “mestiçagem”. Ele explicou, por meio do choque cultural marcado pela persistente oposição dos ameríndios contra a dominação dos colonos, que essa palavra tem uma definição mais precisa e menos ampla em comparação ao sincretismo.

No entanto, para Gruzinski, o caso da América portuguesa apresenta exceções em relação, por exemplo, ao Peru ou ao México. Diferente das colônias espanholas que tiveram um processo de conquista mais intenso e violento, no Brasil, houve, ainda no início, ínfima presença portuguesa. Fator que estabeleceu ritmos mais lentos nas intervenções militares e políticas feitas na colônia portuguesa. Desse modo, isso deixou margem para manobras, isto é, permitiu aos grupos locais a articulação de seus interesses e dos indivíduos estabelecidos no Novo Mundo. Algumas pessoas que habitavam a terra nova vinham degredadas, ou seja, eram delinquentes condenados ao exílio, outra parte dessas pessoas era composta por aventureiros europeus. Disso, Gruzinski constatou que

[...] Daí os comportamentos que valerão à Terra de Santa Cruz uma reputação corrosiva e a proliferação de mestiçagens, cujo testemunho será uma população numerosa o suficiente para receber um nome: os mamelucos. Mais que nos Andes e no México, as fronteiras entre as populações- europeus, mestiços, índios convertidos, índios da floresta- são movediças e pouco nítidas.¹⁸⁹

A perda das referências é um fator que o autor salientou ter contribuído na mestiçagens da América Ibérica. Muitas populações foram dizimadas, seja pelas guerras de conquista, seja pelas doenças. Os africanos foram desgarrados de suas terras natais, e muitos dos conquistadores acabaram por ter seus vínculos familiares e locais rompidos, formando famílias com outros escravizados ou, em casos mais raros, com os próprios ameríndios. Tal distanciamento físico gerava uma convivência forçada entre grupos heterogêneos, que permitia a construção de novas identidades e sociabilidades. Conseqüentemente, essas pessoas perdiam algumas de suas referências culturais mais rígidas, vindas desde sua formação pessoal, para se adaptarem a uma nova situação, ou seja, para se ajustarem a um mundo hostil em relação às suas origens.

¹⁸⁹ Idem. p. 82.

Entretanto, mesmo havendo discordâncias quanto aos usos terminológicos para essas mesclas culturais, Mello e Souza e Gruzinski concordam que o Brasil possuiu, especificamente, mestiçagens mais atenuantes do que as colônias espanholas, suficientes para sua fronteira ser “movediça e pouco nítida”. Esse “privilégio que reúne as influências cruzadas dos cultos africanos, ameríndios e cristãos” não é tão evidente em outros territórios, bem como também não são tão perceptíveis as teias sociais que permitiam esses intercâmbios.¹⁹⁰ No século XVIII, a presença de mamelucos, mulatos e cafuzos era mais perceptível, sendo um dos fatores, o estímulo que a coroa portuguesa deu para casamentos entre portugueses e índios.

Em *O Hibridismo Cultural*, de Peter Burke, o autor explorou, em locais gerais e menos específicos como os outros autores citados, os intercâmbios culturais de diferentes nações e em várias temporalidades. No entanto, ele dedicou um capítulo para tratar sobre as muitas terminologias das mestiçagens culturais presentes na historiografia, antropologia e sociologia. Assim, o autor, apesar de demonstrar a problemática do termo em conjunto com outros, usou “hibridismo” para explicar a mistura de línguas, festas (como o Carnaval) e o próprio processo de hibridização dos povos. Ao que ele considerou o seguinte:

Supõe-se que os conceitos nos ajudem a resolver problemas intelectuais, mas frequentemente criam problemas próprios. [...] No caso do sincretismo, além da lógica da escolha, que precisa ser investigado em especial e até que ponto os diferentes elementos são fundidos (como quem já usou um mixer de cozinha sabe, há graus de fusão). Quanto ao hibridismo, é um termo escorregadio, ambíguo ao mesmo tempo literal e metafórico, descritivo e explicativo.

Os conceitos de sincretismo, de mistura e de hibridismo tem também a desvantagem de parecerem excluir o agente individual. “Mistura” soa mecânico. “Hibridismo” evoca o observador externo que estuda a cultura como se ela fosse à natureza e os produtos dos indivíduos e grupos como se fossem espécimes botânicos. Conceitos como “apropriação” e “acomodação”, dão maior ênfase ao agente humano e a criatividade, assim como a ideia cada vez mais popular de “tradução cultural”, usada para descrever o mecanismo por meio de quais encontros culturais produzem formas novas e híbridas.¹⁹¹

Apesar desses obstáculos conceituais, Burke esclareceu que esses termos são próximos e necessários quando se dirigem ao agente humano, como é o caso das

¹⁹⁰ Idem.

¹⁹¹ BURKE, Peter. *Hibridismo Cultural*. 3ª ed. Vale do Rio dos Sinos: UNISINOS, 2003. p. 54-55.

modificações sobre as quais os agentes não têm consciência, quadro da “hibridização”.¹⁹² Em outras palavras, ele prefere explicar os processos de trocas culturais utilizando o termo “hibridismo” por, de fato, ser um processo em que os indivíduos envolvidos não têm consciência das novas formas de práticas ou das construções materiais em que eles estão inseridos. Portanto, Burke considerou o hibridismo como o resultado de encontros múltiplos ou multiculturais e “[...] não como o resultado de um único encontro, quer encontro sucessivos adicionem novos elementos à mistura, quer reforcem os antigos elementos”.¹⁹³

Para exemplificar essa posição, Burke considerou que o hibridismo envolve: artefatos, práticas e povos. Os artefatos híbridos estão representados na cultura material, que inclui a arquitetura, mobília, imagens e textos. Um exemplo disto são as imagens cristãs feitas no México que foram construídas por artesãos locais que imitavam os mestres europeus. Mas os artistas locais modificavam o que copiavam, assimilando tudo a partir da perspectiva de suas próprias tradições e produzindo o que às vezes é conhecido como arte “indo-cristã”.¹⁹⁴ As práticas híbridas podem ser identificadas na religião, através da música, da linguagem e das festividades. Mahatma Gandhi, por exemplo, foi descrito como tendo criado uma religião que misturava ideias hindus, islâmicas, budistas e cristãs. Por fim, os povos híbridos são os mais cruciais para todo este processo, incluindo povos como os anglo-irlandeses, anglo-indianos, que são pessoas que nasceram em um lugar, mas foram viver em outro. Mas há também aqueles gerados por pais de culturas e etnias diferentes, tais como os mulatos, cafuzos e caboclos. Isto tudo geraria uma “dupla consciência” em que o indivíduo teria contato com duas culturas distintas.

Nesse sentido, concordamos com o emprego dos termos hibridismo e mestiçagem para o contexto do Grão-Pará setecentista. Tendo por base aspectos atrelados a esses conceitos, tais como a violência no processo de conquista brasileira e o convívio de culturas diferentes na mesma sociedade, no século XVIII, agregamos outro elemento importante para o hibridismo: uma colônia sob os cuidados mais atenciosos de Portugal. Devido ao Tratado de Madrid (1750), que procurou redefinir as delimitações das possessões portuguesas e espanholas na América do Sul, Belém ganhou importância geopolítica, sobretudo em questões de proteção territorial e política. Logo, foi preciso que

¹⁹² Idem. p. 63.

¹⁹³ Idem. p. 31.

¹⁹⁴ Idem. p. 25.

fossem realizadas estratégias para garantir mais vassalos para a coroa, afinal de contas, era a ocupação em nome d’el rei que garantia a posse do território.¹⁹⁵

Por outro lado, a mestiçagem que sempre esteve presente, foi estreitada por essa política. Além dos motivos percorridos por Gruzinski e Mello e Souza, há também o que Sérgio Buarque apontou: a plasticidade portuguesa. Enquanto os espanhóis faziam um prolongamento de seu país nas colônias, os portugueses se moldavam de acordo com o meio¹⁹⁶, o que resultou nos intercâmbios das práticas africanas e indígenas.

Alexandre Almeida Marcussi realizou uma análise sobre o caso de Luzia Pinta, calundzeira e encarcerada no Santo Ofício de Lisboa em 1743. Este caso comprova o que foi exposto acima, ele demonstra um processo de hibridização entre devoção católica e a prática do calundu. Luzia Pinta, logo aos 12 anos de idade, já tinha fama de fazer curas e adivinhações e neste mesmo período foi interrogada por seus inquisidores sobre a origem de suas capacidades terapêuticas. Ela respondeu que as realizava por destino que Deus lhe deu. Naturalmente, os inquisidores não se convenceram com a resposta, pois consideravam que aqueles que poderiam realizar a cura deveriam ser qualificados e aprovados pela Igreja, o que não era o caso de Luzia Pinta. Sendo assim, os inquisidores rebateram: “[...] que razão tem ela para entender que todos aqueles efeitos tão extraordinários são nascidos da virtude que Deus lhe concedeu, e não de influxo diabólico, a que mais naturalmente devem aplicar?”¹⁹⁷

Luzia Pinta respondeu com o seguinte fato:

[...]em casa de seu senhor Manuel Lopes Barros, saindo em um dia pela manhã ao quintal das casas em que ele morava, caiu repentinamente como morta no meio dele. E, ficando totalmente imóvel, e privada de

¹⁹⁵ Mendonça Furtado, governador do Estado do Grão-Pará e Maranhão, preocupado com os limites e fronteiras das áreas estabelecidas pelo Tratado de Madrid, elaborou o *Diretório que se deve observar nas povoações dos índios do Pará e Maranhão*, assinado por D. José em 1758. Este *Diretório* espelhava a preocupação da Coroa portuguesa em requerer o auxílio dos índios na defesa das fronteiras, além de inseri-los no processo de produção agrícola e nas atividades comerciais da Colônia. Isto foi à intenção de tornar os índios “vassalos livres” da Coroa, abolindo a tutela religiosa das aldeias gerando atritos entre a Companhia de Jesus e a Coroa, levando a expulsão dos primeiros em todo território português entre 1759-1760. DOMINGUES, Evandro. *A pedagogia da desconfiança: o estigma da heresia sobre as práticas de feitiçaria colonial durante a Visitação do Santo Ofício ao Grão-Pará (1763-1772)*. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Campinas, 2001. p. 29-31.

¹⁹⁶ HOLANDA, Sérgio Buarque. *Raízes do Brasil*. p. 95-100.

¹⁹⁷ MARCUSSI, Alexandre Almeida. *Cativeiro e Cura: Experiências religiosas da escravidão atlântica nos calundus de Luzia Pinta, séculos XVII-XVIII*. 2015. 510f. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2015. p.207.

seus sentidos, foi levada sem saber o como até a margem de um rio grande, onde, encontrando uma velha, lhe perguntou esta para que parte ia. E, respondendo-lhe ela declarante que não sabia, lhe continuou a dizer a dita velha que fosse muito embora, porque logo havia de voltar. E, continuando com efeito o seu caminho, encontrou mais acima um homem ainda moço, que lhe fez as mesmas perguntas, e ela lhe deu as mesmas respostas. E, andando mais, encontrou outra velha, que lhe perguntou para que parte queria ir, e, respondendo-lhe que queria passar de uma linha muito fina que tinha na mão, e conseguiria o que desejava. E, fazendo-o ela assim, sucedeu secar repentinamente o dito rio, de sorte que pôde passa-lo a pé enxuto e sem algum embaraço. E, dando logo em uma encruzilhada, encontrou com outras duas velhas e com dois caminhos, um muito sujo e outro muito limpo, e, intentando ela ir por este, lhe disseram as ditas velhas que havia de ir pelo sujo, quisesse ou não. E, indo com efeito por ele, chegou a uma casa grande, onde achou a um homem ancião, com barbas compridas, assentado em uma cadeira e, ao redor dele, vários meninos com candeias acesas, o que, vendo ela declarante chegou ao pé do dito homem, a quem tomou benção. E logo este lhe disse que se fosse embora, sem passar mais coisa alguma. E, vindo já na escada daquelas casas, retirando-se, sucedeu tornar a si por virtudes de remédios e fumaças que o dito seu senhor lhe mandou fazer, por a achar como morta no dito quintal pela forma que tem declarado.¹⁹⁸

A partir do fragmento acima Marcusse fez a seguinte interpretação:

[...] Os atos de cruzar o rio e tomar o caminho sujo na floresta remetiam à transposição da fronteira cósmica entre o mundo visível dos vivos e o mundo invisível dos mortos. O ancião barbado encontrado na casa, rodeado de meninos, configura uma imagem de um espírito ancestral, possivelmente ladeado de outros espíritos menores, ligados a elementos da natureza. Por fim o ato de descer as escadas a levava por um caminho descendente, de volta ao mundo dos vivos de onde saíra.¹⁹⁹

Essa é uma interpretação advinda de uma ótica simbólica centro-africana, mas também pode ser entendida pela leitura bíblica, conforme Marcussi:

[...] A imersão simbólica de Luzia Pinta no rio [...] pode ser entendida, dentro da tradição católica, como análoga ao próprio batismo do gentio: “imersão” no rio sob o amparo de uma figura tutelar (a velha) corresponde ao batismo bíblico [...]

A bifurcação, na qual a menina teve de fazer uma escolha entre dois caminhos(“um muito sujo e outro muito limpo”) [...] A temática da escolha entre uma opção fácil e uma opção difícil é uma das constantes da tradição judaico-cristã e é encontrada no Antigo Testamento [...] Assim como no caso de Luzia Pinta, que devia optar pelo caminho desagradável (sujo) em detrimento do agradável (limpo), a tradição

¹⁹⁸ Apud. Id. IANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 252, fl. 51-52.

¹⁹⁹ MARCUSSI, Alexandre Almeida. *Cativeiro e Cura: Experiências religiosas da escravidão atlântica nos calundus de Luzia Pinta, séculos XVII-XVIII*. 2015. 510f. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2015. p. 208.

católica também valoriza a escolha penosa em detrimento da mais fácil, recompensando aquele que abdicasse da via mais confortável. [...]

Na “casa grande” visitada por Luzia Pinta em sua jornada, o ancião barbado se sentava em uma cadeira remetendo ao trono celestial de Deus Pai. Ele estava rodeado de meninos segurando “candeia acesas”, assim como no trono divino do Apocalipse tinha ao redor de si outros tronos, com outras figuras assentadas, e lâmpadas de fogo [...]

[...] pedi-lhe a bênção-como se espera de uma boa católica. O final da visão de Luzia corrobora essa interpretação de que sua jornada tivesse sido na verdade, uma ascensão aos céus. Para voltar ao seu corpo físico, ela desceu as escadas daquela casa. O caminho descendente que, na visão centro-africana, poderia remeter à transposição da fronteira cósmica situada “ao nível do chão” e ao retorno ao mundo dos vivos, na interpretação católica poderia bem ser um retorno do espírito à terra e ao corpo material, “descendo” de volta aos céus.²⁰⁰

O exemplo do caso de Luzia Pinta serve para ilustrarmos essa influência católico-africana. Apesar do relato permitir duas interpretações, isso também demonstrou como cada um dos lados (europeus e congueses), de acordo com seus próprios princípios cosmológicos, entedia a religião do outro.

Laura de Mello e Souza em seu livro intitulado *Revisitando o Calundu*, mostra que o caso de Luzia Pinta comprova a existência de um complexo cultural africano, possivelmente banto, onde a possessão, o êxtase, a transmissão de saberes mágicos segundo linhagens, os dons divinatórios e curativos tinham papel de destaque. Outra questão que a autora nota, é a de que Luzia atribuiu seus poderes a Deus e ainda nomeou Santo Antônio e São Gonçalo como seus intercessores. Essa reação da negra poderia ter se dado por dois motivos: por temor à Inquisição que lhe havia prendido e remetido a Lisboa, onde a submetera a sessões de tortura, ou por estar vivendo um “[...] processo autêntico de mestiçagem cultural.”²⁰¹

Outro fator importante é o uso do termo “calundu”. Ao longo do século XVII e XVIII, esse termo foi uma construção histórica tipicamente atlântica formada a partir de uma recontextualização de práticas religiosas oriundas da África Centro-Occidental. Esse termo tem, pois, as suas raízes ligas às porções marcadas pelo escravismo, primeiro no porto de Luanda e depois na América portuguesa. Uma vez na sociedade colonial, essas práticas foram vivenciadas em meio a um grande sistema ritual que incluía ainda

²⁰⁰ Idem. p. 209-214.

²⁰¹ SOUZA, Laura de Mello. Revisitando o calundu. In: *Ensaio sobre a intolerância: inquisição, marranismo e anti-semitismo*. 2002. p.10.

cerimônias tupinambás, ritos da costa ocidental africana e práticas mágicas do catolicismo popular português.²⁰²

Mello e Souza, com base no caso de Luzia Pinta, também (re)interpretou o termo *calundu*. De acordo com ela, o calundu não é apenas um proto-candomblé e sequer se restringe às práticas de rituais coletivos. Para a autora: “Calundu, quando muito, pode ser uma bela constelação do mundo banto, agregando práticas, ritos e rituais que ora se aproximam de um modelo, ora se afastam dele, perdendo-se numa nebulosa difícil de destrinchar, mais fácil, talvez, de cantar, dançar ou acreditar.” A estudiosa ainda observou que o calundu não englobava apenas o ritual, mas incluía procedimentos variados e esparsos que, de acordo com os contextos e circunstâncias, podiam se compor e decompor. Ademais, o termo em era usado para referir-se às práticas que incluíam africanos e instrumentos de percussão, dado que os próprios religiosos não conseguiam identificar o que era aqueles ritos compostos por música, dança, ervas, transe e uso de objetos (como cunha ou pena) para acompanhar os procedimentos considerados mágicos.

Portanto, na documentação sobre as práticas mágicas referente ao século XVIII, é possível observar esse sistema ritualístico. Na confissão de Maria Joanna de Azevedo (tabela 04), por exemplo, podemos identificar quatro mestiços, dois brancos, um índio e os demais apresentam qualidades que não nos permitem identifica-los segundo esses critérios. A maioria ocupava serviços de menor visibilidade econômica (ourives, soldado e alfaiate) e eram moradores de Belém, cidade que na época não era tão extensa.

Também podemos mapear pessoas que não faziam parte de uma mesma família, mas moravam juntas. O índio Faustino e o mameluco Antônio Mogo moravam: Lusía Rodrigues e Antônio Carvalho. Na documentação, não é especificado o tipo de relação que existia entre ambos e o casal. Faustino e Mogo podiam estar morando de favor com o casal, podiam igualmente estar nessa condição por serem amigos de Lusía e Antônio. Contudo, a ideia de que moravam juntos com o casal porque trabalhavam para estes pode ser descartada na medida em que Mogo era um soldado. Talvez o índio Faustino prestasse serviços, mas nada é especificado.

²⁰² MARCUSSI, Alexandre Almeida. *Cativeiro e Cura: Experiências religiosas da escravidão atlântica nos calundus de Luzia Pinta, séculos XVII-XVIII*. 2015. 510f. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2015. p. 91.

Outro fator que devemos destacar é que Faustino e Antônio Mogo foram denunciados pelo mesmo motivo: ambos ensinavam orações mágicas que apresentavam um teor semelhante (orações de amor e de conciliação). Os dois invocavam São Cipriano e aconselhavam aos que escutavam essas preces a fazerem uma cruz com o pé esquerdo. Embora não nos seja possível comprovar através da documentação, isso indica que, por viveram na mesma casa, um pode ter ensinado tais práticas ao outro e eles também podem tê-las ensinado a Lusía e Antônio.

Ainda que tenha ocorrido em 1766, a denúncia que envolve as pessoas citadas na tabela 05 apresenta aspectos semelhantes com a denúncia anterior. Os envolvidos na denúncia moravam próximos ou sob o mesmo teto, tal como a índia Narciza que morava com Domingos Curiboca e com a irmã deste, Paula Curiboca. Já Maria Frutuosa, que tinha trinta e três anos, vivia com seu padrasto Domingos Luis de Carvalho. Também podemos averiguar três mestiços, três índios (sobre os demais não há indicação da cor) e a predominância de pessoas que exerciam profissões de baixa renda (costureira, soldado, alfaiate e ajudante de auxiliares). Essa proximidade em relação à moradia nos permite supor que eles aprenderam as práticas mágicas voltadas ao cotidiano em ambientes privados, ou mesmo íntimos.

Por fim, tanto o índio Faustino quanto o mameluco Antônio Mogo foram procurados para que ensinassem as orações. Provavelmente eles já deveriam ser conhecidos na região e eram recomendados por terceiros ou pessoas próximas que reconheciam a fama que eles gozavam como sabedores de certas preces. Mas como o uso dessas orações era comum, acreditamos isso não interferia na opinião que os denunciantes tinham deles. Maria Frutuosa afirmou em sua denúncia que conhecia Antônio Mogo há onze anos e tinha boa opinião a respeito de sua crença, da sua boa vida, de seus costumes e procedimentos.²⁰³

Em denúncia apresentada por Marcelina Thereza (tabela01), a escrava de Matheus Alvez Martins, Maria Francisca, foi acusada de ter usado oração de adivinhação para encontrar um dinheiro perdido dos escravos Francisco e Pedro. Nessa denúncia podemos observar a predominância de negros (quatro), sendo Marcelina Thereza, mulata e

²⁰³ Frequentemente o denunciante afirmava que possuía “boa opinião da crença, vida e costume” de seu denunciante. Isto também é verificado nas denúncias contra a Índia Sabina e o Preto Jozé, pessoas cujos nomes foram levados várias vezes à Mesa. Mas ambos os casos serão analisados no capítulo 3.

escravizada, a denunciante. No entanto, essas pessoas escravizadas não pertenciam todas ao mesmo senhor. Francisco era escravo do reverendo mestre-escola da Sé, Felipe Joaquim Rodrigues (o mesmo senhor de Marcelina), e Pedro era escravo do cônego Luis Pereira de Souza. Porém, ambos foram procurar Maria Francisca para que encontrassem o dinheiro perdido, o que evidencia a circulação dos escravizados nessa região, bem como a movimentação de informações acerca do cotidiano deles, pois os escravizados solicitaram Francisca porque “tinham notícia de que a negra fazia com que se descobrisse quem o tinha [o dinheiro] em seu poder”.²⁰⁴

Em outra denúncia, também é visível o deslocamento dessas pessoas. Na apresentação do negro Marçal (tabela 02), escravo do chantre da Sé, fica claro que o aprendizado de práticas mágicas para adivinhação de objetos furtados havia sido passado por uma índia. Marçal aprendeu a prática de adivinhação com Quitéria, índia que havia conhecido quando foi extrair madeira para o seu senhor. No decorrer da conversa entre ambos, Quitéria o ensinou uma prática mágico-religiosa.

Por meio da análise dessas confissões é possível entender que a sociabilidade entre pessoas de diferentes etnias era o momento propício para as trocas de saberes e para a perpetuação da fama desses adivinhos, curadores, etc. Tal como afirmou Luis Nicolau Parés a sociabilidade foi um dos fatores principais para o processo de hibridização cultural. No entanto, esses encontros de diferentes práticas religiosas eram geralmente interpretados pela Igreja Católica como feitiçarias. De igual modo, a Igreja taxava como demoníacas e idólatras as práticas indígenas e africanas. Essa instituição religiosa temia, ademais, as práticas de negros e indígenas que envolviam a manipulação venenos, uma vez que o conhecimento de farmacopeia poderia ser usado contra os senhores. Desenhava-se, assim, um universo heterogêneo de feiticeiros, sujeitos que, muitas vezes, foram associados aos pactos demoníacos e denunciados à Inquisição.

Portanto, no próximo item, faremos uma análise das denúncias e dos processos que relatam os vários tipos de magia presentes na região do Grão-Pará. Procuraremos destacar a diversidade de elementos religiosos e as semelhanças que compõe essas magias.

²⁰⁴ *Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará 1763-1769*. Introdução e organização José Roberto do Amaral Lapa. Petrópolis: Vozes, 1978. p.141.

2.2- Os casos de magia: Cartas de tocar, pedras d'ara, preces, adivinhação, bolsas de mandinga e curas

Os crimes vinculados à feitiçaria eram diversos para o Tribunal do Santo Ofício, pois incluíam desde simples usos de cartas de tocar²⁰⁵ até o ato de curar. Geralmente eram práticas associadas à ação do demônio e, segundo o *Regimento do Santo Ofício* (1640), aqueles que praticassem os crimes de feitiçaria, sortilégios, adivinhação, invocação do demônio, pacto com o diabo e usassem da astrologia judiciária poderiam ser penalizados. As penas incluíam a excomunhão, a confiscação de bens e de todas as coisas que em direito estão postas no crime de heresia. Contra os penalizados, os inquisidores procederiam da mesma forma que procediam contra hereges e apóstatas da Santa fé.²⁰⁶

Com relação ao mesmo crime, embora considerando o *Regimento* de 1774, previa-se a abolição dos tormentos físicos, das penas capitais e das sessões públicas dos autos-de-fé. Presumia-se, além disso, a atenuação do confisco de bens, com sentenças que preferiam o degredo, ainda que apenas em algumas condições. Se o réu fosse nobre, seria degredado para o reino de Angola por cinco a dez anos, conforme a maior ou a menor gravidade da culpa. Se o réu fosse plebeu seria publicamente açoitado e degradado para as galés. Caso o réu fosse eclesiástico do sexo masculino, seria degredado para Angola ou para as galés, ficando privado do exercício das suas ordens por todo o tempo de duração do degredo. Se o réu fosse, contudo, pessoa regular e do sexo feminino, seria transportado para o convento mais remoto de sua ordem e condenado no mesmo degredo e na pena de privação do uso do véu preto e ter voz ativa e passiva, na sociedade, por toda a vida.²⁰⁷

²⁰⁵ escrevia o nome da pessoa desejada em favas ou papel. Quando a pessoa tocava nessa carta, ficaria apaixonado por quem o enfeitiçou in MELLO E SOUZA, Laura. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil Colonial*. 2 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. p.305.

²⁰⁶ Regimento D. Francisco de Castro (1640).

²⁰⁷ Regimento do Cardeal da Cunha (1774).



Figura 1: Plano Geral da Cidade do Pará em 1791.²⁰⁸

A Visitação do Grão-Pará aconteceu durante a vigência do Regimento de 1640. Entretanto algumas práticas do Regimento de 1774 foram destacadas para refletirmos sobre as mudanças que vinham acontecendo na prática processual da Inquisição. Pombal, representante dessas modificações, provocou reformas e reorganizou seus “estilos” à luz das argutas recomendações de Dom Luís da Cunha. Dentre vários exemplos dessa ação de Pombal, o mais significativo, por ser o foco da Inquisição, foi o fim a distinção entre cristãos-velhos e novos (1773), deixando a prática do judaísmo não mais como prioridade da Inquisição. Outro fato que devemos destacar é que seu irmão, Paulo de Antônio Carvalho e Mendonça, assumiu a direção da Inquisição portuguesa como deputado do Conselho Geral do Santo Ofício. Este período se alongou durante toda década de 1760,

²⁰⁸ *Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará 1763-1769*. Introdução e organização José Roberto do Amaral Lapa. Petrópolis: Vozes, 1978.p.VII.

marcando o início da subordinação do Santo Ofício ao marquês de Pombal. Assim, a Inquisição foi usada para perseguir todos os inimigos da coroa, incluindo o principal alvo do ministro: os jesuítas.²⁰⁹

Tendo por base as mudanças ocorridas no Tribunal do Santo Ofício, nesse período, é possível compreender alguns motivos ligados ao aumento das denúncias das práticas mágicas encaminhadas à Inquisição. Timothy Walker, em *Médicos, Medicina Popular e Inquisição*, realizou uma discussão sobre o aumento considerável das denúncias de feitiçaria em Portugal, mas principalmente daquelas vinculadas à cura. Segundo o autor, além das mudanças políticas no Tribunal, havia uma intensa participação de médicos licenciados nas fileiras do Santo Ofício, o que pode ter contribuído no crescente número dessas denúncias, já que esses médicos teriam tido o intuito de desacreditar os curandeiros. A população, de modo geral, atribuía relevante crédito aos curadores, porque geralmente eles estavam em constante convívio com elas. Sem contar que a prática do curandeirismo era muito enraizada na religiosidade popular e as pessoas não acreditavam tanto nos médicos.

Outro fator associado ao aumento dessas denúncias, de acordo com José Pedro Paiva, refere-se ao contexto da segunda metade do século XVIII, momento em que começou a aparecer um número significativo de títulos nos quais se afirmava a impossibilidade da bruxaria e se postulava que as histórias de bruxaria eram parte de um mundo popular ignorante e atrasado. A razão humana deificada e absolutamente acreditada demonstrava a não possibilidade de *sabats*, de pactos realizados entre criaturas humanas e o diabo, de pessoas que, com poderes estranhos, pudessem provocar malefícios e até que algumas curas, que utilizavam processos considerados inadequados, tivessem sucesso por via de intervenção diabólica.²¹⁰ Portanto, a Inquisição desempenhava uma função pedagógica perante uma população que ainda era muito apegada ao mundo místico.

Dessa maneira, a atuação do Santo Ofício no norte da América portuguesa não diferiu muito de como ele operou em Portugal, isto é, em ambos os lados do Atlântico foi comum o aumento das denúncias e dos processos contra a feitiçaria. O uso de

²⁰⁹ MATTOS, Yllan. *A última Inquisição: os meios de ação e funcionamento do Santo Ofício no Grão-Pará pombalino (1750-1774)*. Jundiaí: Paco Editorial, 2012. p.111.

²¹⁰ PAIVA, José Pedro. *Bruxaria e Superstição num país sem caça às bruxas 1600-1774*. 2ªed. Lisboa: Editorial Notícias, 2002. p. 86-87.

adivinhações, roubo de pedras d'aras para fazer amuletos protetores, curas e magias de amor eram práticas comuns na colônia. Em outras palavras, no universo popular, o uso da magia era frequente, já que muitas vezes a religião oficial não conseguia resolver questões que afetavam o dia a dia das pessoas,²¹¹ e estas recorriam aos feiticeiros e às feiticeiras. Desse modo, explicaremos cada tipo de magia expondo também os casos carregados de mesclas religiosas e as semelhanças que existiam entre essas práticas.

Todas elas foram demonizadas, principalmente pelo seu hibridismo, uma vez que os europeus lhes eram hostis. A adivinhação, por exemplo, mesmo sendo largamente usada no Ocidente cristão, foi demonizada seguindo o pensamento de que o homem não possuía potencial para prever o futuro. A lógica da adivinhação consistia em conjugar elementos simbolicamente valorizados que se misturavam e assumiam formas muito variadas, suscetíveis de interpretação, funcionando o conjuro inicial como um rito propiciatório da manifestação divina ou demoníaca (consoante às autoridades invocadas), sem o qual a sorte perde qualquer sentido.²¹² Assim, ela servia para encontrar objetos perdidos, pessoas e animais, mas também para saber se fulano casaria com sicrana e prever o futuro das pessoas.

Para este rito era comum o uso de água, ovo, peneira com a tesoura ou com um chapim, ou mesmo com balaio – este último mais comum no Grão-Pará. Estes objetos além de serem frequentes no Brasil, também o eram em Portugal, onde se acrescentava o uso do chumbo e estanho aquecidos em recipientes com água, gotas de azeite e grãos de cevada, pois eram substâncias que ao serem colocadas em contato com a água tomavam formas diversas possibilitando as interpretações dos adivinhos. Podemos verificar o uso desses objetos nas denúncias que constam no *Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará*. Falaremos, a partir de agora, um pouco a propósito deles.

Por terem notícias de que a negra Maria Francisca conseguia descobrir quem tinha furtado objetos, os escravos Francisco e Pedro pediram à denunciante Marcelina Thereza (tabela 01) que falasse com Maria Francisca para que descobrissem quem era a pessoa que lhes havia roubado o dinheiro. Em seguida, Maria Francisca solicitou um balaio e

²¹¹ MELLO E SOUZA, Laura. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil Colonial*. 2 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. p.137.

²¹² BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magia: feiticeiras, adivinhos e curandeiros em Portugal no século XVI*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. p.59.

uma tesoura. Depois ela cravou as pontas da tesoura no aro do balaio e, sustentando o balaio com o dedo dentro do anel da tesoura, pediu ao negro Francisco que segurasse o outro anel da tesoura com o dedo, de modo que levantassem o balaio no ar. Maria Francisca perguntou a Francisco os nomes das pessoas que haviam na casa, e logo ela pronunciou várias palavras que só foram entendidas pelo estudante João Jozé de Lira Barros, que estava presente no momento, assim como a denunciante. Ele disse que a negra havia nomeado um mameluco chamado Calisto, e que, assim que o balaio deu uma volta, ele caiu no chão, mesmo sendo sustentado por Maria e Francisco. Depois dessa volta, Maria Francisca disse “Aí tem, já sabe bem quem tomou o dinheiro”, pegou na tesoura e foi embora.²¹³

Tabela 01:

CARACTERÍSTICAS DAS PESSOAS ENVOLVIDAS NA DENÚNCIA FEITA POR MARCELINA THEREZA, SOBRE DELITO DE ADIVINHAÇÃO

NOME	QUALIDADE	ESTADO CIVIL	OCUPAÇÃO	MORADA	ENVOLVIMENTO SOCIAL
CALISTO	Mestiço (Mameluco)	-	Criado de Clemente Pereira de Araújo, capelão da Sé	-	
CLEMENTE PEREIRA DE ARAÚJO	-	-	Capelão da Sé	-	
FELIPE JOAQUIM RODRIGUES	-	-	Mestre-escola da Sé, pároco da Vila de Ega	-	
FRANCISCO ANTÔNIO DE LIRA BARROS (PAI DE JOÃO JOZÉ DE LIRA BARROS)	-	-	-	-	
FRANCISCO	Negro	-	Escravo do reverendo Mestre Escola da Sé, Felipe Joaquim Rodrigues	-	
JOÃO CAFUZO	-	-	Assistente em uma loja.	Assistente em uma loja.	Maria Francisca teria feito prática mágico-religiosa para recuperar o seu dinheiro.
JOÃO JOZÉ DE LIRA BARROS	-	-	Estudante	-	
LUIS PEREIRA DE SOUZA	-	Solteiro	Cônego	-	
MARCELINA THEREZA	Mestiço (Mulata/portuguesa)	Solteira	Escrava do reverendo Mestre Escola da Sé, Felipe Joaquim Rodrigues.	Natural de Pedrouços, Freguesia de Nossa Senhora da Ajuda,	

²¹³*Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará 1763-1769*. Introdução e organização José Roberto do Amaral Lapa. Petrópolis: Vozes, 1978.p.142.

				Patriarcado de Lisboa (PT) e moradora em Belém (Pará)	
MARIA FRANCISCA	Negra	Viúva	Escrava de Matheus Alvez Martins.	Residente na Rua Formosa, Belém (Pará)	Conhecia oração para adivinhação.
MATHEUS ALVEZ MARTINS	-	-	Advogado	Morador na Rua Formosa	
PEDRO	Negro	-	Escravo do Cônego Luis Pereira de Souza	-	
ROSA THEREZA (MÃE DE MARCELINA)	Negra	-	Escrava	-	

Manoel Pacheco, homem que vivia de sua agência, foi avisado pela índia Germana (mulher que lavava suas roupas) sobre o sumiço de uma de suas camisas. Preocupado, Manoel Pacheco lembrou-se de uma velha chamada Andreza que sabia, usando um balaio, fazer adivinhações para encontrar objetos roubados. Na denúncia, não é especificado o uso da tesoura, mas como Pacheco afirmou que o balaio havia rodado em algum objeto, provavelmente ele deveria estar cravado em algo para que tal ação fosse realizada. Assim, por se tratar do mesmo tipo da magia, acreditamos que a probabilidade de uma tesoura ter sido usado é grande.

