



**Universidade do Estado do Rio de Janeiro**

Centro de Educação e Humanidades

Faculdade de Formação de Professores

Virgínia Goudinho de Souza Silva

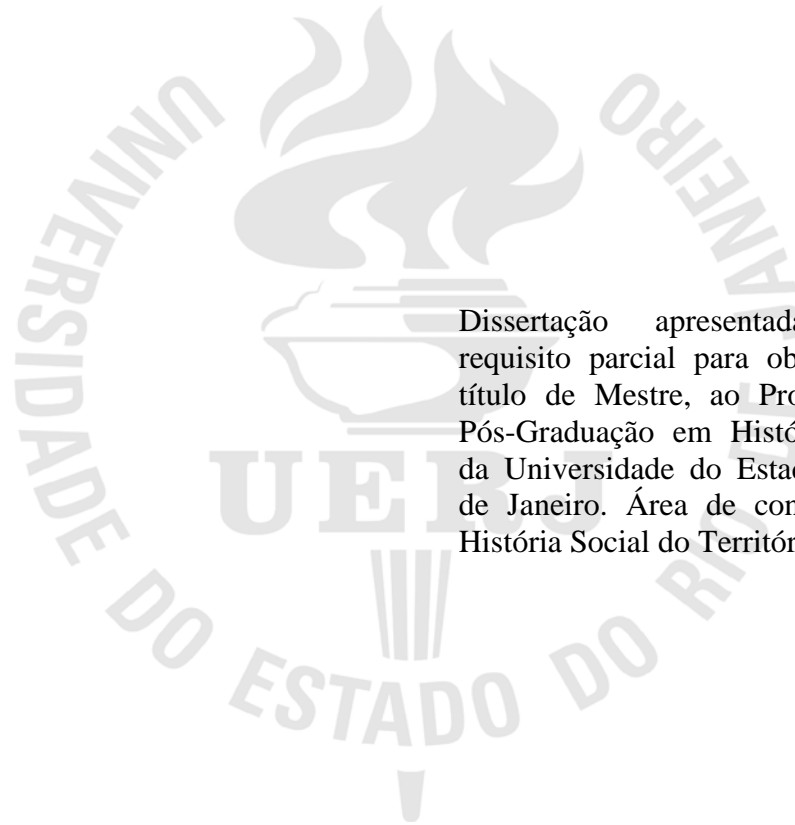
**Último Capítulo de uma história: feitiçaria e curandeirismo no Grão-Pará do século XVIII**

São Gonçalo

2016

Virgínia Goudinho de Souza Silva

**Último Capítulo de uma história: feitiçaria e curandeirismo no Grão-Pará do século XVIII**



Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: História Social do Território.

Orientadora: Prof.<sup>a</sup>. Dra. Daniela Buono Calainho

São Gonçalo

2016

CATALOGAÇÃO NA FONTE

UERJ/REDE SIRIUS/BIBLIOTECA CEH/D

S586 Silva, Virgínia Goudinho de Souza.  
TESE Último capítulo de uma história: feitiçaria e curandeirismo no  
Grão Pará do século XVIII / Virgínia Goudinho de Souza Silva. –  
2016.

144f. : il.

Orientadora: Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Daniela Buono Calainho.

Dissertação (Mestrado em História Social) - Universidade do  
Estado do Rio de Janeiro, Faculdade de Formação de Professores.

1. História – Teses. 2. Inquisição. 3. Curandeiros. I. Calainho,  
Daniela Buono. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro,  
Faculdade de Formação de Professores.

CDU 93

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta  
dissertação, desde que citada a fonte.

---

Assinatura

---

Data

Virgínia Goudinho de Souza Silva

**Último Capítulo de uma história: feitiçaria e curandeirismo no Grão-Pará do  
século XVIII**

Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: História Social do Território.

Aprovada em 30 de agosto de 2016.

Banca Examinadora:

---

Prof.<sup>a</sup> Dra. Daniela Buono Calainho (Orientadora)  
Faculdade de Formação de Professores-UERJ

---

Prof.<sup>a</sup> Dra. Célia Cristina Tavares  
Faculdade de Formação de Professores-UERJ

---

Prof. Dr. Yllan de Mattos Oliveira  
Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho –UNESP

São Gonçalo

2016

## **DEDICATÓRIA**

Para o meu vô Waldomiro que hoje me acompanha lá do Céu. Te amo.

## AGRADECIMENTOS

A meus pais queridos, Jussara e Valdo, que com muito amor me criaram e que sempre tiveram confiança na minha capacidade, mesmo quando eu não tinha. Ao meu irmão, Victor, por ser o melhor irmão e amigo que uma menina poderia querer. As minhas tias, Mara e Soraia, que vão ser sempre minhas “segunda mãe”. Aos meus avós, Rui, Maria, Nilcinha e Waldomiro, que me amam sem questionar e são meus exemplos de vida.

Aos meus amigos do mestrado, Adauto Tavares, Danielle Rodrigues, Diego Desidério e Thiago Nascimento, com quem partilhei inesquecíveis experiências. Aos meus “calouros” Guilherme Cavotti e José Vinícius que me procuravam para tirar dúvidas, mas que companhia e com quem compartilhei as melhores conversas. Obrigada José Vinícius por ouvir minhas lamúrias infinitas...rs. A minha querida veterana Rozely Vigas, sempre disposta a ouvir minhas reclamações e que na vida e no caju sempre me faz rir. Aos amigos da faculdade, Camilla, Vanessa, Léo, Saulo, Vinicius e Gilson, estão sempre no meu coração.

Aos meus amigos da vida, Lívia, Renato, Ana Carolina, Nádia, Lívia Mariana e Adauto, por me fazerem sair do meu casulo de desespero e me fazerem rir e esquecer os problemas por algumas horas, fazendo assim menos pesaroso o meu caminho.

Aos professores que ministraram aulas no curso e me proporcionaram leituras e discussões valiosas: Ana Paula Barcelos, Christiane Laidler, Eduardo Scheidt, Joana Bahia e Sydeham Lourenço Neto. Aos professores Carlos Mauro e Célia Tavares que já na graduação se tornaram grandes mestres com os quais tenho muito carinho e agradecimentos. Ao Professor Yllan pela leitura e críticas feitas ao trabalho.

A minha orientadora Daniela Calainho, mais uma vez pela paciência inesgotável, pela confiança, pelas palavras de apoio, pelo desenvolvimento intelectual e inestimável guia durante este caminho que escolhi.

A Capes pelo financiamento a esta pesquisa.

## RESUMO

SILVA, Virgínia Goudinho de S. *Último capítulo de uma história: feitiçaria e curandeirismo no Grão-Pará do século XVIII*. 2016. 144f. Dissertação (Mestrado em História Social) – Faculdade de Formação de Professores, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, São Gonçalo, 2016.

Esta dissertação tem por objetivo identificar e apresentar as condições sociais dos homens e mulheres da sociedade colonial e suas atuações no curandeirismo e feitiçaria - os curandeiros foram importantes personagens da colônia brasileira- além de compreender se a atuação do Tribunal do Santo Ofício durante a terceira Visitaçao Inquisitorial no Estado do Grão-Pará, durante o período que se estendeu nos anos de 1763-1769, apresentou características diferentes as visitas precedentes devido ao momento de enfraquecimento que enfrentava, e se este fato provocou reverberações na atuação no espaço colonial. Além disso, apontar que encontro de imaginários, crenças e tradições distintas criou na colônia uma nova memória, um novo conhecimento e novas práticas. A troca de conhecimentos, direta ou indireta, foi fundamental para a construção, do que veria a ser, a nação brasileira. Busca também apresentar e elucidar as questões referentes aos processos inquisitoriais de indivíduos que foram acusados de curandeirismo e de feitiçaria, através da apresentação das fontes documentais inquisitoriais remanescentes deste período.

Palavras-chave: Inquisição. Curandeirismo. Grão-Pará.

## ABSTRACT

SILVA, Virgínia Goudinho de S. *Last chapter of a story: sorcery and curandeirismo in Grand- Para in the eighteenth century*. 2016. 144f. Dissertação (Mestrado em História Social) – Faculdade de Formação de Professores, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, São Gonçalo, 2016.

This paper aims to identify and present the social conditions of men and women of colonial society and their performances in faith healing and sorcery- the healers were important characters in the Brazilian colony- and also, understand the Holy Office activities during the third Visitation Inquisitorial in the State of the Grand Para, during the period that spanned the years 1763-1769, it showed different characteristics of the previous visitations due to the moment of weakness it faced, and if this fact caused reverberations in action in the colonial space. Also, point out that meeting imaginary, beliefs and different traditions in the colony created a new memory, new knowledge and new practices. The exchange of knowledge, directly or indirectly, was fundamental in the construction of what would be the Brazilian nation. It also seeks to present and clarify the issues relating to the inquisitorial processes of individuals who were accused of faith healing and witchcraft, by presenting the remaining inquisitorial documentary sources of this period.

Keywords: Inquisition. Curandeirismo. Grão-Pará.



## LISTA DE TABELAS E GRÁFICO

<b>TABELA I</b> – Crescimento no número de agentes inquisitoriais .....	23
<b>TABELA II</b> – Denunciante e Confitentes da IIIª Visitação do Santo Ofício ao Brasil - Grão-Pará, 1763-1769 .....	94
<b>TABELA III</b> - Denúncias relativas ao Estado do Pará, Maranhão e Rio Negro.....	94
<b>TABELA IV</b> - Delitos confessados e denunciados na IIIª Visita do Santo Ofício ao Brasil - Grão-Pará, 1763-1769 .....	95
<b>TABELA V</b> - Práticas mágico-religiosas encontradas na IIIª Visitação do Santo Ofício ao Brasil - Grão-Pará, 1763-1769.....	99
<b>GRÁFICO I</b> – Apresentações à Mesa Inquisitorial no período de graça – 1763.....	98

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	09
<b>1. O TRIBUNAL DO SANTO OFÍCIO EM PORTUGAL E NA AMÉRICA PORTUGUESA</b> .....	16
<b>1.1 A Inquisição Portuguesa: agentes e métodos do Santo Ofício da Inquisição</b> ...	17
<b>1.2 O período pombalino e o Santo Ofício</b> .....	26
<b>1.3 As ações inquisitoriais na América Portuguesa</b> .....	35
<b>2. PRÁTICAS MÁGICAS NO MUNDO EUROPEU E LUSO BRASILEIRO</b> .....	43
<b>2.1 Feitiçaria na Época Moderna</b> .....	45
<b>2.1.1. <u>O contexto português e as práticas mágico-religiosas</u></b> .....	55
<b>2.2. A medicina colonial: demônios, curandeiros feiticeiros e curas mágicas</b> .....	63
<b>3. O GRÃO-PARÁ NAS MALHAS INQUISITORIAIS: FEITIÇARIA E CURANDEIRISMO NO SÉCULO XVIII</b> .....	79
<b>3.1. A ocupação e a colonização da região do Grão-Pará</b> .....	79
<b>3.2 A Terceira Visitação Inquisitorial, 1763 a 1769</b> .....	88
<b>3.3 Algumas histórias de feiticeiros no Grão-Pará</b> .....	101
<b>3.3.1 <u>Índios curandeiros paraenses perseguidos pelo Tribunal do Santo Ofício</u></b> .....	110
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	134
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	137

## INTRODUÇÃO

Esta pesquisa tem como tema uma reflexão acerca das práticas de feitiçaria no Brasil colonial de meados do século XVIII no Grão-Pará, especificamente os casos de curandeirismo. Pretendemos ainda compreender como se deu a atuação do Santo Ofício durante a IIIª Visitação deste Tribunal, que ocorreu nesta região durante os anos de 1763 a 1769.

Carlo Ginzburg em inestimável trabalho atentou para o fato que a descoberta dos arquivos da Inquisição como documentação histórica, ainda que tardia, trouxe à luz documentos com valor histórico incalculável.<sup>1</sup> Ao se trabalhar com fontes inquisitoriais, o pesquisador deve ter uma sensibilidade crítica para reconhecer que muito das informações que são retiradas destes documentos são frutos do medo e da coerção, visto que a presença do Inquisidor no momento do interrogatório, ou até mesmo o uso da tortura, são situações opressoras. Em virtude desta realidade, o réu poderia, em muitos casos, confessar uma “verdade” ou relatar um acontecimento de modo a se proteger ou aliviar suas culpas, representando assim o papel que lhe era esperado. Para este autor, cabe ao historiador captar, para lá da superfície aveludada do texto, a interação sutil de ameaças e medos, de ataques e recuos.<sup>2</sup> Segundo Ginzburg:

O impulso dos inquisidores no sentido de buscar a verdade (a verdade deles, naturalmente) nos legou uma documentação extremamente rica, decerto, mas profundamente distorcida pelas pressões físicas e psicológicas que caracterizavam os processos de feitiçaria.<sup>3</sup>

Uma questão importante de ser também considerada e que defendeu Carlo Ginzburg foi que por muito tempo, no caso da feitiçaria, houve a relutância em utilizar processos inquisitoriais, pois se acreditava que a documentação fornecida por este tipo de documentação era uma mistura de estranhezas teológicas e de superstições populares. Na verdade, não existia o interesse em estudar a feitiçaria, se não a perseguição à

---

<sup>1</sup> GINZBURG, Carlo. O inquisidor como antropólogo: uma analogia e as suas implicações. In: \_\_\_\_\_, *A Micro-história e outros ensaios*. Rio de Janeiro: Bertrand. 1991. p. 203-210.

<sup>2</sup> *Ibidem*. p. 284-285.

<sup>3</sup> *Ibidem*. p. 284.

mesma, justamente devido à característica ambígua que apresentava esta documentação.<sup>4</sup>

Os registros da atuação da visita Inquisitorial ao Grão-Pará foi publicada por José Roberto do Amaral Lapa na década de 80<sup>5</sup>, e que ficou conhecida como a última visita feita às colônias portuguesas no século XVIII. Lá, estão contidas todas as confissões e denúncias dos delitos atinentes ao foro inquisitorial recebidas pelo Visitador Giraldo José de Abranches, quando esteve atuando na região no período de 1763-1769. Este livro tornou-se referencial para pesquisa da visita ao Estado do Grão-Pará e para os mais diversos tipos de pesquisa e discussões acerca de estudos sobre a colônia que hoje se referem à região Amazônica. Com a intensificação dos estudos sobre esta região, novas fontes foram descobertas a respeito da visita, como por exemplo, processos produzidos em períodos anteriores à ela, e como alegam alguns historiadores, a extensão maior de sua presença no Estado.