Quando Pacheco e a índia encontraram a velha, esta invocou a seguinte prece: “Por São Pedro e São Paulo, pela porta de Santiago, fulano furtou tal coisa”. O balaio rodava e assim procurava-se saber quem havia furtado a camiseta. O confessor e sua índia falaram alguns dos nomes das pessoas que haviam entrado na casa, mas o balaio não rodou, por isso chegou-se à conclusão de que nenhuma das pessoas nomeadas tinha furtado a camiseta.²¹⁴

O escravizado Marçal (tabela 02), em conversa casual com a índia Quitéria, pouco tempo depois de conhecê-la, aprendeu com tal índia a fazer adivinhações de objetos furtados. Ela o orientou a cravar uma tesoura num aro de balaio e a sustentar uma parte com o dedo de um anel da mesma tesoura. Outra pessoa deveria fazer o mesmo com o outro anel da tesoura - ficaria, assim, o arco do balaio sustentado no ar por duas pessoas. Uma prece devia ser invocada: “Por São Pedro e São Paulo passou pela porta de Santiago São Pedro e São Paulo”. Essas palavras deveriam ser ditas sem que outras pessoas as

²¹⁴ Idem. p.238.

percebessem. Ao mesmo tempo balaio deveria dar a volta e cair no chão, sem que alguém o estivesse nas mãos. Se entre os nomes enunciados não estivesse a pessoa que havia furtado, o balaio não giraria. Marçal fez essa prática no engenho cinco vezes e garantiu que apenas uma vez não havia conseguido descobrir quem o furtou, pois o balaio não tinha rodado.²¹⁵

Tabela 02:

CARACTERÍSTICAS DAS PESSOAS ENVOLVIDAS NA CONFISSÃO DO NEGRO MARÇAL, SOBRE DELITO DE ADIVINHAÇÃO

NOME	QUALIDADE	ESTADO CIVIL	PROFISSÃO	NATURALIDADE	ENVOLVIMENTO SOCIAL
ANTÔNIO FRANCISCO DE POLSTZIS	-	-	Chantre da Sé, Proprietário do engenho de Varapiranga	-	
GREGÓRIA	Negra	-	Criada. Marçal havia descoberto que havia roubado duas varas de pano de Gregória	-	Criada. Marçal havia descoberto que havia roubado duas varas de pano de Gregória.
LUZIA	Negra	Casada com Marçal e mãe de Gregória	-	-	
MARÇAL	Negro	Solteiro	Escravo do Chantre da Catedral da Sé	Natural de Caxeio	
MARÇAL ²¹⁶	Negro	Casado	Ferreiro	-	
QUITÉRIA	Índia	Falecida/Solteira	Admiração de Nossa Senhora do Carmo. Ensinou o confidente escravo Marçal práticas “mágico-religiosas”	Residia na Fazenda do Livramento e fugiu da Administração de Nossa Senhora do Carmo	Ensinou o confidente escravo Marçal práticas “mágico-religiosas”.

Quanto à apresentação de Isabel Maria da Silva (tabela 03), ela tinha aprendido com uma mulher branca a adivinhar o que havia acontecido ou que estava por vir a acontecer com alguma pessoa. A adivinhação consistia em: encher um copo de vidro com água na noite de São João, lançar no copo a clara e a gema de um ovo fazendo uma cruz e, por fim, rezar um Pai Nosso junto de uma Ave Maria a São João, para que este mostrasse o que sucederia com a pessoa nomeada.

A confidente disse ter realizado essa prática no mesmo dia, ao longo de três anos seguidos. No primeiro ano, ela usou essa prática para saber o que havia acontecido com

²¹⁵ Idem. p. 157.

²¹⁶ Este Marçal não é o mesmo que o denunciante. Ele é casado com Luzia e tem uma filha com ela, chamada Gregória.

um estudante que não se lembrava do seu nome, nem do nome de seus pais, mas sabia que morava na Rua das Mercês. Assim, realizou os procedimentos descritos acima e apareceu a figura de uma igreja. De dentro dela, no altar, estavam um sacerdote pronunciando a missa e dois acólitos. A confidente acabou vendo o estudante, que foi encontrado graças a ela e a mais ninguém. No segundo ano, a prática foi usada para saber com quem uma moça iria se casar. Dela, a confidente não sabia o nome, nem mesmo de quem era filha, sabia apenas que morava na Rua do Limoeiro (todos já estavam mortos na época da confissão). De todo modo, a confidente perguntou se a jovem se casaria com um homem do reino ou um mazombo (homem da colônia) e apareceu-lhe a imagem de um navio – indicando que a moça iria, neste caso, se casar com um homem que viria do reino. No terceiro ano, usou essa prática para saber o mesmo a respeito de uma moça chamada Nazária. Como no copo não viu nenhum navio, a confidente veio a saber que Nazária iria se casar com um homem da terra, previsão que acabou se concretizando. Mesmo acertando todos os prognósticos (conforme constam nos relatos), a confidente parou de usar essas sortes, pois seu marido a repreendeu severamente, o que a fez se arrepender e, tão logo, se apresentar à Mesa.²¹⁷

Tabela 03:

CARACTERÍSTICAS DAS PESSOAS ENVOLVIDAS NA CONFISSÃO DE ISABEL MARIA DA SILVA, SOBRE O DELITO DE ADIVINHAÇÃO

NOME	QUALIDADE	ESTADO CIVIL	OCUPAÇÃO	MORADA	RELAÇÃO SOCIAL
DOMINGOS DA SILVA PINHEIRO	-	Casado com Isabel Maria da Silva	Capitão do Regimento da Praça	-	
ISABEL MARIA DA SILVA	-	Casada	-	Natural e moradora de Belém na Rua São João	Fazia uso de adivinhação.
MARIA (MÃE DE NAZÁRIA)	Mestiça (Parda)	-	-	Moradora da Vila de Bragança	
NAZÁRIA	Mestiça (Parda)	-	-	Moradora da Vila de Bragança	Pessoa que Isabel viu sua sorte de casamento.
-	Branca	Viúva/Falecida	-	Natural de Belém e moradora na Rua dos Mercimentos	Ensinou a denunciante a fazer uma sorte de São João.

²¹⁷ Idem. p. 185.

Expostos os casos, é possível identificar novamente semelhanças no uso de objetos e ritos da adivinhação, tanto no que tange àquelas vindas do universo português, quanto em relação às que foram difundidas pela colônia. Segundo Mello e Souza, a popularidade alcançada por estes tipos de práticas de adivinhações, entre os índios e a população mestiça do norte, ilustra bem o processo de hibridização das práticas mágicas na colônia. Em outras palavras, esse processo de hibridização se alastrou por lugares onde a colonização era mais acentuada, tal como Bahia e Rio de Janeiro, atingindo o norte, região de fronteira, em franca expansão e desenvolvimento no século XVIII.²¹⁸

Na confissão de Isabel Maria da Silva é predominante a presença de mestiços (pardos), mas também uma branca é citada e apontada como a responsável por ter ensinado tais práticas a Isabel. Sobre as outras pessoas, não é possível inferir a origem, nem mesmo o nome. O que mais nos chama a atenção é o fato da etnia não ter uma influência significativa nos itens usados na adivinhação, ao contrário do que foi possível verificar em outros casos. Apesar de mestiçagem e hibridismo cultural caminharem juntos nos casos expostos, há uma predominância das crenças lusas, tal como evidenciado pelo uso da tesoura e de um recipiente com água. Isso pode ser explicado por meio de dois fatores: pelos laços de escravidão entre essas pessoas e pela convivência, seja com portugueses senhores de terras, ou com aqueles que ocupavam outras funções na sociedade nortista. Essa teia social é notada da seguinte forma: Isabel Maria da Silva havia aprendido a adivinhação com uma mulher branca, enquanto na denúncia de Marcelina Thereza foi a negra Maria Francisca que conheceu o uso da adivinhação. Marçal aprendeu com Quitéria, enquanto Manoel Pacheco recorreu a uma velha chamada Andressa na qual a etnia de ambos não foi revelada. A maioria desses personagens era composta por escravos, ou tinha relação com alguém que trabalhava para outro senhor, mostrando que essa sociedade escravista proporcionava, não apenas contato, mas também deslocamento dos cativos e das notícias dessas práticas mágicas que iam sendo solicitadas pela população local.

Entretanto, além desses elementos portugueses nos casos de adivinhação, também devemos mencionar elementos africanos. Estes podem ser percebidos em algumas das denúncias do Preto Jozé. Sempre que era requisitado para fazer curas, Jozé usava uma

²¹⁸ MELLO E SOUZA, Laura. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil Colonial*. 2 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.p.222

cuia com água e a cobria com uma taboa.²¹⁹ Na sequência, pedia a alguém (que poderia ser o doente ou outra pessoa) que se colocasse de pé diante da taboa e se segurasse por uma toalha colocada no fundo da cuia. Jozé geralmente explicava à pessoa que essa ação era feita no intuito de adivinhar se o doente iria se curar ou morreria em virtude da doença. Se a cuia quebrasse, era sinal de que o doente morreria, mas se ela resistisse sinalizava que o doente permaneceria vivo.

Neste caso, a água aparece como um elemento tradicional da cultura centro-africana, como símbolo da fronteira entre o mundo dos vivos e dos mortos. Jozé era da nação Mandinga (África Ocidental), mas certamente sua nação manteve constantes contatos com diferentes nações. A maneira com que ele realizava o ritual demonstrava claramente que a cuia com água era a fronteira destes dois mundos. Portanto o uso de um recipiente com água para fins adivinhatórios não era um elemento novo nessa prática, tanto para o universo luso quanto para o africano, facilitando sua difusão no universo colonial.

Mello e Souza cita um exemplo semelhante ao de Jozé, embora se refira a outro espaço, a saber: Minas Gerais. De acordo com a autora, um negro chamado José fazia adivinhações colocando no chão um prato com água e enterrado uma faca de ponta. Depois ele fazia perguntas sobre onde o prato estava. Uma voz respondia às perguntas sobre moléstias e achaques das pessoas que José atendia.²²⁰

Contudo, no Grão-Pará, segundo a documentação analisada acerca da adivinhação, utilizou-se com mais frequência o balaio com a tesoura. A cuia, ou outro recipiente com água, igualmente foram usados nas práticas de adivinhação. Nas análises feitas anteriormente, pudemos perceber que, nas três em que foram utilizados o balaio e a tesoura, buscou-se encontrar objetos perdidos. Já as adivinhações que usam recipientes com água buscavam prever o destino das pessoas (se vão casar, se vão viver ou morrer, etc). Talvez o uso da água seja justificável por ela ser um elemento essencial na sobrevivência de qualquer ser vivo, além de ser considerada um dos mais antigos solventes de diversas substâncias. Ademais, ela foi considerada um solvente universal

²¹⁹ Tipo de planta comestível e terapêutica.

²²⁰Idem. p. 222.

apropriado na confecção de remédios ou para refletir imagens. No entanto, não há documento que comprove tal hipótese.

Da mesma forma que a adivinhação era uma ferramenta no cotidiano popular que ajudava as pessoas a encontrarem objetos perdidos e traçarem/anteciparem o destino de suas vidas, a magia de amor e as cartas de tocar ocupavam um papel relevante no meio colonial, na medida em que transitavam entre os desejos íntimos de cada um. No Grão-Pará, os documentos apresentam mais o uso de orações do que de cartas de tocar, apesar de ambas terem tido a mesma finalidade. As figuras de São Cipriano e São Marcos são relevantes para essas orações, no entanto a invocação do diabo também era recorrente.

Além das três orações apresentadas na confissão de Maria Joanna, a viúva Rosa Maria a ensinou duas orações para querer bem, que eram:

São Marcos de Veneza te marque, Jesus Cristo te abrande, a Hóstia consagrada te encarne, o Espírito Santo te confirma na minha vontade: Os teus olhos de piedade postos em terra, as mais te pareçam lama e terra e só eu te pareça Pérolas de Ouro. Meus Glorioso São Marcos altos montes sobestes Touros bravos encontrastes com as Vossas Santas palavras abrandastes assim pois peço que me abrandeis o coração de fulano, que ele não possa comer, nem beber, nem dormir, nem [___]Sem comigo vir.²²¹

Segundo a confidente, Rosa Maria ainda a aconselhou a virar o rosto na direção em que estava o homem que ela queria bem, logo após a oração. Depois, recomendou-lhe que fizesse cruces no rosto enquanto pronunciava a oração, ritual que deveria ser feito na hora do meio dia ou da meia-noite, diante da porta da rua, ou na janela. Sempre deveria dizer as palavras fazendo cruces com os braços estendidos. Ademais, era necessário que cuspsse três vezes no chão e colocasse o pé esquerdo em cima de onde cuspira.

A segunda oração era a seguinte:

Fulano o Sangue de Cristo te dou a comer, o leite da Virgem Maria te dou a beber fulano, suspiro ais, e as dores que a Virgem Santíssima deu quando viu seu amado filho morto, os mesmo ais e as mesmas dores e os mesmos suspiros de ter por mim agora comigo não vieres falar.²²²

²²¹ *Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará 1763-1769*. Introdução e organização José Roberto do Amaral Lapa. Petrópolis: Vozes, 1978.p.251.

²²² *Idem*.

Novamente, Rosa Maria recomendou à denunciante que fizesse as cruces na cabeça quando pronunciasse as palavras e que, fazendo ela confidente bastante vezes todas as cerimônias mencionadas, acompanhando-as com as referidas palavras ou orações ensinadas.

Theodora Lameira também conhecia duas orações e as ensinou a Maria Joanna. Uma delas dizia:

Fulano, com dois te vejo, com cinco te mando, com dez te amarro, o sangue te bebo, o coração te parto. Fulano junte por esta Cruz de Deus (a cruz que se fazia no mesmo tempo com dois dedos polegar e indicador da mão direita) que tu andes atrás de mim assim como a alma anda atrás da cruz, que tu para baixo irás, e virás em casa estar e virás por onde quer que estiveres não poderás comer nem beber, nem dormir nem sossegar sem comigo vires estar e falar.²²³

Theodora dizia que as orações deveriam ser feitas executando cruces na cabeça e esta deveria estar virada na direção onde morava o homem desejado. Acrescentava ainda que esse ritual deveria ser realizado ao meio dia ou à meia noite, mas que quando não fizesse as cruces com a cabeça havia de estar com os braços em cruz na direção da rua.

A outra oração era a seguinte:

Fulano São Marcos te marque Cristo te abrande, Cristo [___]era, que te ponha a tua barba em terra, assim como o manso Cordeiro na Arvore da Vera Cruz: a erva ufrana que na franga foi buscar que tem a rama no mar e as raízes no céu assim como esta erva custou a achar assim tu fulano de mim te não possas apartar.²²⁴

Dizendo estas palavras, a denunciante deveria agir assim como na primeira oração citada. Mas Maria Joanna ainda procurou por Caetana, que a ensinou outra oração de São Marcos:

Fulano São Marcos te marque, São Marcos te amanse, Jesus Cristo te abrande, que te ponha aberta sobre a terra aonde o filho de Deus foi nado, que te abrande o teu coração, coração com que me peçais, boca com que me falais, olhos com que me vires se usam a mim com muita paz e concórdia assim como meu senhor Jesus Cristo quando foi pelo caminho de Jerusalém, que se encontrou com seus discípulos e lhe disse a por em trevos amigos meus assim tu fulano me obedeça.²²⁵

²²³ Idem. p. 252.

²²⁴ Idem.

²²⁵ Idem. p. 253.

Caetana não disse se deveria fazer alguma cerimônia ao longo ou após a oração. A confidente tentou fazer as cinco orações, mas nenhuma surtiu efeito. No entanto, depois de um tempo, ouviu dizer que as orações não surtiram efeito porque elas deveriam ter sido concluídas com os dizeres “e Luas e o quis” e realizadas em alguma encruzilhada. Em seguida, a confidente procurou uma encruzilhada de quatro ruas. Com um pão, riscou na terra várias cruces e se pôs a pisá-las dizendo as orações de Rosa Maria (a primeira), de Theodora e de Caetana. Por fim, concluiu as três orações com os nomes Lis, Lucas e Loques, pisando sempre com o pé esquerdo nas cruces que riscara no meio da encruzilhada. Depois disso, recolheu-se para a sua casa, terminados aquela noite e o dia seguinte, percebeu que o homem não veio procura-la, assim, ao cair da noite, foi até a porta deste homem e repetiu as três orações ensinadas fazendo as cruces apenas com a cabeça. Passando pouquíssimo tempo, o homem veio falar-lhe justificando que não tivera sossego enquanto não fosse ter com ela.²²⁶

Tabela 04:

CARACTERÍSTICAS DAS PESSOAS QUE PARTICIPAVAM DA CONFISSÃO DE MARIA JOANNA DE AZEVEDO, SOBRE O DELITO DE USO DE ORAÇÕES PARA FINS AMOROSOS

NOME	QUALIDADE	ESTADO CIVIL	OCUPAÇÃO	MORADA	RELAÇÃO SOCIAL
ALBINA	Mestiça (mameluca)	-	-	-	
ANTÔNIO CARVALHO	-	Casado com Lusia Rodrigues	Ajudante de axiliares	Morador atrás da Igreja de São João, Belém	
ANTÔNIO JOZÉ COIMBRA	-	Casado com Lucia, mas já era falecido quando a denúncia foi feita	Soldado	Morava ao pé da Igreja do Rosário, Belém	
ANTÔNIO MIRANDA (FILHO DE JOZEPHA ARCHANGELA)	Branco	Solteiro	-	Mora ao pé da Igreja do Rosário, Belém	Ensinou Maria Joanna Oração mágico-religiosa
ANTONIO MOGO²²⁷	Mestiço (mameluco)	Solteiro	Soldado	Morador atrás da Igreja de São João, Belém	
ANTÔNIO RAPOSO	-	Casado com Caetana	Soldado	Morava próximo a Igreja do Rosário da Campina, Belém	

²²⁶Idem.

²²⁷ Não foi citado nesta denúncia, mas como é morador da mesma residência do índio Faustino, e do casal Lusia Rodrigues e Antôno Carvalho, colocamos seu nome para demonstrar a relação que estas personagens tinham e o conhecimento mágico que tanto ele quanto Faustino tinham e poderiam aprender ou trocar um com o outro.

BERNARDA AMATILDES (FOI APENAS CITADA NA DENÚNCIA COMO QUEM MORAVA COM ROSA MARIA)	-	Casada com Máximo Fernandes	-	Rua do Pacinho, Belém
CAETANA	-	Casada	-	Morava próximo a Igreja do Rosário da Campina, Belém
DOMINGOS ANTÔNIO	-	Casado. Com Maria. Jozepha	Alfaiate	Morava atrás da Igreja de São João, Belém
FAUSTINO	Índio	Solteiro	-	Morador atrás da Igreja de São João, Belém
JOZEPHA ARCHANGELA	Branca	Viúva.	Não tem ofício	Mora ao pé da Igreja do Rosário, Belém
JULIÃO DE MENDONSA	Mestiço (Mameluco)	Casado. Com Rosa. Maria dos Santos	Ourives	Belém
LÚCIA	-	Viúva	-	Morava ao pé da Igreja do Rosário, Belém
LUSIA RODRIGUES (MORAVA COM ANTÔNIO MOGO E FAUSTINO)	-	Casada	-	Morador atrás da Igreja de São João, Belém
MARIA JOANNA DE AZEVEDO	Mestiça (cafuza)	Solteira	Vivia do trabalho de suas mãos	Moradora na Rua das Meo(Alco)
MARIA JOZEPHA	-	Casada	-	Morava atrás da Igreja de São João, Belém
MÁXIMO FERNANDES (FOI APENAS CITADO COMO QUEM MORAVA COM MARIA ROSA)	-	Casado	-	Rua do Pacinho, Belém
ROSA MARIA DOS AANTOS	-	Viúva	-	Rua do Pacinho, Belém
THEODORA LAMEIRA*		Solteira, falecida	-	Pé da Misericórdia, Belém

Manoel Nunes da Silva, ajudante da ordenança da Vila da Vigia, vivia do seu negócio (não especificado). Em conversa casual com seu primo Jozé Caetano Cordeiro,

* Na época da denúncia já estava falecida.

Manoel havia dito que pretendia casar-se com certa mulher, mas que ela não o correspondia. Jozé Caetano, embora não acreditasse muito no poder das orações, fazia uso delas para conseguir o que desejava, por isso aconselhou Manoel a também recorrer a elas. Jozé Caetano Cordeiro disse ainda que já havia feito uso das orações, mas, como não tinha fé nelas, elas não tinham tido nenhum efeito. Entretanto, lembrou a Manoel que se ele tivesse fé nas orações, elas poderiam trazer-lhe resultados. Dada a insistência de Manoel Nunes, seu primo acabou ensinando-lhe a seguinte oração:

Fulano São Marcos de Veneza te marque, a hóstia consagrada e o Espírito Santo me confirma na tua vontade, para que todos te pareçam terra, e eu so Fulano te pareça Pérolas e Diamantes. Oh Glorioso São Marcos, que ao saltos montes subistes aos Touros bravos, encontrastes como o faz Santas palavras abrandastes assim vos peço abrandeis o coração de Fulana para que não possa comer nem beber, nem sossegar sem comigo vir estar, tão mança e humilde, assim como Cristo foi para a Árvore da Vera Cruz.²²⁸

Enquanto a oração era pronunciada, Manoel recebeu a instrução de que deveria olhar para a direção em que estava a mulher desejada e fazer cruces com a bacia. Era recomendado, ainda, estar com os braços estendidos em cruz e encostado com o peito e rosto em alguma porta ou janela que ficasse frente à casa da mulher.

De acordo com a confissão de Manoel Jozé da Maya, soldado da Companhia do capitão Antônio de Medonça, ao embarcar em uma canoa para a Ilha de Marajó, saindo da Vila da Vigia onde morava, estava também em sua companhia o índio Atanasio, que era criado da administração de Antônio Jozé Macedo. Por estarem apenas os dois a bordo, em meio a uma conversa informal, o índio ensinou a Manoel uma oração para atrair qualquer mulher que desejasse. A oração dizia:

São Marcos, pela árvore divina três calis consagrados, o Espírito Santo te confirme por estes teus olhos em terra de Lambis assim meu São Marcos brioço, sou pedra de Diamante, Joias de Ouro para os teus olhos, assim como digo assim tal fulana abrandate como manso cordeiro digo abrandate rico plantor o coração de Touro bravo abrandate fulana pela Árvore e pela Cruz.²²⁹

O Índio ainda ressaltou que depois dessas palavras era necessário rezar um Pai Nosso e uma Ave Maria em louvor a São Marcos, e, em seguida, que era imprescindível dizer outra oração à Cruz: “Fulana juro-te por esta cruz que teu sangue será embebido que

²²⁸ Idem. p. 241.

²²⁹ Idem. p. 201.

não poderás comer nem beber nem sossegar sem que tu venhas falar comigo”.²³⁰ Atanásio acrescentou que quando dissesse essas palavras, deveria fazer uma cruz no chão com o pé esquerdo e, com o mesmo pé, pisar nela, olhando ao mesmo tempo para o céu. O índio completou que, no tempo em que se dissesse essas palavras, o confesso não deveria ter nenhum objeto de Deus, nem poderia ter rezado as orações que tivesse como devoção.

Atanasio ainda pediu ao denunciante que não dissesse essa oração a ninguém, uma vez que tinha receio de ser denunciado ao Santo Ofício. O denunciante ainda alegou à Mesa que, graças a ajuda de Deus e iluminado pelo Espírito Santo, passou a detestar tudo o que tinha feito e que para colocar sua alma e sua consciência em tranquilidade foi fazer sua confissão à Mesa da Visitação.

Características semelhantes são apresentadas na denúncia de Maria Frutuosa a Antônio Mogo, como foi discorrido anteriormente, sendo uma denúncia composta pelas seguintes pessoas:

Tabela 05:

**CARACTERÍSTICAS DAS PESSOAS ENVOLVIDAS NA DENÚNCIA DE ANTÔNIO MOGO,
SOBRE USO DE ORAÇÕES PARA FINS AMOROSOS**

NOME	QUALIDADE	ESTADO CIVIL	OCUPAÇÃO	MORADA	ENVOLVIMENTO SOCIAL
ANTONIO CARVALHO	-	Casado com Luzia Machado	Ajudante de Auxiliares.	Residente na Rua de São João, Belém.	
ANTÔNIO MOGO	Mestiço (Mameluco)	Solteiro	Soldado	Morador atrás da Igreja de São João, Belém.	
DOMINGOS ANTÔNIO DA CUNHA (O CABEIRA)	-	Casado com Maria Josepha de Bitancour	Alfaiate	Belém	
DOMINGOS LUÍS DE CARVALHO	-	Casado com Eugenia	-	Belém	
DOMINGOS CURIBOCA	-	Casado com uma índia	Morava em um sítio, provavelmente vivia dele	Residia no Sítio do Guajaramirim, Vila de Cametá (Pará)	
EUGÊNIA (MÃE DE MARIA FRUCTUOSA)	Índia	Falecida.	-	Belém	
FAUSTINO²³¹	Índio	Solteiro.	-	Morador atrás da Igreja de São João, Belém.	Ensinou a confidente Maria Joanna uma

²³⁰ Idem.

²³¹ Não foi mencionado nesta denúncia, mas por morar com Antonio Mogo foi colocado para realçar as relações próximas que tinham.

					oração mágico-religiosa.
JOÃO VENTURA	-	-	Soldado	-	
LIVIA	Mestiça (Cafuza)	Solteira	-	Maranhão mas se achava degradada no Macapá	
LUZIA MACHADO ²³²	-	Casada	-	Residente na Rua de São João, Pará	
NARCIZA	Índia	Falecida	-	Morava com Domingos Curiboca, não cita a naturalidade	
MARIA FRUCTUOSA DA SILVA	Mestiça (Mulata livre)	Solteira	Costureira, rendeira e engomadeira	Belém	
MARIA JOSEPHA DE BITANCOURT	-	Casada	-	Belém	

Em meio a muitas dessas orações, apenas uma denúncia, no *Livro da Visitação*, relata o uso da carta de tocar. Credencio de Escobar, ferreiro e mameluco, se apresentou à Mesa para confessar seus crimes. Segundo ele, seu amigo, o mameluco Adrião Pereira, veio até sua casa, onde tirou de seu bolso um papel muito velho e com muitas rasgaduras nas bordas, afirmando que era uma carta de tocar as mulheres. Tal carta, segundo ele, continha uma virtude tão poderosa que qualquer um que a tocasse haveria de obedecer ao dono da carta. No entanto, Adrião não sabia ler a missiva, por isso pediu a Credencio que a traduzisse do latim. Como pagamento por tal feito, Adrião deu ao mameluco três mil réis. A carta continha uma série de repetições da palavra “diabo” e várias cruzes desenhadas.

Terminada a transcrição, o confidente entregou a carta e recebeu seu dinheiro. Adrião foi preso e punido pelo Santo Ofício devido ao uso desta carta de tocar. Isso ocorreu no final de agosto de 1758, momento em que ele saiu em auto-de-fé, partindo do convento de São Domingos. Usava uma carocha com rótulo de feiticeiro e foi condenado ao cárcere e a usar hábito penitencial perpétuo. Por fim, ainda foi obrigado a cumprir cinco anos de degredo nas galés de Sua Majestade.²³³

²³² Em denúncia posterior, seu sobrenome esta como Rodrigues.

²³³ MELLO E SOUZA, Laura. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil Colonial*. 2 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.p.486.

Entretanto, em 1760, como estava debilitado fisicamente devido a uma enfermidade e não conseguia se curar na prisão, Adrião solicitou ao Tribunal que pudesse voltar para a colônia (ele cumpria a pena em Portugal). Seu caso foi acompanhado por um médico, que confirmou a debilidade de seu estado. Assim, em 1765, Adrião deixou Évora e retornou ao Pará.²³⁴

Como atestou Laura de Mello e Souza, essa situação vivida por Adrião foi atípica. Comumente os réus não conseguiam voltar para sua terra de origem, visto que os presos não resistiam aos trabalhos forçados das galés ou mesmo às péssimas condições dos cárceres.

É notório que as orações com fins amorosos tinham o objetivo de subjugar as pessoas, para que estas obedecessem às vontades do requerente. Podemos perceber um processo ritualístico mais elaborado em torno dessas situações, especialmente se as compararmos aos ritos que envolviam a adivinhação. Além desse caráter, é comum a presença de cruzeiros (que são feitas de diversas formas, com os braços, a cabeça, e/ou na terra com os pés) e mesmo de uma encruzilhada. Podemos então observar que, apesar de a cruz ser um dos principais símbolos cristãos, ela também está inserida na cultura africana representando o ato de cruzar a fronteira entre mundo dos vivos e dos mortos.²³⁵ Esses elementos marcavam essas orações com um aspecto místico, ou seja, por intermédio de um meio devocional (a oração) entrava-se em contato com o sobrenatural para pedir ajuda ao Diabo, a São Cipriano, a São Marcos, à Ave Maria, etc.

Geralmente, os confessos ou denunciantes diziam abandonar o uso dessas orações por dois motivos: ou porque elas realmente não davam certo e eles resolviam procurar a cura de suas almas, ou alegavam que o Espírito Santo havia-lhes salvado. Essas falas podem ter sido emitidas como uma espécie de estratégia, pois ajudavam a suavizar a culpa das pessoas perante o Tribunal. Isso talvez explique a recorrente presença dessas falas nos processos. Maria Joanna e Manoel Jozé da Maya, por exemplo, usaram esse argumento, porém viviam em cidades diferentes. Maria Joanna residia em Belém, enquanto Manoel Maya vivia na Vila da Vigia. Entre um local e outro havia uma distância

²³⁴ Idem.

²³⁵ MARCUSSI, Alexandre Almeida. *Cativeiro e Cura: Experiências religiosas da escravidão atlântica nos calundus de Luzia Pinta, séculos XVII-XVIII*. 2015. 510f. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2015. p.205.

de aproximadamente 20 léguas, no entanto, as preces e os costumes parecem ter aproximado essas cidades.

Quanto ao uso das pedras d'aras, das hóstias e de outros objetos da igreja nas práticas mágicas, ele foi comum em Portugal e na América. Em ambos os lugares esses ingredientes foram utilizados como amuletos, ou colocados dentro de amuletos/ bolsas de mandinga para fins de proteção. Todavia, o uso da pedra d'ara se estendia aos vários tipos de feitiçaria, seja para proteção, seja na feitiçaria amorosa (o que incluía até sua ingestão, prática frequente em Portugal) como explicou Francisco Bethencourt:

Alguns elementos sagrados [...] voltam a aparecer envolvidos no conjunto diversificado das práticas de feitiçaria amorosa. É o caso da pedra de ara, considerada muito boa para benquerenças, de tal ordem que “tocando com ela a alguma pessoa a que bem quisesse que saltaria paredes por amor dela”, garantia Violante Gomes a uma sua cliente²³⁶.

Daniela Calainho, de sua parte, descreveu o caso de Isabel Furtada. Segundo nos conta a autora, Isabel recorrera à feiticeira Domingas Fernandes para conseguir casar-se com um homem (com quem Isabel já vivia sob o mesmo teto). Segundo a autora, a feiticeira usou ossos de um finado, um lenço do pretendente a marido, pó de pedra d'ara e pó de olhos de cães.²³⁷ Podemos acrescentar a esse caso a observação feita por Bethencourt a propósito da ingestão dessa pedra dada ao bem-amado:

Em Portugal, a virtude da pedra d'ara, cujo comércio contava com a cumplicidade de alguns clérigos, não procedia apenas por efeito de presença (amuleto) ou de contato, mas também por efeito de ingestão (considerado mais forte e mais direto). Assim, os pedaços de pedra d'ara obtidos diretamente nas igrejas ou junto de intermediários eram benzidos e conjurados, sendo dados, depois de moídos, ao bem-amado, para beber ou comer.²³⁸

As pedras d'aras também serviam para dar mais poder de proteção às bolsas de mandinga. Em outras palavras, as bolsas eram postas debaixo da pedra d'ara no altar de uma igreja para, em cima delas, serem rezadas três missas. Assim adquiriam mais

²³⁶ BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magia: feiticeiras, adivinhos e curandeiros em Portugal no século XVI*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.p.99.

²³⁷ CALAINHO, Daniela Bueno. *Metrópole das Mandingas: religiosidade negra e Inquisição portuguesa no Antigo Regime*. Rio de Janeiro: Garamont, 2008.p.102.

²³⁸ BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magia: feiticeiras, adivinhos e curandeiros em Portugal no século XVI*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.p.99.

potência e eficácia.²³⁹ Portanto, a pedra d'ara era um item de grande importância para os feiticeiros, atuava como ingrediente misturado às orações ou a outros elementos. O motivo para haver grande procura entre os feiticeiros, era porque a pedra d'ara era um pedaço de mármore sobre o qual os sacerdotes consagravam a hóstia e o vinho. Como se tratava de um altar essencial para o ritual da Eucaristia, a pedra era vista como objeto de proteção, sendo também portada isoladamente, à guisa de amuletos.²⁴⁰ Ela também era chamada de “altar portátil”, porque sempre que o sacerdote dissesse a missa fora do altar da igreja, deveria leva-la consigo e colocá-la sobre uma mesa, celebrando sobre ela.²⁴¹ Isso, simbolicamente, demonstrava que a pedra d'ara, dentro ou fora da igreja, continuava com o mesmo poder mágico. Dito de outro modo, independente do lugar, este item exerceria sua função de proteção, bem querer, dentre outras. Não é por acaso que ela era constantemente roubada das igrejas e com ela eram preparadas bolsas de mandinga usadas como proteção.

Essas bolsas de mandinga eram embrulhos que poderiam ser feitos de couro, veludo, chita e seda. Dentro dessas bolsas era possível ser encontrada uma grande variedade de ingredientes, tais como: ossos de defunto, olho de gato, desenhos de Cristo crucificado, orações de São Marcos e de São Cipriano, sementes, cabelos, pedras d'aras, dentre outros.²⁴² Eram penduradas no pescoço ou amarradas no braço, com o objetivo de oferecer proteção, dar sorte e até mesmo atrair mulheres.²⁴³ Apesar de a bolsa ter origens africanas, sua difusão se fez não só pelos negros que chegaram a Portugal, mas também pelos escravos que vinham do Brasil, acompanhando seus senhores que tinham cargos e negócios na metrópole.²⁴⁴ Consequentemente, é possível encontrar muitas denúncias e processos que envolviam o uso dessas bolsas, tanto em Portugal como na América portuguesa. No Grão-Pará setecentista, alguns casos envolveram furtos de objetos sacros, que foram usados na fabricação de bolsas, tal como destaca o caso a seguir.

²³⁹ CALAINHO, Daniela Bueno. *Metrópole das Mandingas: religiosidade negra e Inquisição portuguesa no Antigo Regime*. Rio de Janeiro: Garamont, 2008. p.98.

²⁴⁰ Idem.

²⁴¹ MELLO E SOUZA, Laura. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil Colonial*. 2 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. p. 284.

²⁴² CALAINHO, Daniela Bueno. *Metrópole das Mandingas: religiosidade negra e Inquisição portuguesa no Antigo Regime*. Rio de Janeiro: Garamont, 2008. p. 98.

²⁴³ Idem. p. 96.

²⁴⁴ Idem.

Frei Antônio Tavares (tabela 06) denunciou o índio Ancelmo por furto de relíquias da igreja. Este último furtou as pedras d'ara do altar-mor para ser valente, se proteger de facas, espadas e paus, além de fazer mandinga. Entretanto, o índio Cipriano, que era criado e assistente de frei Antônio Tavares, o advertiu de que seria excomungado e ele afirmou que isso não o fazia mal. Ancelmo também havia roubado uns pedaços de fita do berço do menino Jesus e bastante cera das velas. Sua intenção era fazer um embrulho com todas essas coisas para ser imune a qualquer feitiço.

Cipriano informou as intenções de Ancelmo ao frei, que logo o fez confessar o delito. Ancelmo afirmou que havia escondido todas essas coisas, pois vivia com medo. O frade não tinha má opinião das crenças e dos costumes dos índios Francisco e Patrício, uma vez que os considerava bem-educados, devotos e amigos da igreja, embora também tivessem roubado alguns pedaços da pedra d'ara. A propósito de Ancelmo, o frade disse ser “tido e havido por mal procedido e inquieto principalmente quando está na Igreja a onde não fica com devoção”.²⁴⁵

Tabela 06:

CARACTERÍSTICAS DAS PESSOAS ENVOLVIDAS NA DENÚNCIA QUE FAZ FREI ANTÔNIO TAVARES POR FURTO DE RELÍQUIAS RELIGIOSAS

NOME	QUALIDADE	ESTADO CIVIL	OCUPAÇÃO	MORADA	ENVOLVIMENTO SOCIAL
ANTÔNIO DA SILVA	-	-	Ourives	Residente em Rica Nova, Freguesia da Sé (Pará)	
ANTONIO TAVARES	Branco (português)	Solteiro	Vigário da Freguesia de Nossa Senhora da Conceição no lugar de Benfica	Freguesia de Santa Maria Madalena de Fonte Longa de Aericens, arcebispado de Braga (PT).	
ANTÔNIO TAVARES(PAI)	Branco (português)	Falecido mas era casado com Maria da Motta	Tenente dos Cavalos do Regimento de Chaves	Freguesia de Santa Maria Madalena, arcebispado de Braga (PT)	
ÍNDIA ADRIANA	Índia	Casada com Euzébio Pereira	-	Pará	
ANCELMO	Índio	Solteiro	-	Natural da Freguesia de Benfica (Pará)	
ARTENCIA.	Índia	Casada com Índio Patrício	-	Residente na Freguesia de Nossa Senhora da Conceição do	

²⁴⁵ Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará 1763-1769. Introdução e organização José Roberto do Amaral Lapa. Petrópolis: Vozes, 1978.p.215-217.

CIPRIANO	Índio	Solteiro	Criado e assistente de Frei Antonio Tavares	lugar de Benfica (Pará) Pará
CUSTÓDIO DA SILVA	Índio	Casado com Maria do Rozário	Carpinteiro	Natural da Freguesia de Benfica e morador na residência de Antônio da Silva (Pará) Residente da Freguesia de Benfica
EUZÉBIO PEREIRA	Índio	Casado	-	Pará
FRANCISCO	Índio	Solteiro e órfão de um Principal	-	Pará
ILARIA MENDES	Índia	Mãe do índio Cipriano	-	Pará
MARIA DA MOTTA	Branca (portuguesa)	Falecida	-	Freguesia de Santa Maria Madalena, arcebispado de Braga (PT)
MARIA DO ROZÁRIO (MÃE DO ÍNDIO ANCELMO)	Índia	Casada	-	Natural da Freguesia de Benfica e morador na residência de Antônio da Silva (Pará)
PATRÍCIO RODRIGO PEREIRA GASTÃO	Índio	Casado	-	-
		Solteiro	Diretor da Igreja de Benfica	Natural da Vila de Santarém (Pará)

Em outro caso, Raymundo José Bithencurt (tabela 07), diretor dos índios da Vila de Beja, recebeu junto de sua mulher uma caixa do índio Lázaro. Na caixa se encontraram um embrulho com hóstia curvada em quatro partes, dobrada em um papel com letra redonda e letras vermelhas e pretas, que mostrava ser do Breviário, e, sobre esta folha, uma capa de papel pardo. Achou-se nela, igualmente, sete bocadinhos de pedra d'ara do tamanho de botões pequeninos. Tudo isso estava coberto com uma capa de papelão e envolto em um pedaço de tafetá encardido.

Por considerarem o conteúdo da caixa suspeito, Raymundo e sua mulher solicitaram aos padres Verissimo José Giraldes e Luiz Francisco Monteyro que o examinasse. Os clérigos acabaram constatando que se tratavam dos objetos furtados da igreja. Concluída essa averiguação, os padres e Raymundo indagaram o sacristão, o índio Joaquim, garantindo-lhe que poderia falar a verdade, pois ninguém lhe faria mal. O sacristão confessou seu furto e disse que havia distribuído as pedras entre os índios

Domingos Gaspar, Lazaro e Mathias, porque eles haviam-lhe pedido. Confessou igualmente que tinha dado pedaços de hóstias aos dois primeiros índios.

O índio Joaquim ainda tinha feito uma bolsa de pedras d'aras e hóstias para Mathias, pois este ouviu dizer que se a levasse consigo não morreria. O escravo de Raymundo, Manoel de Jesus, por sua vez, também pediu ao sacristão pedra d'ara para leva-la consigo sempre, dado que escutou o sacristão dizer a Lazaro que a pedra faria com que qualquer pessoa não se machucasse com facas ou espadas, sem contar que ouviu dizer que a pedra servia na conquista de qualquer mulher. Entretanto, o sacristão advertiu que não deu as pedras a Manoel porque ele tinha apenas quinze anos. De acordo com a fonte, o índio Francisco também recebeu tais pedras, mas não conseguimos saber qual finalidade deu a elas, o mesmo podemos dizer a respeito de Domingos Gaspar.

Tabela 07:

CARACTERÍSTICAS DAS PESSOAS ENVOLVIDAS NA DENÚNCIA DE RAYMUNDO JOSÉ BETHENCOURT SOBRE ROUBO E USO DE RELÍQUIAS RELIGIOSAS

NOME	QUALIDADE	ESTADO CIVIL	OCUPAÇÃO	MORADA	ENVOLVIMENTO SOCIAL.
DOMINGAS	Índia	Casada com o índio Domingos	-	-	-
DOMINGOS GASPAS	Índio	Casado	Sargento Mor da Povoação de Beja	-	-
FRANCISCO	Índio	Solteiro (tinha dez anos)	-	-	-
IGNÁCIO (PAI DE FRANCISCO)	Índio	Casado com a índia Luiza	-	-	-
JOAQUIM	Índio	Solteiro	Sacristão da igreja de Beja	Natural da Freguesia de Azevedo, Vila de Beja	-
LÁZARO VIEIRA	Índio	Casado com a Índia Maria	Fazia parte da administração dos Religiosos de Nossa Senhora do Carmo	-	-
LUIZA	Índia	Casada	-	-	-
LUIZ FRANCISCO MONTEIRO	-	Solteiro	Padre	-	-
MANOEL DE JESUS	Nedro/nação Angola	Solteiro	Escravo de Raymundo José de Bithencurt	Reside na casa de Raymundo José de Bithencurt	-
MARIA	-	Casada	-	-	-
MARIA JOZEPHA DE BRITTO	-	Casada com Raymundo José de Bithencurt	-	-	-
MATHIAS	Índio/índio cafuz ou curiboca	Solteiro	Auxiliar de Raymundo de Betencurt	Reside na casa de Raymundo José de Bithencurt.	-

RAYMUNDO JOSÉ DE BITHECURT*	-	Casado	Diretor dos Índios da Vila de Beja	Natural da Freguesia de Angra e morador na Vila de Beja	-
VERÍCIMO JOSÉ GIRALDES	-	Solteiro	Vigário da Vila de Beja	-	-

Nestas duas denúncias, é interessante notar que os furtadores, assim como a maioria daqueles que estavam envolvidos nesse tipo de denúncia, eram indígenas. Isso pode mostrar dois aspectos interessantes. Os indígenas frequentavam os ambientes católicos, observavam que a pedra d'ara era um item essencial nos rituais dos clérigos, tinham, dessa forma, clareza de que esse era um item místico, dotado de algum poder e importância pelos portugueses. Podiam, dessa forma, fazer paralelos com os rituais de pajelança que também tinham seus objetos sagrados. Outro aspecto, diz respeito à notável difusão dos amuletos e das bolsas de mandinga usados na proteção, uma tradição enraizada nas diferentes etnias coloniais que acreditavam na força desses objetos protetores. Muitas foram as denúncias na colônia a respeito do uso desses objetos.

Quanto às tabelas apresentadas, nelas mostramos as teias sociais que envolviam o praticante de magia. Geralmente a prática era ensinada por via oral e não era apenas o “discípulo” que sabia que seu “professor” usava tais práticas, outros que tinham contato com o “professor” conheciam seus feitos e, por vezes, foram esses conhecidos acusados e levados à mesa. Isso nos mostra como a sociabilidade e o trânsito de pessoas em lugares próximos foram importantes nas transmissões das práticas-mágicas, atingindo todas as camadas sociais.

Os objetos sacros, citados nas denúncias, formavam as bolsas de mandinga, nome que não é derivado da etnia mandinga. O termo mandinga ou mandingueiro foi propagado pela própria Inquisição ao perseguir, investigar e prender pessoas acusadas de portar amuletos para proteção do corpo. De acordo com Vanicléia Silva Santos:

Criada em 1536, a Inquisição de Lisboa atuou na África Ocidental, por meio de seus agentes locais e recebeu pouquíssimas denúncias relacionadas às crenças dos “pagãos” e muçulmanos da região dos Rios da Guiné e Cabo Verde. Além disso, os agentes locais a serviço da Inquisição tinham braços curtos no continente africano, devido ao poder das chefaturas locais, a presença tímida da Igreja que não despendia de

* O mesmo que denunciou a Índia Sabina.

contingente para converter os povos e promover a manutenção da sua fé. Portanto, a perseguição recaiu sobre os judeus e cristãos-novos, numa época de disputa de mercados e maior desenvolvimento dos negócios junto às das sociedades Atlânticas africanas.²⁴⁶

As pessoas de todos os territórios tutelados pelo Tribunal de Lisboa que foram denunciadas e processadas geralmente eram descritas como portadoras de bolsas de mandinga quando ficava atestado que elas usavam amuletos de proteção ou mandingueiros, termo usado aos africanos que realizassem alguma prática-mágica.

Quanto aos elementos que as bolsas de mandinga portavam, Laura de Mello e Souza chegou a considera-lo como o item mais sincrético²⁴⁷ de todas as práticas mágicas, em razão de congregar a tradição europeia dos amuletos com o fetichismo ameríndio e os costumes das populações africanas, sendo também tipicamente setecentistas na América portuguesa.²⁴⁸ Porém é mais correto afirmar que as bolsas de mandinga eram objetos que sofreram um processo de hibridização, assim como as demais práticas mágico-religiosas. Daniela Calainho demonstrou os vários elementos católicos que integraram as feitiçarias africanas, sobretudo nas bolsas de mandinga, como as hóstias e pedras d'ara. Mas a autora destacou que isso era o reflexo de uma reconstrução da identidade africana, fundamental para a sua sobrevivência emocional e social. A religiosidade recriada fora da África, especificamente em Portugal, mas que também pode ser observada no Grão-Pará, desdobrava-se em três formas:

[...] aquelas que não se diferenciavam das práticas mágicas realizadas pela população branca, integrando elementos cristãos e pagãos oriundos de tradições europeias; aquelas em que os elementos tipicamente africanos predominaram, como os ritos de adorações de ídolos, tidos por "gentílicos", e os calundus, sendo talvez este grupo o que mais se aproxime de uma religiosidade cristã superficial, "pseudocatólica", simulando um catolicismo como meio de evitar a repressão inquisitorial; e finalmente teríamos aquelas em que coexistiram aspectos europeus e também africanos, assumindo um perfil híbrido [...].²⁴⁹

²⁴⁶ SANTOS, Vanicléia Silva. Mandingueiro não é Mandinga: o debate entre nação, etnia e outras denominações atribuídas aos africanos no contexto do tráfico de escravos. In: LASA2013 XXXI International Congress of the Latin American Studies Association, 2013, Washington DC. LASA2013. Washington, DC: *electronic*, 2013. v. 1. p. 19.

²⁴⁷ Esse termo é usado pela autora.

²⁴⁸ MELLO E SOUZA, Laura. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil Colonial*. 2 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.p.279.

²⁴⁹ CALAINHO, Daniela Bueno. *Metrópole das Mandingas: religiosidade negra e Inquisição portuguesa no Antigo Regime*. Rio de Janeiro: Garamont, 2008. p. 156-157.

Concordamos com a autora, ao analisar as duas denúncias citadas acima. Os objetos furtados para confecção de bolsas e utensílios de proteção pertenciam à igreja. Aqui temos culturas diferentes que não se sobrepõe, mas que “convivem”. O indígena que roubou ingredientes católicos para fazer uma bolsa de proteção de origem africana em uma sociedade multicultural.

Daniela Calainho também demonstrou que as bolsas de mandingas eram objetos que faziam parte da sociabilidade mágico-religiosa em Portugal, tendo em vista um número razoável de negros que habitavam essas terras e sendo também adotada pelos portugueses com certa facilidade devido à crença no poder dos amuletos. Portanto, sua difusão foi facilmente alcançada, não apenas na metrópole, mas também na colônia, por não se restringir apenas ao meio das senzalas.

Por outro lado, na colônia, os itens sacros eram usados em feitiçarias de malefício, que ficavam, junto de outros ingredientes, dentro de embrulhos escondidos pelas casas ou no quintal daqueles que se buscava prejudicar. Geralmente, o malefício associado a esses embrulhos era o adoecimento de uma ou mais pessoas de uma casa, ou mesmo de um sítio inteiro. Tamanho era o poder do feitiço que nenhum “especialista da saúde” ou mesmo um padre conseguiam sanar a moléstia. Nesses casos de difícil resolução, solicitavam a ajuda dos curandeiros.

Os curandeiros ocupavam um lugar especial na Inquisição portuguesa setecentista. Dentre todas as práticas citadas, o curandeirismo é a única que concorreu com uma profissão licenciada em uma universidade, a dos médicos. Os cirurgiões também estavam inclusos como profissão licenciada e também competiam com os curandeiros. A diferença deste último com os demais, é que muitas vezes o curandeiro ocupava uma dupla função. Era procurado para curar enfermidades e/ou desfazer malefícios (quando não, os dois). Ele possuía conhecimento empírico de ervas, por isso era considerado capaz de medicar enfermidades geradas por malefícios que prejudicavam a população.

Daniela Calainho explicou o que era a doença para a população daquela época:

[...] essa sociedade, caracterizada por uma extrema religiosidade e uma mentalidade supersticiosa, acreditava que o corpo físico estava sujeito às supostas manifestações de forças sobrenaturais, traduzidas por feitiços variados, sortilégios, espíritos malignos e diabólicos. A doença

era vista também como fruto da ação divina, que punia a má conduta humana diante de suas obrigações em face de Deus, estando o corpo completamente vulnerável a essa relação.

[...]. Numa época em que o limite entre a saúde e a doença era muito ténue, a cura do corpo também impunha o apelo a indivíduos que acreditavam manipular o sobrenatural de diversas maneiras.²⁵⁰

Em meio a essa associação entre enfermidades e práticas mágico-religiosas, além da hostilidade dos médicos e cirurgiões em relação aos curandeiros, surgiram reflexões de algozes, como Manoel da Costa Pinheiro, o inquisidor de Lisboa que escreveu *Dos Salutadores*. Esta obra delimitava apenas duas vias para a cura: a medicina e os salutadores, indivíduos que, por virtude divina, tinham essa habilidade inata. Eles curavam com o toque das mãos, o uso da saliva, do olhar ou pelo hálito, mas sempre com autorização do bispo ou da própria Inquisição. As curas dos salutadores, nesse caso, eram limitadas a casos como boubas, chagas, fraturas e mordidas de “cão danado”²⁵¹.

Esse embate e as especulações sobre os curandeiros tornaram-se mais graves no século XVIII, sobretudo com relação ao aumento das denúncias, o que ocorreu tanto em Portugal como na colônia. No Novo Mundo, por exemplo, essas denúncias eram muitas, principalmente em regiões economicamente efervescentes como Minas Gerais e o Grão-Pará. É necessário ressaltar uma mudança de pensamento que ganhava força no setecentos e que influenciou no aumento de denúncias contra feiticeiros, tanto em Portugal como na América portuguesa. Com quase um século de atraso (pois nos outros países europeus o tempo da caça às bruxas já não era expressivo), substituía-se em Portugal a “onipresença sobrenatural” (de Deus ou do Diabo) nos acontecimentos cotidianos por uma visão mais racional da existência, ou seja, observava-se o recuo de Satã, que restituía ao homem e à natureza uma autonomia que a lógica anteriormente admitida entre natural e sobrenatural tornava impossível.²⁵²

Desse modo, essa adesão ao pensamento mais racionalizado que punha em xeque a realidade dos fatos mágicos e da feitiçaria atrelava Portugal à tendência europeia da época: um movimento racionalista que banalizava a feitiçaria. Em outras palavras, os inquisidores perceberam que a melhor maneira de se exterminar os feiticeiros era tornando-os ridículos perante a sociedade ou os considerando pessoas rudes e incapazes

²⁵⁰Idem. p. 75.

²⁵¹ Idem. p. 76.

²⁵² Idem. p. 426-427.

de compreender a complexidade da fé. Esse era o caso dos colonos e incluía índios, negros e mestiços, pessoas que passaram a ser vistas pela Inquisição como rudes e ignorantes.²⁵³

Parte desse empenho em combater as práticas mágicas devia-se à confiança que a população de ambos os lugares nutria em relação aos curandeiros e feiticeiros, confiança que não era a mesma atribuída aos médicos e cirurgiões licenciados. Assim a melhor maneira encontrada para interromper essa ação secular das pessoas buscarem soluções em praticantes da magia, era fomentar sua incredulidade.

Por fim, se existia esse aumento na perseguição contra as práticas mágicas, quando se aproximou a imposição do novo *Regimento*, decretado oficialmente em 1774, as perseguições e denúncias decresceram significativamente. É possível notar, no Grão-Pará, que do início da Visitação (1763) até seu fim (1773), a postura do Inquisidor Giraldo José de Abranches mudou, de sua “[...] arrogância e a intransigência cedem lugar a uma posição mais “razoável” e tolerante.”²⁵⁴ Em outras palavras, o número de denúncias decresceu, seja pelo longo período que o Inquisidor ficou no Grão-Pará fazendo com que a população se acostumasse com a presença do Tribunal, seja pelo fato de o Inquisidor ter ficado mais “razoável e tolerante” com as tramas do cotidiano daquela sociedade.

Posto isso, se de um lado havia a predisposição da Inquisição em vigiar e punir os praticantes de magia, por outro a população mostrava ter necessidade de exercitar as práticas mágicas. Cabe, dessa forma, a análise da documentação referente às práticas de cura no Grão-Pará. Elas descortinarão as teias sociais e políticas que envolviam a Inquisição e os curandeiros.

²⁵³ Idem. p. 430.

²⁵⁴ MELLO E SOUZA, Laura. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil Colonial*. 2 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. p. 426.

“SÃO INUMERÁVEIS OUTRAS MAIS CURAS QUE ELA TEM FEITO E NESTA CIDADE NOTÓRIAS”: SERIA O CURANDEIRISMO APENAS MAGIA?

A frase que intitula este capítulo “São inumeráveis outras mais curas que ela tem feito e nesta cidade notórias” é referente a uma denúncia feita a Sabina por Raymundo José de Bitencourt, em que ele destaca a notoriedade da índia como curandeira e o quão ela era requisitada devido à boa fama que gozava por obter êxito nas curas. Dado isso, lançamos o seguinte questionamento “seria o curandeirismo apenas magia?” Diante desse caso e de outros que serão analisados veremos que a resposta será negativa. Mesmo havendo uma atmosfera envolta de rituais para a realização da cura, esses praticantes de magia tinham conhecimento sobre a flora medicinal e a propósito de como usar esse material na cura de moléstias. Dito de outro modo, embora não tivessem crédito entre boa parte dos eclesiásticos na cura das enfermidades, os curandeiros gozavam de conhecimentos que levavam à recuperação da saúde. Inclusive, cirurgiões vindos de Portugal aprendiam e usavam as técnicas dos curandeiros. Faz-se, assim, necessário entender os motivos que levaram muitos desses curandeiros ao Tribunal Inquisitorial, já que o mesmo não ocorria com as demais profissões que trabalhavam com o campo da saúde.

O ato de miscigenar religiosidades a fim de curar um enfermo é antiquíssimo, fez parte da medicina europeia anterior à redescoberta de Aristóteles, no século XIII, e da prática de homens e mulheres que usaram o contato com o divino para alcançar a cura em troca de algumas patacas. No entanto, havia um abismo de significados entre os médicos e os curandeiros. Construída pela Igreja Medieval e Moderna, com base na oposição do divino e do profano, a arte de curar conheceu caminhos tortuosos e espinhosos quando usada pelos curandeiros, mas floridos quando manipulada por médicos, cirurgiões, boticários, barbeiros, salutadores e santos.

A cura, quando conduzida por pessoas comuns, através das preces, dos sinais, das bênçãos, dos sussurros, dos unguentos, dos óleos, das ervas e dos cataplasmas era considerada embusteira e própria de quem fazia pactos com o demônio. Os salutores, além dos santos, foram exceções apontadas pelo Inquisidor de Lisboa, Manoel da Costa Pinheiro, quando este escreveu um pequeno tratado *Dos Salutores* (século XVII), atribuindo poder de cura às pessoas comuns. Neste manuscrito, muito usado como referência na época e um dos principais sobre o tema, Manoel da Costa Pinheiro afirmou que Deus era o único e verdadeiro salutor, o que mostrava que aqueles que curavam por esta via não tinham nenhum poder particular, porque eram, antes de tudo, agentes de uma força de origem divina. Manoel explicou como as curas humanas poderiam ser feitas: ou através das qualidades elementares existentes na medicina, ou por intermédio da aplicação de virtudes próprias ao curador, oriundas de particularidades do seu nascimento (aspecto que caracterizava o salutor). Apenas com o seu toque, hálito ou saliva, o salutor expressava suas virtudes próprias e individuais.²⁵⁵

No entanto, mesmo havendo essa crença nos poderes curativos dos salutores, eles enfrentavam a oposição dos médicos. Manuel de Azevedo e Bernardo Pereira, ambos médicos, negavam as virtudes dos salutores ao dizerem que a pessoa detentora de virtude divina não necessitava de nenhum instrumento externo, uma vez que esta manifestava-se por si mesma. Porém, muitos salutores usavam palavras, unções de azeite, bafejos, ou seja, aplicavam diversos elementos materiais como objeto de cura, logo, segundo acreditavam os médicos citados, essas pessoas não atuavam movidas por virtude natural. Outro argumento contra os salutores enfatizava o caráter pecaminoso das pessoas que exerciam essa atividade, ou seja, questionava-se se Deus daria tamanha virtude a quem cometia tantos vícios.²⁵⁶ Na colônia não houve, ou pelo menos ainda não foi encontrado na documentação, indivíduos denominados salutores, sendo algo particularmente lusitano.

No que tange aos profissionais da saúde, os físicos, também nomeados “licenciados” ou médicos (porque tinham diploma ou licença), é importante destacar que muitos deles tinham estudado em escolas da Península Ibérica, especialmente em Coimbra ou Salamanca. Na América portuguesa, estes homens ocuparam cargos de

²⁵⁵ PAIVA, José Pedro. *Bruxaria e superstição num país sem caça às bruxas 1600-1774*. 2ªed. Lisboa: Editorial Notícias, 2002. p. 61.

²⁵⁶ Idem.

físicos de El-Rei ou da Coroa, do Senado da Câmara, do “partido” da tropa e também atenderam em clínicas privadas. Fizeram isso por todo o período colonial. Os chamados “doutores” eram pessoas que tinham defendido uma tese ou feito “conclusões magnas” e vieram para a América portuguesa a partir de fins do século XVII e no XVIII. Formavam-se em Coimbra, Montpellier ou em Edimburgo.²⁵⁷

Os cirurgiões ou “cirurgiões-barbeiros”, “cirurgiões-aprovados” e “cirurgiões-diplomados” exerciam a atividade da prática médica, ou seja, como o próprio nome sugere, realizavam operações no corpo humano. Os cirurgiões-barbeiros, devido à escassez de médicos na colônia, especialmente nos séculos XVI e XVII, ocuparam um espaço significativo realizando operações comuns naquela época, a saber: amputação, redução de luxações e tratamento de ferimentos e fraturas. Ainda realizavam sangrias, sarjavam, aplicavam ventosas e sanguessugas e extraíam dentes. Começavam como aprendizes ou ajudantes dos mais velhos, e depois de iniciados no ofício, eram examinados e recebiam a carta de “cirurgião- barbeiro”.²⁵⁸

Os “cirurgiões-aprovados” seguiam um curso teórico-prático em hospitais, submetiam-se a exames e obtinham uma carta que lhes dava o direito de exercer toda a cirurgia conhecida e da própria medicina, onde não houvesse físicos. Finalmente, existiam os “cirurgiões-diplomados”, formados em escolas europeias, mas não da Península Ibérica, que vieram em menor quantidade para a colônia portuguesa.²⁵⁹

Os boticários foram, em sua maioria, cristãos-novos de condição financeira inferior aos médicos que provinham da Península Ibérica. Como não existiam escolas de farmácia, estudavam o ofício como aprendizes-de-boticário. Submetiam-se a exames perante o físico-mor e recebiam a carta de examinação. Estabeleciam-se com as boticas e contratavam um auxiliar ou aprendiz. Entretanto, muitos não possuíam a carta, mas todos eles, habilitados ou não, emitiam receitas, vendiam drogas e concorriam com os físicos e cirurgiões na prática da medicina. A propósito disso, Lycurgo Santos Filho afirmou o seguinte:

[...] Eles curaram abertamente, sem peias, havendo mesmo alguns que se transformaram em cirurgiões-barbeiros. Entretanto, a bem dos

²⁵⁷ FILHO, Lycurgo Santos. *Pequena História da Medicina Brasileira*. São Paulo: Parma LTDA, 1980, p. 28-29.

²⁵⁸ Idem. p. 32.

²⁵⁹ Idem.

boticários seja dito que, solicitados pelo povo aflito e geralmente os únicos a entenderem da Arte num raio de centenas de quilômetros, viram-se constrangidos, forçados a assumir o lugar dos profissionais habilitados. Mas entendiam tanto de medicina como da própria farmácia apenas o que a experiência lhes ensinava.²⁶⁰

Outra ocupação que também concorria com as demais era a dos barbeiros. Comparativamente, possuíam menor renda que os demais, no entanto, eram os mais solicitados pela população. Além dos atos inerentes do ofício (cortar o cabelo e fazer a barba), o barbeiro efetuava toda pequena cirurgia da época, ou seja, realizava sangrias, aplicava ventosas, bichas²⁶¹ e clisteres²⁶², escarificava, lancetava abscessos²⁶³, fazia curativos, cortava prepúcios, arrancava dentes, tratava as mordeduras de cobras, etc. Para exercer a profissão deveria exibir a carta de exame como prova de que fora inquirido ou examinado por cirurgiões e julgado apto. As Câmaras, por vezes, multavam e prendiam aqueles que atuavam sem que estivessem habilitados. Entretanto, muitos barbeiros não possuíam carta.²⁶⁴

Na América portuguesa, os primeiros barbeiros que vieram entre os séculos XVI e XVII, na maioria dos casos, eram cristãos-novos e cirurgiões-barbeiros originados da Península Ibérica. A partir de meados do século XVII os negros e mulatos adotaram esse ofício, o exercendo até fins do século XIX. Os que eram escravos entregavam o ganho aos seus senhores, enquanto os livres trabalhavam por conta própria, abrindo loja e até possuindo escravos aprendizes.²⁶⁵

Por fim, devemos citar os curandeiros. Estes não passavam por nenhum exame que pudesse licenciá-los e não herdavam, pelo menos sob o olhar inquisitorial, um poder abençoado por Deus tal como os salutores. Tinham conhecimento empírico dos efeitos das plantas e os usava em rituais voltados para a cura de determinadas doenças. Por isso, eram vistos com desconfiança pelo Tribunal da Inquisição. Ou seja, apesar de trabalharem, de certa forma, no mesmo ambiente que os demais citados acima, auxiliando

²⁶⁰ Idem. p. 36.

²⁶¹ Sanguessuga.

²⁶² Lavagem intestinal.

²⁶³ Coleções de pus em espaço teciduais confinados, em geral causados por infecções bacteriana. Os sintomas incluem dor local, sensibilidade, calor e edema (se próximos da pele) ou sintomas constitucionais (se profundos).

²⁶⁴ FILHO, Lycurgo Santos. *Pequena História da Medicina Brasileira*. São Paulo: Parma LTDA, 1980.p. 38.

²⁶⁵ Idem. p. 38-39.

no atendimento de saúde da população, não gozavam do mesmo prestígio que eles perante a igreja.

Entre meados do século XVII e XVIII, as perseguições contra os feiticeiros, sobretudo os curandeiros haviam aumentado consideravelmente em Portugal, devido às mudanças políticas e sociais que vinham ocorrendo ao redor do Velho Continente e que despontaram em Portugal com a ascensão do marquês de Pombal. Segundo Timothy D. Walker²⁶⁶, a maior parte dos processos de indivíduos acusados de crimes de magia em Portugal surgiu depois de 1680, “[...] época de racionalismo crescente na Europa e uma data em que este tipo de julgamento praticamente havia deixado de existir em outros lugares”.²⁶⁷ O autor também constatou que havia um número elevado de vítimas da Inquisição constituído por “curandeiros supersticiosos”, homens e mulheres do campo que ganhavam a vida, em parte, receitando remédios mágicos para doenças comuns.²⁶⁸

Devido a esse embate, é necessário entendermos quais eram os remédios considerados lícitos e ilícitos pelos letrados da época. Os remédios diabólicos eram aplicados pelas feiticeiras e por alguns curandeiros. Os naturais, por sua vez, eram administrados de acordo com certas prescrições médicas. Já os remédios divinos eram dados a partir da evocação do poder de Deus e dos exorcismos da Igreja. José Pedro Paiva afirmou que esta concepção dos tipos de remédio não era aceita apenas pelos eclesiásticos, mas também pelos médicos. No entanto, a diferença era que enquanto os eclesiásticos apenas faziam descrições sobre os remédios divinos, entre os médicos, a discussão centrava-se em torno da aplicação dos remédios ditos naturais.²⁶⁹

Além dessas categorias de cura elencadas pelos letrados, é possível perceber uma mudança da clientela dos curandeiros. De modo geral, os curandeiros ou feiticeiros eram mestiços, negros, índios e europeus vinculados ao trabalho rural ou aos setores menos expressivos economicamente/socialmente (alfaiate, oleiro, dentre outros), o que pode ser verificado tanto no Brasil (como foi verificado no capítulo anterior) quanto em Portugal

²⁶⁶ WALKER, Timothy D. *Médicos, Medicina Popular e Inquisição: a repressão das curas mágicas em Portugal durante o Iluminismo*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2013.

²⁶⁷ Idem. p. 18

²⁶⁸ Idem.

²⁶⁹ PAIVA, José Pedro. *Bruxaria e Superstição num país sem caça às bruxas 1600-1774*. 2ªed. Lisboa: Editorial Notícias, 2002. p. 63.

(neste caso não havia índios como representantes de cura). No entanto, os clientes desses curandeiros tinham condições sociais muito heterogêneas. Paiva sobre isso afirmou que:

As clientelas dos mágicos eram maioritariamente pessoas do nível social deles, de baixa condição, portanto. Mas o poder de atração dos seus serviços não se confinava aos setores mais humildes. Entre os grandes também havia quem os consultasse. Os seus atos eram procurados por muitos membros do clero, da aristocracia e até do partido médico. [...] Entre os médicos e boticários, ou seus familiares também se recorria a curadores e feiticeiros.²⁷⁰

A pressão inquisitorial e episcopal, aliada à reprovação da prática dos curandeiros (e em alguns casos até mesmo dos salutadores) pelos médicos, era uma forma de combater o hábito das pessoas de procurar os curandeiros. Essa foi uma forma de limitar o alcance da ação social das práticas mágicas, em prol daqueles que tinham uma formação considerada científica para a época, ainda que o saber destes não se distanciasse por completo dos misticismos da época. A questão do pecado, por exemplo, era muito importante tanto para os doutos quanto para os teólogos. Os pecados da alma poderiam refletir na carne, que por sua vez, adoeceria e fomentaria mais vícios carnis. Para os teólogos, o divino e o sobrenatural ofereciam as únicas possibilidades de cura para os achaques carnis, o que poderia ocorrer principalmente por meio de orações e penitências que purificariam a alma. Os médicos relacionavam os males do espírito com os incidentes corpóreos e, sendo o corpo o lugar da manifestação, consideravam possível tratá-lo. Em outras palavras, os médicos orientavam seus pacientes a inibir essa disposição ao pecado, criando prescrições que guiassem os costumes, de modo a impedir o aparecimento de hábitos viciosos (a gula, a luxúria, a bigamia, o adultério etc.).²⁷¹

A Inquisição, transformada em instrumento régio a partir de 1769, teve suas políticas mudadas no sentido de que acomodou ou mesmo promoveu uma abordagem mais científica para a cura. O período compreendia a valorização do racionalismo, do saber científico e do empirismo, os quais estavam inclusos no projeto reformista. Walker afirmou que as autoridades da Inquisição levaram mais de quinhentos feiticeiros a julgamento entre 1715 e 1770, mas nenhum foi executado, o que pode ser observado nas mudanças ocorridas entre os Regimentos de 1640 e de 1774.

²⁷⁰ Idem. p. 173-174.

²⁷¹ VOTTI, Ana Carolina de Carvalho. *As Práticas e os Saberes Médicos no Brasil Colonial (1677-1808)*. São Paulo: Alameda, 2017. p. 93.

Grande parte dos acusados eram mandados ao degredo pelo Tribunal, mas ao invés de cessarem suas atividades, esses curandeiros voltavam a curar. Nesses locais de degredo, os habitantes sabiam de onde vinham essas pessoas banidas e logo tornavam-se suas clientes. Paiva, a título de exemplo, expõe o caso de Inês de Araújo. Embora tivesse sido degredada pelo Tribunal de Coimbra, em 1737, a três anos em Lumão, a referida Inês continuou a realizar inúmeras curas, segundo foi informado ao Tribunal.²⁷²

Desse modo, mesmo com essas articulações realizadas na tentativa de ofuscar e diminuir a crença que se tinha nos curandeiros, eles ainda eram muito procurados pela população (tanto no degredo quanto em seu local de origem), inclusive pelos próprios médicos. Segundo Pedro Paiva:

[...] Talvez ainda mais surpreendente seja encontrar médicos a aconselharem o recurso de curadores, como, por exemplo confessou, uma mulher que disse ter ido a um médico e que este lhe teria assegurado que “não havia mais medicinas” a fazer, pelo que ela se fosse curar a uma feiticeira de Vila do Conde.²⁷³

Nota-se que mesmo os médicos com uma formação universitária presumiam que certas enfermidades poderiam ser derivadas de malefícios e atribuíam o trabalho que executavam um caráter complementar ao realizado pelos curandeiros diante da população. Sendo assim, consideravam que as costumeiras sangrias, os vomitórios, as purgas e o uso de ventosas pelas sanguessugas não seriam suficientes para combater o malefício. Isto corroborava ainda mais a crença de que o achacado estava sob efeito de feitiço, o que o estimulava a procurar não apenas os curadores portugueses, mas os negros, mulatos e indígenas. Estes curandeiros promoviam curas usando defumadores, fervedouros, lavatórios, no intuito de restituir a saúde e sanar os feitiços que causavam doenças completamente desconhecidas, cujos sintomas assumiam um caráter sobrenatural. Segundo Daniela Calainho:

Associadas às virtudes das ervas - ou mesmo isoladamente outras substâncias de origem animal ou vegetal eram largamente utilizadas, tanto para lavar os enfermos como para serem postas como emplastros nos ferimentos ou partes doloridas. Muitos curandeiros negros utilizavam à farta elementos ligados ao culto cristão, como água-benta,

²⁷²PAIVA, José Pedro. *Bruxaria e Superstição num país sem caça às bruxas 1600-1774*. 2ªed. Lisboa: Editorial Notícias, 2002. p. 203.

²⁷³ Idem. p. 173.

orações, hóstias, terços, cruzes, devoções a santos, dentre outros, no sentido de potencializar os efeitos das curas [...].²⁷⁴

Esses elementos do culto cristão também eram constitutivos da América portuguesa, onde compartilhavam conflituosamente as crenças de negros, índios e mestiços. Outra prática comum em Portugal e no Brasil, que muito provavelmente pode ter vindo com os africanos que se instalaram nesses lugares, era o ato de sucção. Consistia em uma ação de jogar a moléstia para fora, tirá-la do corpo através da “sucção” praticada pelo curandeiro, que logo cuspiu alguma coisa (ossos, animais, saliva etc.). Calainho, ainda observa que esse procedimento tinha raízes em várias regiões da África, citando o exemplo de Ubangui, onde os chamados adivinhos médicos curavam sugando do corpo do paciente e cuspidos vários objetos, especialmente ossinhos.²⁷⁵ Por outro lado, com objetivo similar, os curandeiros preparavam substâncias para o doente ingerir a fim de provocar vômitos, diarreias, ou como forma de um diurético. Em ambos os casos, o objetivo era estimular a expulsão dos malefícios do corpo. Tal prática também era utilizada por médicos, chamada de expurgas e verificada em alguns casos indígenas.