Para além desta fonte, também trabalhamos com a documentação legislativa do Santo Ofício - os Regimentos inquisitoriais -, e ainda alguns processos a que confitentes e denunciados sofreram. Este último material está digitalizado e pode ser acessado *on line* na página do Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT), sediado em Lisboa, Portugal.

Utilizamos alguns trabalhos importantes que atualmente discutem o que foi a Visitação Inquisitorial ao Estado do Grão-Pará, como o de Yllan de Mattos<sup>6</sup>, que se foca nos anos da Visitação e coloca em discussão as relações do Tribunal Inquisitorial com os diversos poderes e pessoas que estavam no contexto desta visitação. Seu estudo propôs uma apresentação da hierarquia e dos agentes e processos que caracterizaram e pertenceram a esta instituição inquisitorial. Seu trabalho trouxe clareza ao desenvolvimento e as ações do Santo Ofício na sociedade paraense.

---

<sup>4</sup> GINZBURG, Carlo. O Inquisidor como antropólogo. In: *O fio e os rastros: verdadeiro, falso, fictício*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. p. 282.

<sup>5</sup> LAPA, José Roberto do Amaral. *Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará (1763-1769)*. Petrópolis: Vozes, 1978.

<sup>6</sup> MATTOS, Yllan. *A última Inquisição: os meios de ação e funcionamento da Inquisição no Grão-Pará pombalino (1750-1774)*. Jundiaí: Paco Editorial, 2013.

Citemos ainda a dissertação de Pedro Pasche de Campos<sup>7</sup>, cujo tema de pesquisa era a análise das relações entre a magia e a sociedade no período de 1763-1769, apesar de citar documentações referentes há anos posteriores. Evandro Domingues<sup>8</sup> escreveu outro trabalho que também serviu de base para esta dissertação. O autor de *A pedagogia da desconfiança* encontrou em suas pesquisas uma documentação que indicava a permanência da Inquisição até o ano de 1772 no Grão-Pará. Ele se utilizou de processos inquisitoriais, dando destaque ao estudo do cotidiano e as práticas de feitiçaria.

No capítulo inicial desta Dissertação, teremos a apresentação do modelo de funcionamento do Santo Ofício e a apresentação dos agentes inquisitórias, fundamentais para crescimento e trabalho do Tribunal. Não iremos nos atentar minuciosamente sobre a instituição, no entanto, consideramos necessário, a apresentação dos agentes, da organização da instituição, assim como dos indivíduos que ajudaram no crescimento e fortalecimento do tribunal, principalmente no momento em que se sucedeu a visitação do século XVIII. Existem os personagens que foram apresentados no suceder da visitação ao Grão-Pará, onde a administração secular e o clero relacionaram-se de modo a fazer com que o projeto pombalino se concretizasse sem grandes obstáculos. Indivíduos que foram a ligação entre a sociedade, as instituições centralizadoras e as diretrizes vindas da Metrópole.

Apresentaremos o personagem do Marquês de Pombal, que durante os anos em que se manteve com grande poder e influência na metrópole portuguesa teve destaque nas transformações sofridas pelo Tribunal Inquisitorial do Santo Ofício e em seu funcionamento durante a Visitação ao Grão-Pará. A Inquisição Portuguesa no período pombalino foi diminuindo sua base religiosa, passando a adotar uma postura cada vez mais política. No século XVIII, o Tribunal passou por diversas transformações inspiradas e ditadas pelos interesses do Estado, controlado neste período pelo Marquês de Pombal.

A última parte do capítulo foi dedicada à ação inquisitorial na colônia, que mesmo sem ter tido um Tribunal local, réus condenados expostos a público e fogueiras inquisitoriais, recebeu visitasões e agentes, objetivando controlar os desvios da fé,

---

<sup>7</sup> CAMPOS, Pedro Marcelo Pasche de. *Inquisição, Magia e Sociedade*. 1995. 178 f. Dissertação (Mestrado em História Social das Ideias) – UFF, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 1995.

<sup>8</sup> DOMINGUES, Evandro. *A pedagogia da desconfiança – o estigma da heresia lançado Sobre as práticas de feitiçaria colonial durante a Visitação do Santo Ofício ao Estado do Grão-Pará (1763-1772)*. 2001.178 f. Dissertação (Mestrado) – UNICAMP, Universidade Estadual de Campinas, São Paulo, 2001.

através de denúncias e confissões dos que violassem as normas e dogmas da Igreja Católica Romana.

No segundo capítulo, foi apresentado uma discussão geral sobre a feitiçaria na Europa e no mundo luso-brasileiro. Analisamos o surgimento da demonologia no mundo cristão e alguns aspectos da história do Demônio no imaginário europeu, visando compreender a construção histórica desta personagem no imaginário ocidental. A Antiguidade vai nos fornecer elemento de um imaginário que se prolongou no tempo, adaptou-se a novos contextos e, ao mesmo tempo, se solidificou na presença de uma importante personagem condenada a permanecer, a feiticeira. Neste contexto, impactou-se a ideia de feitiçarias, sabás, magias conspirando contra os cristãos e, por isso, as práticas mágico-religiosas, como o curandeirismo, foi sendo associada à heresia pelos religiosos, consolidado pelo imaginário europeu. O contexto europeu de guerras, pestes e o abalo sofrido pela Igreja Católica gerou um momento de medos e dúvidas, o que propiciou que o homem moderno passasse a buscar por explicações a suas mazelas. Jean Delumeau apresentou a figura do Diabo como bode expiatório responsável por todos os problemas da sociedade europeia, apontando seus agentes nesta guerra: mulheres, bruxas, os judeus e muçulmanos.<sup>9</sup>

Foi neste momento, com a presença do Diabo massivamente no imaginário coletivo europeu, personagem capaz de tudo, que as feiticeiras se tornaram figuras heréticas e perigosas ameaças à ordem social e inimigas da fé cristã.<sup>10</sup> São escritos neste período vários tratados demonológicos, como o *Malleus Maleficarum*, que apresentava as mulheres como principais agentes do Demônio e a sua propensão ao pacto demoníaco, para adquirir poder e controle sobre os demais, tendo ao seu lado como aliado, o Diabo. Em Portugal, o fenômeno da caça às bruxas, não teve o mesmo peso como no restante da Europa, pois lá, a feitiçaria perseguida pelos inquisidores não estava centrada no sabá, mas sim no pacto com o Diabo.

Na terceira parte deste capítulo tratamos sobre as práticas mágico-religiosas curativas no mundo luso-brasileiro. Como apontou José Pedro Paiva, num momento em que a violência física era grande, os cuidados com a higiene do corpo eram

---

<sup>9</sup> DELUMEAU, Jean. *História do Medo no Ocidente: 1300-1800*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. p. 586-587.

<sup>10</sup> *Ibidem*. p. 462-465.

insuficientes, a dieta alimentar era pobre, a disseminação de epidemias era fácil e o saber médico tradicional era limitado, a profusão e a busca por curadores era enorme.<sup>11</sup>

As práticas curativas populares quase sempre incluíam procedimentos mágicos, e era comum, tanto na colônia como na Europa, a concepção da doença como força sobrenatural, a visão mágica do corpo que estava frequentemente sujeito às ações de forças externas, o uso de amuletos como proteção e a utilização de plantas, animais e ervas na confecção dos medicamentos. O mundo sobrenatural fazia parte tanto do universo das elites como dos estratos populares.<sup>12</sup>

O toque da terra nas fórmulas de origem europeia, o misto de empirismo e conhecimento acadêmico, a utilização de materiais diversos em prol da cura, as prescrições de plantas nativas para sanar as enfermidades, dentre outros traços, caracterizaram uma forma específica de ver e curar os males nas terras brasileiras.

A presença jesuítica na colônia também foi fundamental para a exploração da fauna e flora brasileira e sua divulgação pelo mundo europeu. Já na Época Moderna, a Companhia de Jesus foi uma das organizações mais importantes no que se diz respeito à circulação de conhecimentos ao redor do mundo. Nas trocas de informações entre os colégios da Companhia de Jesus, muitas plantas e saberes da colônia eram levados para as boticas da Europa e Oriente. As boticas jesuíticas no Brasil, portanto, se configuraram como um eixo de saberes e polo de circulação de elementos farmacêuticos.<sup>13</sup>

No terceiro capítulo abordamos o foco da Dissertação: o Grão-Pará, a Visitação do Santo Ofício a esta região e a análise dos casos de feitiçaria na sociedade paraense, particularmente as denúncias e processos dos curandeiros indígenas. Para tal, iniciamos com a apresentação da região do Grão-Pará, sua colonização e desenvolvimento, principalmente durante o período das reformas pombalinas; a relação dos colonizadores com os índios nativos; a apresentação do *Diretório* e das *Instruções*. Seguimos com a efetiva Visita ao Estado do Grão-Pará, durante a atuação do Inquisidor Giraldo José de

---

<sup>11</sup> PAIVA, José Pedro. *Bruxaria e Superstição: num país sem caça as bruxas 1600-1774*. Lisboa: Editorial Notícias, 1997. p. 103-104.

<sup>12</sup> BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magia: feitiçarias, adivinhos e curandeiros em Portugal do Século XVI*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

<sup>13</sup> LEITE, Bruno Martins Boto. Verdes que em vosso tempo se mostrou. Das boticas jesuíticas da Província do Brasil. In: KURY, Lorelai (org.). *Usos e circulação de plantas no Brasil – séculos XVI-XIX*. Rio de Janeiro: Ed.Andrea Jakobsson, 2013. p.52-72.

Abranches, e com a análise das denúncias e processos inquisitoriais, envolvendo indivíduos praticantes de artes mágico-religiosas. Investigamos os horizontes adquiridos pela híbrida religiosidade popular que se construía. Percebemos que a religiosidade colonial foi marcada pelo predomínio da circularidade, onde as devoções religiosas eram misturadas à vida e crenças profanas.<sup>14</sup>

O histórico da ocupação paraense e sua importância nos projetos pombalinos tiveram destaque. A região tornou-se área de interesse e de muitos investimentos e preocupações da Coroa Portuguesa, tendo por isso, talvez, recebido o último visitador inquisitorial. O universo paraense durante a Visita do Santo Ofício tornou-se objeto estimulante de estudo visto que a ação inquisitorial tornou-se parte da realidade social do Estado. Além disso, a temática permite que fossem analisadas as diferentes feições do cotidiano da população do Estado do Grão-Pará. Na visitação ao Grão-Pará, notamos um aumento da perseguição de delitos relacionados às práticas mágico-religiosas.

Analizamos, por fim, a documentação produzida por essa Visita relacionadas às práticas de feitiçaria, bem como alguns processos inquisitoriais envolvendo estes réus. Os praticantes do curandeirismo assumiram papel de protagonistas, surgindo como solução para a medicina colonial tradicional que se mostrava ineficaz na cura dos doentes. Para os colonos, a procura por curandeiros não era incomum, pois nesta sociedade colonial as enfermidades e problemas cotidianos poderiam ser explicados como resultados de artes sobrenaturais. Como Angela Domingues afirmou, a consequência do processo de aculturação foi a desintegração de certas tradições étnicas indígenas, bem como a redefinição de outros, além das alterações radicais nas formas de vida. A autora aponta ainda que

muitas etnias continuavam a preservar os seus ritmos e os seus hábitos, levantando algumas dificuldades às autoridades que as vigiavam. Mantinham os seus rituais de iniciação. Preservavam muitos dos seus ídolos e cultuavam os seus antepassados<sup>15</sup>.

---

<sup>14</sup> SOUZA, Laura de Mello e. *O Diabo e a terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. p.156-157.

<sup>15</sup> DOMINGUES, Angela. *Quando os índios eram vassalos: colonização e relações de poder no Norte do Brasil na segunda metade do século XVIII*. Lisboa: Comissão Nacional para as comemorações dos descobrimentos portugueses, 2000. p. 189-190.



O que tentamos demonstrar é que apesar da intensa vigilância por parte da Coroa e da própria Igreja Católica, as práticas de crenças e costumes indígenas – e africanas – continuaram a existir, a exemplo das curas praticadas de acordo com ritos ameríndios e envolvendo todos os estratos da sociedade colonial de Belém do Pará.

## 1 - O TRIBUNAL DO SANTO OFÍCIO EM PORTUGAL E NA AMÉRICA PORTUGUESA

“A Inquisição nasceu no coração do Renascimento português.”<sup>16</sup> Com esta frase José P. Paiva e Giuseppe Marcocci iniciam sua obra *História da Inquisição Portuguesa*, ilustrando claramente como se deu o surgimento desta instituição que tanto marcou e influenciou a história do reino luso. Espanha e Portugal, inicialmente reconhecidos como os reinos mais tolerantes da Europa, iniciaram, entre os séculos XIV- XV, o caminho que os levaria à instituição do Tribunal do Santo Ofício moderno. A relação de judeus e mouros que conviviam com os cristãos pacificamente na Península Ibérica passou a sofrer uma degradação, e a liberdade e a tolerância que estes grupos religiosos possuíam começou a se desvanecer, agravando o conflito.

Para os judeus, a era de prosperidade e de participação na vida política e econômica do reino terminou no início do século XV com o aparecimento de um antijudaísmo local e com a influência cada vez maior da Inquisição espanhola. Por trás da deterioração da situação das comunidades judaicas estavam as pressões da Igreja, o fortalecimento da burguesia e, por último, a aliança da Espanha com Portugal através do casamento de Manuel I com Isabel, filha dos reis católicos Fernando e Isabel. Como na Espanha, em Portugal a prosperidade dos judeus despertou a inveja dos seus vizinhos, impondo-lhes, entre outras punições, maiores impostos.<sup>17</sup>

Em 30 de Maio de 1492, foi assinado o decreto que expulsou os judeus da Espanha, levando cerca de 80 mil a buscarem abrigo em Portugal, que mesmo com a perseguição, ainda se apresentava como uma alternativa de salvação para eles. No entanto, durante o reinado de D. Manuel I, a situação mudava com o casamento deste com D. Isabel, princesa da Espanha. O contrato nupcial exigia a expulsão dos judeus do reino português, o que trouxe grande impacto para as finanças do reino, visto que muitos deles eram homens de grande riqueza e de negócios. Incapaz de permitir a evasão deste capital, o rei lançou um decreto proibindo sua partida e a obrigatoriedade

---

<sup>16</sup>MARCOCCI, Giuseppe; PAIVA, José Pedro. *História da Inquisição Portuguesa (1536-1821)*. Lisboa: Ed. A Esfera dos Livros, 2013. p. 23.