Daniela Calainho ilustrou essas purgas ao citar o caso do negro Domingos Alvares, escravo da Costa da Mina e curandeiro, que atuou em Portugal e no Brasil. “Em uma das várias curas que ministrou, usou aguardente, raízes moídas e ervas, benzendo tudo e dando de beber ao doente, que à noite vomitou cabelos e pela via prepostera uns ossinhos que pareciam de galinhas, e unhas de gavião”.²⁷⁶ Este ato de vomitar cabelos ou animais peçonhentos era comum no Brasil e, em muitos casos, poderia ser o próprio curandeiro a vomitar algo. Em uma das denúncias contra a Índia Sabina foi relatado que ela, depois de defumar com o cachimbo o olho de Raymundo Jozé de Betencurt, introduziu sua língua no olho do doente e logo vomitou um bicho que tinha a forma de uma mistura de larva com peixe barrigudo. O ser expelido foi aberto com um objeto cortante e os presentes constataram vários filhotes mortos, diante disso, a índia explicou que a fumaça fora lançada com o objetivo de matá-los.²⁷⁷

²⁷⁴ CALAINHO, Daniela Bueno. *Metrópole das Mandingas: religiosidade negra e Inquisição portuguesa no Antigo Regime*. Rio de Janeiro: Garamont, 2008. p. 77.

²⁷⁵ Idem. p. 82.

²⁷⁶ Idem. p. 83.

²⁷⁷ *Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará 1763-1769*. Introdução e organização José Roberto do Amaral Lapa. Petrópolis: Vozes, 1978. p. 267.

Como verificado no capítulo anterior, algumas práticas mágico-religiosas executadas na metrópole eram encontradas também na colônia, no entanto, neste espaço, a presença de índios e africanos resultou em práticas próprias da América, o que foi chamado de hibridismo ou de mestiçagem cultural. A Inquisição, da mesma forma, estava atenta às superstições da população, nomeando, desde meados do XVII, uma rede de oficiais do Tribunal responsáveis por expedir um número significativo de denúncias a Lisboa sobre os desvios heréticos da população do Grão-Pará e Maranhão, demonstrando o entrelaçamento religioso entre índios, negros, mestiços e brancos.

Posto isto, concordamos com Laura de Mello e Souza²⁷⁸ e Lycurgo Santos Filho²⁷⁹ que consideram os africanos, índios e mestiços os grandes curandeiros do Brasil colonial. O conhecimento que os curandeiros tinham das ervas e dos procedimentos ritualísticos específicos a seu universo cultural atrelou-se ao acervo europeu da medicina popular. Embora os jesuítas detivessem a maior parte das boticas no Brasil, é certo que muitas das medicações que solicitavam não chegavam em estado favorável para seu uso, o que os obrigava a trocar conhecimentos com os índios sobre as plantas nativas. Isso contribuiu para o uso de plantas nativas da colônia na farmacopeia lusa e em técnicas curativas de cirurgiões que vinham de Portugal à América portuguesa. No entanto, no universo desta última, curandeiros, cirurgiões, boticários, médicos e barbeiros misturavam-se com a população nativa, não havendo um distanciamento entre ambas as partes. Esse aspecto gerou trocas de conhecimento e experiências curativas, bem como a procura simultânea de todos esses profissionais pelos achacados.

Em uma das denúncias contra Sabina, Domingos Rodrigues relatou à Mesa que quando o governador do Estado do Grão-Pará, João de Abreu Castelo Branco, estava doente e acamado, teve notícia de uma índia que praticava curas. Sem nada dizer ao governador, mandou chamá-la para saber se lhe haviam feito feitiços. Assim que a índia chegou, pediu uma faca, fez um buraco na parede da sala e deste buraco tirou um pequeno embrulho que aparentava ter sido feito há muitos anos, contendo vários ossinhos e outros objetos que o denunciante não se lembrava. Sabina, em seguida, disse-lhe que aquele embrulho fora colocado lá para fazer mal ao governador anterior, José da Serra, e não ao atual. Logo, entrando no quarto de Castelo Branco, Sabina explicou que não havia mais

²⁷⁸ MELLO E SOUZA, Laura. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil Colonial*. 2 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

²⁷⁹ SANTOS FILHO, L. *Pequena história da medicina brasileira*. São Paulo: Parma, 1980.

coisas de feitiço, mas pediu ao denunciante um fogareiro com brasas, ascendeu um cachimbo de gesso, soprou com ele e fez fumo em uma perna. Deu nela um esfregaço com as mãos e retirou três bichos vivos do tamanho de um grão de bico, muito moles e que facilmente se desfizeram. Pagaram-na e ela foi embora, deixando o denunciante e o enfermo perplexos pela descoberta do objeto oculto e pela retirada dos bichos da perna, o que fez com que os dois homens pensassem ou suspeitassem que o mal estava em dita índia.²⁸⁰

Sabina foi uma das pessoas mais denunciadas na região do Grão-Pará. Segundo seus denunciantes, ela gozava de grande fama na região, ao que consta em Belém, na Vila de Sintra, Colares (povoações citadas onde ela já havia morado, sendo a Vila de Colares situada numa ilha costeira, no caminho para Ponta da Tijoca, distante nove léguas de Belém)²⁸¹ e também da Vigia. Diferente de outros curandeiros que foram denunciados, tais como Jozé, Ludovina Ferreira, Antônio, Domingos e Domingas Gomes da Ressureição, Sabina teve fama proporcional aos relatos que chegaram à Inquisição de Lisboa.

Porém, mesmo possuindo reconhecimento, isso não impediu que a índia tomasse cuidado com alguns indivíduos – como era o caso do comissário Caetano Eleutério Bastos. Caetano tinha desavenças com o sargento Antônio Rodrigues devido ao uso da mão-de-obra indígena, porque o comissário era usuário dessa mão-de-obra de forma escravista e o sargento, por sua vez, ocupava o cargo de primeiro tesoureiro dos índios, posição que o fazia reprovar o uso dos índios como escravos. Mas Caetano, atento a alguma brecha para que pudesse prejudicar o tesoureiro, descobriu um elo comum entre ambos: a índia Sabina. Ela havia feito trabalhos de cura na casa de Antônio Rodrigues, gerando um bom pretexto para Caetano persegui-la com denúncias encaminhadas ao Santo Ofício, proporcionando investigações e punições àqueles que usaram os serviços mágicos da índia.

Essas teias sociais e, de certa forma, políticas, comprovam o quanto os curandeiros (além de outros tipos de feitiçarias, já apresentadas) faziam parte, de forma ativa, do cotidiano das pessoas, sendo facilmente alvos de desentendimentos diversos, mas, ao

²⁸⁰Idem. p. 172-173.

²⁸¹ NORONHA, José Monteiro. *Roteiro da Viagem da Cidade do Pará, até as últimas capitânicas do Rio Negro (1768)*. Pará: Typografia dos Santos Irmãos, 1862. p. 22.

mesmo tempo, podendo garantir certa proteção e independência financeira devido aos pagamentos de seus serviços. Em denúncia enviada ao Santo Ofício, o comissário Eleutério Bastos afirmou que Sabina “[...] é procurada de todos; e também censurada de tal procedimento e sempre pedindo segredo, a que eu não seja sabedor; uns a bênção para se verem livres do que padeciam; e outros fazem dela com temor de que lhe não faça mal.”²⁸² Neste ofício, Caetano escreveu que as costumeiras curas de Sabina eram oriundas de pactos diabólicos, mas que suas práticas eram públicas na cidade de Belém. No entanto, mesmo com a atribuição de pacto diabólico à índia, o comissário apontou que muitas pessoas ainda a procuravam para conseguir suas bençãos a fim de se verem livres dos feitiços ou malefícios que as afetavam. Por outro lado, alguns temiam que a índia lhes lançasse um feitiço.

Apesar desse posicionamento avesso à índia, em nenhum momento, na documentação consultada, o comissário invalidou as curas de Sabina ou colocou dúvidas sobre a eficácia das ações curativas da indígena. Caetano censurava, em verdade, a fonte do poder de Sabina, pois, para ele, estaria atrelada ao diabo e, na qualidade de comissário do Santo Ofício, se via obrigado a cumprir sua função diante de casos em que a presença do profano parecia iminente. Assim, a realização da cura trazia mais problemas para a índia, pois acreditava-se que operava, a partir dela, uma espécie de magia apartada da Igreja que podia ter origem apenas no diabo. Esse era o caminho lógico traçado por alguns de seus denunciantes.

Dessa maneira, tendo por base o que foi exposto, o referido capítulo tem o objetivo de analisar as fontes sobre o curandeirismo na região do Grão-Pará setecentista, através de seis estudos de caso: índia Sabina, preto Jozé, Ludovina Ferreira, índio Antônio, índio Domingos de Souza e índia Domingas Gomes da Ressureição. Para isso, identificamos as ervas, os objetos e as orações utilizados nos processos curativos, mas também fizemos a comparação destas curas mágico-religiosas, ensinadas oralmente e aprendidas empiricamente, com a medicina formal exercida na colônia. Portanto, as documentações desses “profissionais da saúde” utilizadas para esse fim foram o *Erário Mineral*, de Luís Gomes Ferreira, o *Governo dos mineiros mui necessário aos que vivem distantes de professores seis, oito, dez e mais léguas, padecendo por esta causa os seus domésticos e*

²⁸² IANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, Processo 15969. Ofício de Caetano Eleutério de Bastos, Comissário do Santo Ofício em Belém do Pará, dirigido aos Inquisidores, sobre uma denúncia feita por Manuel David e sua mulher contra a índia Sabina.

escravos queixas, que pela dilação dos remédios se fazem incuráveis, e as mais das vezes mortais, de José Antônio Mendes e *Pharmacopea Lusitana, methodo practico de preparar os medicamentos na forma galenica, com todas as receitas mais usuares* de Caetano de Santo Antônio. Os dois primeiros foram cirurgiões lusos que moraram nas Minas Gerais, mas fizeram várias viagens pela América portuguesa, tendo contato com vários tipos de ervas e pessoas da colônia. Caetano de Santo Antônio era português e residia em Portugal, mas no seu tratado podemos perceber a inserção de usos de plantas nativas do Novo Mundo. Portanto são documentos que nos permitiram comprovar os intercâmbios medicinais entre o formal e informal, entre a metrópole e a colônia.

3.1- A Fé na cura

O termo “fé” significa crença ou confiança em algo ou alguém, geralmente associado ao divino ou aos elementos místicos.²⁸³ Diante das precárias condições sanitárias evidenciadas pela pouca atenção à higiene corporal e frente a uma mentalidade que associava as doenças às causas sobrenaturais, era comum que as pessoas se agarrassem a algo que as afastassem da morte. Assim é possível compreender que a fé no meio curativo é interpretada como a confiança que a população nutria de que seria salva das moléstias pelos curandeiros e profissionais da saúde. Quando os métodos destes últimos não eram eficientes, apelava-se maiormente aos curandeiros.

A fé na cura está presente em quase todas as ramificações religiosas, potencializando a ação curativa. Em outras palavras, os rituais ou orações eram elementos que complementavam a eficácia de ervas e emplastos manipulados e aplicados. Para uma sociedade apegada aos símbolos e gestos, quanto mais se invocava nomes sacros ou se fazia cruces com os dedos, mais crédito era conferido à cura. Afinal, o indivíduo enfermo observava tais rituais assim como observava imagens sacras, depositando confiança em um curador como em um santo. A racionalidade ia além da lógica de que, o que a “medicina” ou a botica da época não resolviam, o sobrenatural dava jeito. Ambos conhecimentos eram mais que dicotômicos, eles eram complementares. Complementares pois: se por um lado o emprego de ervas pelos curandeiros não era validado pelos doutos, por outro, estes doutos não deixavam de tirar proveito da flora colonial no exercício de

²⁸³ *Minidicionário prático*: língua portuguesa: A/Z. São Paulo: DCL, 2008. p.149.

suas práticas. A normatização do uso das plantas pelos doutores, cirurgiões e boticários, foi dando novos sentidos ao receituário e à prática desses profissionais que vinham da metrópole, na medida em que, como citou o cronista Gabriel Soares de Sousa (1540-1591)²⁸⁴, se dava o contato entre os tupis e os europeus. Estes passaram a usar o extrato de plantas, como a erva-santa, para o combate a parasitas ou bicheiras em si próprios e em suas criações.²⁸⁵ Segundo Carolina Viotti, esse intercâmbio cultural: “[...] se deve, especialmente, às práticas mágicas e aos rituais agregados ao uso dos elementos da fauna e flora locais: enquanto a cura estivesse associada à combinação de plantas e espíritos, não poderia ser creditada como verdadeira pelos médicos.”²⁸⁶ Porém, como foi verificado acima, a princípio, o uso dessas plantas poderia não ter ganhado crédito com os licenciados, mas conforme as necessidades físicas exigiam outros tipos de cuidado, isso foi tomando contornos diferenciados, obrigando-os a observar outra face da cura.

Portanto, na documentação trabalhada, é comum notar que alguns denunciados ganharam fama com suas curas. A população os procurava com frequência, pois tinham a garantia da eficácia de seus trabalhos, independente se eram índios, negros, mestiços ou brancos. Logo, cabe esmiuçar, a partir dessa documentação, as mestiçagens e as técnicas curativas destes indivíduos, bem como questionar sobre quem eram os clientes e os denunciantes.

3.1.1- Preto Jozé

Jozé era africano da etnia mandinga, escravo de Manoel de Souza Regatão, morava na rua de São Vicente, em Belém, e geralmente ficava na companhia de seu senhor. Era muito procurado e indicado entre conhecidos ou parentes para tratar de pessoas doentes, pois concedia-lhes a cura.

As curas de Jozé eram caracterizadas pelo uso de emplastos de ervas, pela mistura de ervas com água em uma cuia, pela sucção, pelo uso de defumadouros e sopros. Usava também uma cuia com água coberta por uma taboa e pedia ao enfermo, ou a alguém que

²⁸⁴ Cronista português que se estabeleceu na Bahia e escreveu *Roteiro ou Tratado Descritivo do Brasil em 1587*.

²⁸⁵ VIOTTI, Ana Carolina de Carvalho. *As Práticas e os Saberes Médicos no Brasil Colonial (1677-1808)*. São Paulo: Alameda, 2017. p. 106-107.

²⁸⁶ Idem.

o representasse, que ficasse em cima dela. Caso a cuia se quebrasse, o doente faleceria, mas caso se mantivesse inteira, o enfermo sobreviveria. Infelizmente, nessa documentação, não há menção das ervas usadas ou mesmo de algum entendimento de suas orações, impossibilitando uma investigação mais aprofundada acerca das misturas culturais. Porém, como Jozé se utilizava da cuia com água e beberagens a base de ervas, proporcionando purgas do malefício do corpo do doente, isso demonstra um uso simbólico comum da religiosidade europeia relacionado com a água. Ela é um elemento que significa vida, purificação e regeneração, por isso foi muito usada na prática de adivinhação em Portugal.²⁸⁷ Entretanto, a água também foi típica em rituais de algumas etnias africanas, como os bacongos, que atribuíam à água a simbologia de divisora do mundo dos vivos e dos mortos.²⁸⁸ Isso pode trazer a seguinte interpretação, já que Jozé usava a água com essas duas simbologias: ele teria a base simbólica africana, mas também podia ter aprendido a portuguesa, não havendo empecilhos para usar ambas. Lembrando que a evangelização dos escravos já vinha desde a África, passava para o Atlântico e finalmente chegava ao Novo Mundo, ou seja, eles não chegavam ao novo território sem nada saber sobre o cristianismo. Portanto, muitas crenças portuguesas e africanas semelhantes eram facilmente difundidas, como nesse caso da água, usada por Jozé. De acordo com John Thorton, ele explicou essa dinâmica afro-cristã da seguinte forma:

Esse novo cristianismo africano permitiu que a filosofia e o conhecimento de algumas religiões africanas se acomodassem em um sistema religioso europeu e expressassem uma fusão de grande importância semelhante ao budismo chinês (da Àsia Oriental) ou à indianização do Islã. [...] Os africanos e os europeus tinham sistemas um pouco diferentes de conhecimento religioso, assim como um conjunto totalmente distinto de revelações básicas, porém ainda possuíam várias ideias importantes em comum. O desenvolvimento do cristianismo africano não teria sido possível se eles não tivessem partilhado essas ideias. Ambas as culturas aceitavam a realidade básica da religião: havia outro mundo que não podia ser visto e as relações eram a fonte indispensável pela qual as pessoas poderiam tomar conhecimento desse outro mundo.²⁸⁹

²⁸⁷ BETHENCOURT, Francisco. *O Imaginário da magia: Feiticeiras, adivinhos e curandeiros em Portugal no século XVI*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004. p. 152.

²⁸⁸ SANTOS, Vanicléia Silva. Mandingueiro não é Mandinga: o debate entre nação, etnia e outras denominações atribuídas aos africanos no contexto do tráfico de escravos. In: LASA2013 XXXI International Congress of the Latin American Studies Association, 2013, Washington DC. LASA2013. Washington, DC: *electronic*, 2013. v. 1. p. 08.

²⁸⁹ THORTON, John. *A África e os Africanos na formação do Mundo Atlântico: 1400-1800*, 5º ed. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004, p. 312-313.

Outro indício de hibridismo cultural, é o uso do defumadouro, muito comum nas curas dos indígenas. Os pajés, por exemplo, aspiravam a fumaça de folhas queimadas do tabaco e sopravam sobre as partes doloridas, todo o corpo do enfermo e pronunciavam palavras mágicas para expulsar os maus espíritos.²⁹⁰

Na denúncia apresentada pelo carpinteiro Manoel Francisco da Cunha, a 7 de outubro de 1763, contra o africano, foi relatado como Jozé curou a escravizada Maria que estava lançando pela “madre” vários bichos e sevandijas de cor de latão. Sem achar notícia de remédio que pudesse socorrer sua escravizada, Manoel soube da fama de Jozé que “costumava aplicar alguns remédios e fazer suas curas”. Assim, “pediu ao dito seu senhor ele denunciante que desse licença para que o dito preto fosse ver se podia curar a dita escrava.”²⁹¹ Tão logo Jozé chegou à casa, viu um bicho que Maria havia lançado e advertiu ao seu senhor dizendo que ela ainda tinha mais dentro de si e logo começou a dizer palavras que ninguém entendeu, foi para a cozinha e lá ocorreram os seguintes procedimentos:

E com umas ervas que levava escondidas e água que ele tirou do pote fez uma potagem sem consentir que ninguém o visse fazer e o veio dar a dita preta para que bebesse e no tempo em que ela bebeu disse palavras que se não percebiam e tornando de tarde lhe preparou as escondidas outras bebidas e outras duas na manhã e tarde seguinte as quais a dita preta tomou estando ele todas as ditas vezes falando como quem tirava sem que lhe percebessem palavra alguma: E depois de ter dado a última bebida pediu uma espiga de milho e uma enxada e dando lhe ele denunciante tudo foi em direção ao quintal e que tendo ele denunciante acompanhado para ver o que ele faria da dita espiga o dito preto não concedeu e o mandou recolher para a casa porém ele denunciante ainda que se recolheu o foi vigiar por detrás da porta e viu que ele deu quatro cavadelas ao pé de um limoeiro e em uma cova que fez enterrou a dita espiga e estando sempre a falar só como quem rezava [...].²⁹²

Voltando para casa, Jozé ainda afirmou que a dita preta ainda lançaria mais bichos, o que de fato sucedeu. Ela vomitou três bichos vivos, cada um se assemelhava a um respectivamente: jacarezinho, lagarto e zorra (tipo de peixe) com cabelos. No entanto, antes que isso ocorresse, Jozé, ao entrar na casa, pediu uma moeda, a colocou dentro de seu próprio chapéu e o pôs no chão com a copa para baixo. Ficando os dois escravizados

²⁹⁰ FILHO, Lycurgo Santos. *História da Medicina no Brasil* (Do século XVI ao século XIX). São Paulo: Brasiliense LTDA, 1947. p. 16.

²⁹¹ *Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará 1763-1769*. Introdução e organização José Roberto do Amaral Lapa. Petrópolis: Vozes, 1978.p.137.

²⁹² Idem. p. 138.

frente a frente, o curandeiro começou a falar palavras ininteligíveis e logo o chapéu deu uma volta no ar “sem mão visível” para cair entre aos pés de Jozé, com a copa para baixo e tampando a moeda. Dado o espanto dos presentes, Jozé pediu para ficarem calmos, pois a escrava não faleceria.

Este fragmento reflete o seguinte: Manoel Francisco da Cunha não havia encontrado remédios para essa doença tão estranha que acometia a sua escrava, por isso recorreu a alguém que pudesse manipular curas e, sobretudo, pudesse curar algo sobrenatural. O unguento de ervas feito por Jozé estimulou Maria a expelir as sevandijas, ele as enterrou junto a uma espiga de milho – o que simboliza o enterro do malefício. De modo geral, a presença desses elementos peçonhentos representava feitiços feitos contra alguém, além de ser um aspecto que podia “demonizar” ainda mais a imagem do curandeiro.

Seguindo esta mesma denúncia, Manoel prosseguiu dizendo que sua mulher suspeitava que estivesse com alguma moléstia. O denunciante, por seu turno, perguntou a Jozé o que ela tinha e Jozé pediu uma cuia e colocou água nela. Pondo a cuia no chão, pediu um pano para fazer de assento na cuia para que esta ficasse equilibrada ou simétrica com relação ao chão. Depois, pediu uma taboa de um palmo e meio de comprimento e um polegar de grossura, colocando sobre a cuia e:

[...] no mesmo tempo estava triturando ou mastigando umas ervas que ele na mão tinha escondido e fazendo na boca um sumo delas com saliva tirava tudo da boca com a mão e lançou dentro da dita cuia levantando para isso a taboa e cuspidando várias vezes dentro da cuia a deixou coberta com a taboa e logo disse a mulher dele denunciante que se pusesse em pé em cima da dita taboa o que ela fez estando sobre ela por espaço de um quarto de hora largo sem que alguém a segurasse nem quebrasse a dita cuia tendo no mesmo tempo o dito preto as mãos sobre a taboa e dizendo palavras que se não percebiam e mandando a dita sua mulher que se tirasse sobre a taboa [...] E foi dizer a mulher do familiar Elias Caetano que ele denunciante havia morrer primeiro que a dita sua mulher porque tendo lhe feito observação de cura esta não tinha quebrado nem derramado uma só gota de água como na verdade assim foi.²⁹³

Jozé, nesta denúncia, demonstrou que o curandeiro também poderia vir a utilizar a adivinhação para saber se seu enfermo iria resistir ou não. Como foi explicado no capítulo anterior, a água aparece como um elemento tradicional da cultura centro-

²⁹³ Idem p.139.

africana, como símbolo da fronteira entre o mundo dos vivos e dos mortos, que iria decidir o destino do enfermo. Mas a água também foi um elemento essencial na religiosidade europeia.

Duas denúncias que apresentam aspectos importantes para pensarmos não apenas os procedimentos de cura, mas também os motivos que levaram muitas pessoas a recorrerem a esses curandeiros são: aquela feita pelo soldado Simão Jozé de Oliveira e outra realizada por André Fernandes Marques. Há que de ressaltar que esse Simão Jozé de Oliveira é o mesmo que estava na denúncia de Jozé Januário da Silva, trazendo uma perspectiva um pouco diferente do mesmo fato.

Assim, no dia 21 de janeiro de 1764, Simão se apresentou à Mesa após ser chamado no dia 18 de janeiro para depor, sendo perguntado se uma pessoa “[...]sem ser médico nem cirurgião sendo chamado para fazer esta cura a esta pessoa enferma lhe andasse apertando a cabeça dizendo palavras que se não entendiam e no mesmo tempo assoprando e cuspidando na mesma cabeça da pessoa doente.”²⁹⁴ Simão havia afirmado que não se lembrava do fato, mas três dias depois, retornou à Mesa e contou que estava presente quando o africano fez as referidas curas em Jozé Januário, sujeito que sofria de dores de cabeça. Os procedimentos eram os seguintes:

[...]o qual preto Joze estava lavando umas ervas sobre as brasas de um fogareiro e o dito Joze Januario mandando ele que chegasse a cabeça para receber o fumo que subia das ditas ervas o qual o fumo no mesmo tempo[_] o dito preto para sobre a cabeça do dito Jozé Januário com assopros que lhe dava por razão de se queixava havia já muito tempo com dores excessivas dela e não ter achado melhora nem com sangrias nem com outros remédios que se aplicarão dizendo sempre o referido preto palavras assoprasse lhe não percebeu: e depois desta fumaça viam ele testemunha que o dito preto entrou a chupar no pescoço do dito Jozé Januário por duas outras vezes lançando de cada vez o que atiraria com a boca dentro de uma cuya e que o que nela lançava era asmado de matéria branca [_] do que se lança pela boca quando há de fluxo no peito: e logo pedira outra cuya maior de água dentro dela lançou umas ervas que trazia na algibeira dizendo no mesmo tempo o que lhe pareceu inclinado sobre a cuya como quem falava com ela em segredo e depois disto lhe pois em cima uma taboa com que ficou coberta tendo primeira parte uma toalha velha aos dois da mesma cuya: e dizendo para o dito doente que mandasse por alguém sobre a dita cuya porque se ela não quebrasse havia de viver: e não havendo ali pessoa que pudesse pôr-se sobre a dita cuya porque só estava a mulher do dito doente e ele testemunha, pedira o mesmo doente, que ele testemunha fizesse aquela ação; porém duvidando fazer ele testemunha e quando ia para o quintal

²⁹⁴ IANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa. Processo 028-212, fl. 25.

por essa mesma casa, o dito doente o chamou e persuadira para que lhe fizesse a dita ação visto que ele não podia fazer por lhe proibira o dito preto: e com efeito ele testemunha foi fazer a dita ação entendendo que com as chinelas que trazia causando, pondo em cima dessa taboa que cabia a dita cuja fazia tudo em pedaços o dito preto lhe dizia que tirasse as chinelas e respondendo ele testemunha que ou com mais ou sem elas havia quebrar tudo, estourou e saltando com alguma força sobre a dita cuja, e caindo que não quebrava ela com água novamente com outro pé com todo o corpo e vindo que não quebrava saltou para fora e se benzeu e foi andando para o quintal assustado tendo aquilo por coisa diabólica: e voltando depois para dentro depois de se ter retirado o dito prato perguntou ao doente que fim tinha levado a cuja ao que lhe respondeu que ela tinha ficado inteira e só com um buraquinho no fundo. E continuando o dito preto mais alguns dias a fazer as suas defumações ao dito Jozé Januário.²⁹⁵

Além desses procedimentos, Jozé havia dado a Jozé Januário uma bebida de leite com manteiga do reino e sal com água quente. Jozé Januário ficou sufocado com esta bebida e o curandeiro o apertou pelas escápulas com as mãos, depois apertou novamente com uma mão no peito e outra nas costas, lugar onde ele abanou o enfermo. Em seguida, apertou a cabeça de Januário cuspidando e assoprando nela, pronunciando palavras que não se entendiam, o que fez como que a falta de ar e as dores de cabeça de Januário passassem. Essa melhora havia durado vários dias, mas quando as mesmas dores voltaram, Januário buscou o remédio nos exorcismos da Igreja.²⁹⁶

Quanto a André Fernandes Marques, este foi chamado a comparecer à Mesa devido a uma referência feita a ele por Jozé de Gouveia Silva, que era escrivão dos órfãos, sobre uma cura que Jozé havia feito nele. Antes que se explique o caso, é necessário observar que Jozé Gouveia foi chamado pela Inquisição porque Jozé Januário havia dito em sua denúncia que foi informado por Gouveia das curas do preto Jozé.

Desse modo, perguntado se sabia de alguém que havia sido curado pelo referido africano através de ervas e chupadelas, André Fernandes assentiu e contou o caso:

Enquanto ele testemunha mandou ele buscar um tição de fogo digo ele testemunha mandou buscar um tição de fogo e dele o dito preto estas palavras = tu padece muita quentura = era *por dendo* é ele testemunha que a [_ _] logo o dito preto se chegou a ele e pegando lhe na mão direita com a sua pelo pulso logo na mesma palma estampou a sua boca, e deu com ela uma chupadela na dita palma da mão: e sem lhe dizer coisa alguma mais pegou na dita tição que a esse tempo tinha chegado a

²⁹⁵ IANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa. Processo 028-212, fl. 30

²⁹⁶ *Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará 1763-1769*. Introdução e organização José Roberto do Amaral Lapa. Petrópolis: Vozes, 1978. p. 154.

seguir seu caminho para a referida canoa, a que logo continuou sua viagem e como no outro dia era o da sisão este com efeito [_ _] ficou entendendo que o dito preto a tinha quando pelo modo sobredito e era seu desta sua inteligência consentiu em que tudo ele testemunha tomado vários remédios dos que se costumam aplicar a semelhante queixas com eles não experimentava melhoras e somente as teve depois da chupadela que ele fez na palma da mão o dito preto; pois nem no outro dia nem até agora lhe vieram mais as ditas lesões e mais não disse nem do costume.²⁹⁷

Em ambos os casos citados, aqueles que estavam doentes disseram ter recorrido aos serviços médicos ou aos cirurgiões por afirmaram terem usado as sangrias e os remédios regulares para aquele tipo de padecimento. Como não houve efeito positivo, procuraram alguém que conseguisse sanar o problema, mesmo porque, se fosse um feitiço, nenhum lente poderia resolvê-lo, e em último caso, como o de Jozé Januário, recorria-se aos exorcismos da igreja. Temos assim, técnicas que vão se complementando, na medida em que os doentes precisam sanar seus problemas recorrendo às opções disponíveis.

No entanto, alguns usavam estratégias para amenizar suas culpas por ter empregado, presenciado ou mesmo “ouvido dizer por alguém” esse tipo de prática – tal como fez Jozé de Gouveia Silva. Este, após citar a cura que Jozé havia feito em André Fernandes Marques, acrescentou um fato que ocorreu com o seu pai, João Baptista da Silva. Segundo ele, seu pai havia lhe contado que uma negra sua, chamada Maria, estava com uma perna inchada e foi primeiramente medicada pelo cirurgião, situação que trouxe a ela alguma melhora. Depois, ela recebeu os cuidados de Jozé, que aplicou-lhe emplastos de folhas cozidas (de qualidade desconhecida) por alguns dias, o que produziu-lhe a melhora no inchaço. Entretanto, Jozé Gouveia afirmou que atribuía a melhora da negra às purgas e sangrias feitas pelo cirurgião e não aos emplastos do negro.²⁹⁸ Alegar que a ação de um cirurgião foi mais eficiente do que a de um curandeiro, foi uma maneira encontrada por Jozé Gouveia de apoiar o método licenciado (permitido pelas autoridades e que não envolvia risco de pacto demoníaco). Esta afirmação colaborava para a sua defesa e para o descrédito do curandeiro.

Outro fator importante é que Jozé era reconhecido regionalmente. Segundo as pessoas envolvidas nas denúncias, a saber: Manoel Francisco da Cunha, Simão Jozé de

²⁹⁷ IANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa. Processo 028-212, fl. 33.

²⁹⁸ IANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa. Processo 028- 212, fl. 23.

Oliveira, Jozé Januário e André Fernandes Marques, era notório que o negro vivia de fazer semelhantes curas onde quer que as pessoas o chamassem. Desse modo, pode-se deduzir que curas de Jozé tinham bons resultados, elas faziam crescer a fama dele pela região de Belém, por isso muitas pessoas o solicitavam.

3.1.2- Índia Sabina

Sabina foi escrava de Bento Guedes, mas após o falecimento deste foi morar na casa de José Carneiro Citas, padre que residia em Belém. Ela também já havia morado na Vila de Cintra, Colares, mas os registros apontam que fazia atendimento em outros lugares quando era chamada. Sabe-se, por exemplo, que ela atendeu na Vila da Vigia.

Em seus casos é registrado que Sabina era conhecida por desfazer malefícios e por curar. Como já foi discorrido acima, sua fama era tamanha que chegava aos ouvidos das pessoas de outras vilas. A distância não era um empecilho para que ela fosse chamada. Suas práticas curativas se valiam de defumadores, sucções, orações, manipulação de ervas e, caso nada do que ela fizesse resolvesse o problema do doente, aconselhava o uso de água benta e os exorcismos da igreja.

Uma das denúncias que mais ilustrou todas essas práticas é a de Raymundo José Bitencourt, ajudante do terço dos Auxiliares da Capitania de São José do Rio Negro, apresentada no dia sete de outubro de 1767. Estando ele gravemente enfermo dos olhos em sua casa, ouviu falar sobre uma índia que fazia curas. Assim, ele mandou que a chamassem. Logo que chegou, Sabina pediu um cachimbo com tabaco e fogo, depois de cachimbar um pouco, colocou dentro de uma bacia o fumo e lançou a fumaça do fumo em seus olhos, fazendo antes e depois desta ação cruces com o dedo polegar na testa. De acordo com denunciante era possível compreender algumas palavras ditas pela índia: “Padre, Filho, Espírito Santo e Virgem Maria”.

Em seguida a índia tornou a fumar o cachimbo e com ele defumou o olho direito, depois introduziu a própria língua nele. Na sequência, vomitou um bicho que parecia uma mistura de peixe e larvas, o entregou na mão da esposa do denunciante mostrando que o animal estava barrigudo, o abriu e indicou vários filhotes que estavam mortos. Sabina explicou que a fumaça havia servido para matar esses animais que estavam dentro do

olho, e que se continuasse como estava, o olho faleceria. Depois fez os mesmos procedimentos no outro olho e cuspiu dizendo que havia achado areia e cinza.

Voltando no dia seguinte, repetiu as mesmas ações. Do olho esquerdo vomitou uma vespa e do outro não logrou expelir nada. Após essas operações, Sabina afirmou que aquilo era fruto de feitiço feito contra Raymundo José de Bitencourt, no caso, o feitiço tinha sido obra de três índios da Vila de Beja, mas ela não quis citar nomes dos envolvidos. Para que sarasse mais depressa, a índia aconselhou Raymundo a lavar os olhos com água benta.

Sabina ainda retornou na mesma semana, repetiu as mesmas “diligências” e constatou que não havia mais nada dentro de Raymundo. Desse modo, ela receitou ao denunciante o uso do sumo de uma erva chamada camará, para aplicar nos olhos e melhorar as vistas. O denunciante assumiu que obteve alívio com as curas da índia. Raymundo foi afetado outras vezes pela mesma moléstia e a índia fez os mesmos procedimentos, mas acabou receitando os exorcismos da igreja e a lavagem dos olhos com água benta.

Continuando a denúncia, Raymundo contou que sua mulher havia ficado doente, desse modo teve que chamar novamente a índia e esta preparou:

Uma bebida de água ardente, água natural, canela pisada, e outros mais ingredientes, e lhe mandou beber na presença de seus irmãos Antônio e Luís de Ávila, e a mãe deles Florença mameluca. E tendo-a tomado ao tempo que já ele denunciante se recolhia para casa passado pouco tempo tivera uns vômitos, e com eles lançara misturados de *Taja* já corruptos, e cinco, ou seis caracóis, ou cascavéis de Lymas com predinhos sem Lymas dizendo que eram feitiços, que lhe tinham feito na dita Vila de Beja.²⁹⁹

Assim Sabina aconselhou à mulher do denunciante que frequentasse os exorcismos da igreja. O denunciante ainda contou sobre uma cura que Sabina tinha feito ao cabo Antônio da Silva Bargaça, na Vila de Beja, na casa de Antônio Rodrigues Guedes. O processo era o seguinte:

[...] na presença de umas mulatas do mesmo Guedes dando-lhe uma bebida de virtude da qual lançara três qualidade de bichos, que foram *Terros*, minhocas, e *Rallos* em grande número, pelo boca dizendo, que

²⁹⁹ *Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará 1763-1769*. Introdução e organização José Roberto do Amaral Lapa. Petrópolis: Vozes, 1978.p. 268.

eram feitiços e que lhes tinha feito a mãe do rapaz, que servia ao dito Antônio da Silva Bargaça, e que lhes lançara no café que tinha para beber.³⁰⁰

Concluindo a denúncia, Raymundo foi perguntado pela Mesa a quanto tempo conhecia a dita índia e qual era sua opinião acerca da crença, vida e costumes de Sabina. Ele respondeu que a conhecia há dois anos e “dela não tem má opinião porque sempre ouviu dizer que tudo o que ela faz é por virtude especial de uma cruz, que dizem ter no céu de sua boca. E não tem notícia que seja mal procedida.”³⁰¹

Nesta denúncia, podemos perceber que Sabina usou recursos híbridos que se estendem do catolicismo à medicina hipocrático-galênica. O ato de cachimbar, usar a língua e cuspir animais ou sevandijas, era uma ação comum na cultura indígena durante processo de cura. Suas preces eram compostas de “Padre, Filho, Espírito Santo e Virgem Maria” e uma de suas recomendações era o uso de água benta e dos exorcismos da igreja, uma vez que estes eram considerados remédios divinos. Ou seja, podemos verificar a presença do catolicismo nesses ritos de cura. Logo, o ato de dar beberagens para expurgar os malefícios, reflete nas teorias médicas ou na medicina excretora, de eliminar os excessos e represamentos de humores, garantindo um novo equilíbrio corpóreo e, com efeito, a superação do estado de enfermidade. Em outras palavras, representa a expulsão do malefício incorporado no corpo. Por fim, a planta camará, típica da América do Sul e com propriedades medicinais, era conhecida pelos índios da colônia. Cabe destacar a complementariedade entre as técnicas dos curandeiros, eclesiásticos e profissionais da saúde, usadas em conjunto por Sabina na cura de seus solicitantes, demonstrando que as três não se anulavam no universo colonial, mas somavam-se.