<sup>17</sup> NOVINSKY, Anita. *A Inquisição*. São Paulo: Brasiliense, 2007. p. 35 -37.

da conversão. Em outubro de 1497, os que ainda não o haviam feito, foram arrastados à pia batismal.

D. João III, sucessor de D. Manuel, seguindo influências do reino espanhol e sob a crença de que os judeus convertidos à força e seus descendentes não eram verdadeiros cristãos, solicitou ao Papa Paulo III autorização para implementar um Tribunal inquisitorial, que seguiria os moldes do tribunal espanhol.<sup>18</sup> Contudo, o tribunal português era um tribunal novo, que apesar da influência do tribunal espanhol, evitava a reprodução do mesmo, acusado de proceder de modo violento e ilegítimo.<sup>19</sup>

### 1.1 A Inquisição Portuguesa: agentes e métodos do Santo Ofício da Inquisição

O início da ação inquisitorial foi o desfecho do esforço da Coroa e dos setores eclesiásticos, o qual segundo Marocci e Paiva, tratou-se da conclusão “de um processo aberto quatro décadas antes, como ponto de chegada de um século de perseguição dos judeus, depois cristãos-novos, em toda a Península Ibérica.”<sup>20</sup> A bula *Cum ad nil magis* foi a fundadora da Inquisição em Portugal, e promulgada no dia 23 de maio de 1536.<sup>21</sup>

Em outubro do mesmo ano, no dia 22, a bula foi solenemente publicada na Sé de Évora, na presença do monarca, do cardeal D. Afonso, do bispo da cidade, do arcebispo de Lisboa e muitos outros. Nesta cerimônia houve a pregação do sermão da fé e a publicação do édito da graça, que nada mais foi do que uma “armadilha que servia para constituir um primeiro arquivo de suspeitos”<sup>22</sup>. Foi fundamental ferramenta na captação de denúncias e de confissões, e de um ponto de vista simbólico, representava e ostentava a misericórdia do tribunal inquisitorial.

A Igreja e a Monarquia estavam unidas pela mesma luta contra os desvios sociais, políticos e religiosos. Atuando simultaneamente como instituição régia e eclesiástica, a Inquisição inseriu-se num contexto de política de centralização de normas

---

<sup>18</sup> Ver mais em HERCULANO, Alexandre. *História da origem e estabelecimento da Inquisição em Portugal*. [1854-1859], Disponível em <<http://www.ebooksbrasil.org/eLibris/inquisicao.html>> Acesso em 15/05/2014.

<sup>19</sup> MARCOCCI, Giuseppe; PAIVA, José Pedro. Op. cit, p. 27-33.

<sup>20</sup> Ibidem. p. 25.

<sup>21</sup> Ibidem. p.23-24.

<sup>22</sup> BETHENCOURT, Francisco. *História das Inquisições: Portugal, Espanha e Itália (século XV-XIX)*. São Paulo: Cia das Letras, 2000. p.157.

e poder. O rei D. João III desejava, com a instauração do Tribunal da Inquisição, reforçar a sua política religiosa e cultural, fortalecendo seu poder sobre as consciências dos portugueses. A autora Anita Novinsky acredita que as negociações entre Roma e Portugal para o estabelecimento do Tribunal Inquisitorial tiveram por base o poder do dinheiro.<sup>23</sup> Aquele monarca uniu os interesses da Coroa com os da fé cristã, e estabelecer a unidade da nação portuguesa significava, portanto, a supressão de ideias que abalasses a fé do povo e levantassem dúvidas sobre religião católica.<sup>24</sup>

A questão judaica tornou-se um problema que estava em primeiro plano no reino de Portugal. O próprio rei D. João III, ao criar uma vasta rede de espionagem no reino, procurava descobrir vestígios de judaísmo em todos os cristãos-novos, e com este pretexto, estabelecia uma ideologia de purificação que atuaria como instrumento da preservação da estrutura social portuguesa.<sup>25</sup> Pode-se compreender que a Inquisição, apesar de apresentar-se como ferramenta de preservação da fé católica, era ao mesmo tempo uma instituição fortemente ligada ao Estado, atendendo tanto aos interesses da coroa e da nobreza, quanto aos do clero.

A instituição do Tribunal do Santo Ofício resultou do amadurecimento de um longo processo de preconceito contra os cristãos-novos, um preconceito religioso, mas que também estava inserido num contexto econômico, de ascensão da burguesia cristã-velha. Os cristãos-novos foram beneficiados pela equiparação legal e pelo privilégio de não serem inquiridos por apostasia por 20 anos, desde o decreto régio de 30 de maio de 1497. Mas como dito, não tardaram a tornar-se alvo da hostilidade e discriminação, incitada por membros do clero regular e pela própria Coroa, que por anos a manteve no limbo, com uma política ambígua, que ora os beneficiava, ora os agredia<sup>26</sup>.

Sabemos que a instauração do Santo Ofício teve seus propósitos bem claros desde o princípio. Em Portugal, a Inquisição se integraria perfeitamente ao sistema político e social, tudo passava na avaliação de um estruturado modelo religioso-social.

---

<sup>23</sup> NOVINSKY, Anita. Op. cit, p. 35.

<sup>24</sup> SIQUEIRA, Sonia Aparecida de. *A disciplina da vida colonial: os regimentos da inquisição*. In: Revista IHGB, Rio de Janeiro, a. 157, nº392, p. 497-571, jul/set, 1996.

<sup>25</sup> Ibidem. p. 37.

<sup>26</sup> MARCOCCI, Giuseppe; PAIVA, José Pedro. Op. cit, p. 26.

Nenhuma outra instituição exerceu tanta influência em diferentes camadas sociais ao mesmo tempo, ultrapassando as fronteiras sociais e econômicas<sup>27</sup>.

Durante a cerimônia de publicação da Bula, o notário da Inquisição Diogo Travassos leu o texto e o édito, no qual ficava estabelecido o período de trinta dias de graça para quem tivesse cometido um crime de heresia.<sup>28</sup> Passado este período, foi apresentado pelo inquisidor-geral, um monitório com a descrição detalhada dos crimes que estavam sob a jurisdição inquisitorial. Este édito, publicado no momento da fundação da Inquisição em Portugal, apresentou uma tipologia de crimes bastante extensa, como: ritos e cerimônias de judaísmo e do islamismo, respectivamente praticadas por judeus e islâmicos convertidos ao cristianismo; luteranismo; sortilégios; feitiçarias; sodomia, bigamia, dentre outros.

O Tribunal demonstrou uma tradição administrativa centralizada desde o começo. Na sua fundação, houve a participação efetiva do rei, assumindo a responsabilidade por sua criação e sua presença na cerimônia de fundação da instituição. Pela bula *Meditatio Cortis*, de 16 de julho de 1547, o Tribunal foi efetivamente estabelecido. Nesta bula foi, por fim, introduzido o segredo do processo, aspecto essencial no funcionamento do tribunal, reforçado em um Breve de Pio V no ano de 1560.<sup>29</sup>

Os métodos de ação do tribunal e os agentes deste orientavam-se por Regimentos internos, onde estavam estabelecidas as leis régias de conduta, funções do corpo administrativo inquisitorial, ordens e prazos a serem seguidos. A normalização das relações hierárquicas do tribunal foi estabelecida pelas instruções de 1541<sup>30</sup> - onde se tratava já da estrutura dos tribunais e das visitas do distrito, apresentações dos inquisidores, formulários de abjuração e de juramento, e o Regimento de 1552 norteou as ações inquisitoriais nos primeiros anos de sua existência. Esse primeiro Regimento, que seria seguido por mais quatro nos anos seguintes -1570, 1613, 1640 e 1774 -, fixou as penas, as regras a observar no cotidiano do Tribunal e as atribuições dos ministros e

---

<sup>27</sup> NOVINSKY, Anita. *Cristãos-Novos na Bahia: a inquisição no Brasil*. São Paulo: Perspectiva, 2013. p.30-35.

<sup>28</sup>BETHENCOURT, Francisco. *História das Inquisições: Portugal, Espanha e Itália (século XV-XIX)*. São Paulo: Cia das Letras, 2000. p. 24-25.

<sup>29</sup> *Ibidem*. p. 44.

<sup>30</sup> *Ibidem*. p. 26-27.

oficiais da instituição, regulou as visitas inquisitoriais, a admissão de denúncias e confissões, o uso do segredo processual e etc<sup>31</sup>.

A sistematização complexa deste Regimento abrangeu em seus capítulos as definições de como seria o modo de agir dos penitentes e acusados, as formas de reconciliação, os recursos das sentenças, a condenação à pena capital, a preparação do auto da fé, a instrução dos processos, as decisões que eram reservadas ao inquisidor-geral, as regras a respeito do exercício de vários cargos nos tribunais.<sup>32</sup>

A figura do Inquisidor se delineou desde o primeiro Regimento do Santo Ofício português como emblemática da própria instituição, cujo lema, gravado em seus estandartes, era “misericórdia e justiça”. Os escolhidos deviam ser: “letrados, de boa consciência, prudentes, constantes, e os mais altos e idôneos que se puderem haver, cuja vida e honesta conversação dê exemplo de sua pureza e bondade [...]”<sup>33</sup>

Os Regimentos de 1613 e 1640 são mais minuciosos, detalhando como deveriam ser as ações dos oficiais da Inquisição, como estes deveriam proceder dentro das salas de interrogatórios, como tratar os suspeitos de heresia e delimitavam os limites de ação e decisão do Visitador. Listavam as obrigações de seus membros e a responsabilidade de cada função dentro do Tribunal do Santo Ofício. Os homens que representavam e constituíam a Inquisição, sejam eles os próprios Inquisidores ou os Familiares, recebiam isenções e privilégios dentro do Império Português.<sup>34</sup>

O Regimento de 1613, o primeiro a ser impresso, seguiu a mesma estrutura do de 1552, com algumas observações e pormenores incluídos. Entre as diferenças mais significativas foram: a pormenorização do segredo processual, aumento das regras de conduta dos inquisidores e oficiais e a complexificação do sistema burocrático da Inquisição com mais funcionários, mais inquisidores e outros.<sup>35</sup>

Já o de 1640, considerado o mais completo de todos, teve incluídas numerosas regras e deveres de condutas para os funcionários inquisitoriais, uma descrição minimalista da organização administrativa, a sistematização dos ritos (éditos, autos de

---

<sup>31</sup> MARCOCCI, Giuseppe; PAIVA, José Pedro. *História da Inquisição Portuguesa (1536-1821)*. Lisboa: Ed. A Esfera dos Livros, 2013. p. 39-40.

<sup>32</sup> BETHENCOURT, Francisco. Op. cit, p. 45.

<sup>33</sup> Regimento do Santo Ofício – 1552, capítulo 1. In: Revista IHGB, Rio de Janeiro, a. 157, nº392, p. 574.

<sup>34</sup> BETHENCOURT, Francisco. Op. cit, p.46-47.

<sup>35</sup> Ibidem. p. 46-47.

fé, visitas, abjuração, investidura) e da etiqueta interna, o reforço do segredo e da natureza da origem social dos funcionários.<sup>36</sup> Foram fixados os requisitos necessários para cada um dos cargos, incluindo os de oficiais reservados a quem tinha ordens sacras (comissários, qualificador ou notário), com certos limites quando se tratava dos deputados do Conselho Geral – equiparados a conselheiros do rei, e que por ele tinham que ser aprovados -, situação que causaria conflitos na época da união dinástica.<sup>37</sup>

Neste Regimento é incluído, por fim, um Título específico para os Familiares. Estes funcionários da Inquisição pertenciam à categoria de oficiais leigos do aparelho burocrático inquisitorial, juntamente com os Promotores, Procuradores das Partes, Médicos, Cirurgiões, Meirinhos, Alcaldes, Porteiros e Solicitadores.<sup>38</sup> Os Familiares eram peças essenciais dentro da rede inquisitorial, agindo como espíões do Santo Ofício. Estes últimos eram os agentes mais disseminados no território, e em algumas ocasiões, poderiam ser a única presença concreta da temida e respeitada Inquisição. Sua função não era apenas de detectar e relatar heresias, mas também vigiar os presos nas celas e acompanhá-los nos Autos-de-fé, ocasião em que deveriam vestir o hábito de familiar, e festejar São Pedro Mártir, seu padroeiro, assistindo à missa celebrada no dia do Santo. Quando designados, incumbir-se-iam, de executar prisões, mediante mandato do Inquisidor, e de substituir funcionários, como no caso dos Visitadores das Naus *in absentia*.<sup>39</sup> O cargo de Familiar, como dos demais cargos da rede inquisitorial, concedia símbolo de status social, de honra, de poder e de conduta irreprovável.<sup>40</sup>

O alto custo das provas genealógicas cabia aos candidatos, mas Calainho demonstra como os privilégios concedidos aos familiares constituíram um grande atrativo para os habilitandos. Os privilégios que recebiam os membros da Inquisição eram referentes aos serviços prestados ao Rei, o defensor da fé católica. O Santo Ofício e seus membros eram beneficiados pela isenção em impostos e contribuições, privilégios nos foros judiciais e principalmente um status social invejável. Além dessas vantagens, os familiares podiam ainda usar insígnias do Santo Ofício, vestir seda e

---

<sup>36</sup> BETHENCOURT, Francisco. Op. cit, p. 47.

<sup>37</sup> MARCOCCI, Giuseppe; PAIVA, José Pedro. Op. cit, p. 249.

<sup>38</sup> CALAINHO, Daniela Buono. *Agentes da fé: familiares da inquisição portuguesa no Brasil colonial*. Bauru, São Paulo: Edusc, 2006. p. 40-41.

<sup>39</sup> *Ibidem*. p. 42.

<sup>40</sup> *Ibidem*. p. 45.

gozar do privilégio do foro<sup>41</sup>, como lembram Marcocci e Paiva. Como disse ainda Francisco Bethencourt “os usos sociais das Inquisições tornam-se mais claros quando analisamos a composição das redes de familiares.”<sup>42</sup>

Muitos desejavam fazer parte do Santo Ofício, mas apenas poucos alcançavam estas posições. Os mecanismos por quais eram selecionados os agentes da inquisição, ligados aos critérios de pureza de sangue, eram representantes diretos dos preconceitos e impedimentos que existiam no interior do corpo social da Metrópole e da colônia.

Outro importante agente foram os comissários inquisitoriais. Foi a partir de 1570 que a rede destes funcionários começou a se formar no em Portugal, por um decreto do cardeal d. Henrique, de 12 de abril do dito ano.<sup>43</sup> O regimento de 1613 instituiu que os principais lugares de cada distrito, deviam ter um comissário. Mas como no caso dos familiares, foi no Regimento de 1640 que se discorreu mais sobre este cargo inquisitorial. Os pretendentes deveriam, como todo agente ou oficial da Inquisição, ser de sangue puro, não terem sido presos pelo Santo Ofício e saberem ler e escrever, e no caso específico dos comissários, tinham que ser eclesiásticos.<sup>44</sup>

Sobre suas funções, o Regimento indica que deveriam ouvir testemunhas nos processos de réus e nas habilitações de agentes inquisitoriais, deviam fazer pessoalmente e pontualmente as diligências enviadas pelos inquisidores, cumprir mandados de prisão com o auxílio dos familiares e organizar a condução dos presos, vigiar a população e manter os inquisidores informados sobre atos contra a pureza da fé ou do foro inquisitorial, vigiar os condenados que cumpriam pena de degredo nas áreas de sua atuação, enfim, deveriam estar sempre preparados para executar as ordens do Santo Ofício.<sup>45</sup>

Os comissários estavam numa posição estratégica na sua atuação inquisitorial pela posição que possuíam nos órgãos locais do poder eclesiástico. Eram a estes

---

<sup>41</sup> MARCOCCI, Giuseppe; PAIVA, José Pedro. Op. cit, p. 255.

<sup>42</sup> BETHENCOURT, Francisco. Op. cit, p. 145.

<sup>43</sup> FEITLER, Bruno. Presença Inquisitorial na região pernambucana fim do século XVI – 1750. In: *Nas malhas da consciência: Igreja e Inquisição no Brasil: Nordeste 1640-1750*. São Paulo: Alameda: Phoebus, 2007. p. 88.

<sup>44</sup> Ibidem. p. 90.

<sup>45</sup> RODRIGUES, Aldair Carlos. A rede de comissários do Santo Ofício no Brasil e o perfil social dos agentes. In: *Igreja e Inquisição no Brasil: agentes, carreiras e mecanismos de promoção social – século XVIII*. São Paulo: Alameda, 2014. p. 126.



indivíduos que os fiéis mais procuravam no momento de desafogarem suas consciências. Quando as pessoas sentiam que deviam fazer denúncias ao Tribunal do Santo Ofício, recorriam a eles. Segundo Aldair Rodrigues, esta foi a via mais utilizada por aqueles que foram à Inquisição com o objetivo de delatar.<sup>46</sup>

Segundo José Pedro Paiva, as ininterruptas críticas ao modo de atuação do tribunal, intensificadas no século XVII, e a pressão exercida pelos cristãos-novos em Roma, que levou a suspensão, por decreto de Clemente X, de 1674-1681 das atividades do Santo Ofício, foram o “mais sério revés de toda a história da Inquisição”<sup>47</sup>, colocando sua credibilidade e reputação em dúvida. O aumento das habilitações de agentes inquisitoriais para atuar fora da sede do tribunal esteve inserido numa conjuntura de tentativa de reverter este quadro.

**Tabela 1 – Crescimento no número de agentes inquisitoriais**

Período	Comissários	Notários	Deputados e Inquisidores	Qualificadores	Familiares	Não especificados
1580-1620	132	-	38	47	702	-
1621-1670	297	-	117	110	2285	-
1671-1720	637	14	94	287	5488	33
1721-1770	1.011	404	119	419	8680	20
1771-1820	484	189	62	62	2746	1

Fonte: TORRES, José Veiga. Da repressão à promoção social: a Inquisição como instância legitimadora da promoção social da burguesia mercantil. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 40, outubro de 1994. p.127 -135.

O Regimento de 1640 só foi substituído em 1774, com o último regimento da Inquisição Portuguesa. Criado já no final do governo pombalino foi resultado das

<sup>46</sup> RODRIGUES, Aldair Carlos. A rede de comissários do Santo Ofício no Brasil e o perfil social dos agentes. In: *Igreja e Inquisição no Brasil: agentes, carreiras e mecanismos de promoção social – século XVIII*. São Paulo: Alameda, 2014. p.131.

<sup>47</sup> PAIVA, José Pedro. *Baluartes da fé e da disciplina*. O enlace entre a Inquisição e os bispos em Portugal (1536-1750). Coimbra: Ed. Universidade de Coimbra, 2011. p. 134-147.

instruções feitas pelo Marquês de Pombal com o intuito de impor uma reforma da instituição com a eliminação dos elementos estranhos à condição do Santo Ofício como tribunal da Coroa. Este regimento reflete, portanto, a situação política que passava o reino. Já no seu prefácio, o cardeal da Cunha fez uma crítica a todos os inquisidores-gerais precedentes, acusando-os de traição contra o Reino, e de apoiarem um complô jesuíta para transformar o Santo Ofício em uma instituição estritamente eclesiástica.<sup>48</sup>

Falemos agora de alguns aspectos dos processos inquisitoriais, cuja característica marcante era a expectativa de confissão do réu, expressa na pregação constante para que este expusesse suas culpas, e no uso da tortura como forma de extrair confissões. A confissão era parte essencial do julgamento inquisitorial, sendo os métodos utilizados para sua obtenção considerados como parte do processo. Por esta razão, a tortura do réu "pelo crime não estar provado ou pelas diminuições de sua confissão"<sup>49</sup> estar prevista nos regimentos da Inquisição, bem como as regras de como deveria ser a sua aplicação.<sup>50</sup> O ato da tortura era tanto para punir quanto para instruir. A execução e as demais penas corporais eram também um ato de coerção social, sendo exibidas constantemente em público.<sup>51</sup> Como o processo corria em segredo, os próprios suspeitos de heresia não sabiam a razão de prisão e tendiam a confessar e delatar o maior número de pessoas possível na suposição de que sua própria punição fosse menos severa. É perceptível que o Santo Ofício acreditasse que o medo era o modo necessário para resguardar seu poder e sua influência.

A chamada "pedagogia do medo", apresentada pelo historiador francês Bartolomé Benassar<sup>52</sup>, configurou claramente a estratégia da Inquisição em impor o medo e o terror. Os métodos da pedagogia do medo, não estavam tão conectados a prática de tortura ou no rigor das sentenças, mas estavam apoiadas em elementos que unidos expunham os maiores temores dos homens: o segredo, a memória da infâmia, o

---

<sup>48</sup> BETHENCOURT, Francisco. Op. cit, p. 48.

<sup>49</sup> Regimento do Santo Ofício-1640, Livro II, Título XIII, parágrafo XIII. In: *Revista IHGB*, Rio de Janeiro, a. 157, nº392, p. 799.

<sup>50</sup> Regimento do Santo Ofício-1640, Livro II, Título XIV. In: *Revista IHGB*, Rio de Janeiro, a. 157, nº392, p. 799-800.

<sup>51</sup> FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir: história da violência nas prisões*; Ed. Vozes; Petrópolis, RJ. 1990

<sup>52</sup> BENASSAR, Bartolomé. *Modelos de la Mentalidad Inquisitorial: Métodos de su "pedagogia del miedo*. In: *Inquisición Española y Mentalidad Inquisitorial: Ponencias del Simposio Internacional sobre Inquisición*. Nueva York, abril de 1983. p. 174-181.

sequestro dos bens e a conseqüente miséria.<sup>53</sup> Benassar aponta que o Tribunal era perfeitamente consciente desse processo sócio psicológico que fazia ao manter suas ações em segredo, sendo esta sua arma favorita. Rodear-se de mistérios provocava, senão medo, ao menos a cautela.<sup>54</sup>

No mundo luso-brasileiro, a intimidação sistemática da população se fazia por encenações e atos penitenciais, instrumentos de atemorização, para com isso fomentar a educação dos fiéis. Era uma combinação de elementos: a intimidação das mentes, a incitação à delação e a confissão dos delitos com, a exemplaridade das punições e difusão dos dogmas cristãos.<sup>55</sup> Esta ação bem regularizada e sistematizada permitia a repressão das heterodoxias e a difusão dos preceitos cristãos. O medo se propagava rapidamente pela população, ao menor sinal da aproximação da Inquisição e de seus agentes. No momento em que chegavam e liam o édito de fé, chamando os que tivessem cometido um delito do foro inquisitorial, ou que desejassem denunciar quem o tivesse feito, o medo e o terror, controlavam as ações dos homens e mulheres.

O povo não temia apenas o poder da Inquisição, mas a sua capacidade de causar a ruína social e econômica, confiscando os bens das suas vítimas, condenando seus descendentes a um exílio social, impedindo-os de assumir cargos públicos. O Santo Ofício tinha um grande poder coercitivo, que visava modificar as condutas e instituir uma ordem. Sonia Siqueira encarou a Inquisição a partir da perspectiva do Poder, de legitimidade e do poder exercido sobre a sociedade. Poder que se estabeleceu por estar assentado numa relação de comando e obediência, com um sistema administrativo hierarquizado e que se alastrava pela sociedade por meio dos seus agentes, que infiltrados no núcleo social, tornavam-se olhos e ouvidos da instituição.

Com a intermediação do poder temporal a Igreja traduziu numa instituição jurídica – a Inquisição – o conceito de fé, fidelidade, ortodoxia. No Tribunal se anichou a intolerância, tendo como respaldo a projeção ideológica da *violência justa*, calcada em Santo Agostinho. Justifica a *violência injusta* dos hereges praticada contra a Igreja e seus membros.<sup>56</sup>

---

<sup>53</sup> CALAINHO, Daniela Buono. *Agentes da fé: familiares da inquisição portuguesa no Brasil colonial*. Bauru, São Paulo: Edusc, 2006. p.132.

<sup>54</sup> *Ibidem*. p. 175.

<sup>55</sup> PIRES, Maria do Carmo. *Juízes e Infratores: o tribunal eclesiástico do Bispado de Mariana (1748-1800)*. São Paulo: Annablume; Belo Horizonte: PPGH/UFMG; Fapemig, 2008. p. 17.

<sup>56</sup> SIQUEIRA, Sonia. O poder da Inquisição e a Inquisição como poder. *Revista Brasileira de História das Religiões – Ano I, no. 1 – Dossiê Identidades Religiosas e História*, 2008. p. 90-91.

A Inquisição privava os indivíduos da liberdade de pensar, crer e agir. O poder coercitivo baseava-se na força. Começava, no tempo, pela pressão para que fossem feitas denúncias daqueles que tivessem

feitos e cometidos da heresia e apostasia da fé, aconselhado, feito, obrado, consentido e visto fazer e obrar a outra qualquer pessoa, assim como pais, e mães, como outros quaisquer parentes presentes ou ausentes, posto que sejam mortos, sendo eles confitentes, companheiros, consortes, participantes ou consentidores dos ditos delitos e erros<sup>57</sup>

Como afirma Pedro Campos, “ao incentivar a delação - através da garantia de anonimato para os denunciante -, o Santo Ofício acionava um mecanismo de autopolicamento do próprio corpo social, gerando um clima de insegurança e desconfiança generalizadas.”<sup>58</sup> A delação de amigos, conhecidos ou familiares era um ato de mérito e ao denunciante, trazia para ele a honra de servir à fé católica.

Um pregador dominicano, Gaspar Leitão, ao pretender justificar algumas palavras proferidas em sermão, advertiu os inquisidores que se curvava “em tudo o juízo de vossas mercês que ese he o certo.”<sup>59</sup> O juízo da Inquisição para a Igreja era o correto, e por ele se devia pautar a religião de todos os portugueses. E além-mar a Inquisição soube manter o mesmo poder e influência, sendo ainda um instrumento de promoção e distinção social como no reino de Portugal.

## 1.2 – O período pombalino e o Santo Ofício

Foi durante o reinado de D. José I que se iniciou em Portugal um período de grandes transformações, liderada por Sebastião José de Carvalho e Melo, mais conhecido como o Marquês de Pombal, que entre 1750-1771 esteve à frente das principais decisões e reformas do Estado português, sendo figura inseparável da história de Portugal durante o século XVIII.

Após o terremoto de 1755, quando adquiriu maior proeminência política, o Marquês de Pombal passou a encetar esforços no sentido de fortalecer e reestruturar o

---

<sup>57</sup>SILVA, D. Diogo da: Primeiro Monitório da Inquisição. Torre do Tombo, Corpo Cronológico, parte 1ª maço 80 doc. 27, *apud* SIQUEIRA, Sonia. *O poder da Inquisição e a Inquisição como poder. Revista Brasileira de História das Religiões – Ano I, no. 1 – Dossiê Identidades Religiosas e História.* p. 87.

<sup>58</sup> CAMPOS, Pedro Marcelo Pasche de. *Op. cit.*, p. 20.

<sup>59</sup> MARCOCCI, Giuseppe; PAIVA, José Pedro. *Op. cit.*, p. 90.

poder da Coroa, o que redundaria, diretamente, no aumento de seu próprio poder pessoal. Esse período que se inicia na segunda metade do século XVIII é a “corporificação do iluminismo”. Tem-se assim o estabelecimento do primeiro sistema educacional financiado pelo Estado, a reforma da Universidade de Coimbra, a redução do poder do Tribunal do Santo Ofício, a abolição da escravatura em Portugal (mas não nas colônias) e a modernização do Exército. Segundo o autor Paulo Calafate o

Iluminismo não foi apenas um movimento no campo das ideias e da filosofia, mas um conjunto de transformações na esfera das sociabilidades e da circulação de textos impressos, bem como uma reunião de práticas administrativas, executadas, em geral, pelo Estado e visando racionalizar o funcionamento da sociedade, conhecer e controlar as populações, a produção, os fluxos e os usos das mercadorias.<sup>60</sup>

A situação de Portugal frente aos demais países europeus preocupava Pombal e seus conselheiros, seja quanto à sua inquestionável dependência e exploração econômica pela Grã-Bretanha, ou quanto ao baixo número da população que influenciava na capacidade de renovação e desenvolvimento de uma economia forte e estável. Essa situação caótica, tanto social quanto na mentalidade da população, era atribuída por alguns ao número excessivo de religiosos, à interferência dos jesuítas, às atividades da Inquisição e a expulsão dos judeus do reino português.