Um item peculiar desta denúncia, que não se encontra nas demais, é o fato de o denunciante ter afirmado que os poderes da índia advinham de uma cruz que ficava no céu da sua boca dela e não tinha relação com o demônio. Raymundo já havia feito outra denúncia relacionada à feitiçaria em 1764, três anos antes, na época que era morador da Vila de Beja, a respeito de uma caixa entregue pelo índio Lázaro que tinha itens aparentemente furtados, como um embrulho contendo uma hóstia dobrada em quatro e sete bocadinhos de pedras d’aras. Esta denúncia igualmente incluía o sacristão, o índio Joaquim, o índio Sargento Mor Domingos Gaspar, o índio Mathias e o índio Francisco.

³⁰⁰ Idem. p.269.

³⁰¹ Idem. p. 270.

Todos haviam furtado objetos religiosos para fazerem bolsas com as pedras e hóstias para fins de proteção.

No entanto, nesta denúncia, Raymundo explicou à Mesa que mesmo se os índios fossem batizados e frequentassem as missas, tinham vida, costumes e procedimentos irregulares “por não perderem a ocasião de ofenderem a Deus.” Portanto, os acusados além de terem roubado relíquias religiosas, ainda tinham ofendido a Deus. Já Sabina era vista como detentora de uma cruz que lhe permitia curar. Mesmo usando práticas hostilizadas pela Inquisição, sua fama fazia com que as pessoas criassem histórias a seu respeito que lhe protegiam indiretamente. Não que ela tivesse muitos simpatizantes no Tribunal Inquisitorial, pois o Comissário Caetano Eleutério enviou cartas ao Santo Ofício a denunciando, entretanto, é notório que entre a população e mesmo as pessoas que faziam parte de uma camada social mais elevada, Sabina era conhecida por desfazer qualquer malefício e nunca por fazê-lo. Em meio a isso, os agentes da Inquisição “[...] dependia dessa delicada harmonia de alianças sociais. O papel dos agentes inquisitoriais era tenso, dado que ficavam entre cumprir com a obrigação de denunciar os suspeitos da fé e encarar represálias quando estes eram pessoas influentes.”³⁰² E Sabina era uma figura relevante.

Como foi mencionado anteriormente, Sabina chegou a realizar curas para o governador do Pará, João de Abreu Castelo Branco, e nesta mesma denúncia feita pelo roceiro Domingos Rodrigues, em 1763, quando perguntado se Sabina havia feito mais curas semelhantes, ele respondeu à Mesa da seguinte forma:

Disse que é notório e constante que a dita Sabina costuma fazer as mesmas coisas diante de todas as pessoas que a chamam e se lembra por ouvir dizer que as tem feito em casa de Antonio Rodrigues Martins Tesoureiro dos Índios; em casa de Domingos Rodrigues Lima que da casa de posto na Rua de Sam Matheus. Em casa de Manoel da Costa Ferrão Tesoureiro dos ausentes.³⁰³

Ao analisarmos a denúncia de Domingos Rodrigues, compreendemos que a índia tinha clientes de diferentes classes sociais, desde os que ocupavam cargos considerados relevantes até pessoas mais humildes. Isso certamente a favorecia em relação aos demais

³⁰² BEZERRA, Thiago Gomes. *Inquisição e Poder: um Comissário do Santo Ofício na “Amazônia” portuguesa (1745-1763)*. 2015. 130f. Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de Ciências Humanas e Letras, Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2015. p. 113-114.

³⁰³ *Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará 1763-1769*. Introdução e organização José Roberto do Amaral Lapa. Petrópolis: Vozes, 1978. p. 174.

curandeiros, no sentido de que esta não foi processada pela Inquisição (diferente de Jozé, que foi processado), aspecto que reforça a declaração de Thiago Gomes Bezerra sobre a harmonia de alianças sociais em que os agentes inquisitoriais estavam submetidos.

Outro aspecto importante desta denúncia é a narrativa de Domingos Rodrigues sobre o momento em que sua mulher fica enferma:

[...] sem lhe aproveitarem os remédios inumeráveis que se lhe tinham aplicado, tendo notícia e sendo a todos notório que uma índia chamada Sabina [...] tinha virtude para descobrir e remediar os males ocultos, a mandou a dita sua sogra vir de casa do dito Bento Guedes a sua para ver se podia remediar a moléstia da dita [...]mulher hoje dele denunciante: e que indo com efeito se sentara sobre a cama e perguntando a doente o que tinha logo que ela lhe respondeu dissera= tu estas enfeitada: e quem te enfeitou foi uma tapuia que aqui tens em casa = e mandando vir a mesma casa as escravas que então eram todas índias, logo disse= é aquela= apontando para uma delas: e desculpando-se a dita índia ou negando que tal havia feito, a dita Sabina respondera= não estejas a negar: porque tu mesma há de tirar os feitiços de onde os tem metido = e mandando abrir um buraco de baixo da cama que estava em casa térrea, dele se tirara um embrulho que constava de vários ossos, penas, espinhos, lagartinhos espetados e outras mais coisas e que da mesma forma assinalara na mesma casa outros lugares, dos quais tirara da terra saíram semelhantes embrulhos. [...] Confessara a dita índia da casa a quem não sabe o nome e já é defunta que ela mesma os tinha metido naqueles lugares e seu camarada que declarava ser o demônio.³⁰⁴

Sua sogra e mulher ficaram admiradas com a firmeza e certeza com que Sabina agia para descobrir os tais embrulhos. Ficaram ainda mais surpresas quando a índia pediu um fogareiro com brasas, lançou certas folhas nele, solicitou à doente que recebesse o defumadouro e depois o esfregou por todo o corpo dela, retirando-lhe “[...] vários bichos vivos como lagartinho e outras sevandijas: e que pedindo água benta metendo nela a mão fora com os dedos dentro da boca da doente e dela extraiu um lagarto.”³⁰⁵ Contudo, o denunciante alegou que sua mulher apenas obteve melhora com os exorcismos da igreja, os quais, por sinal, foram indicados pela índia.

Nessa descrição, além de ter descoberto os embrulhos e tirado vários bichos da doente, Sabina foi associada à luta contra o demônio. A índia que fez os feitiços assumiu que tinha um “camarada que declarava ser o demônio” e Sabina tratou logo de fazê-la retirar esses feitiços para não prejudicar mais a mulher de Domingos Rodrigues. Assim,

³⁰⁴ Idem. p. 172.

³⁰⁵ Idem.

Sabina mostrou ser mais forte do que essas “diabruras”, indo na contramão da imagem de feiticeira da Inquisição.

Grande parte das denúncias sobre Sabina, relata os embrulhos achados por ela e sua indicação de que um malefício estava no objeto que encontrara. Diferente das bolsas de mandinga ou do uso de relíquias religiosas (que visavam a proteção do usuário ou atrair algum benefício), esses embrulhos eram compostos por produtos ou resquícios de animais, plantas, ou seres orgânicos de modo geral. Em um Auto feito a pedido do Reverendo Vigário da Vara João de Barros Leal, em 1767, reunindo testemunhas vinculadas às notícias de que no sítio do cafuzo Jacinto de Carvalho:

[...] costumam algumas pessoas , principalmente índios, fazer algumas operações essas de feitiçarias invocando o demônio, fingindo que fazem desses espíritos, profetizando curas feitas, e descobrindo as encobertas, pretendendo por isso maior curas e sarar enfermos, metendo-se com eles em seitas ocultas, sob curas a que chamam toçayas capacitando desta sorte a vários cabios escrevem nos tais a cura, e ritos gentílicos que sempre curavam os Índios, e porque os referidos costumes são totalmente opostos a lei católicas.³⁰⁶

Descobre-se pelas oito testemunhas, que um índio chamado Hilário havia feito vários feitiços no sítio e que estes encantos estavam provocando as doenças de vários moradores daquele lugar. Quando Jacinto mandou chamar Sabina, esta o mandou cavar no batente de uma porta, de onde se retirou um osso desconhecido que “sendo rachado de meio a meio se achara dentro uma raiz chamada Tajá com a qual dizem que os tais feiticeiros costumam fazer operações diabólicas.”³⁰⁷ Em seguida, ela mandou cavar na cozinha, onde encontrou um embrulho com unha de anta coberta de cera preta, um bocadinho de pedra branca e outras coisas que as testemunhas não se lembravam. Por fim, ao pé de um esteiro, desenterrou um embrulho contendo dentes de um marisco chamado *puru*, com algumas espinhas de peixe e outras coisas mais que a testemunha não identificou. Ademais, foi mencionado “[...] que a tal Sabina na mesma ocasião dissera ao dito Índio Hilário que ele era a quem tinha feito os tais feitiços.”³⁰⁸ Sabina orientou Jacinto a jogar esses embrulhos no mar, para que o feitiço fosse destruído e mandado para longe.

³⁰⁶ IANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa. Processo 028-17771, fl. 01

³⁰⁷ IANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa. Processo 028-17771, fl. 11.

³⁰⁸ IANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa. Processo 028-17771, fl. 08.

Esse caso mostra que certos feitiços poderiam atingir não apenas uma pessoa, mas várias. Sabina enfatizou a Jacinto que, caso esses feitiços não tivessem sido detectados, todos naquele sítio teriam morrido.

Em suma, Sabina é a personagem que mais carrega elementos híbridos religiosos e a que mais transita no universo místico lícito e ilícito. Soma-se a isso o seu contato com pessoas de diferentes camadas sociais. Assim como Jozé, Sabina foi escrava, mas como logrou êxito nas curas, sua fama cresceu em vários cantos do Pará, por isso foi muito solicitada. Não é possível saber se ela era uma embusteira. Sabemos apenas que ela era uma índia que instigava admiração e temor na população, bem como cautela na Inquisição.

3.1.3- Ludovina Ferreira e índio Antônio

Ludovina Ferreira era mulher branca, viúva duas vezes (não é possível saber quem foram seus maridos), morava na rua detrás do Rosário dos Pretos, ao pé do Armazém da Pólvora em Belém, e, segundo as denúncias, tinha uma filha chamada Ignácia.

Os métodos de cura de Ludovina possuem um ar mais sombrio do que o dos outros dois denunciados. Sempre acompanhada pelo oleiro índio Antônio (que havia sido escravo de Jerônimo Roberto e depois se tornou livre), sujeito que aparentemente a auxiliava, usava um maracá atravessado por uma flecha e fazia seus ritos em um cômodo escuro, geralmente com o doente. Vozes estranhas eram escutadas pelas testemunhas e estalos no telhado, como se alguém estivesse saltando sobre ele. Cantava cantigas que “costumam cantar os pajés”³⁰⁹, manipulava ervas e encontrava feitiços.

Na denúncia feita, em 1763, por Constança Maciel, moradora da Rua de Sam Vicente (a mesma em que o preto Jozé e seu senhor moravam), é relatado um fato que ocorrera há trinta anos. Constança disse que estava na casa de Mariana Mesquita (já falecida no período da denúncia), que se encontrava doente, e esta lhe pediu que chamasse

³⁰⁹ *Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará 1763-1769*. Introdução e organização José Roberto do Amaral Lapa. Petrópolis: Vozes, 1978.p.159.

Ludovina Ferreira para lhe curar. Assim que a branca chegou, não fez nada e acabou voltando para sua casa na companhia de um índio chamado Antônio.

Em seguida, se sentou junto a doente com o índio e preparou “[...] um taquari ou cigarro da casca de um pão e metendo-lhe tabaco dentro de quando em quando bebia o fumo e tomando na mão um maracá ou um chocalho [...] entrara a chocalhar.”³¹⁰ Simultaneamente, ela cantava cantigas que se não entendiam e o índio a acompanhava no canto. Depois ela pediu que se apagassem as luzes do quarto em que estava a doente, ficando apenas ela, Mariana Mesquita e Antônio. Momento em que a denunciante ouviu:

[...] Estrondos e barulhos no teto da casa e nela uns saltos como de quem vinha saltando do dito teto para a dita casa ouvindo-se no mesmo tempo assovios muito finos e elevados da parte de fora e tocando sempre no dito maracá se ouviram várias vozes dentro das casas digo dentro da mesma casa escura que perguntavam sem serem as vozes da dita Ludovina porque a voz desta era conhecida.³¹¹

Após esses procedimentos, Ludovina saiu do quarto com a enferma e, ao acender a luz, mostrou a Mariana uma cabeça de cobra com uma pimenta na boca, afirmando que ai estavam os feitiços que lhe tinham feito, os quais tinha ido buscar “[...] os pajés ou demônios com quem tinha falado na casa escura porque se achavam postos e enterrados na entrada da porta da rua.”³¹²

Constança concluiu a denúncia afirmando que denunciava Ludovina, sua filha (que apareceu no decorrer da denúncia para ajudar sua mãe e Antônio nas cantigas no quarto escuro em que a enferma estava) e Antônio por terem familiaridade e trato com o demônio. Quando perguntada há quanto tempo conhecia os denunciados e que opinião tinha, respondeu o seguinte: “A mais de trinta anos os conhece e depois que lhes viu as suas invenções que tem declarado de nenhum tem boa opinião acerca de sua crença nem dos seus procedimentos porque sempre ouviu murmurar delas não serem bons.”³¹³

A mulata, costureira e rendeira Ighes Maria de Jesus, estava presente nos fatos narrados por Constança Maciel, mas acrescentou qual era a enfermidade de Dona Mariana Barreto. Ela estava doente de uma hemorragia que saía do útero. Ao mandar chamar

³¹⁰ Idem. p. 176.

³¹¹ Idem.

³¹² Idem. p. 177.

³¹³ Idem. p. 178.

Ludovina Ferreira, esta chegando à casa apalpou o ventre de Dona Mariana. Todavia, a denunciante não se lembrava se a curandeira tinha colocado emplastos sob a região verificada, ou se tinha feito uma bebida para a enferma.³¹⁴ Ignes também não tinha boa opinião sobre Ludovina, principalmente depois que presenciara os fatos relatados.

Esta é uma posição comum nas denúncias contra Ludovina, ela era frequentemente associada ao demônio, diferente do que acontecia com Sabina. Parte dessa associação pode igualmente estar relacionada com fato de que Ludovina não apenas curava, ela fazia feitiços de bem querer e chegou a afirmar que era melhor ter trato com o demônio do que com Deus.

Em denúncia de Luíza de Jesus, em 1736, 27 anos antes da denúncia de Constança, ela declarou que Ludovina Ferreira era “insigne feiticeira, e que não tinha nisso dúvida nenhuma de o dizer.”³¹⁵ Segundo Luíza, Ludovina tinha um caso ilícito com seu irmão Lourenço Rodrigues e que, em certa ocasião, estando ela na casa de Ludovina para dizer-lhe que seu irmão não iria comparecer naquela noite em sua casa, a denunciada afirmou que “se ela quisesse, que logo fazia vir.”³¹⁶ Luíza duvidou de Ludovina, todavia esta entrou em uma câmara e:

[...] pondo-se a cantar umas cantorias, e sentiu ela denunciante tal reboição sobre a casa, e para o lugar onde estava a denunciada, que ela denunciante temeu, e tremeu, e principiando-se ela a falar pelo idioma brazílico, e língua da terra, ela pediu, que logo a lá entrasse assim Lourenço Rodrigues, e assim, que pela confiança que nela disse Demônios tinha e o não haviam faltar, e indo para que a denunciante entendesse e soubesse quão bem era ter amizade com os Demônios, e não com Deus, pois estes revelavam tudo as criaturas, e toda a pessoa, que tivesse isto senão podia temer de justiça nenhuma, e indo, que esta se quisesse apor ofende-la, que tinha tanta confiança nos ditos demônios, que logo este a viam avisar, e livrar a e para que creia em tudo isto, veria se vem teu irmão aqui logo, e no mesmo tempo bateu a porta e chamando, trazido Lourenço Rodrigues.³¹⁷

Luíza ainda contou que na noite em que seu irmão doente havia falecido, ela se encontrava novamente na casa de Ludovina e esta fez suas costumeiras cantorias ao que se seguiu:

³¹⁴ Idem. p.159.

³¹⁵ IANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa. Processo 028-16748, fl. 09

³¹⁶ Idem.

³¹⁷ Idem.

[...] descerão com o mesmo estrondo, que dito tem os Demônios de comunicar lhes o estado em que se achava o doente e que naquela noite infalivelmente morria; e depois de ela falar aos Demônios e lhe comunicarem este o que afirma fica dito, a chamou a ela denunciante, que seu irmão morria sem dúvida aquela noite, e que ela duvidou por não ter ainda sinais disso; e finalmente na mesma noite mencionada morreu, e dissera ela denunciada a denunciante, por é certo crer nos Demônios, que de tudo o sucedido e determinado no Mundo, da parte a quem com eles em amizade, e que ela denunciante lhe respondera que indo com toda clareza, que não queria tal amizade, e ela lhe respondera que bem tola és tu em não abraçar esta doutrina de que temes de justiça alguma isso é galantaria, pois eu de Tribunal nenhum me temo, tendo tão bom medianeiro.³¹⁸

Luíza ainda concluiu tinha receio de fazer a denúncia, pois acreditava que os demônios poderiam avisar Ludovina sobre esse fato e algum mal ocorrer-lhe em virtude disso, mas que mesmo assim o fazia por ter certeza de que a feitiçaria era serviço do cavaleiro das trevas.

Neste caso, Ludovina não cura, ela pratica magia de bem querer e demonstra grande simpatia pelo demônio. Assim como no primeiro fato narrado, usa de conhecimentos indígenas para fazer suas magias. Portanto, ao deixar as luzes apagadas, usar os cantos indígenas, escutar vozes e estrondos e predizer que uma pessoa iria morrer, Ludovia fazia sua imagem corresponder a de uma mulher que manipulava poderes obscuros e que estava em constante contato com o mundo dos mortos. Esse aspecto assustava as pessoas que passavam essa informação adiante e possivelmente distorciam ainda mais as ações da mulher.

Ludovina possui menos denúncias que Jozé e Sabina. A justificativa para isso está vinculada à sua idade e ao momento em que a Visitação chegou. Ludovina já contava com sessenta e poucos anos e todas as denúncias sobre suas curas ou feitiçarias diziam respeito a fatos ocorridos há pelo menos vinte anos.

Quanto ao índio Antônio, ele é mencionado em três denúncias de Ludovina, duas do Livro da Visitação e uma em um fólho. Neste último, o filho de Mariana de Mesquita, Ignácio Coelho Brandão³¹⁹ havia sido chamado para relatar os fatos que Constança

³¹⁸ IANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa. Processo 028-16748, fl. 10.

³¹⁹ IANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa. Processo 028-13325, fl. 21.

Maciel tinha denunciado. Antônio ainda foi denunciado, em 1764, por Antônia Jerônima da Silva, mulher casada que vivia de sua fazenda.

Antônia Jerônima contou à Mesa que estava gravemente enferma, sentia várias dores de cabeça e tinha febre. Nessa circunstância, foi informada por alguns índios forros de que o índio Antonio poderia lhe curar. Com essa intenção, mandou chamar Antonio e este lhe disse que só poderia fazer o trabalho em sua fazenda. Em poucos dias, ele foi ao encontro de Antônia e lhe deu para beber:

[...] raspas de umas casacas, raízes de arvores com as quais não sentindo melhoras e fazendo-lhe esta queixa, ele respondeu que as purgas eram ainda poucas e necessitava tomar mais, e não querendo ela denunciante sujeitar-se a toma-las no mesmo tempo chegou desta cidade e doutra roça o marido dela denunciante, e dando-lhe notícia do que o dito índio tinha feito, ele dito seu marido lhe pelejou muito: porque além do que tem declarado lhe deu também notícias de que o dito índio antes de lhes dar as purgas ficando com ele denunciante só com uma filha sua chamada Jeronima Caetana [...] donde tinha ido visitar a ela denunciante, mandara na primeira noite, que lá chegou retirar a luz da casa em que ela denunciante, e a dita sua filha estavam dizendo-lhe que queria consultar os seus pajés para lhes irem dizer o mal que padecia para saber como havia de curá-las.³²⁰

Assim que a casa ficou escura, o índio passou a cantar em sua língua. Logo se ouviu um estrondo como se alguém tivesse saltado, ouviu-se uma voz saindo da mesma direção em que estava o índio. Essa voz deu as boas noites e perguntou à denunciante como estava. Jerônima respondeu que estava doente, mas a voz rebateu dizendo que Deus lhe daria muita saúde por meio de umas mezinhas que lhe havia de fazer aquele índio. A voz ainda reiterou que estava ali por ter sido chamada pelo índio, ao qual tocava a cura e que “suas moléstias procediam de malefícios que lhe tinham feito.”³²¹

Ao fim de tudo isso, depois que o índio abriu a porta para a luz entrar e aparentemente ir embora, o marido da denunciante alegou que “aquilo não podia ser coisa boa e que, por isso, não podia conceder em sua casa, pelo que a denunciante ficou muito desconsolada por entender que dali resultaria ofensa da Deus e alguma falta de religião.”³²²

³²⁰ *Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará 1763-1769*. Introdução e organização José Roberto do Amaral Lapa. Petrópolis: Vozes, 1978.p.212.

³²¹ Idem.

³²² Idem.

Em suma, percebe-se que Ludovina possuía grande influência indígena e certamente Antônio foi um dos grandes responsáveis por isso. Não há certeza do tempo que ambos já se conheciam, mas é possível que Ludovina também tenha tido contato com outros gentios. O fato é que a branca, aparentemente, não nutria preces voltadas a santos ou a Cristo, mas sim ao demônio, além disso, havia aprendido técnicas indígenas para realizar suas magias. O maracá, as cantigas e a intenção de ter contato com os espíritos dos pajés provam essa relação estreita.

3.1.4- Índia Domingas Gomes da Ressurreição

Em sua apresentação à mesa, Domingas Gomes é descrita como mameluca, pois era filha do branco Ignácio Gomes e da índia Leocádia. Contudo, usaremos a denominação que lhe foi atribuída pela Inquisição, ou seja, índia. Ela foi escrava de Maria de Barros e Francisco Vieira (que eram casados). Residia na cidade de Belém e morava na casa de Antônio de Freitas (cabo de Canoas), localizada na Rua da Praia. Na época de sua apresentação (1763) contava com 60 anos.

Diferente dos outros três denunciados, Domingas se apresentou voluntariamente, pois disse que havia sido aconselhada a fazê-lo. Assim como nas várias denúncias já trabalhadas no capítulo anterior, provavelmente foi o seu confessor que lhe deu esse conselho, o que amenizaria suas penitências e culpas diante da Inquisição. Dessa maneira, ela apenas consta em um documento que é esta sua apresentação.

Nesta confissão ela contou como aprendeu a curar com sua senhora, chamada Maria de Barros. Esta havia recebido o Cordão de São Francisco, fato que fez com que seus confessores a proibissem de continuar a fazer suas curas de quebranto, erisipela e dor nos olhos. Maria de Barros chamou a confessa e a ensinou o modo e as palavras com que havia de fazer as curas e Domingas passou a curar assim que aprendeu. Os procedimentos eram os seguintes:

[...] quando fazia as ditas coisas do quebranto na forma seguinte dois olhos maus te deram, com três te ei de tirar que sem as três pessoas da Santíssima Trindade Pai Filho Espírito Santo e acompanhando as ditas palavras com cousas que fazia com a mão sobre a pessoa quebrantada e rezava um Pai Nosso e Ave Maria a Paixão e Morte de Nosso Senhor Jesus Cristo pelas almas mais necessitadas do fogo do purgatório. E a cura da erisipela pelo modo seguinte= Rosa negra corto-te= E logo

outros dois dizendo= Rosa encarnada corto-te= E logo outros dois dizendo= Rosa espongiosa corto-te e concluía dizendo requeiro-te da parte de Deus e da Virgem Maria se tu és fogo selvagem, ou erisipela não maltratas a criatura de Deus: rezava outro Pai Nosso Ave Maria aplicando estas orações na forma acima. E a dos olhos fazia nesta forma= Meu Senhor Jesus Cristo assim como a vossas preciosas chagas foram sãs e salvas assim seja sem esta criatura desta dor de olhos que lhe não aparte-me e seja sã e rezava Pai Nosso e Ave Maria aplicando na forma acima.³²³

Sua senhora também a ensinou a fazer curas de “ar dos olhos” ou olhos secos, que era desta forma:

Posto os dois dedos em forma de cruz e bem encostados aos olhos que tinham ar dizia: Assim como isto é verdade que esta nos Santos Evangelhos, testamento da fé, assim curai-me este olho que está debaixo desta cruz: E logo com os mesmo dedos fazia três cruces dizendo na primeira: Jesus seja contigo: na segunda: Jesus seja contigo: E na terceira as mesmas palavras: rezando Pai Nosso Ave Maria aplicando como acima.³²⁴

Domingas contou que ainda aprendera a curar mau-olhado com um frade e o procedimento era:

Pondo os dois primeiros dedos em forma de cruz formando outra cruz com os mesmos dedos sobre a cara do doente dizia Jesus Cristo te livrou: Com estas palavras formava uma cruz: Logo outra com estas: Jesus Cristo te criou: E logo concluía dizendo Jesus Cristo te diz olha quem de mal te olhou. E rezava Pai Nosso e Ave Maria aplicados na mesma forma que acima deixava dito.³²⁵

Percebe-se que Domingas em momento algum fez uso de ervas, defumadouros ou sucção. O “quebranto” era frequentemente associado a um avanço do “mau-olhado”, ou seja, ele se caracterizava como um estado geral de indolência, apatia, tristeza ou depressão. Por ser uma doença vaga, geralmente a população recorria aos curandeiros, benzedeiros e feiticeiros e estes curavam por meio de palavras poderosas, orações ou ensalmos.³²⁶ A erisipela é uma doença da camada superficial da pele que provoca feridas vermelhas, inflamadas e dolorosas, que costumam aparecer em pernas, rosto e braços. Os olhos secos significam que o olho não está bem lubrificado pelas lágrimas que o corpo

³²³ Idem. p. 180.

³²⁴ Idem. p. 181.

³²⁵ Idem.

³²⁶ WALKER, Timothy D. *Médicos, Medicina Popular e Inquisição: A Repressão das curas mágicas em Portugal durante o Iluminismo*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2013. p. 64.

produz, o que gera irritação, sensibilidade à luz, dor nos olhos e vista embaçada. Somada às dores nos olhos, essas três doenças eram físicas, por isso demandavam, além das orações, de ervas e cuidados mais práticos.

Em meio a essas observações, Domingas afirmou que realizava essas curas muito frequentemente. Isso demonstra que, de alguma maneira, suas técnicas surtiam efeitos e as pessoas continuavam a procurá-la. Um dos motivos ligados a essa confiança que as pessoas depositavam na índia é expresso por Timonhy Walker: “[...] a sensação de mistério e de poder sobrenatural que envolvia a arte de curar.”³²⁷

Todavia não era apenas o mistério e/ou o poder sobrenatural que auxiliavam na reprodução dessas curas. Havia a compreensão de que algumas doenças só podiam ser curadas pelos curandeiros. Os feitiços, o mau-olhado e o quebranto eram exemplos de doenças que somente os curandeiros poderiam combater, já que eram causadas por circunstâncias invisíveis aos olhos. Compreendia-se assim, que nem todas as doenças poderiam ser tratadas pelos médicos. Mesmo se fossem chamados para cuidar de um quebranto, por exemplo, os médicos não iriam fazê-lo, dado que não se tratava de uma doença física, diante disso, provavelmente, até os médicos indicariam um curandeiro. Dessa forma, as outras doenças citadas acabavam também sendo cuidadas pelos curandeiros, uma vez que suas orações eram fortes. Se combatiam o imaterial, em tese, os curandeiros poderiam combater facilmente o material.

Outro fator importante desta denúncia são as trocas de ensinamento. Assim como nas práticas de adivinhação ou de oração para bem querer, Domingas aprendeu a curar porque foi ensinada por um frade e pela sua senhora (impedida de prosseguir tal ação). Talvez no intuito de continuar amparando as pessoas, Maria de Barros passou por vontade própria seus conhecimentos a Domingas e esta, por sua vez, logo começou a curar. Quanto ao frade, foi numa visita em que ele a ensinou a fazer tal cura. É interessante notar que um religioso aderiu e ensinou a prática de curar mau-olhado, isso coloca em evidencia o quão usuais eram as práticas-mágicas. A partir disso, é possível constatar certa porosidade das técnicas curativas, elas chegaram a atingir alguns eclesiásticos (que também as repassavam), mesmo havendo muitos clérigos que as reprovassem. Assim, mesmo Domingas sendo uma mestiça, usou símbolos (cruzes) e nomes católicos para fazer as

³²⁷ Idem.

curas. Não é possível constatar nada de outro costume indígena que ela tenha agregado às suas práticas.

Domingas somente parou de curar por considerar “que nelas podia haver alguma coisa de superstição e que por isso vinha confessar arrependida de as ter praticado e pedia perdão e que com ela se use de misericórdia.”³²⁸

3.1.5- Índio Domingos de Souza

O índio Domingos, trabalhava na fazenda de Utinga, de Manoel Portal de Carvalho, seu denunciante. Domingos era casado com a índia Bernardina, natural e moradora desta mesma fazenda.

Suas práticas de cura se assemelham às de Ludovina Ferreira e, assim como Domingas, conta apenas com uma denúncia. Quando em 1764, Manoel Portal relatou a denúncia, disse que o índio tinha sido chamado para curar um doente da fazenda, e em sua companhia estava sua mulher, uma mulata chamada Lourença, e uma cafuza chamada Theresa. Ao que ocorreu o seguinte:

Cobriu-se o dito índio Domingos de Souza de penas de aves e desta forma ornado, e composto principia a tocar um cabacinho que pela língua se chama maracá, metido em um pão com algumas pedrinhas dentro com que faz sonido. E tocando com o tal maracá, ou cabacinho entra a cantar e juntamente a dita sua mulher, e a referida Lourença por palavras incógnitas ao pé do doente, e que depois de terem cantado se apaga a luz, e logo se ouve no teto da casa um estrondo como de pessoa que sobre ele esta e que se segue ouvir-se um salto na casa como de quem desceu de cima para ela, e que então o dito índio entra a falar pela sua língua, e ouvir-se uma voz desconhecida dando-lhes respostas que lhe da aquela voz desconhecida, descobre a moléstia que tem o enfermo, dizendo que aquele seu camarada assim o dizia, e que depois disto se ouviu outro estrondo no mesmo teto da casa sinal de que o dito camarada saia, e que neste estado se ascende outra vez a luz por alguma pessoa que na casa estava e que senão vê mais coisa alguma ficando todos na casa como estavam.³²⁹

Manoel continuou o relato, afirmando que se atribuía bastante credibilidade às curas de Domingos e que os fatos foram contados a ele pela índia Faustina, pela mameluca

³²⁸ *Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará 1763-1769*. Introdução e organização José Roberto do Amaral Lapa. Petrópolis: Vozes, 1978.p.181.

³²⁹ *Idem*. p.223.

Feliciano e pela mulata Maria. Dizia apresentar sua denúncia por desencargo de consciência.

Conquanto seja curta, a denúncia nos permite observar que o modo de cura de Domingos não possuía muitas interferências de outras religiões, apenas das de seu povo. Como Ludovina e Antônio, ele usava um maracá, apagava as luzes, então podia-se escutar estrondos pela casa e uma voz surgia do além orientando o curador sobre o que precisava ser feito para que o doente melhorasse. Provavelmente manipulava ervas para receitar aos seus pacientes, tendo em vista que as vozes orientavam Ludovina e Antônio a preparar as mezinhas para seus doentes, o mesmo aparentemente era feito com Domingos.

Segundo Manoel, as curas de Domingos eram reconhecidas pela fazenda, tornando-o o “médico” local. Domingos era visto como entendedor das moléstias e feitiços que assolavam os doentes.

Em suma, pelos documentos apresentados, em boa parte dos casos, as pessoas procuravam de imediato os curandeiros. Em alguns episódios, como o apresentado por Jozé, o doente procurava primeiramente pelos serviços de um médico ou cirurgião e só quando percebia que nada melhorava é que recorria aos curandeiros. O doente não se preocupava inicialmente com as possíveis fontes do curador, pois o objetivo primordial era o reestabelecimento da saúde.

Portanto a fé nesses curandeiros era gerada pelos efeitos positivos de suas práticas, dos comentários otimistas que circulavam sobre eles, do aspecto místico intrínseco na mentalidade social, da prática da cura em si e da crença de que certas doenças somente os curandeiros poderiam combater. Tendo em vista que algumas doenças (como mau-olhado e quebrando) faziam parte da cultura popular, era uma ação costumeira procurar benzedeiros, feiticeiros ou curandeiros. Estes geralmente eram vizinhos, conhecidos de uma mesma vila e sobretudo eram pessoas fáceis de serem acessadas. A medicina douta, como se pode ver, ainda não tinha conseguido ultrapassar essas barreiras do costume popular. A medicina não parecia carregar certo potencial e admiração que curandeiros, tais como Sabina, tinham. Ademais, vários lentes não possuíam olhos treinados para as plantas medicinais do Brasil, como tinham os índios, mestiços e negros.

Outro fator importante diz respeito à pouca quantidade desses doutos na colônia. O cirurgião Pedro Manuel dos Santos, nos primórdios do século XVIII, testemunhou que

“médicos, quando muito houve, nunca de três passarão.”³³⁰ Aproximando-se do final desse mesmo século, a carência de assistência médica em Belém era ainda mais acentuada: em 1783, Alexandre Rodrigues Ferreira noticiava a presença de apenas dois médicos e sete cirurgiões para assistir uma população de aproximadamente 11 mil almas.³³¹ Número ínfimo para um atendimento regular à população local que geralmente optava pela alternativa mais comum, cotidiana e acessível, recorrendo aos curandeiros ou feiticeiros.

Nesse sentido, algo ia na contramão da Inquisição: os médicos, para conseguirem êxito em suas curas, aprendiam com os curandeiros nativos, sobretudo com os índios, porque estes eram os habitantes nativos que mais conheciam a flora brasileira. Isso implica em afirmar que os curandeiros não eram apenas amadores ou pessoas completamente ignorantes. O conhecimento dos curandeiros era embasado nas experiências empíricas e no conjunto de ensinamentos repassados oralmente. Seguindo a mentalidade da época, esses curandeiros serviam-se de preces e itens sagrados para potencializar as curas, aspecto que os diferencia dos médicos e cirurgiões, profissionais não tão menos místicos que os acusados pela Inquisição.

3.2- Curandeiros, Cirurgiões, Médicos e Boticários: Imaginário x Razão?