Para sua reforma, Pombal contou com sua experiência no exterior e também com o conselho e conhecimento dos chamados *estrangeirados*, que formaram no século XVIII uma rede de convivência voltada para a discussão filosófica e intelectual, como d. Luís da Cunha, Luís Antônio Verney e Ribeiro Sanches. Esses homens, que foram enquadrados pela historiografia como um grupo, nunca apresentaram de fato uma coesão organizacional ou afinidades em suas propostas.<sup>61</sup>

Luís A. Verney defendia abertamente a reforma pombalina, criticava o fanatismo da Inquisição, a má formação intelectual dos eclesiásticos, as intromissões políticas de Roma nos assuntos internos do Reino, o excesso de rendas e gastos referentes às instituições eclesiásticas e a distinção entre cristãos-novos e cristãos velhos, todas as questões em que Pombal veio a interferir. No entanto, antes de sua

---

<sup>60</sup> KURY, Lorelai. *Homens de ciência no Brasil: impérios coloniais e circulação de informações*

(1780-1810). História, Ciências, Saúde. Manguinhos, vol. 11 (suplemento 1):109-29, 2004.

<sup>61</sup> MATTOS, Yllan de. *A última Inquisição: os meios de ação e funcionamento da Inquisição no Grão-Pará pombalino (1750-1774)*. São Paulo: Ed. Paco, 2012. p. 108.

chegada de ao poder, este grupo era criticado e excluído da sociedade portuguesa justamente por professarem ideias críticas à cultura arcaica portuguesa e defenderem uma nova visão, desejosos de olhar para o Reino Português como se olhavam para as grandes nações europeias cultas e em progresso constante.

Por muitas vezes, eram igualados aos cristãos-novos e vistos como impuros na fé, representando uma heresia à ordem estabelecida. Esses homens também defendiam a necessidade de um afastamento do Estado do controle religioso por um governo mais conectado ao espírito moderno e em oposição à dominação da Companhia de Jesus, do Santo Ofício e da forte influência estrangeira. Compreendem-se as reformas como um projeto político que

Foi a expressão global da administração e das reformas no reinado de dom José, realizado, por um “conjunto de homens e entidades institucionais unidos numa espécie de rede de solidariedade políticas e pessoais que tinha por centro a figura do marques de pombal”. Neste sentido, o pombalismo foi constituído pela conjugação de teorias políticas, como o regalismo e as ideias dos letrados portugueses, pelas necessidades materiais, como a situação econômica e política portuguesa, e por diversos grupos sociais, como os juizes e desembargadores.<sup>62</sup>

A reforma pombalina atuou então em diferentes contextos dentro do reino Português, como a justiça, a economia, a educação, o estatuto nobiliárquico e eclesiástico dentro do Estado, dentre outros âmbitos. Interessava à reforma pombalina o crescimento do poder do Estado perante a sociedade em geral e aos demais focos de poder que atuavam no reino de Portugal, notadamente, a Igreja e Nobreza. Além disso, as reformas pombalinas mantiveram também um caráter regalista e secularizante.<sup>63</sup>

O regalismo e o secularismo não significaram um combate à Igreja como instituição religiosa, mas foram o resultado da tentativa pombalina de definir os espaços de atuação de ambos os poderes, temporal e religioso, além de, sobretudo assentar a supremacia do poder real na esfera temporal. A reforma buscou reestabelecer o controle nacional sobre as riquezas lusitanas e sobre aquelas vindas dos diversos domínios ultramarinos. Encontrou resistência na implementação do Tratado de Madri<sup>64</sup>, inclusive

---

<sup>62</sup> MATTOS, Yllan de. Op. cit, p. 108.

<sup>63</sup> MARTINS, João Paulo; MORAIS, Christianni Cardoso de; VILLALTA, Luiz Carlos. As reformas pombalinas e a instrução (1759-1777). In: FALCON, Francisco; RODRIGUES, Claudia. (org.) *A “época pombalina” no mundo luso-brasileiro*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2015. p. 454

<sup>64</sup> O Tratado de Madrid significou um acordo entre as coroas ibéricas e consistiu, em linhas gerais, no reconhecimento oficial dos territórios já ocupados por ambas as partes. O tratado tinha por finalidade oficializar as margens fluviais, marítimas e terrestres, definindo os limites dos poderes das Coroas. Os portugueses concordavam, em troca do reconhecimento pela Espanha das fronteiras fluviais ocidentais do

dos jesuítas, e visava passar para a Coroa maior controle dos territórios que estavam em poder dos homens da companhia e assim promover uma exploração racional da colônia brasileira e suas riquezas. A questão da educação foi um dos pilares da reforma pombalina até então. A criação de novas escolas e as reformas das já existentes tinham um caráter prático: sanar a falta de indivíduos úteis ao governo, produzindo um corpo estrutural de funcionários ilustrados para trabalharem na burocracia do Estado e na hierarquia da Igreja reformada.

A partir de 1761, as reformas administrativas propostas pelo governo pombalino possibilitaram a existência de “um sistema nacional de recolha e contabilidade dos impostos, com a criação da mais importante instituição do absolutismo, o Erário Régio.”<sup>65</sup> O Erário Régio tinha como objetivo centralizar a administração de receitas e despesas do Estado, restringindo assim a autonomia de outros setores, tribunais e repartições que antes detinham a autonomia de administrar rendas, direitos ou quaisquer outros tributos e bens.

A reforma pombalina encontrou obstáculos, especialmente da nobreza que assistiu seus privilégios serem ameaçados por terem sido excluídos dos cargos públicos. Pombal tentava introduzir novas práticas comerciais, racionalizando a estrutura empresarial mercantil por meio de associações anônimas monopolistas, favorecendo mercadores e negociantes. Pombal também interferiu na estrutura social ao conceder direitos que antes pertenciam exclusivamente à nobreza e aos comerciantes, e elevou impostos e taxas cobradas sem fazer quaisquer diferenciação ou oferecer privilégios.

O marquês almejava engajar a população portuguesa na necessidade do projeto modernizador, que estava preocupado com a geração de riquezas e ocupação da mão de obra, cujo resultado seria exclusivamente o engrandecimento do reino de Portugal. Nesse intuito, na colônia brasileira o marquês incentivou a maior participação dos comerciantes e produtores agrícolas nos novos órgãos governamentais que passariam a

---

Brasil, em renunciar ao controle de colônia do Sacramento e das terras imediatamente ao norte, no estuário do Prata. O tratado determinava ainda, a evacuação dos jesuítas e dos índios convertidos das missões uruguaias. Ver mais: MAXWELL, Kenneth. *Marques de Pombal: Paradoxo do Iluminismo*. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1996.

<sup>65</sup>SUBTIL, José. No crepúsculo do corporativismo; do reinado de D. José I às invasões francesas (1750-1807). *História de Portugal* - v. 4; o Antigo Regime. Lisboa: Editorial Estampa, 1998, p. 415-424. P. 418. *Apud* SANTOS, Antonio Cesar de Almeida. Algumas observações sobre a ação política pombalina: instruções de governo para garantirem a multiplicação de povoações civis e decorosas na América Portuguesa. In: VI Jornada Setecentista, 2005, Comunicação, Centro de Documentação e Pesquisa de História dos Domínios Portugueses. p.149-158.

existir. E criou para esta nova etapa do comércio português, a Junta do Comércio em 1755, encarregada de regulamentar todos os assuntos ligados ao comércio.

A Companhia do Grão-Pará e Maranhão, estabelecida em 1755, recebeu o direito exclusivo de todo o comércio e navegação das capitanias durante o período de vinte anos. Seu objetivo era o de fortalecer a proteção da região da colônia contra os avanços de outros países europeus, notadamente a França. O estabelecimento da companhia monopolista, aliada à expulsão dos pequenos mercadores itinerantes, foram os movimentos iniciais para a os objetivos desenvolvimentistas de Pombal. A empresa agiria em duas frentes principais: contra a influência religiosa nos negócios seculares e no comércio e contra os mercadores volantes estrangeiros, a serviço da Inglaterra.

O historiador Kenneth Maxwell resume a visão de Pombal em relação a estes pequenos comerciantes ou comissários volantes, segundo ele:

Os comerciantes britânicos e outros estrangeiros estabelecidos em Lisboa, protegidos por seus privilégios especiais, forneceram o crédito que, nas mãos de seus colaboradores portugueses (mercadores itinerantes conhecidos como comissários volantes) sustentavam a conexão o contrabando do Atlântico e no interior do Brasil.<sup>66</sup>

Além da Companhia do Grão-Pará e Maranhão, o governo de Pombal instituiu outra companhia, a de Pernambuco e Paraíba, regiões de colonização mais antiga da América Portuguesa. Esta companhia visava o fortalecimento e a expansão da produção açucareira, assim como a diversificação da produção, procurando investir na produção de outros produtos com alto valor de exportação, como o tabaco e o algodão.<sup>67</sup>

O Marquês de Pombal incentivou a maior participação dos comerciantes e produtores agrícolas nos novos órgãos governamentais que passariam a existir. E criou para esta nova etapa do comércio português, a Junta do Comércio em 1755, encarregada de regulamentar todos os assuntos ligados ao comércio. A Junta do Comércio, criada diretamente pela Coroa, se torna num órgão de administração da monarquia, se

---

<sup>66</sup>MAXWELL, Kenneth. *Marques de Pombal: Paradoxo do Iluminismo*. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1996. p. 44.

<sup>67</sup>Ibidem. p. 150-153.



constituindo como centro da política econômica do governo pombalino seja na “produção quanto na esfera da circulação.”<sup>68</sup>

O aspecto econômico do projeto pombalino pode ser percebido ao se analisar as datas de criação da Companhia de Comércio, que possibilitou a maior entrada de negros africanos, e da lei de liberdade dos índios - vale aqui considerar que esta liberdade era referente à tutela dos religiosos sob os indígenas -, ambas de junho de 1755. O interesse pombalino estava voltado para o desenvolvimento da região do Grão-Pará objetivando o enriquecimento do reino português.

A reforma pombalina, portanto, atravessou o Atlântico e também atuou na colônia brasileira, com a reforma da estrutura administrativa colonial, além da criação de companhias de ações, criminalização da discriminação contra os ameríndios e talvez o mais famoso ato, que foi o fim da distinção entre os cristãos-velhos e cristãos-novos.<sup>69</sup> Representou, indubitavelmente, a reafirmação do poder da Coroa sobre os demais poderes e instituições que rivalizavam com o poder da realeza. Entende-se que a reforma pombalina nunca teve um projeto fechado de regras e objetivos a serem seguidos, tendo caminhado conforme as necessidades e interesses do Estado Português.

O primeiro passo do processo que transformou a Inquisição foi a colocação de pessoas de confiança, de Pombal e do rei, em posições-chaves na instituição eclesiástica. Em 1759, tomou posse como deputado do Conselho Geral Paulo de Carvalho e Mendonça, irmão do marquês de Pombal. Antes disso, em 1757, havia sido escolhido como Inquisidor-Geral, D. José de Bragança, meio-irmão bastardo do rei D. José I.

As relações diplomáticas entre a Coroa e a Santa Sé estavam há algum tempo debilitadas, mas entre 1759, ano que se extinguiu a presença da Companhia de Jesus e o ano de 1760, tiveram suas relações cortadas. Neste mesmo ano, D. José pediu afastamento de suas funções como Inquisidor-geral, alegando falta de saúde<sup>70</sup>, e iniciou-

---

<sup>68</sup>SAMPAIO, Antônio Carlos Jucá de. A economia do Império português no período pombalino. In: FALCON, Francisco; RODRIGUES, Claudia. (org.) *A “época pombalina” no mundo luso-brasileiro*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2015. p. 40.

<sup>69</sup> O fim da distinção entre cristãos-velhos e cristãos-novos foi dado pelo Alvará de 1771, porém essa decisão foi mantida em segredo até 25 de maio de 1773, quando a Carta de Lei, Constituição Geral e Édito Perpétuo vai abolir a distinção entre os dois grupos. Ver: MAXWELL, Kenneth. *Marques de Pombal: Paradoxo do Iluminismo*. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1996.

<sup>70</sup> Marcocci e Paiva sugerem outra razão a este súbito afastamento, alegando que D. José e o Marques de Pombal teriam tido um desentendimento sobre um texto que este havia solicitado a João Inácio Ferreira Souto, que fosse escrito em defesa dos direitos da Coroa sobre a Igreja e ao ser pedida a autorização para que fosse publicado, ocorreu uma discussão e mais tarde uma troca de bofetadas entre o Marquês e o

se um período de dez anos em que a Inquisição ficou sem um Inquisidor-Geral. Foi um sinal inequívoco do poder que a Coroa começava a ter sobre a Inquisição.

Pombal, na sua campanha para denegrir os jesuítas e obter total domínio sobre o tribunal do Santo Ofício, mandou que “fosse riscado um passo que proibia as leituras de obras do Índice Romano”<sup>71</sup>, pois afirmava que este havia sido feito por jesuítas que condenavam e denegriam a imagem da Coroa.

Além disso, atacou incisivamente o Tribunal, quando em agosto de 1768, criou a Real Mesa Censória, órgão que passava a ter a jurisdição exclusiva e privativa sobre a censura e circulação dos livros, retirando esta jurisdição da Inquisição. Esse foi, na verdade, um dos pontos fundamentais da reforma pombalina. O importante a considerar, neste caso, é que ao mesmo tempo em que a Mesa foi um instrumento para a secularização do controle e proibições religiosas que haviam por séculos controlado a entrada de novas ideias e conhecimentos em Portugal, esta secularização foi quase irreal, ficando basicamente na aparência<sup>72</sup>. Isto, porque era do interesse de Pombal e de seus colaboradores, especialmente os eclesiásticos, que fosse adotada uma política que abarcasse ao mesmo tempo o regalismo e a fé católica. Ou seja, uma política que apontasse a supremacia do Estado, mas não a separação do catolicismo.

Pombal amputou da Inquisição a sua autonomia. O Inquisidor-Geral não precisava mais passar pelo crivo de Roma, cada vez mais o tribunal estava submetido ao poder da Coroa. O rompimento das relações com Igreja Romana deu mais poder ao Marquês, que recorreu ao *Placet*. Dentre este poderes estavam o direito de excluir documentos eclesiásticos, do *exaquatur*, o poder de aprovar a entrega de documentos papais aos destinatários; e o *recursos ad principem*, poder das cortes reais de ouvir apelos de cortes eclesiásticas.<sup>73</sup> Pombal dava vozes às palavras ditas nas Ordenações Filipinas, ressaltando que o rei era o defensor e guardião da religião. Deixa claro que todo poder emana do rei, cujo poder provém de Deus e é considerado a cabeça de um corpo.

---

Inquisidor Geral. Ver: MARCOCCI, Giuseppe; PAIVA, José Pedro. *História da Inquisição Portuguesa* (1536-1821). Lisboa: Ed. A Esfera dos Livros, 2013.

<sup>71</sup> MARCOCCI, Giuseppe; PAIVA, José Pedro Op. cit, p. 346.

<sup>72</sup> MATTOS, Yllan de. Op. cit, São Paulo: Ed. Paco, 2012. p. 115.

<sup>73</sup> MAXWELL, Kenneth. Op. cit, p. 99.

No entanto, é importante ressaltar que o projeto de Pombal não era de liquidar a Inquisição, pelo contrário, desejava adaptá-la, reformá-la no contexto do processo centralizador que promovia. O contexto da Europa facilitava essa reabilitação do Tribunal: “os valores globais na sociedade se alteraram, o peso da Igreja Católica [...] decaía, a piedade barroca era substituída por formas de devoção mais reguladas e o clero já não exercia a atração de antanho.”<sup>74</sup>

O plano de Pombal seguia as linhas do pensamento de intelectuais, como D. Luís da Cunha, que como muitos, embora condenasse o Santo Ofício tal como ele se apresentava, cogitavam que uma reforma do mesmo poderia lhe fazer servir de apoio ao Estado. A reforma inquisitorial era justificada por Pombal como modo de eliminar a influência jesuítica, que teria introduzido no tribunal inquisitorial as práticas abomináveis e cruéis, ferindo todos os direitos natural, divino e positivo da humanidade, desviando-se da virtude cristã da caridade.

Em 1769, dois alvarás foram criados para reforçar a autoridade da Inquisição. O alvará de 20 de maio, que deu ao Santo Ofício o título de Majestade, causou um grande impacto interno na hierarquia eclesiástica.

Eu el-rei faço saber aos que este Alvará virem, que Eu fui informado, de que ao mesmo tempo que todos os Tribunaes que se compõem a Minha Corte, como depositários da Minha Real Jurisdição, ou seja, contenciosa, ou seja voluntário, em razão de apresentarem vivamente no exercício de uma, e outra Jurisdição a Minha Real Pessoa; expedindo no Meu Nome as Causas, e Negócios das suas respectivas inspeções; forma sempre, e são tratados por majestade; e de que sendo o Conselho Geral do Santo um dos Tribunaes mais conjunctos, e immediatos á minha Real Pessoa, pelo seu instituto, e ministério; se introduzido o abuso de se lhe dar o tratamento. Que compete ao seu Presidente, como se pratica com o Senado da Camara de Lisboa, que representa o Congresso do Povo; e assim sendo de mais a mais do Meu Conselho todos os Deputados, que constituem no Corpo do mesmo Conselho Geral exercitando nelle a minha Real Jurisdição, não só para os procedimentos Criminaes, externos contra todos os que delinquem contra a Religião [...] o sobredito doi hum dos meios com que as intrigas dos denominados Jesuitas pertenderão deprimir a authoridade do dito Tribunal do Santo Oficio. E querendo eu abolir um tão estranho abuso: Hei por bem ordenar, que ao dito Conselho Geral se fale, escreva, e requeira por Magestade, como se praticou sempre inalteravelmente com os dous Tribunaes da Meza da Consciencia, e Ordens, e da Bulla da Cruzada. (...) <sup>75</sup>

<sup>74</sup>MARCOCCI, Giuseppe; PAIVA, José Pedro. Op. cit, p. 349.

<sup>75</sup>José Roberto Monteiro de Campos Coelho e Sousa (org.) *Systema, ou Collecção dos Regimenos Reaes*. Tomo III. Lisboa: Oficina de Francisco Borges de Sousa, 1783. p. 228-229. *Apud* MATTOS, Yllan de. *A última Inquisição: os meios de ação e funcionamento da Inquisição no Grão-Pará pombalino (1750-1774)*. São Paulo: Ed. Paco, 2012. p. 117-118.

O segundo alvará, de 12 de dezembro de 1769, foi destinado a proibir a circulação e venda de livros, cujos autores atacavam e caluniavam a imagem do Santo Ofício. Esse alvará deixou clara a importância da religião e da fé para a prosperidade e segurança do Império. Além disso, novas regras para a escolha do Inquisidor Geral foram estabelecidas: este era promovido à escolha do rei que o propunha e postulava e limitava-se o papa a provê-lo, e em 1770 foram reabertas as relações com a Santa Sé Apostólica.<sup>76</sup>

Em 1773, o Santo Ofício sofreu outro golpe, com a carta de lei de 25 de maio, que colocava fim à distinção entre cristãos-velhos e novos, e estabeleceu o fim da proibição que abolia os réus condenados pela Inquisição e seus descendentes de receberem ofícios e dignidades da Coroa. A Inquisição perdia um dos seus principais atrativos como instância de promoção social, perdendo uma grande base de apoio.

O maior impacto da política pombalina sobre a Inquisição se deu com a promulgação, em 1774, de um novo Regimento<sup>77</sup>, que veio substituindo o Regimento de 1640. Enquanto este ainda tinha aspectos da autonomia e poder do tribunal, aquele já foi resultado do processo de reforma que o Santo Ofício sofreu. Já nas páginas iniciais, o Regimento se põe contra os inquisidores gerais anteriores, acusando-os de traição e de estarem em complô com os jesuítas contra o Tribunal.

Este regimento foi reflexo da nova situação política que o cercava e cerceava. Francisco Bethencourt faz uma análise das principais transformações adotadas neste regimento: abolição do anonimato dos denunciantes, extinção da pena capital com uma só testemunha, supressão da tortura (apenas em casos específicos) e o fim da prática de inabilitação dos condenados e descendentes.<sup>78</sup> Até as interpretações dos delitos perseguidos mudaram, como aqueles relacionados à feitiçaria, que agora perdiam seu teor mágico e eram comparadas ao charlatanismo.<sup>79</sup> Luís Ramos aponta que nos delitos

<sup>76</sup> MATTOS, Yllan de. Op. cit, p. 11-118.

<sup>77</sup> *Regimento do Santo Ofício da Inquisição dos Reinos de Portugal*, ordenado pelo cardeal da Cunha, inquisidor-geral, em 1774, confirmado pelo rei D. José I, através do alvará com força de lei, de 1º de setembro de 1774. Francisco José Calazans Falcon possui um artigo onde faz uma análise profunda deste regimento, fazendo comparações entre este e os regimentos anteriores. Ver mais: *Inquisição e poder: o Regimento do Santo Ofício da Inquisição no contexto das reformas pombalinas (1774)*. In: CARNEIRO, M. Luíza Tucci; NOVISNKY, Anita (org.). *Inquisição: ensaios sobre mentalidade, heresias e arte*. Rio de Janeiro: Expressão e Cultura; São Paulo: EDUSP, 1992.

<sup>78</sup> BETHENCOURT, Francisco. Op. cit, p. 48-49.

<sup>79</sup> MARCOCCI, Giuseppe; PAIVA, José Pedro. *História da Inquisição Portuguesa (1536-1821)*. Lisboa: Ed. A Esfera dos Livros, 2013. p. 356-357.

de feitiçaria, sortilégio e adivinhações já não seria viável usar o argumento teológico de pacto com o diabo. Se os crimes de feitiçaria permaneceram no foro inquisitorial, foi por constituírem um modo de superstição.<sup>80</sup>

Por mais paradoxal que pareça, as reformas pombalinas permitiram que a Inquisição sobrevivesse e se ajustasse a um novo contexto europeu, tornando possível que esta instituição ainda existisse por quase mais meio século. O marquês soube reconhecer a utilidade que ainda teria o Tribunal, em termos de segurança do trono e do altar.

Em conclusão, o Tribunal Inquisitorial sobreviveu a este momento, mas sofreu uma reorientação e foi adaptado aos interesses do poder régio. O uso político do Tribunal foi aproveitado, suas teias de poder atravessavam o atlântico. Agora, como Tribunal de sua Majestade, poucos tentariam desafiá-lo. A política pombalina já demonstrara que não aceitaria obstáculos em seu caminho, àqueles que se opusessem aos seus objetivos não encontrariam um adversário piedoso. Uma frase de J. Lúcio D’Azevedo explica o que acontecia com o Tribunal neste momento: “Nas muralhas que oprimia as inteligências havia fendas. A inquisição, vigilante no interior, perdia seus foros na fronteira.”<sup>81</sup>

### 1.3 As ações inquisitoriais na América Portuguesa

Disse o Padre Antônio Vieira no século XVII, ao exprimir o sentido missionário que acompanhava a colonização:

Os outros cristãos tem obrigação de crer a fé; o português tem obrigação de crer e, mais, de propagar [...]. Todos os reis são de Deus feitos pelos homens; o rei de Portugal é de Deus e feito por Deus[...].<sup>82</sup>

O uso das ordens religiosas pelas coroas ibéricas, e particularmente Portugal, na expansão da fronteira de seus domínios coloniais foi fundamental, como bem assinalou

---

<sup>80</sup> RAMOS, Luis A. de Oliveira. *O Marquês de Pombal e os jesuítas*. Revista Brotéria: cultura e informação. Lisboa, Vol.115, Nº234, p. 177, Agosto-Set-Out 1982.

<sup>81</sup> D’AZEVEDO, J. Lúcio. *O Marques de Pombal e sua época*. Lisboa: Seara Nova, 1909. p. 103.

<sup>82</sup> VAINFAS, Ronaldo. *Trópico dos Pecados: moral, sexualidade e inquisição no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010. p. 38-39.

Boxer<sup>83</sup>, pois elas foram o sustento do domínio colonial nestas regiões. Com elas, foi possível alcançar seus objetivos de expansão e controle territorial sem que houvesse a necessidade do uso de suas forças militares de maneira ofensiva, o que tornava menos penosa esta tarefa. Ao mesmo tempo, mesmo longe das missões fronteiriças, o papel das ordens religiosas nas colônias, na falta de guarnições militares suficientes, foi essencial para manter a ordem e lealdade da população.<sup>84</sup>

Mais do que manter a ordem e a lealdade, essas ordens religiosas eram as responsáveis pela catequização e pela consequente civilização aos moldes europeus das tribos indígenas da colônia. Laura de Melo e Souza<sup>85</sup> e Ronaldo Vainfas<sup>86</sup> apresentam a relação e a reação conseguinte entre os membros das ordens religiosas, como os jesuítas e os índios. A demonização dos costumes e crenças indígenas, a edenização da natureza – limitada, parcimoniosa e condicional –, a violência da catequese e etc.

Para catequizar os índios e os negros, os jesuítas tiveram que adequar seus discursos e métodos, ceder a certos costumes e práticas nativas, manipulando e flexibilizando a catequese para que a Reforma Católica nos Trópicos fosse bem sucedida. No entanto, os jesuítas afirmavam que também os colonos portugueses comportavam-se de tal maneira que também ofendiam a Deus, e não se referiam apenas aos que vieram degradados do Reino.

No decorrer dos séculos XVI-XVII, os colonizadores e eclesiásticos apresentaram várias preocupações com os colonos, índios e negros. A realidade colonial não estava adequada à ordem e à moral que pregavam os inicianos. A preocupação com a dificuldade de assimilação dos índios na catequese, a escravização dos índios pelos colonos, a poligamia, adultérios, incestos e outros costumes que se opunham a moral cristã marcaram esta época.

A religiosidade que se formava na colônia se distanciava da que era ensinada nas pregações das ordens religiosas. Os pactos demoníacos que os portugueses acreditavam

---

<sup>83</sup> Boxer, Charles. *A Igreja e a expansão ibérica (1440-1470)*. Lisboa: Edições 70, 1981. *apud* Carvalho Júnior, Almir Diniz de. *Índios cristãos: a conversão dos gentios na Amazônia*. Campinas, SP: 2005.

<sup>84</sup> Carvalho Júnior, Almir Diniz de. *Índios cristãos: a conversão dos gentios na Amazônia*. Campinas, SP: 2005. p. 87.

<sup>85</sup> SOUZA, Laura de Melo e. *O diabo e a terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das letras, 2009.

<sup>86</sup> VAINFAS, Ronaldo. *Trópico dos Pecados: moral, sexualidade e inquisição no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

presentes na religiosidade indígena nos primórdios da colonização apresentavam-se também fortemente nos costumes e tradições africanas, segundo a perspectiva europeia. Neste contexto, o tribunal do Santo Ofício não tinha que se esforçar para justificar sua competência jurídica ou comprovar a presença de heresias. E Vainfas lista uma série de ações cotidianas que o Santo Ofício mantinha em seu horizonte de crimes passíveis de punição.

[...] os que usassem palavras sacras com fins amorosos eram suspeitos de não venerar o sacramento da Eucaristia, usando mal as palavras sagradas; os apreciadores de sortilégios eram suspeitos de praticar a herética “arte de adivinhar”; e os praticantes de orações amorosas, os fazedores de filtros e outras magias eróticas eram, no mínimo, suspeitos de “usar mal das coisas sagradas” e, no máximo, de terem contraído “pacto tácito ou explícito com o diabo.”<sup>87</sup>

A Inquisição, como se deve recordar, era um tribunal da fé, encarregado de averiguar, descobrir e punir os desvios das almas, escolhas conscientes de caminhos contrários aos dogmas cristãos.<sup>88</sup> Ao tribunal inquisitorial interessavam, fundamentalmente, os desvios de doutrina, que pudessem ser percebidos e capturados nas atitudes e comportamentos, ações avessas à verdade imposta pela Igreja.<sup>89</sup>

Nos domínios ultramarinos portugueses, com a exceção de Goa, que possuía seu próprio tribunal, fundando em 1560, tendo como área de atuação todo o Estado da Índia, todas as demais conquistas portuguesas (na África do Norte, África ocidental, ilhas do Atlântico e América) estavam subordinadas ao tribunal de Lisboa. As visitas inquisitoriais portuguesas cobriram várias áreas dos seus domínios ultramarinos<sup>90</sup>.

O Brasil, portanto, nunca teve um tribunal próprio, apesar de incessantes pedidos locais.<sup>91</sup> Mas nem por isso a Inquisição deixou de atuar aqui desde o século XVI, a partir

<sup>87</sup> VAINFAS, Ronaldo. *Trópico dos Pecados: moral, sexualidade e inquisição no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010. p. 252.