Com as análises do capítulo anterior e do item acima, é possível entender que a maioria da população possuía crenças que se estendiam por vários setores da vida cotidiana, proporcionando o hibridismo cultural e as misturas étnicas. Neste item, no entanto, se verificará as trocas entre o mundo místico e o considerado racional, ou seja, entre os curandeiros e os médicos/cirurgiões. O questionamento deste item “imaginário x razão?” é uma forma de fomentar a discussão sobre as contribuições que tanto profissionais da saúde como curandeiros tiveram entre si, principalmente porque na colônia seus universos de atuação e conhecimento não eram distintos ou separados. É certo que muitos dos estudos sobre a saúde humana, no XVIII, ainda tinham uma base mística, como considerar a doença resultado dos desvios morais da pessoa e a igreja como

³³⁰ FERREIRA, Luís Gomes. FURTADO, Júnia Ferreira. *Erário Mineral*. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2002.vol.único. p.111.

³³¹ Idem. p. 111-112.

a responsável por resolver tais desvios; mas era mais bem aceita pela Inquisição do que os curandeiros que tinham uma formação duvidosa aos olhos do clero.

Desse modo é necessário entender algumas diferenças entre Portugal e a América portuguesa em relação à função dos médicos no Santo Ofício, bem como quais eram os clientes destes lentes e dos curandeiros expostos no item anterior.

Nas fileiras do Santo Ofício era comum a participação dos médicos para avaliar a situação do acusado que foi submetido às torturas. Entretanto, no século XVIII, esses profissionais também exerciam o cargo como familiares contribuindo na denúncia de feiticeiros e curandeiros. Segundo Timothy Walker:

É significativo que este período de perseguição da bruxaria em Portugal tenha sido também aquele em que um número sem precedentes de médicos e cirurgiões com formação universitária começaram a ingressar nas fileiras remuneradas da Inquisição, prestando serviço como “familiares” (funcionários não eclesiásticos do Santo Ofício que frequentemente denunciavam elementos aberrantes da sociedade, como potenciais alvos de uma investigação inquisitorial) a fim de usufruírem do estatuto elevado e dos privilégios inerentes desse cargo: Sustento que os médicos e cirurgiões autorizados a exercer, movidos pela competição profissional, mas, também, por uma preocupação em promover a medicina “científica” racionalizada, se serviam da sua posição no Santo Ofício para promover o julgamento dos fornecedores de remédios supersticiosos populares.³³²

Em Portugal, esses familiares contribuíram para um aumento considerável de denúncias contra feiticeiros e curandeiros, todavia não eram apenas eles que o faziam: os clientes dos curandeiros também, o que era mais frequente no Grão-Pará. De todos os documentos analisados, aqueles que faziam as denúncias, eram os próprios clientes, ou eram conhecidos do feiticeiro. Maria Frutuosa denunciou Antônio Mogo mesmo o conhecendo há onze anos. Marcelina Thereza pediu a Maria Francisca que encontrasse um dinheiro perdido dos escravos Francisco e Pedro, ela conhecia Maria Francisca há treze anos e mesmo não tendo má opinião sobre ela a denunciou. A Índia Sabina, o Preto Jozé e Ludovina Ferreira foram denunciados por seus clientes, ou por pessoas que viram todo o procedimento curativo. O índio Domingos de Souza foi denunciado pelo dono da fazenda onde trabalhava, mas porque este último ficou sabendo por pessoas que viram o índio curar e contaram a Manoel Portal. Por fim, a índia Domingas Gomes da

³³²WALKER, Timothy D. *Médicos, Medicina Popular e Inquisição: A Repressão das curas mágicas em Portugal durante o Iluminismo*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2013. p. 19.

Ressurreição se confessou por acreditar que seus feitos tinham relação com o Diabo, assim como fizeram outros feiticeiros, tais como: Maria Joanna de Azevedo, Manoel Pacheco, Manuel Nunes da Silva, dentre outros.

Apesar dessa “ciranda de denúncias”, na América portuguesa os números desses feiticeiros levados à Mesa ainda eram menores que das Visitações anteriores e de Portugal. Cabe destacar que eles, mesmo de forma avessa aos ensinamentos cristãos, eram úteis para muitos colonos, sobretudo os licenciados. O cirurgião-barbeiro Luís Gomes Ferreira (1686-1764), por exemplo, havia estudado cirurgia no Hospital Real de Todos os Santos (em Lisboa), onde aprendeu a arte de cirurgião-barbeiro e foi para a América portuguesa (Salvador-Bahia-1707-1710 e região Mineira 1710-1733), atraído pelas descobertas auríferas das Gerais. No entanto, os ganhos pecuniários oriundos da ocupação e a falta de médicos na região levaram-lhe a continuar a exercer seu ofício “[...] em tão remotas partes, que hoje estão povoadas nestas Minas, aonde não chegam médicos, nem ainda cirurgiões que professam a cirurgia, por cuja a causa padecem os povos grandes necessidades.”³³³

Graças a isso e sua longa estadia em Minas (1710-1733), ele incorporou diversas ervas locais, que ilustrou em seu tratado *Erário Mineral* (1735), um dos primeiros tratados de medicina brasileira escrito em língua portuguesa.³³⁴ O *Erário* reúne as experiências de práticas médicas realizadas por Luís Gomes na capitania de Minas Gerais, onde ele havia aprendido muito com escravos, índios, mestiços e com a população nativa, como os paulistas que já faziam uso dessas plantas. Ele advertiu em seu tratado que “[...] as ervas, raízes, coisas minerais e de animais, que há nas partes do Brasil e seus sertões serviam de muito préstimo a saúde pública e que as boticas locais deviam desenvolver medicamentos incorporando-as.”³³⁵

Alguns anos depois, o cirurgião-mor José Antônio Mendes³³⁶, formado cirurgião no Hospital de Todos os Santos (em Lisboa), e que ficou por volta de trinta e cinco anos na colônia (atuou na capitania da Bahia e Minas Gerais), fez a mesma observação de

³³³FURTADO, Júnia Ferreira. *Arte e segredo: o Licenciado Luís Gomes Ferreira e seu caleidoscópio de imagens in FERREIRA, Luís Gomes. Erário mineral*. Organização e notas de Júnia Ferreira Furtado. Rio de Janeiro: Fundação Oswaldo Cruz, 2002. Volume único, p.05.

³³⁴ Idem. p. 11.

³³⁵ Idem. p. 06.

³³⁶ Infelizmente há poucas informações sobre José Antônio Mendes, como por exemplo sua data de nascimento e de falecimento.

Ferreira.³³⁷ Ele trabalhou no Hospital do Contrato dos Diamantes do Tejuco, no Hospital do Regimento dos Dragões na capitania das Minas e também inseriu muitas plantas nativas em seu receituário devido a essa longa estadia na América portuguesa. Ele não deixou de aprender curas africanas ou indígenas, de criar e testar remédios e tratamentos, assim como também não deixou de ensinar o automedicamento. Como Ferreira, escreveu receitas de remédios a serem ingeridos (mesmo sabendo que apenas os médicos podiam fazer isso) e descreveu suas fórmulas e métodos de fabricação, prioridade dos boticários, em seu tratado *Governo dos mineiros mui necessário aos que vivem distantes de professores seis, oito, dez e mais léguas, padecendo por esta causa os seus domésticos e escravos queixas, que pela dilação dos remédios se fazem incuráveis, e as mais das vezes mortais* (1770). Neste tratado, escrito provavelmente quando Mendes estava nas Gerais, e impresso na metrópole, ele se desculpa pela sua “ousadia”, mas justifica que nas Minas, tais práticas eram geralmente realizadas por barbeiros, sem nenhuma formação, e que ao menos ele, como cirurgião, era mais bem preparado para fazer essas medicações.³³⁸

Ambos os cirurgiões, em seus tratados, ressaltam as disputas entre eles e a postura médica. Defendiam igualmente a importância de não se aterem às tradições e regras dos antigos e condenavam aqueles que não davam importância ao conhecimento oriundo da experiência e da observação, ou seja, os físicos.

Além dessas desavenças entre os licenciados, sua distribuição era escassa pela colônia. Lycurgo Santos Filho traz essa estimativa

Em Recife, no século 18, nunca existiram mais do que três ou quatro profissionais formados. Um só barbeiro fazia para uma população de 2.500 almas, toda a medicina e toda a cirurgia em Jundiá, em 1771. Em Belém do Pará, em 1783, dois físicos, sete cirurgiões e seis boticários atendiam a uma população de 11.000 almas. No Rio de Janeiro, sede do Vice-Reinado, residiam quatro físicos em 1789 e em 1794 eles eram nove, enquanto que vinte e nove cirurgiões praticavam a cirurgia. No interior do Brasil, povoados e povoados permaneceram sem um único barbeiro. Daí a proliferação dos “entendidos” e dos “curandeiros”. Daí o exercício da medicina, pelos Jesuítas, nos primeiros tempos coloniais.³³⁹

³³⁷. FURTADO, Júnia Ferreira. *Arte e segredo: o Licenciado Luís Gomes Ferreira e seu caleidoscópio de imagens in FERREIRA, Luís Gomes. Erário mineral*. Organização e notas de Júnia Ferreira Furtado. Rio de Janeiro: Fundação Oswaldo Cruz, 2002. Volume único, p.05.

³³⁸ Idem. p. 06.

³³⁹ FILHO, Lycurgo Santos. *História da Medicina no Brasil* (Do século XVI ao século XIX). São Paulo: Editora Brasileira LTDA, 1947. p. 50.

Soma-se a isso o fato de que os primeiros profissionais vindos ao Brasil eram humildes cirurgiões barbeiros e boticários, ou seja, judeus ou cristãos-novos³⁴⁰ que imigraram para o Novo Mundo fugindo das perseguições da Inquisição. Não é por acaso que Mendes e Ferreira destacaram em seus tratados que eram cristãos-velhos, pois sabiam que muitos licenciados vindos ao Novo Mundo, em sua maioria, eram cristãos-novos e foram perseguidos pela Inquisição. Além disso, foram poucos aqueles que enriqueceram cuidando somente da saúde popular, prova disso é que nenhum membro de famílias importantes como os Cavalcanti, os Albuquerque, os Garcia de Ávila e os Pais Leme, adotaram algum ramo da medicina.³⁴¹

Coube assim aos jesuítas o encargo de deter boa parte das boticas e fazer préstimos de seus serviços, tanto fisicamente quanto espiritualmente, aos achacados da colônia. Contudo, existem dois fatores importantes a se observar: tanto os jesuítas quanto os profissionais da saúde foram expostos às trocas culturais. Os jesuítas por serem aqueles com maior convívio com os índios tiveram maior facilidade de realizar trocas de conhecimentos sobre as propriedades terapêuticas das plantas brasileiras. Esses homens da Companhia de Jesus, ao pisarem nessas terras tropicais, tiveram que lidar com acontecimentos inesperados, como doenças desconhecidas aos europeus, a saber: malária, sarampo e febre amarela. Quanto aos profissionais de saúde, por estes estarem mais inseridos no meio popular e atenderem escravos e senhores, poderiam agregar certa diversidade cultural na medida em que percebiam que apenas o conhecimento hipocrático-galênico não seria suficiente para combater as doenças tropicais. Certamente que nem todos faziam isso, acreditando que “desqualificaria” a medicina tradicional. Ao que consta, entre os cirurgiões, barbeiros e boticários essa assimilação era mais fácil do que para os poucos médicos, que mesmo sabendo da insuficiência de suas técnicas, muitas vezes mantinham uma postura rígida com relação ao saber de negros, índios e mestiços.³⁴² André Luís Lima Nogueira sintetizou essas relações nas seguintes palavras:

Além disso, em várias farmacopeias, sobretudo na segunda metade do século XVIII, se faz notar a presença de plantas e ervas oriundas das mais diversas partes do império luso, dado que confirma o interesse do saber médico oficial pela natureza de suas colônias, mesmo que determinados curadores doutos olhassem com desconfiança os

³⁴⁰ Idem. p. 47.

³⁴¹ Idem. p. 53.

³⁴² Os médicos e os cirurgiões tinham desavenças na medida em que o primeiro, por não trabalhar de maneira prática como o cirurgião apenas de forma clínica, considerava o trabalho do segundo inferior.

“remédios da terra”. Para tanto, muitos desses médicos, cirurgiões e “homens de ciência”, que atravessaram sertões em suas “viagens filosóficas”, contaram com os saberes indígenas, ainda que posteriormente apagassem seus rastros ou os desabonasse a luz de seus protocolos de validação científica.³⁴³

Em meio a esse emaranhado de “sabedores da saúde”, talvez seja o bispo do Pará, dom Frei Caetano Brandão (1740-1805), quem melhor sintetizou o pensamento da população na época. Ele dizia: “é melhor tratar-se a gente com um tapuia do sertão, que observa com mais desembaraçado instinto, do que com médico de Lisboa.”³⁴⁴

Posto o que foi observado acima, quais eram essas semelhanças entre as técnicas usadas pelos curandeiros e os profissionais da saúde? Para se entender isso é necessário verificar quais eram os ingredientes usados por ambos os grupos. A índia Sabina, na denúncia de Raymundo José de Bitencourt, receitou o uso de aguardente, água normal, canela pisada e outros ingredientes. Os cirurgiões Gomes Ferreira e José Antônio Mendes, frequentemente indicavam a aguardente, vulgo cachaça, em seus remédios. Este item estava constantemente presente em receitas para reumatismo, para secar mais rapidamente os emplastos colocados nas regiões doentes, limpar ferimentos (em qualquer lugar do corpo), misturar com outros remédios, como a triaga brasílica para combater a cólica, dor de barriga e até mesmo em fazer remédios para a asma e erisipela. André Luís Lima Nogueira ilustrou como a cachaça era usada comumente por todos os que curavam:

Outra semelhança observada entre os tratamentos oficiais e não licenciada é a função terapêutica da aguardente. Nas curas realizadas por Ferreira, a bebida também protagonizava várias ações, fosse para “lavar feridas”; curar os “incêndios de uma erisipela” aplicando “panos molhados com aguardente”, ou [...] ingerida mais tipicamente na produção de “beberagens”. O cirurgião luso recomendava, contudo, que se preferisse a aguardente do reino, pois era de melhor qualidade.³⁴⁵

Outro item muito usado e presente nas denúncias de Ludovina Ferreira e Sabina eram as ervas de fumo, sendo o tabaco a mais conhecida e citada na documentação. Para o cirurgião Luís Gomes Ferreira, o tabaco poderia ser usado para combater as moscas-varejas que rondavam os ferimentos, as roupas das pessoas ou que se escondiam

³⁴³ NOGUEIRA, André Luís Lima. *Entre Cirurgiões, Tambores e Ervas Calunduzeiros e curadores ilegais em ação nas Minas Gerais (século XVIII)*. Rio de Janeiro: Garamond, 2016. p.259.

³⁴⁴ FILHO, Lycurgo Santos. *História da Medicina no Brasil (Do século XVI ao século XIX)*. São Paulo: Editora Brasileira LTDA, 1947. p. 51.

³⁴⁵ NOGUEIRA, André Luís Lima. *Entre Cirurgiões, Tambores e Ervas Calunduzeiros e curadores ilegais em ação nas Minas Gerais (século XVIII)*. Rio de Janeiro: Garamond, 2016. p. 264.

nelas.³⁴⁶Essa prática que se aproxima da medicina natural do século XXI no combate aos insetos. Mas também Ferreira indicou o fumo para dores de cólica ou de barriga, sendo as folhas fritas em azeite doce para que o cirurgião as usasse, cobrindo a barriga do paciente com as folhas e panos.³⁴⁷

Também é possível encontrar essa erva em tratados de farmacopeia como o *Pharmacopea Lusitana, methodo practico de preparar os medicamentos na forma galênica, com todas as receitas mais usuares*, publicado em 1704 e escrito por Caetano de Santo Antônio (? -1730), cônego regrante de Santo Agostinho que estudou botânica e farmácia. Caetano exerceu a profissão de farmacêutico na botica do mosteiro de São Vicente de Fora, em Lisboa, por mais de 20 anos. Diferente dos dois cirurgiões aqui trabalhados, Caetano não chegou a viajar para o Novo Mundo. No entanto, nesse tratado, Caetano registrou como fazer e usar o unguento de tabaco para limpar as feridas sem causar dor, curar a sarna e aliviar a comichão³⁴⁸ cutânea, aplicando-o em untura (de forma engordurada) na parte enferma. A receita era o seguinte: duas libras³⁴⁹ de folhas verdes de tabaco pisado, uma libra de manteiga de porco fresca ou lavada. Infundia-se a manteiga e o tabaco por uma noite com um pouco de vinho. Pela manhã cozinhava até que se desaparecesse a umidade, coava, e com a coadura juntava meia libra de sumo de tabaco, quatro onças de rezina e cozinhava. Por fim, juntava duas onças de pós de aristolóquia redonda e cera nova, tudo bem misturado, assim o unguento ficaria pronto.³⁵⁰

Caetano também sugeriu o tabaco na fabricação de pós para epilepsia, apoplexias, facilitar a respiração e para quando o doente estivesse sem sentido para acordar. O pó consistia em salva, flores secas de lírio, rosmaninho, raiz de lírio florentino (aná onça e meia), piretro, elleboro branco e tabaco (aná duas oitavas) e cascas de laranjas secas. Com todos esses ingredientes, os faziam em pó, os misturavam e os colocavam em um pote para serem usados.³⁵¹

³⁴⁶ FERREIRA, Luís Gomes. *Erário mineral*. Organização e notas de Júnia Ferreira Furtado. Rio de Janeiro: Fundação Oswaldo Cruz, 2002. Volume único, p. 609.

³⁴⁷ Idem. p. 363.

³⁴⁸ Coceira na pele.

³⁴⁹ 1 libra é equivalente a 453,592g.

³⁵⁰ ANTONIO, Caetano de Santo. *Pharmacopea Lusitana, methodo practico de preparar os medicamentos na forma galênica, com todas as receitas mais usuares*. Coimbra: João Antunes, 4^oed.p. 403.

³⁵¹ Idem. p. 332.

Segundo a medicina atual, o tabaco é uma planta que, se feita como chá, é um veneno mortal, mas sob forma de fumaça destrói parte dos venenos mortais. Ele pode ser usado como inseticida para as plantas, matando insetos como pulgões.³⁵² Contudo, o tabaco era frequentemente usado pelos índios, não apenas do Brasil, mas também do restante da América do Sul e Central, para cuidar de inchaços, “mal dos olhos”, dor de ouvido e para facilitar o parto das índias. Geralmente esses nativos usavam o sumo dessa planta aplicando-o nos olhos, pingando gotas no ouvido ou untado o ventre da gestante.³⁵³ Segundo Alexandre C. Varella, essa erva era considerada uma substância universal dos conjuros, quer seja por palavras que chamam pela cura de feridas ou pela boa caçada, quer para aliviar dolências, ou para aplacar diversas formas de injúrias.³⁵⁴ Nas denúncias elencadas é possível constatar essa importância ritualística dada à cura de defumar as partes do corpo enferma, ou mesmo para o preparo do ambiente antes das curas serem feitas.

Ludovina Ferreira, em denúncia de Constância Maciel, quando foi cuidar de dona Mariana Mesquita, preparou-lhe um cigarro com a casca de um pão e colocou tabaco dentro. De quando em quando “bebia o fumo”, tomou na mão um maracá e cantou músicas, acompanhada pelo índio Antônio, que ninguém no recinto entendia.³⁵⁵ Essa passagem da denúncia de Ludovina é o momento em que ela invocou espíritos ou vozes para responder-lhe como proceder com o doente. Percebe-se que Ludovina primeiramente preparou um cigarro colocando tabaco e o fumou, somente depois ela pegou o chocalho e fez as suas cantorias. Como visto no item acima, ela estava sempre acompanhada de Antônio, um índio que muito provavelmente ensinou-lhe suas técnicas. Não há acaso na presença do maracá, das músicas que “os pajés cantam” e no uso do fumo, neste caso, como item ritualístico para ela iniciar o processo curativo. Todos eram comuns em rituais indígenas.

Sabina, na denúncia de José de Bitencourt, havia usado um cachimbo com tabaco para defumar seus olhos e, após essa ação, retirou vários bichos usando a fumaça para

³⁵² GOMES, Marcos. *As plantas da saúde: Guia de tratamentos naturais*. São Paulo: Paulinas, 3ªed, 2003. p.152.

³⁵³ VARELLA, Alexandre C. *A Embriaguez na Conquista da América: Medicina, idolatria e vício no México e Peru, séculos XVI e XVII*. São Paulo: Alameda, 2013. p.274-275.

³⁵⁴ Idem. p. 274.

³⁵⁵ *Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará 1763-1769*. Introdução e organização José Roberto do Amaral Lapa. Petrópolis: Vozes, 1978.p.176.

matá-los. Domingos Rodrigues disse em sua denúncia, ao relatar a cura do governador João de Abreu Castelo Branco por Sabina, que depois que a índia havia retirado um embrulho da parede da casa, pediu um fogareiro com brasas, ascendido um cachimbo de gesso e esfumaçado a perna do governador dando-lhe esfregaços com as mãos: “[...] fez sair dela três bichos vivos do tamanho de um grão de bico muito moles e facilmente se desfizeram.”³⁵⁶ Nestas duas denúncias, Sabina usou o fumo como o objetivo de extrair e eliminar os bichos que importunavam os doentes. Ludovina havia usado o tabaco de maneira diferente de Sabina, enquanto esta havia empregado o tabaco sobre o paciente, aquela tinha usado este produto para preparar o ambiente onde realizava as curas, ou seja, de forma ritualística. Sabina, por seu turno, fez algo que os doutos também faziam: empregou o tabaco na defumação e no esfregaço.

Continuando a denúncia de Domingues Rodrigues, além do fato narrado sobre o governador do Estado do Pará, ele narrou outro episódio que ilustrou outro esfregaço realizado por Sabina. Depois de descoberto quem havia feito o feitiço contra a esposa de Domingues, Sabina realizou o seguinte procedimento: “[...] pedindo a dita Sabina um fogareiro com brasas lançando sobre elas certas folhas e mandando a dita doente receber o defumadouro e esfregando-a depois e o mesmo por todo o corpo, dele fizera sair vários bichos vivos como lagartinho e outras sevandijas.”³⁵⁷ Novamente, a índia defumou primeiro o corpo do paciente e só depois fez os esfregaços, neste caso, pelo corpo todo, retirando várias sevandijas. A expulsão das sevandijas representava a eliminação do malefício através do corpo da doente.

Outro denunciado que utilizou as defumações foi Jozé. Em sua confissão, o soldado Simão Jozé de Oliveira explicou que, ao chegar na casa do procurador Jozé Januário da Silva, encontrou o preto lavando umas ervas sobre as brasas de um fogareiro e logo pediu a Jozé Januario que chegasse a cabeça para receber o fumo que subia das ervas, pois o procurador se encontrava com constantes dores de cabeça, mesmo fazendo tratamento com sangrias. Enquanto a fumaça encobria a cabeça de Jozé Januário, o preto dizia palavras que ninguém compreendia. Depois disso, a testemunha relatou que o dito

³⁵⁶ Idem. p. 173.

³⁵⁷ Idem. p. 172.

preto começou a chupar o pescoço de Jozé Januário e por duas outras vezes lançou uma matéria branca em uma cuia.³⁵⁸

Nos casos de Jozé, os esfregaços não aparecem, o que ganha espaço são as manipulações de ervas e as chupadelas. Neste caso, ele usou a defumação como forma de iniciar o tratamento contra as dores de cabeça de Jozé Januário, lançando o fumo na cabeça do paciente e fazendo preces, para depois praticar a sucção e outros processos ritualísticos. Dependendo do tipo de erva que Jozé usou, através da fumaça, propiciou ao doente uma reação analgésica, ou mesmo anestésica, aliviando suas dores.

Os cirurgiões usaram com frequência os esfregaços pelo corpo todo do paciente. Para tanto, obedeciam às leis dos humores, no intuito de o paciente excretar os humores que estivessem em excesso pelo corpo. Usavam, ademais, as defumações para auxiliar no processo dessas curas. Os resfriamentos, como será exposto abaixo, era uma doença em que o paciente mostrava sentir dores pelo corpo e febre (seguida de tremores). Esses tremores mostravam que era necessário agir sobre os “calafrios”, colocando substâncias quentes que pudessem gerar o equilíbrio no corpo do doente. Geralmente, para isso usava-se a aguardente. Ela era considerada uma bebida quente, boa para se combater as tremedeiras. Já que era quente, ajudava o paciente a expelir secreções do pulmão ou davalhe suadouros no corpo. Os esfregaços, além de espalhar os remédios pelo corpo do enfermo, ajudavam na circulação do sangue ou mesmo na reação dos ingredientes que compunham o remédio. Para José Antônio Mendes, os resfriados deixavam o sangue do corpo grosso, ou crasso, por isso era necessário fazer a sangria, ela facilitava a circulação sanguínea.

Mendes, no item sobre “Remédio para resfriamentos, e o modo como lhes deveis acudir, pois é queixa nessas Minas todos os dias”, prescreveu o seguinte:

Recolhido o enfermo em aposento quente e logo lhe mandareis fazer fogo, e o defumareis muito bem com alecrim e erva-doce, e logo mandareis cozer alecrim e gengibre em aguardente de cabeça, e lhe mandareis dar uma áspera esfregação pelo corpo todo com aquela aguardente, e depois vestirá roupa que se lhe tenha defumado, e quente: e posto assim, se lhe dê a beber uma tigela de chá feito de urgebão e

³⁵⁸IANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquirição de Lisboa. Processo 028-212, fl. 30.

papoulas vermelhas com açúcar, ou melado; e então se abafe muito bem: e, se dormir, acordará são.³⁵⁹

Logo Luís Gomes Ferreira costumava receitar para “formigueiros”, buracos que corroíam os pés de grande maioria dos escravos que mal permitiam que estes ficassem em pé, algumas defumações. O remédio era o seguinte:

Faça-se um buraco na terra junto ao fogão, que seja redondo, fundo e estreito, e nele se lancem brasas de fogo e, em cima delas, bosta de boi seca, e os pés que tiverem formigueiros se porão com os buracos em cima do tal buraco, tomando aqueles defumadouros, que será por um quarto de hora, acendendo as brasas e botando bosta para fazer boa fumaça, estando o pé coberto e em roda com alguma roupa; e enquanto está tomando estes defumadouros, estará fervendo no fogo outra bosta com urina ou com aguardente, para fazer umas papas, que se porão em pano e na parte, bem quentes; e o mesmo assim de fumaças como de papas, se fará todos os dias duas vezes, até ficarem sem dores e poderem andar, mas não sairão para o trabalho senão depois que as solas dos pés estiverem lisas, direitas e sem sinal de buracos; aliás, esperem por outros buracos nos pés em poucos dias e, por isso, sou de parecer que os pretos que tiverem esta enfermidade se deixem estar em casa até ficarem bem sãos, sem nunca se molharem; e para melhor obrarem os fumos, se cortarão aqueles couros em roda dos buracos, para ficarem bem patentes, com um canivete ou navalha de barba; este modo que tenho exposto é o melhor de todos que tenho achado; cada um fará o que melhor lhe parecer; as frutas grandes e redondas a que chamam de lobo, que não faltam no campo das Minas Gerais, assadas, partidas e postas em cima dos buracos têm curado a muitos.³⁶⁰

Os esfregaços eram indicados para resfriados, geralmente usava-se a aguardente com uma mistura de ervas. Uma das receitas:

Uma ou duas pencas de gengibre se pise muito bem em um almofariz e, depois de pisado, se lance em uma tigela vidrada, ou tachinho, com aguardente do Reino que cubra a tal massa, e, mexida, dará uma ou duas fervuras a fogo brando que fique uma massa branda, a qual se meterá em um pano ralo, e, atado assim quente, se esfregará todo o corpo muito bem esfregado, desde a cabeça e braços até as pernas, metendo as mãos por baixa da roupa, e a casa bem livre de ar ou quente com fogo; e, tanto que o pano ficar seco, se lançará na aguardente que ficou na vasilha, tornando ao fogo para ficar quente e se tornar a continuar a esfregação, e de tal modo que, de nenhum modo, dê o ar nas partes esfregadas; e, acabado de esfregar, beba o doente um pouco de aguardente do Reino com uma migalha do mesmo gengibre pisado e, bebido, se abafará bem

³⁵⁹ MENDES, José Antônio. *Governo dos mineiros mui necessário aos que vivem distantes...*Lisboa: Oficina de Antônio Rodrigues Galhardo, 1770. p.127.

³⁶⁰ FERREIRA, Luís Gomes. *Erário mineral*. Organização e notas de Júnia Ferreira Furtado. Rio de Janeiro: Fundação Oswaldo Cruz, 2002. Volume único, p. 577-578.

para suar, cobrindo-se de roupa muito bem, ou beberá uma tigela de água de chá muito bem quente.³⁶¹

Percebe-se que apesar de seguirem a lógica da teoria dos humores, o processo dos cirurgiões era o mesmo que o dos curandeiros: defumam-se as partes enfermas do corpo e depois se aplica os remédios. Certamente devido à circulação desses cirurgiões pelo Brasil e por terem um contato constante com escravos e a população local, assimilaram essa metodologia por observarem seus resultados e utilidades. Luís Gomes Ferreira assumiu que curar os resfriados com aguardente foi um modo inventado pelos carijós do mato, destes passou aos paulistas, e destes últimos a ele. Ferreira incorporou em suas receitas o chamado “ouvi dizer”.³⁶² Contudo, apesar dessas assimilações, os cirurgiões buscavam muitas vezes explicações nos bons resultados das teorias de suas raízes lusas, o que nem sempre era suficiente, fazendo com que até mesmo Ferreira admitisse que as teorias hipocrática-galênico não eram suficientes naquelas terras.

Continuando a análise da confissão de Simão Jozé de Oliveira, ele relatou que Jozé fez chupadelas no pescoço de Jozé Januário. Na denúncia de Jozé de Gouveia Silva, ele contou que quando André Fernandes Marques estava doente, o preto pegou a mão do enfermo e deu-lhe uma chupada, tendo o enfermo experimentado melhora. Sabina, ao que se pressupõe na denúncia de Raymundo, também praticava o método de sucção.

A sucção é entendida pelos curandeiros como uma das técnicas para se “sugar o malefício” e um modo de substituir as sangrias. Levando-se em consideração que esses curandeiros eram pessoas humildes e que não teriam o mesmo arsenal de equipamentos que os cirurgiões, médicos e barbeiros, é natural que as sangrias não fossem algo tão frequente. André Luís Lima Nogueira, apesar de se referir às sangrias nas Minas, refletiu sobre questões que também cabem ao espaço do Grão-Pará:

A julgar pelas denúncias remetidas ao Santo Ofício e aos tribunais episcopais, a sangria, estranhamente, não aparece de modo recorrente no rol de terapias administradas pelos curadores não licenciados nas Minas do século XVIII. Tal dado contrasta, com a popularidade do tratamento em terras lusas e, mesmo, com as impressões deixadas- e

³⁶¹ Idem. p. 654.

³⁶² Idem p. 15.

muito lembradas pela literatura acerca da medicina no século XIX- por “viajantes” como Debret [...].³⁶³

Ironicamente Luís Gomes Ferreira afirmou que os negros forros eram aqueles que sabiam a dosagem certa para as sangrias, ou seja, os cirurgiões não aprovados legalmente.³⁶⁴ Pela ausência das sangrias na documentação que diz respeito aos curandeiros, pressupõe-se que estes não tinham acesso às navalhas, necessitavam improvisar sugando a pele com a boca para gerar a coagulação do sangue, proporcionando características semelhantes ao que uma sanguessuga fazia ao estar em contato com a pele.

As purgas e os vomitórios já são práticas presentes nos casos de Sabina, Jozé e Antônio. Apesar deste último não demonstrar se a denunciante vomitou sevandijas através da bebida que ele fez, ou se houve outras purgas, Antônio afirmou a Antônia Jeronima que ela ainda não tinha melhorado porque precisava fazer mais purgas. Essa receita era típica entre os lentes lusos e os boticários, que mesmo fazendo uso de ervas nativas brasileiras, poderiam usá-las para fazer remédios com essas finalidades. Jozé, quando chamado para curar a escrava Maria, que lançava vários bichos da madre, preparou um unguento de ervas com água e deu-lhe de beber por várias vezes, ao que ela vomitou três bichos vivos cada um se assemelhando a um jacarezinho, lagarto e um azorra com cabelos.

O cirurgião Mendes receitou para purgar em caso de *Fleimão*, que consistia em inchaços, quentura, vermelhidão e dor, que era: jalapa em pó oitava e meia, maná desfeito em caldo de galinha duas onças e depois as misturava. Em uma de suas receitas para purgas, Ferreira usava resina de jalapa, pois limparia os humores frios da queixa gálica (excesso de humores frios).

Todavia, nos tratados, os cirurgiões advertiram quanto ao uso errado das sangrias, purgas e vomitórios. Segundo eles, era necessário observar o estado físico do paciente, sua idade e as especificidades da enfermidade. Mendes ainda criticou em seu tratado, que vários moradores das Minas e dos Sertões, por não quererem gastar com médicos ou cirurgiões, ou mesmo pelas dificuldades relativas à distância em que se encontravam esses

³⁶³ NOGUEIRA, André Luís Lima. *Entre Cirurgiões, Tambores e Ervas* Calunduzeiros e curadores ilegais em ação nas Minas Gerais (século XVIII). Rio de Janeiro: Garamond, 2016. p. 248.

³⁶⁴ FERREIRA, Luís Gomes. *Erário mineral*. Organização e notas de Júnia Ferreira Furtado. Rio de Janeiro: Fundação Oswaldo Cruz, 2002. Volume único p.119.

profissionais, exerciam essas práticas de forma errônea, gerando consequências catastróficas.³⁶⁵ Essa observação do cirurgião demonstra o quanto essas práticas ficaram conhecidas pela população, graças às observações dos últimos ou pela informação passada oralmente, possibilitando maior uso delas pelos curandeiros, sendo alguns deles já conhecedores das técnicas de sangrias, tais como os africanos.

Esse método de purgas com o uso da jalapa também é encontrado no tratado de Caetano do Santo Antônio. Ao misturar raiz de jalapa, resina de escamonea, tártaro vitriolado e óleo de canela, fazia todos esses ingredientes em pó e os misturava em seguida ao óleo de canela. Esse pó era servido com caldo de galinha para purgar todos os humores excrementícios. Boa parte dos pós purgativos receitados por Caetano, tinha a jalapa como base. Mas na falta desses pós, havia as pílulas, como a pílula imperial, que purgava, mas em menor intensidade que o remédio anterior. Esta pílula era composta por vinte ingredientes, sendo um deles a maná que, assim como a jalapa, eram plantas típicas da colônia.

Por fim, a canela pisada, presente na denúncia de Raymundo José de Bitencourt, além de usada como especiaria, na medicina atual é um estimulante digestivo com ação adstringente sobre as mucosas e aumenta a secreção de leite, podendo ser feita como chá ou xarope.³⁶⁶ Esta especiaria da China, segundo José Antônio Mendes, poderia ser usada para tratar o escorbuto. De acordo com o cirurgião, se fazia um vinho com a canela da seguinte maneira:

Tomem duas mãos cheias de folhas de couve vermelhas, cozam-se em dois frascos de bom vinho a fogo brando, sempre bem coberta a panela, e ferva até minguar a terça parte, e então se lhe ajunte uma oitava de gengibre, e duas oitavas de canela, tudo pisado, e dê mais uma leve fervura com estas coisas, tire-se do fogo e deixe-se estar abafado até ficar morno, e então se coe em aguarde para o uso.

Deste vinho pode o enfermo beber aos comeres o seu copo dele, e pela manhã em jejum lavar com ele a boca, porque sara com ele as gengivas, caso estejam ulceradas.³⁶⁷

³⁶⁵ MENDES, José Antônio. *Governo dos mineiros mui necessário aos que vivem distantes...*Lisboa: Oficina de Antônio Rodrigues Galhardo, 1770. p.63.

³⁶⁶ GOMES, Marcos. *As plantas da saúde: Guia de tratamentos naturais*. São Paulo: Paulinas, 3ªed, 2003. p.93.

³⁶⁷ MENDES, José Antônio. *Governo dos mineiros mui necessário aos que vivem distantes...*Lisboa: Oficina de Antônio Rodrigues Galhardo, 1770. p.113-114.