<sup>88</sup> *Ibidem*. p. 251.

<sup>89</sup> *Ibidem*. p.252.

<sup>90</sup> A visita inquisitorial nas áreas de periferia do Império português ocorrem em diferentes momentos e se deram da seguinte maneira: ilhas do Atlântico (Açores e Madeira) são visitadas nos anos de 1575-6, 1591-3 e 1618-9; Angola, em 1596-8, 1561-2 e 1589-91; os territórios da Ásia, em 1596, 1610, 1619-21, 1636 e 1690 (existem informações de outras visitas ao distrito do tribunal de Goa, em Malacau e a Macau, mas sem uma data precisa) e é claro no Brasil, em 1591-95, 1618-20 e 1763-69. BETHENCOURT, Francisco. *História das Inquisições: Portugal, Espanha e Itália (século XV-XIX)*. São Paulo: Cia das Letras, 2000. p 215.

<sup>91</sup> FEITLER, Bruno. A Inquisição na época dos Felipes e o Brasil. In: *Nas malhas da consciência: Igreja e Inquisição no Brasil: Nordeste 1640-1750*. São Paulo: Alameda: Phoebus, 2007. p. 71.

da instalação da diocese baiana. Os bispos eram encarregados dos negócios inquisitoriais na colônia, ainda que com poderes limitados. Eram agentes indiretos do Tribunal, agindo em nome deste e autorizados a ouvirem denúncias, abrir devassas, prender suspeitos, receber presos encaminhados pelos vigários e remetê-los a Lisboa quando julgassem destinados ao foro inquisitorial.<sup>92</sup>

Os motivos que levaram Lisboa a ordenar uma visita à colônia é muito especulado. Anita Novinsky credita este acontecimento às notícias de prosperidade colonial que chegavam até o Reino e o grande número de cristãos-novos residentes aqui, já que antes as riquezas do Brasil ainda não compensavam as despesas de uma vigilância mais efetiva.<sup>93</sup> Sônia Siqueira segue as características institucionais da Inquisição, considerando as visitas do Tribunal como “uma operação de coleta material para alimentação da máquina de justiça do Santo Ofício”<sup>94</sup>, e indicando o interesse da Igreja em assimilar o Brasil ao mundo cristão e o objetivo de investigar como a fé católica estava apresentada e incluída nos moradores da colônia.<sup>95</sup> Ronaldo Vainfas aponta que as razões para o envio do Tribunal ao Nordeste brasileiro e a atuação inquisitorial nos séculos seguintes, apresentavam elementos comuns, o desejo de expandir o catolicismo e a investigação da fé, mas também ressalta o Santo Ofício, como instrumento da política colonial.<sup>96</sup>

A primeira visita ao Brasil abarcou a Bahia (cidade e recôncavo), Pernambuco, Itamaracá e Paraíba. Em 1591, Heitor Furtado de Mendonça foi nomeado visitador com poderes para agir em algumas colônias, a saber, São Tomé, Cabo Verde e Brasil. O visitador se estabeleceu no Brasil de 1591-1595, inquirindo primeiramente na Bahia e em seguida em Pernambuco, tendo registrado em nove livros confissões e denúncias. A visita foi recebida com o pânico dos cristãos-novos e principalmente dos cristãos-velhos, todos passíveis de serem considerados hereges pela Inquisição. Ronaldo Vainfas relata que durante esta visita, muitos foram aqueles que fugiram das

---

<sup>92</sup> VAINFAS, Ronaldo. *Trópico dos Pecados: moral, sexualidade e inquisição no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010. p. 280.

<sup>93</sup> NOVINSKY, Anita. Op. cit, p. 65/110-111.

<sup>94</sup> SIQUEIRA, Sonia. *A Inquisição portuguesa e a sociedade colonial*. São Paulo: Ática, 1978. p. 185-186.

<sup>95</sup> VAINFAS, Ronaldo. Op. cit, p. 281.

<sup>96</sup> *Ibidem*. p. 289-296.



capitanias inspecionadas, temerosos com a notícia de que a comitiva inquisitorial se aproximava.<sup>97</sup>

Em 28 de julho de 1591 teve início a Visitação, com os rituais e a pompa cerimonial que era cabível à pessoa do visitador e ao Santo Ofício. Era recebido com a sujeição de todas as autoridades coloniais ao seu poder, na presença do Visitador Furtado de Mendonça todas as autoridades eclesiásticas e civis curvaram-se obediente à autoridade maior do Santo Ofício: o Bispo da Bahia, Dom Antônio Barreiros, (1575-1600). Foi incumbido de ler publicamente a Provisão da Visita, beijando o manuscrito e colocando-o por sobre sua cabeça em sinal de respeito e obediência.<sup>98</sup> A estrutura civil e eclesiástica da colônia submetia-se completamente à autoridade do Santo Ofício.

Após a cerimônia de instalação da visitação, o visitador fixou os éditos de fé, da graça e o monitório. O primeiro convocava que as pessoas denunciassem as culpas de que tinham conhecimento, o édito da graça invocava os culpados dos crimes sob a alçada da Inquisição a apresentarem-se perante a mesa inquisitorial, era o “tempo de graça”, oportunidade para que os confessantes desfrutassem da misericórdia cristã do tribunal e escapassem das penas mais severas, desde que fizessem uma confissão sincera e completa de seus delitos. Bethencourt afirma que, por trás deste mecanismo, a Inquisição esperava conhecer os cúmplices das heresias, deste modo, produzindo mais denúncias.<sup>99</sup> Nesta primeira visitação, o monitório utilizado era aquele organizado por D. Diogo Silva em 1536, acrescentado com as obrigações assumidas pelo Santo Ofício nas décadas seguintes, não faltando nenhum dos delitos morais e sexuais que pertenciam à Inquisição.<sup>100</sup>

A Visitação estava na colônia tanto para extirpar ou enquadrar os comportamentos desviantes que abalavam os dogmas da Fé quanto para eliminar os elementos de uma cultura popular antiga. O Visitador parecia não compreender bem o que era a colônia, era incapaz de conceber toda a complexidade cultural do processo colonizador que estava sendo constituída nas terras coloniais: homens e mulheres que se

---

<sup>97</sup> VAINFAS, Ronaldo. *Trópico dos Pecados: moral, sexualidade e inquisição no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010. p. 283.

<sup>98</sup> MOTT, Luis. *Bahia: inquisição e sociedade* [online]. Salvador: EDUFBA, 2010. p. 20. [https://repositorio.ufba.br/ri/bitstream/ri/1028/1/BAHIA\\_Inquisi%C3%A7%C3%A3oesociedade.pdf](https://repositorio.ufba.br/ri/bitstream/ri/1028/1/BAHIA_Inquisi%C3%A7%C3%A3oesociedade.pdf) Acesso em 15/6/2015.

<sup>99</sup> BETHENCOURT, Francisco. Op. cit, p.156-163.

<sup>100</sup> VAINFAS, Ronaldo. Op. cit, p. 283.

diziam cristãos, mas pareciam índios, que confessavam crer no Deus cristão, mas ao mesmo tempo chegaram a crer no Deus dos gentios como o verdadeiro Deus.<sup>101</sup>

Segundo Luis Mott, ao todo 121 pessoas se confessaram na primeira visitação ao Brasil, contando-se em mais de três centenas as pessoas que foram denunciadas, com a predominância de casos de blasfêmias, sodomia, judaísmos e as “gentilidades”, que seria a conversão às crenças e tradições dos índios brasileiros.<sup>102</sup>

Consideradas as dificuldades encontradas pelos oficiais do poder inquisitorial para fazer funcionar na colônia o tribunal inquisitorial, este teve que tomar medidas para que seu poder não fosse diminuído. Não foi um processo rápido, mas iniciado durante os seiscentos e tendo seu auge durante o século XVIII, com a investidura de comissários e familiares por todo o Brasil, a máquina inquisitorial aperfeiçoava cada vez mais a estrutura eclesiástica, ampliando e tornando mais frequentes as visitas pastorais ou devassas, ordenadas pelos bispos<sup>103</sup>.

O Santo Ofício atuou de modo que as qualificações que impunham sobre as crenças, costumes e rituais que não pertenciam ao seu universo, fossem vigorosamente repelidas pelos colonos. As tensões, os conflitos cotidianos, as vinganças e rivalidades pessoais e todo tipo de pendência foram estimuladas pelo Santo Ofício, dissolvendo o tecido social em nome da fé e moral cristã.

Entre os anos 1618-1620, aconteceu a 2ª Visitação na Bahia, tendo como visitador o Bispo D. Marcos Teixeira. Esta visitação, como na primeira, depois das cerimônias de recebimento do inquisidor, iniciavam-se as confissões e as denúncias. Desta visitação, estudos apontam que resultou em 52 denúncias e 135 denunciados, em que, boa parte dos relatos tinha os cristãos-novos como agentes ou suspeitos de judaísmo. Outras culpas também foram confessadas, como a sodomia, feitiçaria, blasfêmias, sodomias e etc.<sup>104</sup> Sonia Siqueira explica que a Visitação de 1618 está situada na concordância dos interesses do Santo Ofício com os da Coroa portuguesa.

---

<sup>101</sup> VAINFAS, Ronaldo. *Trópico dos Pecados: moral, sexualidade e inquisição no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010. p. 168-169.

<sup>102</sup> MOTT, Luis. *Bahia: inquisição e sociedade* [online]. Salvador: EDUFBA, 2010. p. 23-24. Acesso: [https://repositorio.ufba.br/ri/bitstream/ri/1028/1/BAHIA\\_Inquisi%C3%A7%C3%A3oesociedade.pdf](https://repositorio.ufba.br/ri/bitstream/ri/1028/1/BAHIA_Inquisi%C3%A7%C3%A3oesociedade.pdf) Ver mais: VAINFAS, Ronaldo. *Trópico dos Pecados: moral, sexualidade e inquisição no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

<sup>103</sup> VAINFAS, Ronaldo. Op. cit p. 284.

<sup>104</sup> FEITLER, Bruno. *Nas malhas da consciência: Igreja e Inquisição no Brasil: Nordeste 1640-1750*. São Paulo: Alameda: Phoebus, 2007.

Soma-se a isso o fluxo de cristãos-novos vindos para o Brasil provenientes da Península Ibérica ou dos Países Baixos, a negócios ou fugindo da perseguição inquisitorial. A autora credita à visita de 1618 tanto ao empenho do Santo Ofício em sondar a situação dos cristãos-novos na colônia, quanto a disposição da metrópole em prevenir as conivências de ordem política e econômica.<sup>105</sup>

A última visita de que se tem conhecimento deu-se no Estado do Grão-Pará, cuja jurisdição compreendia o Pará, Maranhão, Rio Negro e territórios adjacentes, conforme a comissão de 21 de junho de 1763, constante no Livro da Visita do Santo Ofício. Esta foi a mais tardia e a mais longa visita, ocorrendo mais de um século após a visita à Bahia. A visita ao Grão-Pará aconteceu durante os anos de 1763-1769, sob o comando do Visitador Giraldo José de Abranches. Esta visita apresentou características únicas, como a diminuição da perseguição aos cristãos-novos e a transformação que se iniciava no interior da instituição inquisitorial. Nesta visita se sobressaem os casos de feiticeiras, blasfemos, curandeiros, sodomitas e bígamos.<sup>106</sup>

A segunda metade do século XVIII, como já vimos, representou um momento de reformas políticas, econômicas e sociais no reino de Portugal durante o período em que o Marquês de Pombal era personagem principal. Foi um momento peculiar tanto para a história de Portugal, quanto para o Santo Ofício, que sofreu intervenções e perda de autonomia e poder perante a Coroa portuguesa.<sup>107</sup> Como esta visita do século XVIII é foco principal desta dissertação, a Visita ao Estado do Grão-Pará será analisada de maneira mais crítica e aprofundada no capítulo 3, assim como os seus antecedentes.

As visitas, a colaboração dos bispos e das ordens regulares (sobretudo a Companhia de Jesus), a justiça eclesiástica e uma rede de agentes, composta principalmente por comissários e familiares, foram os principais mecanismos utilizados pelo Santo Ofício para atingir o Brasil.

Daniela Calainho mostra que a rede de familiares no Brasil contou com a participação majoritária de homens ligados à atividade de comércio, normalmente comerciantes afortunados, e a respeito da naturalidade dos Familiares que atuaram na

---

<sup>105</sup> SIQUEIRA, Sonia. *A Inquisição Portuguesa e a sociedade colonial*. São Paulo: Ática, 1978. p. 122-126.

<sup>106</sup> CAMPOS, Pedro Marcelo Pasche de. *Inquisição, Magia e Sociedade*. 1995. 178 f. Dissertação (Mestrado em História Social das Ideias) – UFF, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 1995.

<sup>107</sup> MAXWELL, Kenneth. *Marques de Pombal: Paradoxo do Iluminismo*. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1996.

colônia, verifica-se a predominância de nascidos no Reino. Dos 128 contabilizados até 1746, somente nove familiares eram nascidos no Brasil, em Pernambuco.<sup>108</sup>

A formação da rede de comissários e familiares na colônia estava inserida numa vontade do tribunal de conquistar apoio e se enraizar mais profundamente na sociedade, por meio das familiaturas, no caso da população civil, e das patentes de comissários, no caso dos eclesiásticos. Os comissários, como dito anteriormente, eram responsáveis por importantes etapas das diligências na candidatura à insígnia de familiar. Além de serem importante ferramenta da Inquisição, diretamente ligados às atividades repressivas, os comissários atuavam no crescimento da rede dos familiares.<sup>109</sup>

Ser um familiar da Inquisição ou ser um comissário, ou qualquer outro agente inquisitorial, eram objetivos partilhados por muitos da colônia. Ser tido como nobre, ter sangue puro e ascender socialmente com um status honrado por ser um funcionário do Santo Ofício eram valores fundamentais do império português. No Brasil, e em Portugal, o pertencimento ao Tribunal foi visto como um importante instrumento de promoção e distinção social. Além da garantia de distinção social, as redes de familiares e comissários foram importantes ferramentas de preservação do tribunal e de solidificação de sua presença no mundo luso-brasileiro.

---

<sup>108</sup> CALAINHO, Daniela. *Agentes da Fé: familiares da Inquisição portuguesa no Brasil colonial*. Bauru, SP: Edusc, 2006. p. 94-108.

<sup>109</sup> BETHENCOURT, Francisco. *Histórias das Inquisições: Portugal, Espanha e Itália séculos XV-XIX*. São Paulo: Companhia das letras, 2000. p. 129.