Em contrapartida, Caetano de Santo Antônio usa muito a canela para diversas finalidades em seu tratado, inclusive para purgar. Para uma “água laxativa” era necessário água santa, sene, canela, cascas de laranja, maná e Tártaro.³⁶⁸ Apesar de Sabina não estar cuidando do escorbuto, ela fez uma purga. A esposa de Raymundo estava enferma e a índia constatou que ela estava enfeitiçada. Essa bebida de água ardente, água natural, canela pisada e outros ingredientes serviu como vomitório para que a doente lançasse para fora os malefícios que tinham feito contra ela. A fala de Raymundo prova que eram feitiços, ele havia dito que sua mulher “[...] lançava misturados um bocado de *Tajas* já corruptos, e cinco ou seis caracóis ou cascavéis de Limas.”³⁶⁹ Animais peçonhentos que eram muito comuns no uso de malefícios feitos em forma de embrulhos contendo vários desses animais e outras coisas.

Segundo Sabina, haviam feito uma bebida com os feitiços para a esposa de Raymundo tomar, o que gerou a enfermidade. Depois da primeira bebida feita, Raymundo explicou que a índia ainda fez mais cinco com vários ingredientes e deu de beber à sua mulher e ela lançou “[...] coisa que parecia terra desfeita, continuando a dizer que eram feitiços, e que também frequentasse os exorcismos por cuja virtude também disse que já lançava desfeito o que tinha dentro de si.”³⁷⁰

Em suma, apesar de a mulher estar enfeitiçada, o que se percebe é o uso que Sabina faz dos vomitórios, comum aos cirurgiões e médicos, e da canela especiaria de uso português. Levando-se em consideração que em todos os documentos é relatado que Sabina tinha uma fama considerável pela região e, como visto no item anterior, sua notoriedade se estendia para fora de Belém (como na Vila de Colares e da Vigia), ela deve ter recolhido muitos conhecimentos empíricos. Por ser índia, conhecia o universo dos tapuias e por ter vivido na casa de um padre certamente era aceita nesse universo católico (vide seus conselhos dos exorcismos e o uso de água benta). Por fim, pela variedade de pacientes que cuidou, pode ter tido contato com um desses poucos profissionais que atendiam no Grão-Pará, ou mesmo ter aprendido algumas técnicas por vias orais.

³⁶⁸ ANTONIO, Caetano de Santo. *Pharmacopea Lusitana, methodo practico de preparar os medicamentos na forma galenica, com todas as receitas mais usuares*. Coimbra: João Antunes, 4^oed. p. 73.

³⁶⁹ *Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará 1763-1769*. Introdução e organização José Roberto do Amaral Lapa. Petrópolis: Vozes, 1978.p.269.

³⁷⁰ Idem.

Dessa forma, para que se entendam essas trocas medicinais, segue abaixo algumas das ervas presentes nos tratados de Ferreira e Mendes e seus usos de acordo com esses cirurgiões.

Tabela 8:

ERVAS BRASILEIRA E DA AMÉRICA DO SUL PRESENTES NO *ERÁRIO MINERAL*

PLANTAS	HABITAT	FUNÇÃO MEDICINAL DE ACORDO COM O TRATADO
Capeba.	Encontrada desde a Amazônia ao Rio de Janeiro.	Indicada para contusões de pancadas. Remédio: cozinhe com água duas raízes de capeba e meio palmo de raiz de butua machucada, depois dê para o doente a ingerir.
Caruru (também é chamada de Bredo ou Amaranto).	Comum na América Central e do Sul.	Indicada para dores de garganta. Remédio: cozinhada em uma panela de barro folhas de caruru (na medida de uma mão cheia delas), com folhas de tanchagem (mesma medida que a caruru) e água. Com isto o paciente deveria fazer gargarejos.
Embaúba	Típica do Sudeste brasileiro	Indicado para tratar deslocamentos e fraturas. Remédio: A embaúba depois de amassada, misturada à aguardente quente, forma um emplasto que é colocado em locais onde houve deslocamento do osso no corpo ou fraturas, trazendo alívio na dor ao paciente. Usam-se em conjunto a isso, ataduras, talas e panos.
Erva-de-bicho.	Apesar de ser nativa da Ásia, o autor registra em seu <i>Erário</i> que elas davam em abundância nas Minas Gerais e que logo faria memória dela para se conhecer em Portugal.	Indicada para tratar hemorroidas, o cirurgião explicava que dela deveria cozinhar e de seu sumo fazer os banhos de acento.
Erva-de-Santa-Maria.	Encontra-se na América Central e do Sul.	O cirurgião afirmou que esta erva servia para várias enfermidades, dentre elas as pontadas que surgem em várias partes do corpo como dores de cabeça, ombro e pescoço, contra as lombrigas.
Jaborandi.	É um arbusto típico do Nordeste.	O cirurgião Luís Gomes Ferreira fez um cozimento misturado de um pedaço de pau de sassafrás cordadas miudamente, duas mãos cheias de folhas de pinhão e algumas raízes de jaborandi. Depois lançasse uma mão cheia de sal. Colocava essa solução em cima de panos molhados na região de inchaços de pernas e pés.
Jalapa	Subarbusto presente no cerrado brasileiro. Encontra-se na região Sudeste e Centro-Oeste.	A jalapa é um item largamente usado por Ferreira, então se colocará apenas algumas indicações dela. -Indicada para gonorreia, sífilis, úlcera gálica, fazer purgas, dores nas juntas, obstruções, inchaços, boubas, etc.
Jenipapo.	Encontrada em toda América tropical, inclusive no Brasil como Mata Atlântica, Amazônica e Cerrado.	-Item usado para substituir as maçãs de cipreste em receita para curar roturas. Remédio: o jenipapo é misturado com cascas de romãs e vinagre para se cozinhar juntos, o que vai originar um emplasto para se colocar nos machucados abertos.
Lobeira ou Fruta-de-lobo.	Típica da América do Sul, no Brasil é encontrada na região de cerrado (Centro-Oeste e parte do Sudeste).	-Item indicado para tratar de formigueiras. Remédio: asse e parta essas frutas para se colocar por cima dos buracos nas solas dos pés provocados pelas formigueiras.

Macela.	Encontrada na região Sul do Brasil.	Item usado na fabricação de um xarope contra a “gota-serena”, que é o enfraquecimento da visão. Remédio: o xarope é baseado no cozimento de água com macela, coroa-de-rei, hissopo, rosmaninho e outras semelhantes. Coloca açúcar para depois o paciente beber.
Maná.	Típica da Região Sudeste do Brasil.	-Usada para fazer purgas. Remédio: uma mão cheia de avenca, cozinhe-a, com dois copos de água, com um bocado de raiz de alcaçuz machucada, depois disso fervido junte com duas oitavas de sene e com ele dê mais uma fervura e depois o coará. Na quantidade suficiente para a purga, se desfará o maná, de duas a três onças. Depois que o maná estiver desfeito, o coará e dará ao doente.
Salsaparrilha (nome popular para centenas de plantas, a maioria trepadeiras e nativas do Brasil).	Encontram-se em campos, cerrados e beiras de rios e lagos pelo Brasil.	-Usado como xarope para dores de garganta e boubas. Remédio: Salsaparrilha boa meio libra, sene onça e meia, açúcar três quartas, a salsa estará de molho para melhor se manipular e depois a lance na solução acima e acrescente água e deixa esses ingredientes, antes de ser usado, por mais 24 horas. Depois a cozinhe em um tacho acrescentando água. ³⁷¹
Tabaco.	Típica da América do Sul.	-Usado para matar as moscas-varejas que rondam feridas, roupas, etc. Remédio: usa sumo de tabaco, vinagre e pedras de sal, aplicando este remédio por onde passa essas moscas. Outra função dessa erva era usar seu chá contra asma. -Indicado para dores de cólica ou de barriga. Remédio: três folhas de fumo e fritar em azeite doce que com ele fomentar a barriga, estando bem quente, enfaixando com toalha e um papel por cima do óleo. -O cirurgião também aconselhou que no preparo de remédio contra lombriga, se colocasse, além do sumo de erva-de-santa Maria, colocasse uma dedada de pó de açafraão e de tabaco.
Urucum.	Nativa em toda América Tropical.	-Remédio indicado para as pessoas que lançavam sangue pela boca ou tosse seca. Remédio: use três frascos com água e lance três onças de urucum bem amaçado, coloque-os para ferver até a água descer um terço do recipiente. Coe, volte ao fogo acrescentando açúcar e mais uma onça de pó de urucum. Ao terminar de cozinhar-lo, o doente poderá toma-lo.

Tabela 9:

PLANTAS BRASILEIRAS OU DA AMÉRICA DO SUL PRESENTES NO “GOVERNO DE MINEIROS MUI NECESSÁRIO PARA OS QUE VIVEM DISTANTES DE PROFESSORES SEIS, OITO, DEZ E MAIS LÉGUAS, PADECENDO POR ESTA CAUSA OS SEUS DOMÉSTICOS E ESCRAVOS QUEIXAS, QUE PELA DILAÇÃO DOS REMÉDIOS SE FAZEM INCURÁVEIS, E AS MAIS DAS VEZES MORTAIS”

PLANTAS	HABITAT	FUNÇÃO MEDICINAL DE ACORDO COM O TRATADO
Alcanfor ou Cânfora	Nativa da China, Japão e também encontrada nos Andes da América do Sul.	-Tratar erisipela. Remédio: receita de água ardente, uma oitava de cânfora e duas oitavas de triaga magna. Lavar as partes afetadas e colocar um pano por cima. -Tratar feridas de nervos.

³⁷¹FERREIRA, Luís Gomes. *Erário mineral*. Organização e notas de Júnia Ferreira Furtado. Rio de Janeiro: Fundação Oswaldo Cruz, 2002. Volume único, p. 528.

		Remédio: mistura de água ardente, alcanfor, olhos de caranguejo e coral rubro, uma oitava de cada item que deve estar bem amaçado, depois acrescente uma libra de aguardente. Coloque por cima do fermento.
Capeba.	Encontrada desde a Amazônia ao Rio de Janeiro.	-Tratar de pontadas, febres, falta de respiração, vômitos e escarros de sangue. Remédio: uma mão cheia de cascas de raiz de capeba, nas quais se jogará em uma panela com água para cozinhar. Depois acrescente uma mão cheia de flores de viola e depois coe. Dê para o doente beber.
Jalapa.	Subarbusto presente no cerrado brasileiro. Encontra-se na região Sudeste e Centro-Oeste.	-Indicado para Fleimão. Remédio: jalapa em pó oitava e meia maná desfeito em caldo de galinha duas onças: misture. -Indicado para fazer purga para cirro. Remédio: jalapa em pó duas oitavas, melado fino duas colheres: misture.
Maná	Típica da Região Sudeste do Brasil.	-Tratar histerias. Remédio: Assa-fétida, goma amoniaca, galbano, maná uma oitava, óleo de alambre, se faça bálsamo para trazer cheirador (o doente).
Quinquina	Típica em toda a América do Sul.	-Tratar cursos de sangue (evacuações de sangue pelo corpo). Remédio: cozinhe meia mão de contra-erva em água, depois lance uma onça de quinquina em pó, e com duas oitavas de sal tártaro, dê uma leve fervura e tire do fogo. Coe, coloque a triaga magna e confeição de jacinto (uma onça cada um). Dê para o enfermo beber.
Salsaparrilha.	Encontram-se em campos, cerrados e beiras de rios e lagos pelo Brasil.	-Tratar boubas ou qualquer outra chaga que há pelo corpo. Remédio: Salsaparrilha em pó, e carambola de campo em pó na medida de três onças cada, jalapa em pó em uma onça e meia, mercúrio doce uma oitava e misture tudo. Acrescente melado de açúcar. A massa que formar deve ser dada depois que o paciente foi purgado ou vomitou. A cada vez que o paciente tomar este remédio, ele pode tomar raiz de chá de salsaparrilha com um bocado de raiz da China.
Samambaia.	Vivem principalmente em climas tropicais, mas no Brasil é possível encontrar na região Sudeste, Centro-Oeste e Nordeste.	-Tratar queimaduras frescas. Remédio: Frijam a raiz fresca de samambaia pisada primeiro em azeite e unte com essa mistura nas partes do corpo que estão queimadas.

É necessário notar que as ervas presentes nestas tabelas são consideradas pela ciência atual como ervas medicinais. Os cirurgiões sabiam que precisariam se adequar ao meio em que estavam vivendo e por mais que considerassem que os nativos fossem revestidos de misticismos, esses doutos tinham consciência de que os índios eram os que mais conheciam a utilidade de sua natureza. Não por acaso, Sabina receitou a camará para que Raymundo passasse em seus olhos. Ela é uma planta medicinal da região da Amazônia, conhecida pela ciência atual e usada no tratamento de dores abdominais e respiratórias.

Quanto ao tratado de farmacopeia, não foi necessário produzir uma tabela sobre ele, pois o número de plantas mencionadas, se comparado aos outros dois, é inferior. As plantas apresentadas são o maná e a jalapa. Isso mostra um elemento importante: a presença dessa troca cultural nas terras lusas, mesmo havendo uma distância física considerável. Como analisamos apenas um tratado de farmacopeia, não nos foi possível definir se houve resistência nessas trocas, no entanto, se essas plantas estão presentes, esse processo deve ter sido mais fácil aos boticários do que aos médicos. Afinal, Caetano nunca esteve na colônia, mas graças aos seus estudos na área, deve ter tido conhecimento sobre a eficácia dessas plantas e as incluiu no seu tratado. Com certeza, Caetano teve acesso às obras que ilustravam os bons efeitos dessa nova botânica aos olhos lusos, que aos poucos iam se voltando para Velho Mundo.

Quanto a triaga brasílica, talvez seja o medicamento que mais represente o hibridismo cultural. Criada pelos jesuítas, que afirmavam seu combate a diversas doenças, ela é composta por várias plantas nativas brasileiras: cascas de Angélica (encontrada nos sertões de Pernambuco), cascas de Ibiráé (encontrada nos sertões da Bahia), Jararacas (sertão da Bahia), raiz de Abutua (encontra-se no sertão), raiz de batata do campo ou batatinha (Rio de Janeiro e no sertão), raiz de capeba, semente de ourucu (no sertão)³⁷², dentre outras. Esse remédio, muito elogiado pelo seu resultado, foi também muito bem adotado pelos médicos, que o misturavam com outras substâncias, tal como a aguardente.

Desse modo, há um detalhe importante com relação a triaga brasílica. Ela foi um medicamento desenvolvido graças ao conhecimento aprendido pelos jesuítas com os indígenas, mas que apenas os primeiros levaram mérito da produção. Não foi por acaso

³⁷² SANTOS, Fernando Santiago dos. *As plantas brasileiras, os jesuítas e os índios do Brasil: História e Ciência na Triaga Brasílica séc. (XVII-XVIII)*. São Paulo: Casa do Novo Autor Editora, 2009. p.238-239.

que a triaga foi largamente comercializada a preços altos tanto na América portuguesa quanto na Europa, gerando muitos lucros ao Colégio da Bahia,³⁷³ pois o mérito da criação desse medicamento foi dirigido quase que exclusivamente aos jesuítas. Se tivessem declarado a participação indígena, provavelmente ela não seria largamente difundida.

Posto tudo o que foi discorrido acima, com exceção do tabaco e devido à pouca informação descrita nos documentos, não é possível identificar e entender a função simbólica de outras plantas usadas pelos curandeiros. Não é possível saber os nomes de algumas delas, como o caso de Jozé, que frequentemente mastigava algumas ervas e depois cuspiu em uma cuia, para assim adivinhar se o doente sobreviveria ou não. Todavia, a partir das análises expostas, é possível constatar que na maioria das ocasiões, houve complemento e trocas de conhecimentos entre os profissionais licenciados, que entraram na “colcha de retalhos” culturais do Brasil, com os curandeiros. Ambos deram sua contribuição para o conhecimento medicinal da época.

Outro fator que devemos ressaltar é que, assim como os profissionais da saúde ganhavam proteção ou regalias de pacientes influentes por terem salvo suas vidas, os curandeiros também gozavam desses privilégios. Fator que pode e muito ter interferido nas decisões de julgamento dos denunciados ao Tribunal do Santo Ofício. Cabe assim, ao último item deste capítulo, discorrer sobre esse posicionamento da Inquisição frente a esses curandeiros, bem como analisar as redes políticas que envolviam esses denunciados.

3.3- “Virtudes Tão Adiantadas Para Descobrir e Remediar Os Males Ocultos”

Esta frase que intitula este item é da denúncia que Domingos Rodrigues faz contra a índia Sabina. Segundo ele, sua mulher Caetana Thereza, que na época ainda não era sua esposa, estava muito doente e nenhum dos remédios receitados a ela surtiam efeito positivo. Desse modo, tendo notícia e “sendo a todos notório” que uma índia chamada Sabina tinha “virtudes para descobrir e remediar os males ocultos”³⁷⁴ a mandou chamar. Assim que a índia chegou e se sentou na cama da doente, afirmou: “tu estas enfeitada.

³⁷³ CALAINHO, Daniela Buono. Jesuítas e Medicina no Brasil Colonial. *Revista Tempo*, Rio de Janeiro, nº 19, p.07.

³⁷⁴ *Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará 1763-1769*. Introdução e organização José Roberto do Amaral Lapa. Petrópolis: Vozes, 1978.p. 171-172.

E quem te enfeitiçou foi uma tapuia que aqui tens em casa.” Apontando quem era a índia, a mandou cavar de baixo da cama da doente onde se tirou um embrulho que tinha dentro “ossos, penas, espinhos, lagartinhos espetados e outras mais coisas e que da mesma forma assinalara na mesma casa outros lugares, dos quais tirada a terra saíram semelhantes embrulhos.”³⁷⁵ Depois de descoberto os feitiços, Caetana e a mãe, Teodora Ferreira, ficaram admiradas pela certeza com que Sabina se expressava, aumentando ainda mais a admiração pela índia.

Já foi muito discutido sobre Sabina e é inegável a fama que ela desfrutava, porém, a índia era uma feiticeira aos olhos da Inquisição. Quanto aos clientes, ou aqueles que estiveram na ocasião em que ela executava seus serviços, ou seja, seus denunciadores, eles alegaram à Mesa que somente tomaram consciência de que aquilo que a índia e outros feiticeiros faziam era crime contra Deus depois que haviam pregado os Éditos de Fé, ou que eram orientados pelos seus confessores a fazerem a denúncia.

Afirmar que os feiticeiros faziam diabruras e condená-los por isso em suas denúncias, ou mesmo dizer que eram ignorantes sobre esses crimes, era uma boa estratégia que as testemunhas usaram para se verem livres das punições da Inquisição. A falta de profissionais da saúde no Grão-Pará e a ineficácia dos remédios receitados por esses doutos contribuíram para que pessoas como Sabina fossem admiradas, requeridas pela população e não sentenciadas. Como foi exposto nos demais capítulos, a Inquisição setecentista, mesmo fazendo uma procissão pomposa em Belém, não foi rígida nas punições e talvez tenha sido maleável desde o início. Depois de pregado os Éditos de Fé e da Graça e feita a missa, o Inquisidor Giraldo José de Abranches fez o juramento da fé de joelhos, como mandava o regimento da Inquisição. O juramento da fé foi lido pelo notário Inácio José Pestana e repetido pelas autoridades, sendo logo o governador D. Fernando Teive o primeiro a assinar o juramento, gesto que fez estando sentado, ou seja, não seguindo o regulamento.³⁷⁶ Apesar de o inquisidor não ter aprovado essa ação do governador, isso demonstra uma ação informal de uma autoridade para com uma cerimônia de importância como essa de apresentação do Santo Ofício para a comunidade do Grão-Pará. Mesmo tratando-se de um “detalhe”, a partir disso pode-se pensar que logo de início a Visitação esteve fadada a lidar com as teias sociais e interpessoais que

³⁷⁵ Idem. p. 172.

³⁷⁶ MATTOS, Yllan. *A última Inquisição: os meios de ação e funcionamento do Santo Ofício no Grão-Pará pombalino (1750-1774)*. Jundiá: Paco Editorial, 2012.p.22.

envolviam seus acusados, mesmo se isso fosse a contragosto de Abranches. O Tribunal precisou encontrar e manter um equilíbrio político, não apenas pelas ordens de Pombal, mas também pelo contexto social que o Grão-Pará oferecia.

Dos denunciados elencados, Ludovina Ferreira foi a única presa de fato, mas logo foi solta e isso ocorreu antes da Visita. Jozé foi repreendido e Sabina não sofreu nada disso. Portanto, quais seriam os motivos que influenciariam nas articulações do Tribunal com relação às decisões do julgamento de seus réus? Em Portugal, como foi discutido no início deste capítulo, houve um grande aumento das perseguições aos feiticeiros e curandeiros. Eles foram julgados, mas não executados. Essas mudanças podem ser atribuídas a vários fatores. Muitas elites da Inquisição simplesmente já não acreditavam na eficácia da maioria dos crimes de magia. Algumas dessas elites buscavam o serviço como familiares que eram médicos, cirurgiões e outros letrados descrentes que haviam sido influenciados bastante cedo pelos princípios do racionalismo. Sem contar que, alguns homens da Igreja tomaram como exemplo a jurisprudência eclesiástica de outros locais da Europa que não davam mais crédito à realidade dos crimes de magia. Embora o regimento da Inquisição não tenha sido alterado de forma a levar em consideração os princípios racionalistas (senão depois de Pombal que obrigou essa mudança em 1774), havia muitos indivíduos do Santo Ofício, que já em princípio do XVIII, tinham reformulado as suas ideias, pondo em questão as curas mágicas e populares por motivos científicos.³⁷⁷. Ademais, devemos considerar o regimento. Devido à atitude inconformista, heterodoxa e independente, os mágicos continuavam a representar uma força perigosa, potencialmente perturbadora e uma ameaça à fé católica. Em outras palavras, os mágicos deviam ser punidos ou enfraquecidos. Segue o fragmento do Regimento do Santo Ofício da Inquisição de 1640:

Ainda que, conforme a direito, dos crimes de feitiçarias, sortilégios, adivinhações e quaisquer outros da mesma espécie pudessem conhecer os inquisidores somente quando em si continham heresia manifesta, contudo, pela Bula de Xisto V lhes está cometido o conhecimento de todos estes crimes, posto que não sejam heréticas, assim porque ao menos não carecem de suspeita de heresia, como pela superstição que há neles, tão contrária à religião cristã. Portanto, se alguma pessoa fizer feitiçarias, sortilégios ou adivinhações, usando de cousas e superstições hereticais, incorrerá nas penas de excomunhão, confiscação de bens e de todas as mais que em direito estão postas no crime de heresia e contra ele procederão os inquisidores na mesma forma que procedem contra

³⁷⁷ WALKER, Timothy D. *Médicos, Medicina Popular e Inquisição: A Repressão das curas mágicas em Portugal durante o Iluminismo*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2013.p.272-273.

os hereges e apóstatas de nossa fé. E havendo prova legítima para ser convencida e haver a pena ordinária, se não se reduzir, confessando inteiramente suas culpas, será relaxada à justiça secular na forma que fica dito no título 2º deste livro e levará ao auto-de-fé, com o hábito de relaxado, carocha na cabeça com rótulo de feiticeiro, na forma costumada.³⁷⁸

Apesar de o Regimento manter a feitiçaria como heresia e garantir que seus usuários fossem executados, no final do século XVII, começou a decair o número de execuções. No entanto, as perseguições continuaram constantes, mesmo porque a magia começou a ser considerada superstição no século XVIII, principalmente depois do Regimento de 1774. Walker traduziu esse movimento da Inquisição para os feiticeiros:

No final do século XVII, a ortodoxia da Igreja e a jurisprudência secular em toda a Europa já aceitavam de um modo geral que o tempo dos milagres divinos passara. A simetria teológica exigia que esta menor incidência da intervenção divina na esfera humana fosse acompanhada de- se não motivada por – uma redução equiparável do ativismo satânico nos assuntos humanos. [...] Nestas circunstâncias, o Santo Ofício reconhecia a necessidade de agir com grande prudência ao julgar e determinar as sanções a aplicar aos curandeiros. Isto traduziu-se num menor número de execuções.³⁷⁹

Dentre esses pontos elencados, é necessário ressaltar que mesmo tendo os letrados recebido de forma mais “fria” os tratados demonológicos, os médicos que faziam parte e se inseriram nas fileiras do Santo Ofício contribuíram nas denúncias contra os curandeiros, uma vez que buscavam desacreditar esses “farsantes”. No que tange à ignorância da população, é importante lembrar que as pessoas comuns comungavam a crença em Deus e temiam o diabo, mas de fato continuavam a mesclar a tradição oral com os dogmas católicos.

A partir disso voltamos ao caso do Brasil. No período da Visitação, os jesuítas (encarregados da maioria das boticas na colônia e de cuidar da população que estava doente), já haviam sido expulsos por Pombal. Pombal acusava a ordem de “[...] manipular o Santo Ofício e a censura livresca em Portugal, afastando-as da alçada do poder régio.”³⁸⁰ Os Autos de Fé públicos não ocorriam mais e o próprio Tribunal estava

³⁷⁸FRANCO, José Eduardo, ASSUNÇÃO, Paulo de. *As Metamorfoses de um povo: religião e política nos Regimentos da Inquisição Portuguesa (Séc. XVI - XIX)*. Lisboa, Ed. Prefácio, 2004. p.362.

³⁷⁹ WALKER, Timothy D. *Médicos, Medicina Popular e Inquisição: A Repressão das curas mágicas em Portugal durante o Iluminismo*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2013.p.275-276.

³⁸⁰MATTOS, Yllan. *A última Inquisição: os meios de ação e funcionamento do Santo Ofício no Grão-Pará pombalino (1750-1774)*. Jundiá: Paco Editorial, 2012.p.111.

subordinado a Pombal (e conseqüentemente ao poder régio), mesmo afirmando que era submisso a Roma “[...] jogava politicamente conforme a conjuntura.”³⁸¹ Em outras palavras, o Tribunal era uma ferramenta que Pombal poderia usar para punir quem quer que se posicionasse contra a Coroa, inclusive seus inimigos políticos. Isso refletiu na retirada do bispo João de São José Queiroz para Lisboa graças a vinda da Visitação para “consertar” os erros que o primeiro havia feito no Pará, sendo o Inquisidor Giraldo José de Abranches nomeado como vigário capitular daquela diocese. Portanto, o uso político do Tribunal estava acima de qualquer processo.³⁸²

Feitas essas observações, é notório que nesta Visitação houve um número considerável de denúncias contra a prática da feitiçaria e apenas uma denúncia contra prática judaica, o que nos permite inferir que esta Visitação presava por vigiar a conduta de seus fiéis. Entretanto, assim como em Portugal, pouquíssimos processos foram abertos e se foram, podem ter se perdido com o tempo. Mas antes das denúncias, é necessário observar que o contexto dessa Visita foi excepcional, pois mesmo no Regimento ainda em vigor de 1640, é visível que pelas articulações de Pombal ela já precedia o Regimento de 1774, ou seja, foi uma Visitação mais racional do que religiosa. Segundo esse Regimento:

Portanto o mesmo que a este respeito dita a boa e sã teologia se tem demonstrado pela mesma razão natural e pela experiência, pois que, por uma parte, se compreende que os espíritos malignos, pelos pactos ajustados com os feiticeiros, sortílegos, adivinhadores e astrólogos judiciários, *não podem romper as leis fundamentais da ordem da natureza, que a providência do Supremo Autor da mesma natureza fez invioláveis e imutáveis para a conservação do mundo, e, pela outra parte, se conclui que se o contrário fosse, ninguém escaparia dos estragos do ódio*(grifo nosso) genial dos sobreditos espíritos malignos, sempre enfurecidos contra a miserável humanidade, e ninguém poderia refrear a péssima índole de todos os malvados que com eles se dizem conspirar, porque logo que todos eles se achassem livres queriam alistar-se debaixo das bandeiras de Satanás para em causa comum extinguirem todos os viventes racionais.

Porquanto o argumento teológico de que pode haver alguns casos nos quais os referidos espíritos diabólicos, que nada podem por si mesmos, possam atormentar as criaturas humanas, se Deus lho permitir, *não tem aplicação ao foro desta legislação* (grifo nosso)[...].³⁸³

³⁸¹ Idem.

³⁸² Idem. p. 123.

³⁸³ FRANCO, José Eduardo, ASSUNÇÃO, Paulo de. *As Metamorfoses de um povo: religião e política nos Regimentos da Inquisição Portuguesa (Séc. XVI - XIX)*. Lisboa, Ed. Prefácio, 2004. p.467.

Em outras palavras, o Regimento de 1774 levanta certo descrédito em relação aos pactos diabólicos, explicando que tanto as invocações quanto o pacto em si, não representavam uma prova concreta, dada a grande irracionalidade em que essas superstições estavam inseridas. Sobre essa questão, o Regimento destaca:

Porquanto a tudo o referido acresce ter-se claramente visto que de nenhum dos dois pactos a que se atribuem aqueles poderes houve até ao dia de hoje prova alguma. Não do pacto implícito que se diz supor inerente aos referidos fatos supersticiosos e palavras sortílegas, porque é de impossível prova por sua natureza, pois que não há meio algum humano para se penetrar se o diabo acode às evocações implícitas nos referidos fatos e palavras sortílegas. Antes contrariamente se deve crer na negativa daquele concurso diabólico, por tudo que fica acima ponderado. E não do outro pacto explícito porque não só é inverossímil e incrível pelas mesmas razões que ficam referidas, mas também constou de fato pela concluinte prova negativa do grande número de processos que, pelo longuíssimo espaço de mais de dois séculos, se formaram e sentenciaram em todas as Inquisições destes reinos e seus domínios contra os pretendidos feiticeiros, sortílegos, adivinhadores e encantadores, todas as provas que houve contra aqueles réus se reduziram sempre às suas próprias, singulares e nuas confissões judiciais e extrajudiciais sem outra justificação ou adminículo em que se estabelece jurídico conceito do referido pacto explícito, por eles afirmado visivelmente para sustentarem na opinião comum o conceito das suas ficções e imposturas, conhecendo claramente que não havia meio algum de se provar a negativa delas.³⁸⁴

Seguindo a lógica desse Regimento, a prática mágica tornava-se um delito cujas punições tendiam a ser abrandadas, pois se levava em consideração a ignorância popular. As punições ou advertências serviriam como ferramenta para “orientar” a população em relação ao uso desses costumes supersticiosos, indicando que eram ações que não estavam atreladas à fé que as pessoas seguiam. No caso do Brasil, é muito comum nas denúncias descrições de feiticeiros, principalmente dos índios, indicarem que se tratavam de pessoas rústicas, o que pode implicava afirmar que eram indoutos perante os ensinamentos cristãos, o que os deixava ilesos de execuções ou punições. Esse uso terminológico, tem bases teológicas referentes à *ignorância invencível*, em que as correções fraternas deveriam ser abrandadas ou não aplicadas, pois aquele era um ignorante do cristianismo e seria salvo por ignorância inculpável. Portanto, esses aspectos, mais o *Diretório*, podem ter contribuído para uma maior permissividade das práticas mágicas no Grão-Pará.

³⁸⁴ Idem. p. 468.

É verdade que a presença da Inquisição colaboraria, de maneira inicial, para uma maior temeridade da população com relação aos seus atos e crença. A população era instada a observar ainda mais o que os vizinhos e conhecidos faziam. Entretanto, pode-se considerar que o número de denúncias foi baixo, considerando os dez anos em que a Inquisição ficou instalada em Belém (86 denúncias³⁸⁵ de todos os tipos de delitos, resultando uma média de 8,6 denúncias por ano), além do que, as denúncias aparentemente tinham “endereço certo”.

Almir Diniz, ao analisar os índios hereges no Pará, discorreu sobre uma acusação de feitiçaria de escravas índias de Domingas Gomes, sendo Amaro Pinto uma das testemunhas da acusação. Dentre os aspectos que o autor elencou sobre as acusações, explicou sobre as redes de relações que se estabeleciam no cotidiano da região do Grão-Pará. Assim, segundo o autor:

As acusadas de feitiços são todas escravas de Domingas Gomes. Ao mesmo tempo, uma das testemunhas arroladas, Amaro Pinto, é também proprietário de escravos índios. Uma das vítimas, a índia Mônica, pertencia a sua casa. As acusações parecem ter endereço certo. Possivelmente, visavam atingir não somente as acusadas, mas também Domingas, proprietária das mesmas. Amaro Pinto, por sua vez, não ficara livre do mesmo constrangimento. Teve também acusadas algumas de suas escravas. [...] A troca de acusações entre proprietários de escravos índios contra feitiços de seus servos e contra outros tipos de práticas heréticas revela-se importante para a compreensão da função que o Tribunal do Santo Ofício, representado pelos seus oficiais em terras do Pará, tinha para o controle sobre a mão-de-obra indígena urbana naquela região [...]. Ao mesmo tempo, reforça a tese de que as práticas heréticas eram de conhecimento público e bastante comuns naquelas terras.³⁸⁶

Ao analisarmos as denúncias de feitiçaria, de modo geral, nos foi possível perceber o quanto essas “práticas heréticas” faziam parte do cotidiano daquela população que as procuravam fazer, muitas vezes, em benefício próprio ou mesmo como ofício. Este hábito corriqueiro permeava as redes sociais. Como vimos no início desse capítulo, as práticas curativas de Sabina prestadas ao Governador impactaram na inimizade que ela tinha com o Comissário Caetano Eleutério de Bastos. Este último escreveu uma carta endereçada a Lisboa, na qual denunciara a ação da índia e como suas práticas eram

³⁸⁵ Dados retirado em MATTOS, Yllan. *A última Inquisição: os meios de ação e funcionamento do Santo Ofício no Grão-Pará pombalino (1750-1774)*. Jundiá: Paco Editorial, 2012.

³⁸⁶ CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz de. *Índios Cristãos: A conversão dos gentios na Amazônia portuguesa (1653-1769)*. 2005.407f. Tese (Doutorado) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2005. p. 323-324.

censuradas pelos Comissários daquela cidade que não “acudiam” esse “rumor popular”. Também acrescentou nesta carta que havia um ano ou mais que não tinha trato com Bento Guedes, senhor da índia.³⁸⁷ Além desses dois personagens, Sabina também havia feito curas na casa de Antônio Rodrigues Martins, Tesoureiro dos índios, e na casa de Manoel da Costa Ferrão, Tesoureiro dos ausentes, onde curou Domingues Rodrigues Lima, pessoas que também ocupavam um cargo relevante naquela sociedade, compondo as teias que envolviam Sabina.

Percebe-se que dos personagens citados, o único que frequentemente enviava cartas ao Tribunal de Lisboa contra Sabina era o Comissário. Os demais também poderiam ter feito denúncias, mas não o fizeram. Eleutério apresentara as denúncias e ainda advertira sobre os outros Comissários daquela cidade que, mesmo sabendo dos feitos da índia, “tampavam o Sol com a peneira”. Afirmou Eutério, também, que fazia um ano ou mais que não tinha trato com o senhor da índia, o que nos permite deduzir que havia uma possível desavença entre ambos por conta da “dedicação” que Guedes tinha em se orgulhar das façanhas de sua índia (a emprestando de bom grado a outras pessoas), ou mesmo que existia algum desentendimento pessoal entre ambos.

Para completar o entendimento da teia social que envolvia os denunciados e as demais pessoas, essa relação que Bento Guedes tinha com Sabina (ou mesmo de outras pessoas próximas aos praticantes de magia), pode ser explicada a partir da ótica da feitiçaria e das curas (inclui-se as trocas de conhecimento entre os doutos e os ditos leigos). A propósito desse ponto Almir Diniz destacou:

O atestado de virtuosismo ou de arte diabólica parecia ter um outro significado em terras do Pará em relação ao que tinha em Portugal. O distanciamento que havia entre índios e senhores, negros e brancos, autoridades coloniais e autoridades indígenas não era tão grande quanto entre o mundo popular português, o clero e a fidalguia no continente europeu. O mundo amazônico diminuía estas fronteiras. A necessidade dos indígenas nos remos, para o conhecimento de rios, nas alianças estratégicas e, principalmente, a necessidade do conhecimento que possuíam das ervas e das doenças da região possibilitava um tipo de relação mais próxima, o que não significa dizer menos servil e violenta. A falta de profissionais médicos no Pará abria para os pajés mais talentosos um espaço de atuação importante para a manutenção da

³⁸⁷ IANTT, Inquirição de Lisboa, Cadernos do Promotor, Livro 301, f. 55.

saúde, não somente dos seus pares, como também dos brancos europeus que ali se encontravam.³⁸⁸

Não podemos e generalizar dizendo que todas as relações pessoais entre as diferentes etnias e escalas sociais eram assim. Porém, assim como Luís Gomes Ferreira e José Antônio Mendes, cirurgiões vindos de Portugal, muitos dos habitantes da colônia tinham pouco conhecimento daquele território. Diante da necessidade de formar algumas alianças sociais, as trocas culturais entre esses povos e o constante convívio/ aceitação de suas práticas mágicas foram inevitáveis.

A possibilidade de transformar a magia em ofício também ajudou o praticante a ter maior liberdade naquelas terras. Sabina recebera pagamentos de seus serviços, como por exemplo uma peça de Bretanha que tinha recebido de Manoel de Souza Novaiz e de Jozé. Ganhara uma pataca³⁸⁹ de Manoel Francisco da Cunha pela cura feita. Embora ambos fossem escravos, Sabina e Jozé frequentemente eram emprestados pelos seus senhores para prestarem serviço a alguém. Em momento nenhum seus senhores denunciaram-lhes, pelo contrário, pareciam até mesmo estimular as práticas de seus escravos. Depois da morte de seu senhor, Sabina, já liberta, migrou para várias vilas, nelas aparentemente ganhou a vida fazendo suas curas, atendendo várias pessoas tal como os profissionais da saúde. Já Jozé, permaneceu escravo e, em 1768, foi escrito seu sumário para que ele fosse “repreendido asperamente”.

Jozé, assim como Sabina, teve clientes que ocuparam cargos consideráveis, tal como Jozé Januário da Silva (procurador de causas), que recebeu a cura para as suas dores de cabeça. Jozé Januário soube que Jozé curava por meio do escrivão dos órfãos Jozé de Gouveia, que conhecia Jozé pelo seu pai (João Baptista da Silva), que usou os serviços do negro para curar uma escrava sua. Também fez curas na casa de Elias Caetano Mattos, familiar do Santo Ofício, sobre quem os documentos não dizem se havia feito alguma denúncia contra o preto, ou se sofreu alguma advertência do Tribunal. Desse modo, é possível confirmar a observação feita por Jozé Januário sobre o preto de que era notório

³⁸⁸ CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz de. *Índios Cristãos: A conversão dos gentios na Amazônia portuguesa (1653-1769)*. 2005.407f. Tese (Doutorado) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2005. p.325-326.

³⁸⁹Tipo de moeda.

que ele vivia de fazer semelhantes curas, ou seja, mesmo sendo escravo era conhecido por pessoas de diferentes camadas sociais por seus bons resultados na arte curativa.

É interessante notar que na conclusão de seu sumário, apesar de afirmarem uma punição áspera:

E assentou-se que ele seja repreendido asperamente, por termo, que assignará, admoestado para não fazer curas, que pareçam supersticiosas reparáveis ao povo, sob pena de ser castigado com todo rigor, de que hora o aliviam, atendendo à sua rusticidade, e falta de instrução. Mandão que assim se cumpra.³⁹⁰

O documento não assinala qual seria a punição de Jozé, mas segundo esse registro, a rusticidade e a falta de instrução do negro aliviavam suas penas. Dessa forma, podemos pensar que alguma advertência foi enviada ao senhor do escravo para que este interrompesse curas do negro. Isso pode ter acontecido, pois não há mais denúncias de Jozé depois desta data.

A propósito de Ludovina Ferreira, apesar de a documentação apontar que ela era uma feiticeira conhecida, aparentemente seus clientes não ocupavam cargos relevantes, eles eram predominantemente pessoas que viviam de suas fazendas. Diferente dos dois citados, Ludovina foi presa pelo Comissário Manoel de Almeida, mas logo foi solta porque as testemunhas depuseram desmentindo o fato por temerem a feiticeira.

Em carta escrita no mês de abril de 1735 pelo Comissário frei Diogo de Trindade, ele demonstrou sua indignação pelo fato de a branca ter sido solta, já que haviam provas contra ela. Diogo pediu aos senhores Inquisidores que fossem publicados os Éditos de Fé em sua igreja e que também mandassem um juiz “privático” “a quem deve parecer para as coisas dos familiares a quem os ouvidores não querem que as dar os seus privilégios, e para recorrer a Mesa fica-lhe muito longe e cá não vem navio mais que uma vez por ano.”³⁹¹ Este detalhe da carta mostra a dificuldade que muitos funcionários do Santo Ofício tiveram de enviar, solicitar ou mesmo julgar os delitos no Grão-Pará. Dada a extensão desse território, ter apenas um navio representando o Santo Tribunal era pouco para controlar minuciosamente os desvios de fé e o trabalho dos funcionários.

³⁹⁰ IANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa. Processo 028- 0212, fl. 43.

³⁹¹ IANTT, Inquisição de Lisboa, Cadernos do Promotor, Livro 324, fol.205.

Nesse mesmo ano, Jozepha Florinda denunciou ao Comissário Manoel de Coutto as diabruras que Ludovina havia feito em casa de Dona Mariana de Mesquita, que estava doente no período do fato, mas a denunciante já era falecida. Segundo a denunciante, a dita Ludovina começou a cantar umas cantigas estranhas em que vieram descendo demônios, estrondos de ferozes onças, outros de jacarés, horríveis bichos do mar e horrendíssimos moleques, que ao som da música se colocaram a bailar. No meio disso tudo, perguntou a dita Ludovina que enfermidade padecia dona Mariana, ao que os demônios responderam que eram feitiços. A denunciante e os demais que lá estavam tiveram grande medo do que presenciaram e acabaram denunciando o ocorrido para o Vigário Geral e o então Comissário Manoel de Coutto, que a prenderam.³⁹²

Contudo, Florinda, neste documento, explicou ao comissário que ela e os demais juraram em falso e retiraram a denúncia, pois tinham medo da feiticeira. Além disso, como a denunciante se encontrava nas portas da morte, seu confessor havia-lhe estimulado a contar a verdade ao Comissário. Entretanto, ela garantiu que tudo que havia contado “ela viu com seus olhos”³⁹³. Assim, Ludovina foi solta pelo novo Vigário da Vara, mesmo “o caso se achar tão público”.³⁹⁴

Em carta de 1736, o mesmo Comissário Manoel de Coutto relatou quatro denúncias que chegaram até ele. Nessa missiva, ele praguejou as práticas mágicas daquelas terras, escrevendo o seguinte:

Não há dúvida estar toda esta terra infeccionada de feiticeiras e várias superstições, ritos, e abusos diabólicos, não só entre negros, mas ainda entre brancos, e cada vez se vai ateando mais esta peste, e tudo causa o pouco zelo dos Prelados Eclesiásticos, e ainda dos Ministros Seculares nos casos mestiços, que a tudo dão posse, ainda que haja quem acuse e se provem os delitos, e como há pouco segredo nos oficiais de justiça de um e outro foro, sucedem muitas vezes jurarem as testemunhas a medo e algumas falam, na suposição que os oficiais revelem seus ditos e os culpados o venham a saber e de tudo tenho larga experiência pelos anos que assisto nesta cidade e ter sido nela Vigário Geral.³⁹⁵

O fato de haver pouco segredo entre os oficiais, explica o porquê de Jozepha Florinda ter voltado atrás em sua denúncia. Ela e os demais temiam que mesmo presa,

³⁹² Idem. fl.261

³⁹³ Idem.

³⁹⁴ Idem.

³⁹⁵ IANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa. Processo 028-16825, fl. 01.

Ludovina pudesse fazer algo contra eles, já que Ludovina tinha muitas discípulas que poderiam tomar partido da sua tutora. Em seguida, Manoel de Coutto escreveu sobre Ludovina:

Enquanto a denunciada Ludovina Ferreira sendo o Vigário Geral se me deu uma denúncia pelo Promotor Eclesiástico contra a Ludovina Ferreira e outros se quais e pondo-se em livramento estando presa, teve sentença a seu favor injustamente por se acharem provas as culpando de feitiçaria de que era arguida, mas tudo lhe sucedeu prosperamente, por se intrometerem no governo deste bispado e passar o feito a outro Vigário Geral que sentenciada a Ludovina Ferreira, logo imediatamente largou a ocupação, e logo lhe deu tal demência, que há um ano a padece, e com nenhuma esperança de recuperar seu perfeito juízo como de antes tinha.³⁹⁶

Neste fragmento é possível destacar o descontentamento de Manoel com a troca dos Vigários. Ao escrever que “se intrometeram no governo deste bispado”, indica que algo aconteceu sem que tivesse uma clara justificativa de Lisboa para essa troca ter acontecido. Para acrescentar a antipatia do Comissário a essa situação, soltaram Ludovina por que a consideraram demente (doença da qual ela já padecia acerca de 1 ano). Tendo em vista que, até o comissário percebia o pouco zelo dos funcionários do Santo Ofício, essa ação de soltar Ludovina pode ter sido considerada por ele a pior forma de um vigário iniciar seu trabalho em uma terra tão devastada e infectada pela feitiçaria.

Porém, considerando que o novo Vigário atribuiu esta enfermidade à feiticeira, acreditamos que ele analisou a situação de forma “racional”. Isto é, ele percebeu que tais provas vinculadas a Ludovina (depoimentos, objetos mágicos) nada mais eram do que superstições vindas da cabeça da própria feiticeira ou de seus clientes, dado que não era possível invocar demônios. No entanto, no depoimento de José Portal de Aragão, ele confessou que “os horrendos casos denunciados são escandalosos e públicos” e que Ludovina, ao permanecer impune, iria “infeccionar a pessoa do seu sexo que a consultam para semelhante fato.”³⁹⁷

Diferente de Sabina e Jozé que nunca foram vinculados à prática dos malefícios, Ludovina era acusada disso, o que causava medo na população. Um aspecto que reforçaria a necessidade dela continuar presa. Para Lidiane Vicentina dos Santos:

³⁹⁶ Idem.

³⁹⁷ IANTT, Inquisição de Lisboa, Caderno do Promotor 120, Livro 312, fol. 336- 341

Assim como Sabina, Ludovina também não foi processada pelo Tribunal Inquisitorial. É de se estranhar que, em ambos os casos, ainda que as denúncias tenham sido reeditadas no período da Visitação, não se tenha seguido com um processo, tendo elas permanecido “impunes”. Outros índios coloniais, por delitos de menor envergadura, foram processados e receberam punições, ainda que leves, expedidas por Geraldo José de Abranches. Como dito anteriormente, talvez tivessem sido, de alguma forma, favorecidas pelo renome e respeito que conquistaram naquela sociedade. O fato é que, embora ameaçassem as regras estabelecidas, inclusive, com grande publicidade dos casos, elas possuíam amplo reconhecimento, caracterizando-se como uma situação paradoxal para aquele contexto.³⁹⁸

Concordamos com Lidiane a propósito de a fama ter ajudado essas feiticeiras, mas acreditamos que elas não contaram apenas com isso. Observamos primeiro que ambas possuem denúncias antes e durante a Visitação. Mas de 1749, até a chegada da Visita, há um silêncio quanto à citação de seus nomes. Somente em 1759 reaparece uma denúncia contra Sabina, depois apenas na Visitação. A explicação para isso é que essas primeiras denúncias dizem respeito ao início da carreira delas, sendo assim, a fama de ambas estava em fase de expansão. Como Sabina exercia o trabalho dos profissionais da saúde e foi ganhando o carisma das pessoas, visto que muitas a procuravam para serem benzidas, não era considerada uma ameaça para a Santa Fé. Mesmo porque a índia aconselhava os seus pacientes a passarem pelos exorcismos da igreja, a usarem a água benta e ainda agia contra o demônio. O fato de morar com um padre e ter um a cruz no céu de sua boca, ajudavam Sabina a criar uma imagem, no mínimo, respeitosa, bem como alcançar a proteção dos seus clientes. Assim como os médicos, ela recebia pelos seus serviços, e como suas curas tinham êxito, seus clientes acabavam por dever suas vidas à índia, realizando troca de favores. Logo Ludovina, apesar de ter suas magias caracterizadas por um viés indígena e ao mesmo tempo profano, também ajudava quem estava enfermo e aqueles que queriam “prender os amantes”. Também fazia um serviço de saúde para aquela sociedade que tinha escassos representantes da área e, por isso, tinha muitos contatos que a defendessem. Apesar de suas discípulas não serem mencionadas em mais denúncias, é provável que tivesse mulheres para lhe seguir e que, por estas serem casadas com homens de posses, garantiam-lhe proteção. Enfim, um último motivo para a não punição delas e esse silêncio, dar-se-ia também pela familiarização da população local e

³⁹⁸ SANTOS, Lidiane V. *Terra inficcionalada: as práticas mágico religiosas indígenas e a Inquisição na Amazônica portuguesa setecentista*. 2016. 149f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de São João del Rei, São João del Rei, 2016. p.136

do próprio clero em relação aos trabalhos que faziam, sendo a vinda da Visitação um momento em que as pessoas “relembrou” quais eram os delitos contra Deus.

A propósito de Jozé, as denúncias que lhe foram feitas se limitaram ao período da Visitação e um de seus clientes era um familiar do Santo Ofício. Entende-se assim, como o serviço de um curandeiro era necessário e até mesmo mais confiável. Entretanto, nem por isso ele deixou de ser repreendido. Voltemos às teias sociais que influenciaram as decisões do Santo Ofício. Seu senhor, Manoel de Souza, era regatão, ou seja, um comerciante. Quem denunciou Jozé foi Jozé Januário da Silva (procurador de causas), Manoel Francisco da Cunha (carpinteiro) e Simão Jozé de Oliveira (soldado). Tanto Jozé Januário quanto Simão Jozé falaram do mesmo caso e Manoel Francisco cita o caso de Jozé Januário. Numa diferença de seis dias, Manoel faz a denúncia antes que o procurador. Provavelmente para fazer mais pressão ao Santo Ofício, o próprio procurador tratou logo de ir à Mesa e depois estimulou Simão Jozé a fazer o mesmo, que demorou quase três meses para concluir.

Desta forma, podemos concluir que o alvo principal não era Jozé, e sim seu senhor. Este pode ter desagradado em algum momento o procurador de causas, que no intuito de atingir Manoel de Souza de forma legal, usou o delito de feitiçaria que o escravo tinha contra seu senhor.

Por fim, sobre os demais, índio Antônio, índia Domingas Gomes da Ressurreição e o índio Domingos de Souza, não nos foi possível mapear na documentação as malhas sociais nas quais estiveram envolvidos, nem mesmo como foram punidos. Destes, Antônio é o que tem mais registro por acompanhar Ludovina, mas seu nome não consta nas denúncias e na prisão desta no período de 1730, o que nos impede de fazer um estudo sobre a posição da Inquisição frente a ele.

Assim, por tudo o que foi discorrido, é notório que apesar desses personagens irem na contramão das normas eclesiásticas, eles prestavam serviços que até mesmo o clero precisava, principalmente depois da expulsão dos jesuítas, que eram as curas. A hostilidade do território, a diversidade da flora amazônica e das doenças, os princípios iluministas introduzidos nas fileiras do Santo Ofício, os pouquíssimos médicos e cirurgiões naquele território foram aspectos que geraram as malhas político-sociais entre pessoas de diferentes etnias. Portanto, afirmar que um feiticeiro tinha “virtudes tão

adiantadas para descobrir e remedir os males ocultos” equivalia a dizer que os feiticeiros tinham virtude para proteger a população dos malefícios ocultos da colônia e que tais homens místicos eram os únicos que entendiam certos segredos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A visitação ao Estado do Grão-Pará, entre os anos de 1763 e 1773, legou-nos uma série de documentos. Nessa dissertação, trabalhamos com alguns deles de diversas formas, desde o macrossocial ao micro, pois acreditamos que o historiador deve ser livre para manejar e abordar as fontes de acordo com o seu objetivo. Como afirmou Ronaldo Vainfas:

No caso da história geral ou macrossocial, perde-se de vista a história vivida, a experiência concreta dos indivíduos, em favor de sujeitos sociais abstratos; perde-se a vivacidade e dramaticidade dos enredos singulares face às dinâmicas generalizantes. [...]

No caso da microanálise a história se torna capaz de funcionar com a “ciência do vivido”, oferecendo ao leitor universos sociais que forçosamente escapam ao olhar macroanalítico – e nem por isso são menos verdadeiros ou reais. [...].³⁹⁹

Sendo assim, o trabalho teve como principal instrumento de pesquisa os estudos de casos referentes a essa Visitação, os quais nos possibilitaram o entendimento das práticas religiosas de pessoas que não tinham nomes de grande destaque político, mas que exerciam funções importantes na sociedade paraense. Por outro lado, documentos como o *Directorio dos Índios*, nos ajudaram a entender o “pano de fundo” político, não apenas da região, mas também do que se passava em Portugal. Nesse sentido, esses documentos nos trouxeram questões menos abstratas do que os referidos acima, devido aos inúmeros trabalhos publicados, mas não deixaram de nos fomentar indagações.

Ao longo da pesquisa, ajustamos as lentes sociais e políticas, no intuito de discutir as trocas culturais das etnias que viviam na colônia naquele período, principalmente dos curandeiros com os profissionais da saúde. Para atingirmos esses objetivos, em princípio,

³⁹⁹ VAINFAS, Ronaldo. *Os Protagonistas Anônimos da História: Micro-história*. Editora CAMPUS. p.149.

observamos os eventos políticos que se desenrolavam em Portugal e que causaram consequências diretas ao norte da colônia, tais como a ascensão do marquês de Pombal e sua política regalista. Como vimos, essas medidas mudaram os pilares essenciais da metrópole, ou seja, a economia, a política e a religião, sobretudo, quanto a instituição inquisitorial. As suas políticas indianistas também trouxeram um novo pensamento sobre o *gentil indígena* no Grão-Pará, o tornando vassalo do rei em prol de haver um melhor controle nessas terras nortistas que faziam fronteira com a América espanhola. O índio, assim, passou a ter um pouco mais de visibilidade e de direitos perante a Coroa, ao tornar-se súdito del-rei, livrando-se da secular tutela jesuítica – que dificultava o uso da mão-de-obra gentílica pelos colonos. Apesar dessas políticas terem agido de forma tímida no início, depois de alguns anos elas foram difundidas para o restante da colônia, gerando contornos diferentes para essa sociedade em relação ao uso da mão-de-obra indígena.

Em seguida, ao reduzimos a lente analítica sobre a documentação inquisitorial, tomou-se forma o que era apenas uma imagem embaçada: surgiram os “anônimos protagonistas de histórias”, pessoas que compuseram a sociedade grã-paraense, homens e mulheres que trabalhavam em seus pequenos negócios, sítios, olarias, alfaiatarias; ou aqueles que eram escravizados, libertos e/ou os praticantes de magia; todos faziam parte daquele cotidiano do setecentos. Graças a esse ajuste na escala de análise, foi possível identificar as crenças e hábitos dessa região atrelados ao hibridismo cultural – como é a tônica de toda a colonização. As denúncias e confissões recebidas pela Mesa do Santo Ofício, em Belém, são fontes essenciais para entendermos a mentalidade daquelas pessoas e percebermos como o Tribunal articulava esses casos, como, por exemplo, alegava a rusticidade e ignorância do acusado ou do confessor, principalmente caso fosse índio. Tal constatação, além de prática da Inquisição, também foi resultado direto do projeto pombalino para os índios e o Tribunal. De certa forma, tudo se mediu com as determinações de dom José I, seu ministro, Sebastião de Carvalho, e de Francisco Xavier de Mendonça Furtado e Paulo de Carvalho e Mendonça (irmãos de Pombal e Secretário de Estado da Marinha e Negócios Ultramarinos e principal deputado do Conselho Geral do Santo Ofício, respectivamente).

Se reduzimos ainda mais a lente desse microscópio historiográfico, encontraremos os curandeiros, seus métodos e conhecimentos das plantas medicinais nas curas dos achaques que atingiam a população colonial. Como uma forma de buscar se houve trocas

de conhecimento entre eles e os profissionais da saúde que atuaram no Novo Mundo, usamos tratados de cirurgiões e de um boticário. Comprovamos que houve trocas de ambas as partes, sendo os que mais receberam foram esses profissionais portugueses.

Portanto, esta pesquisa se propôs a refletir sobre os casos de magia partindo do universo macro e terminando no micro, como uma forma de analisar o quanto medidas políticas amplas puderam interferir na conduta do Tribunal e do visitador Giraldo José de Abranches em decisões condenatórias ou não dos réus. Além disso, foi possível comprovar que essas medidas, no que tange sua execução e eficácia, foram também facilitadoras das trocas culturais, vide os casamentos mestiços.

Por fim, é fato que os “jogos de escalas” que colocam em relação diversas abordagens históricas são deveras complementares e seu uso foi o que pretendemos fazer para dar força ao que foi desenvolvido nesta pesquisa. No entanto, também é importante frisar que o debate sobre o hibridismo cultural ainda não encontrou um ponto final entre os diversos estudiosos. Devido a tantas discussões, usamos os jogos de escala e estudos como de Serge Gruzinski para trabalhar a complexidade híbrida de religiões e hábitos inerentes à construção da América portuguesa. No entanto, percebemos que vários fatores contribuíram para as trocas culturais, tais como: a escravidão, as políticas pombalinas, a convivências entre as etnias e a adversidade desse meio para os colonos portugueses (pouco ou nada conhecedores das plantas medicinais e das doenças destes locais), que precisaram, em muitos casos, do auxílio do conhecimento dos nativos do Novo Mundo, assim como de escravizados e libertos de origem africana.

Tendo por base o que foi discorrido, é certo que indivíduos como Jozé, Sabina, Ludovina Ferreira e outros nomes registrados nesse trabalho, deixaram sua herança. Histórias fantásticas passadas de pai para filho; simpatias ensinadas e transmitidas oralmente a fim de conquistar o amor ou ter sorte; preces para desviarem obstáculos na vida de alguém ou adivinhações para encontrar alguém sumido ou um pretendente. Tais casos demonstram que ainda é possível encontrar a magia na crença popular, mesmo hoje, com suas devidas modificações temporais e pleitos mais coevos, porém com um objetivo comum: a crença em algo extraordinário com o fim de ajudar o indivíduo que procura alguma cura.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

A) FONTES

-Manuscritas

Documentos pertencentes ao Arquivo Nacional Torre do Tombo, Inquisição de Lisboa.

Códice 028, processo 16825, fl. 0001 a 0020;
 Códice 028, processo 16743, fl. 0001 a 004;
 Códice 028, processo 16748, fl. 0009 a 0011;
 Códice 028, processo 13325, fl. 0009 a 0027;
 Códice 028, processo 212, fl.0009 a 0046;
 Códice 028, processo 4260, fl. 0008 a 0015;
 Códice 028, processo 17771, fl. 0001 a fl.0016;
 Códice 028, processo 13331, fl. 0014 a 0027;
 Códice 028, processo 15969, fl. 0008 a 0010.

Cadernos do Promotor: livros 300; 301;312; 316; 324.

-Impressos

ANTONIO, Caetano de Santo. *Pharmacopea Lusitana, methodo practico de preparar os medicamentos na forma galenica, com todas as receitas mais usuares*. Coimbra: João Antunes,1704.

ARANHA, Gervásio Batista. LIRA, Silvano Fidélis de. As Ambiguidades de Raimundo Nina Rodrigues: notas sobre a presença negra nos trópicos. *Cadernos Imbondeiro*, João Pessoa,v.03, n.02, p. 01-10, 2014.

AZEVEDO, João Lúcio de. *Estudos da História paraense*. p.164. Apud. *Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará 1763-1769*. Introdução e organização José Roberto do Amaral Lapa. Petrópolis: Vozes, 1978

Directorio, que se deve observar nas povoaçoens dos indios do Pará, e Maranhão : em quanto Sua Magestade não mandar o contrario. Lisboa: Oficina de Miguel Rodrigues.

FERREIRA, Luís Gomes. FURTADO, Júnia Ferreira. *Erário Mineral*. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ,2002.Vol.1 e 2

FRANCO, José Eduardo, ASSUNÇÃO, Paulo de. *As Metamorfoses de um povo: religião e política nos Regimentos da Inquisição Portuguesa (Séc. XVI - XIX)*. Lisboa, Ed. Prefácio, 2004.

Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará 1763-1769. Introdução e organização José Roberto do Amaral Lapa. Petrópolis: Vozes, 1978.

NORONHA, José Monteiro. *Roteiro da Viagem da Cidade do Pará, até as últimas*

capitanias do Rio Negro (1768). Pará: Typografia dos Santos Irmãos, 1862.

MENDES, José Antônio. *Governo dos mineiros mui necessário aos que vivem distantes...*Lisboa: Oficina de Antônio Rodrigues Galhardo, 1770.

VIDE, Sebastião Monteiro de. *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. Introdução e Edição Bruno Feitler e Evergton Sales Souza. São Paulo: EDUSP, 2010.

B) OBRAS DE REFERÊNCIA

ABDALA JUNIOR, Benjamin. *Fronteiras múltiplas, Identidades plurais: um ensaio sobre mestiçagem e hibridismo cultural*. São Paulo: Editora SENAC, 2002.

ABREU, Martha. *História & Religião: Problemas e História*. In: Lima, Lana Lage da G.; Ciribelli, M.; Honorato, C.; Silva, Francisco Carlos T.(Org.). *História e Religião*. Rio de Janeiro: Mauad, Faperj, 2002.

ARANHA, Gervásio Batista. LIRA, Silvano Fidélis de. *As Ambiguidades de Raimundo Nina Rodrigues: notas sobre a presença negra nos trópicos*.

BASTIDE, Roger. *As Religiões Africanas no Brasil*. 2ºed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1971.

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

_____. *O imaginário da magia: feiticeiras, adivinhos e curandeiros em Portugal no século XVI*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001

BEZERRA, Thiago Gomes. *Inquisição e Poder: um Comissário do Santo Ofício na “Amazônia” portuguesa (1745-1763)*. 2015. 130f. Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de Ciências Humanas e Letras, Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2015

BLOCH, Marc. *Apologia da História ou o Ofício de Historiador*. Zahar: Rio de Janeiro, 2001.

BURKE, Peter. *Hibridismo Cultural*. 3ºed. Vale do Rio dos Sinos: UNISINOS, 2003.

_____. *Cultura popular na Idade Moderna*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

CALAINHO, Daniela Bueno. *Metrópole das Mandingas: religiosidade negra e Inquisição portuguesa no Antigo Regime*. Rio de Janeiro: Garamont, 2008.

_____. ‘Médicos e Curandeiros na América portuguesa’ In: *XI Encontro Regional de História da ANPUH - Democracia e Conflito*. Rio de Janeiro. Democracia e Conflito - Livro de Resumos, v.1. p.16-17, 2004.

_____. Jambacousses e gangazambes: feiticeiros negros em Portugal. *Afro-Ásia*, n.25-26, p. 141-176, 2001.

_____. Jesuítas e Medicina no Brasil Colonial. *Revista Tempo*, Rio de Janeiro, nº 19.

CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz de. *Índios Cristãos: A Conversão dos gentios na Amazônia portuguesa (1653-1769)*. 2005.407f. Tese (Doutorado em História) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, *Universidade Estadual de Campinas, Campinas*, 2005.

CHAMBOULEYRON, Rafael. JUNIOR, José Alves de. (Org.). *Novos Olhares sobre a Amazônia colonial*. Belém, 2016.

D'AZEVEDO, João Lúcio. *O Marquês de Pombal e sua Época*. 2º ed. Rio de Janeiro: Anuário do Brasil.

DOMINGUES, Ângela. *Quando os Índios eram vassalos: Colonização e relações de poder no Norte do Brasil durante a segunda metade do século XVIII*. Lisboa: Comissão Nacional para as comemorações dos descobrimentos portugueses, 2000.

DOMINGUES, Evandro. *A pedagogia da desconfiança: o estigma da heresia sobre as práticas de feitiçaria colonial durante a Visitação do Santo Ofício ao Grão-Pará (1763-1772)*. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Campinas, 2001.

FALCON, Francisco José. *A Época Pombalina (Política Econômica e Monarquia Ilustrada)*. São Paulo: Editora Ática, 1982.

FRANCO, José Eduardo. A Companhia de Jesus e a Inquisição: afectos e desafectos entre duas instituições influentes (Séculos XVI-XVII). In: ACTAS DO CONGRESSO INTERNACIONAL ATLÂNTICO DE ANTIGO REGIME: PODERES E SOCIEDADES, 2005, Lisboa. *Comunicações*. Lisboa: 2005.

GINZBURG, Carlo. *O Queijo e os Verme: O cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição*. 8º ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

GINZBURG, Carlo. *O fio e os Rastros: Verdade, falso, fictício*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

GOMES, Marcos. *As plantas da saúde: Guia de tratamentos naturais*. São Paulo: Paulinas, 3ºed, 2003.

GRUZINSKI, Serge. *O Pensamento Mestiço*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

GUIMARÃES, Manoel Luiz Salgado. *Historiografia e Nação no Brasil 1838-1857*. Rio de Janeiro: edUERJ, 2011.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras,

2013.

MARCUSSI, Alexandre Almeida. *Cativeiro e Cura: Experiências Religiosas da escravidão atlântica nos calundus de Luzia Pinta, séculos XVII- XVIII*. Tese (Doutorado em História) – Universidade Estadual Paulista, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. São Paulo, 2015.

MATTOS, Yllan. *A última Inquisição: os meios de ação e funcionamento do Santo Ofício no Grão-Pará pombalino (1750-1774)*. Jundiaí: Paco Editorial, 2012.

_____. 'Uma visitação fora de seu tempo? O Santo Ofício no Grão-Pará pombalino (1750-1774)' In: Daniela Buono Calainho (Org.). *Caminhos da intolerância do mundo ibérico do Antigo Regime*. Rio de Janeiro: Contracapa, 2013.

MAXWELL, Kenneth. *Marquês de Pombal: paradoxo do iluminismo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.

MELLO E SOUZA, Laura. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil Colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. Revisitando o calundu. In: *Ensaaios sobre a intolerância : inquisição, marranismo e anti-semitismo*. 2002.

Minidicionário prático: língua portuguesa: A/Z. São Paulo: DCL, 2008.

MINTZ, Sidney W. PRICE, Richard. *O Nascimento da Cultura Afro-Americana: uma perspectiva antropológica*. Rio de Janeiro: Pallas: Universidade Candido Mendes, 2003.

MIRANDA, Isabela de Andrade Pena. *A Santa Inquisição nas Minas: Heterodoxias, Blasfêmias, Desacatos e Feitiçarias*. 2ªed. Belo Horizonte: Editora D'Plácito, 2007.

NAXARA, Márcia Regina Capelari. *Cientificismo e sensibilidade romântica: Em busca de um sentido explicativo para o Brasil do século XIX*. Brasília: Editora universidade de Brasília, 2004.

NEFER, Igor. *Crítica, razão e liberdade: Libertinos, Inquisição e a defesa da tolerância religiosa sob o Reformismo ilustrado no mundo luso-brasileiro (1756-1807)*. Rio de Janeiro: Editora Multifoca, 2016.

NOGUEIRA, André Luís Lima. *Entre Cirurgiões, Tambores e Ervas: Calunduzeiros e cuadores ilegais em ação nas Minas Gerais (século XVIII)*. Rio de Janeiro: Garamond, 2016.

Organizadores: LOPES, Eliane Marta Teixeira ; FILHO, Luciano Mendes Faria ; VEIGA, Cynthia Greive. *500 anos de educação no Brasil*. 2ªed. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

ORTIZ, Renato. *Cultura brasileira & Identidade nacional*. 5ªed. São Paulo: Brasiliense, 2012.

PAIVA, José Pedro. *Bruxaria e Superstição num país sem caça às Bruxas 1600-1774*. Lisboa: Notícias, 2^oed., 2002.

PARÉS, Luis Nicolau. *A Formação do Condombé: História e Ritual da Nação Jeje na Bahia*. 2 ed. Campinas: Editora da UNICAMP, 2007.

_____. A correspondência entre Roger Bastide e Pierre Verger. *Revista USP*, v. 1, p. 177-184, 2019.

PEREIRA, J. T.R. *Um Arcebispo em defesa do poder episcopal: as relações entre D. Frei Bartolomeu dos Mártires e o Santo Ofício Português (1559-1582)*. 2017.334 f. Tese apresentado ao Programa de Pós-Graduação em História Social do Departamento de História da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.

SANTOS, Fernando Santiago dos. *As plantas brasileiras, os jesuítas e os índios do Brasil: História e Ciência na Trianga Brasileira séc. (XVII-XVIII)*. São Paulo: Casa do Novo Autor Editora, 2009.

SANTOS FILHO, Lycurgo. *Pequena história da medicina brasileira*. São Paulo: Parma, 1980.

_____. *História da Medicina no Brasil (Do século XVI ao século XIX)*. São Paulo: Editora Brasileira LTDA, 1947.

SARAIVA, Antônio José. *Inquisição e Cristãos-Novos*. 4^oed. Porto: Editora Inova, 1969.

SANTOS, Lidiane V. *Terra inficcionada: as práticas mágico religiosas indígenas e a Inquisição na Amazônica portuguesa setecentista*. 2016.149f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de São João del Rei, São João del Rei, 2016.

SANTOS, Vanicléia Silva. Mandingueiro não é Mandinga: o debate entre nação, etnia e outras denominações atribuídas aos africanos no contexto do tráfico de escravos. In: LASA2013 XXXI International Congress of the Latin American Studies Association, 2013, Washington DC. LASA2013. Washington, DC: *electronic*, 2013. v. 1.p 01-19.

SARANHOLI, Hugo Fernando Costa. *Homem de Deus ao serviço da Coroa: as dimensões espiritual e temporal das visitas pastorais de D. Frei João de São José Queirós no bispado do Grão-Pará (1759-1763)*. 2018. 174f. Dissertação (Mestrado em História) Faculdade de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Franca, 2018.

SILVA, Eduardo Augusto Santos. A contribuição de Sérgio Buarque de Holanda para a Historiografia Brasileira a partir do livro Raízes do Brasil. *Revista Boletim Historiar*, São Cristóvão, SE, n.12, p.65-75. 2015.

SILVA, Kalina Vanderlei. SILVA, Marciel Henrique. *Dicionário de Conceitos Históricos*. 2^oed. São Paulo: Contexto, 2005.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. *Retrato em Branco e Negro: Jornais, escravos e cidadãos em São Paulo no final do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

SOUZA JUNIOR, José Alves de. *Tramas do Cotidiano: Religião, Política, Guerra e Negócios no Grão-Pará do Setecentos*. Belém: ed.ufpa. 2012.

THORTON, John. *A África e os Africanos na formação do Mundo Atlântico: 1400-1800*, 5° ed. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

VAINFAS, Ronaldo. *Dicionário do Brasil Colonial (1500-1808)*. Rio de Janeiro: Editora Objetiva LTDA, 2000.

_____. Colonização, miscigenação e questão racial: notas sobre equívocos e tabus da historiografia brasileira. *Revista Tempo*, Niterói, RJ, v.04, n.08, p.01-12, dez. 1999.

_____. *A Heresia dos Índios: Catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

_____. *Os Protagonistas Anônimos da História: Micro-história*. Editora CAMPUS.

VARELLA, Alexandre C. *A Embriaguez na Conquista da América: Medicina, idolatria e vício no México e Peru, séculos XVI e XVII*. São Paulo: Alameda, 2013.

VIOTTI, Ana Carolina de Carvalho. *As Práticas e os Saberes Médicos no Brasil Colonial (1677-1808)*. São Paulo: Alameda, 2017.

VOLTAIRE. *Tratado sobre a tolerância: por ocasião da morte de Jean Calas*. Porto Alegre: L&PM, 2011.

WALKER, Timothy D. *Médicos, Medicina Popular e Inquisição: A Repressão das Curas Mágicas em Portugal durante o iluminismo*. Rio de Janeiro: FIOCRUZ, 2013.

C) SITES ACESSADOS:

Perfil de Januário da Cunha Barbosa, cônego. Disponível em: <<https://ihgb.org.br/perfil/userprofile/januariodacbarbosa.html>> . Acesso em: 11 fev. 2019.