## 2 - PRÁTICAS MÁGICAS NO MUNDO EUROPEU E LUSO-BRASILEIRO

*A “The Inquisition will take her to the hill Ready for the kill, giving God his will Everybody’s there, none of them will care Not a single prayer Burn in the night, you’re the devil’s child.”<sup>110</sup>*

Fragmento de letra extraída da música “Burn”; artista/disco King Diamond – The Eye, EUA: Roadracer Records, 1990.

Em Portugal e nas Américas, podemos constatar a intensa diversidade e crenças religiosas. Isso decorreu fundamentalmente devido ao encontro das diversas culturas que formaram o Brasil colônia e a América Espanhola. Além dos europeus, a presença dos negros africanos trouxeram uma infinidade de tradições e costumes das diferentes sociedades que formavam este continente tão grande. Como Laura de Mello e Souza afirmou, a “originalidade da cristandade brasileira residira [...] na mestiçagem”<sup>111</sup>. O que encontramos na colônia brasileira são os “traços católicos, negros, indígenas e judaicos”<sup>112</sup>, que se misturando aqui, teceram uma religião sincrética e notadamente colonial.

No Brasil dos séculos XVI-XVIII, foi comum a existência de curandeiros e feiticeiros atuando no lugar da medicina tradicional vinda da metrópole. O descaso e a ineficiência do Reino em oferecer tratamentos, remédios e médicos à população propiciou o aparecimento e o crescimento de curandeiros e feiticeiros no Brasil colonial.

Mesmo com toda a importância de suas atividades, estes indivíduos estiveram constantemente sujeitos a perseguições e penalidades, que poderiam vir tanto das autoridades médicas legais, quando das eclesiásticas e inquisitoriais. A Inquisição perseguiu aqueles que praticavam a cura na informalidade, manipulando os depoimentos dos acusados, para que estes desconfiassem de suas próprias palavras e

---

<sup>110</sup> Fragmento de letra extraída da música “Burn”; artista/disco King Diamond – The Eye, EUA: Roadracer Records, 1990.

<sup>111</sup> SOUZA, Laura de Mello e. *O Diabo e a terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. p. 120.

<sup>112</sup> *Ibidem*. p. 134.

acusando-os de usarem o poder do Diabo nas curas, mesmo que estes afirmassem invocarem as palavras divinas.

Era comum, tanto na colônia como na Europa, a concepção da doença como força sobrenatural, a noção de que o corpo estava frequentemente sujeito às ações de forças externas, o uso de amuletos como proteção e a utilização de plantas, animais e ervas na confecção dos medicamentos. Mas percebe-se também que os curandeiros não eram solicitados apenas por falta de médicos ou cirurgiões, mas também por se acreditar que eles eram mais eficazes no tratamento de determinados tipos de enfermidade, como aquelas relacionadas aos problemas espirituais, estranhos às preocupações dos médicos com formação acadêmica. Os conhecimentos herbários dos curandeiros muitas vezes podiam ser associados às suas crenças religiosas e tradições culturais, que envolviam concepções sobre doença e cura.<sup>113</sup>

Outra possível razão para a difusão das práticas de curandeiros era a falta de confiança da população na competência dos médicos licenciados, visto que era reconhecido que o ensino em Portugal era insatisfatório e inadequado. A autora Maria Benedita Araújo, ao examinar a farmacopeia dos séculos XVII e XVIII, e avaliar as práticas da medicina popular, observou que em Portugal a teoria e a prática da medicina estavam apegadas a conceitos antigos<sup>114</sup>. Essa informação nos faz afirmar que o povo português considerava que os remédios e curas fornecidos por curandeiros eram mais eficazes do que os ministrados por médicos e cirurgiões licenciados.

A Igreja Católica e o Tribunal do Santo Ofício estabeleciam as regras a serem seguidas pela população colonial. Cabia ao Tribunal inquisitorial ser um instrumento para a coibição das diversas práticas heréticas, como as de feitiçaria. A manutenção da ordem social e a defesa da coletividade eram os objetivos e razão da existência de mecanismos poderosos e coercitivos como a Inquisição.

---

<sup>113</sup>PIMENTA, Tânia Salgado. As artes de curar e a fisicatura-mor na época de D.João VI. In: GESTEIRA, Heloisa; KURY, Lorelai. (orgs). *Ensaio de história das ciências no Brasil: das Luzes à nação independente*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2012.

<sup>114</sup> ARAUJO, Maria Benedita. *Magia, demônio e força mágica na tradição portuguesa (séculos XVII e XVIII)*. Lisboa: Edições Cosmos, 1994.

## 2.1 - Feitiçaria na Época Moderna

O imaginário ocidental estava, desde a Antiguidade, rodeado pela presença das feiticeiras, muitas vezes através das artes e da literatura, onde estas personagens expressavam sua marcante presença. O Renascimento é reconhecido como o auge da literatura portuguesa, e em escritores como Gil Vicente encontrou as típicas descrições das mulheres feiticeiras, cujos aspectos se deixam entrever nas análises de processos inquisitoriais.<sup>115</sup>

Apoiados em textos da Antiguidade Clássica, teólogos e intelectuais da Idade Moderna criaram e imaginaram um modelo de feiticeira que passou a ser vista por todos os lados. Identificadas e perseguidas pela cooperação com o Diabo, evidenciadas por meio de seus comportamentos subversivos, muitas mulheres se viram às voltas com o Tribunal do Santo Ofício. Jean Delumeau observou que ao resgatar as obras da Antiguidade Clássica, repletas de descrições de feitiços, ritos mágicos e feiticeiras, o Humanismo, estimulou “a obsessão e a credibilidade do mundo demoníaco ao nível da cultura dirigente.”<sup>116</sup>

O Diabo estava em todos os lugares, mas principalmente estava com e nas mulheres, e, segundo a Igreja, o poder do Diabo infernizava as vidas com o intuito de angariar almas para o Inferno. A mulher era um perigoso agente do Diabo, crença não apenas dos homens da Igreja, mas também dos leigos. No imaginário europeu, o medo passou a ser um dos instrumentos principais de opressão para sustentar o domínio dos reis e do clero, numa sociedade extremamente religiosa, assombrada com o fim do mundo. Nessa realidade, as mulheres sofreram com a marginalização, descritas pejorativamente na perspectiva masculina e religiosa.<sup>117</sup>

Na Idade Moderna, os conceitos e imagens do Diabo da Idade Média assumiram contornos mais impactantes e uma difusão que nunca antes havia alcançado. Estava presente em todos os aspectos da vida cotidiana e tudo que acontecia poderia ser sua

---

<sup>115</sup> SILVA, Nereida Soares Martins da. *As “mulheres malditas”*: crenças e práticas de feitiçaria no nordeste da América Portuguesa. 2012. 123f. Dissertação ( Programa de Pós-Graduação em História do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes) - Universidade Federal da Paraíba, 2012. p. 15.

<sup>116</sup> DELUMEAU, Jean. Os agentes de Satã. III. A Mulher. In: *História do medo no ocidente: 1300-1800: uma cidade sitiada*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. p. 352.

<sup>117</sup> Ibidem. p. 462.

vontade. Castigava e seduzia os homens levando-os à perdição, competindo por suas almas com Deus.<sup>118</sup>

O Diabo faz parte do imaginário religioso desde o século I, no entanto, sua figura começa a ganhar grande força a partir da Baixa Idade Média, momento de transformação espiritual no Ocidente. Os grandes medos, as epidemias, as guerras, conflitos políticos, criaram tensões por todo o Ocidente, de tal modo, que a Igreja renunciou o fim do mundo e produziu diversos textos que refletiam o clima de pessimismo e medo que rondavam a sociedade daquele tempo.

Por toda parte presente, o medo desmedido do demônio autor da loucura e ordenador dos paraísos artificiais, esteve associado na mentalidade comum à espera do fim do mundo [...]. No momento em que culminou na Europa o medo de Satã, isto é, na segunda metade do século XVI e no começo do século XVII, importantes obras apareceram em diferentes países, fornecendo, com um luxo de detalhes e de explicações jamais atingidos anteriormente, todos os esclarecimentos que uma opinião ávida desejava ter sobre a personalidade, os poderes e os rostos do Inimigo do gênero humano.<sup>119</sup>

O temor ao Diabo tomava forma cada vez mais sistematizada nas obras de demonologia que, no alvorecer da imprensa, ganhavam grande divulgação, intensificando e ampliando o alcance do medo. As informações contidas nas publicações, inclusive nas mais populares, difundiam as ideias demonológicas. Em toda a Europa, ao longo dos séculos XVI e XVII, tratados foram produzidos, a exemplo de Jean Bodin, *De la demonomanie des sorciers* (1580), Nicos Remy, *Demonolatriae libri tres* (1595), M. Plantsch, *Oposculum de sagis maleficis* (1507), W. Perkins, *A discourse of the damned art of witchcraft* e outros<sup>120</sup>.

Nesse horizonte de crenças, a figura de Deus e a do Diabo eram onipresentes e se justificavam mutuamente<sup>121</sup>. No cotidiano, ambos atuavam deixando evidente sua influência e a sua intervenção nos fenômenos mais variados, de ordem natural ou pessoal. O Diabo cristão era considerado o responsável por todo o mal sobre o mundo,

---

<sup>118</sup> DELUMEAU, Jean. *História do medo no ocidente: 1300-1800: uma cidade sitiada*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

<sup>119</sup> Ibidem. p. 361-367.

<sup>120</sup> PAIVA, José Pedro. Bruxaria e Superstição no Mundo Letrado. In: *Bruxaria e Superstição: num país sem caça as bruxas 1600-1774*. Lisboa: Editorial Noticias, 1997. p. 18.

<sup>121</sup> SOUZA, Laura de Mello e. *A feitiçaria na Europa Moderna*. São Paulo: Editora Ática, 1987. p. 8.



mais do que isso, era considerado o mentor/aliado de todos os opositores da Igreja Católica. A crença em um Diabo imanente serviu a muitos propósitos sociais, era uma explicação conveniente para as doenças, os crimes sem motivo, fracassos, mais do que isso “o Diabo imanente era um complemento essencial à noção de um Deus imanente.”<sup>122</sup> Deste modo, tornou herético e diabólico tudo que não era sagrado, “toda heresia e todo heréticos são demoníacos”, foi o que a Igreja fez com os judeus, muçulmanos, mulheres e todos os grupos de possíveis opositores da fé cristã.<sup>123</sup>

Neste momento, o Diabo passou a ter um papel protagonista na história da sociedade ocidental, era o vilão nos medos, nas tragédias, nas doenças e etc, e ao lado dele, estavam os homens e mulheres, tidos heréticos e cúmplices do Diabo, na realização dos mais diversos malefícios, tais como: infanticídios, canibalismos, orgias e outros. Foi neste momento de tensões e transformações, que várias bulas papais, manuais demonológicos trataram de instruir religiosos e a sociedade leiga sobre a existência real da bruxaria e do Diabo: “A fé católica afirma que os demônios existem, que são capazes de fazer o mal”<sup>124</sup>, assim nasceu, pois, a *demonologia*.

Jean Delumeau,<sup>125</sup> já apresentava a ideia de que o embate entre cristãos e protestantes aumentava as perseguições às heresias e aos inimigos da Igreja. O medo, acreditava o autor, explicava as ações persecutórias em todos os seus níveis, conduzidas pelo poder político-religioso, na maior parte dos países europeus no começo da Idade Moderna. Os hereges, que manifestavam publicamente diversidade em relação à conduta padrão, eram fonte de todas as desordens<sup>126</sup>. À medida que as inquietações se multiplicavam pelo Ocidente, a Igreja, com seu poderio abalado e desejosa de inculcar e depurar a fé cristã, aumentava a obsessão aos hereges.

Na Alta Idade Média, nas bulas papais que determinavam a proibição de amuletos, de simpatias e orações com fins amorosos ou perniciosos já se notava e

<sup>122</sup> THOMAS, Keith. *Religião e Declínio da Magia*: crenças populares na Inglaterra, séculos XVI e XVII. São Paulo: Companhia das Letras, 1991. p. 387.

<sup>123</sup> DELUMEAU, Jean. Os agentes de Satã. III. A Mulher. In: *História do medo no ocidente: 1300-1800: uma cidade sitiada*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. p. 592.

<sup>124</sup> BAROJA, JC., *As bruxas e seu mundo*. Lisboa: Veja, s/d, p.115. *apud* CALAINHO, Daniella Buono. *Metrópole das mandingas*: religiosidade negra e inquisição portuguesa no Antigo Regime. São Paulo: Ed. Garamond. p. 191.

<sup>125</sup> DELUMEAU, Jean. *História do medo no ocidente: 1300-1800: uma cidade sitiada*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

<sup>126</sup> *Ibidem*. p.586-588.

denegria a presença de praticantes de magia na sociedade. Nas perseguições medievais contra a feitiçaria, o intuito era extirpar os resquícios pagãos embutidos nas práticas e crenças populares, não era ainda necessariamente associada à heresia. Os atos eram supersticiosos e negados pela fé, mas não era o indivíduo condenável. Na Baixa Idade Média, a associação passa ser feita, feitiçaria era uma prática herética e cabível de punição. Foi então que no ano de 1326, através da *Bula Super Illius Specula*, a feitiçaria passou a ser associada à heresia.<sup>127</sup>

Com a publicação do *Manual dos Inquisidores*, em 1376, se consolidaram os instrumentos teóricos para a efetiva perseguição das praticantes da magia diabólica. Foi, portanto, a partir do século XIV, que se formou a imagem moderna da feitiçaria, e que foram moldados os procedimentos a serem adotados em sua perseguição.<sup>128</sup> O ponto diferenciador seria que através do pacto demoníaco que o indivíduo estaria rompendo seus laços com Cristo e com a Igreja Católica

[...] todos os que seguem e exercem as artes mágicas devem ser considerados hereje, e como tais, desprezados. Os que invocam espíritos e lhes sacrificam devem ter tidos na conta de seguidores da arte mágicas; portanto devem ser tidos como herejes e ser desprezados pela Igreja.<sup>129</sup>

O *Manual* estabelecia os limites jurisdicionais da Inquisição e os móveis dos processos passaram a ser as acusações de demonolatria. O culto ao Diabo, em suas diferentes formas, apareceu como elemento determinante das atividades mágicas.<sup>130</sup> Apresentaremos os tipos de agentes mágicos que são relacionados no *Manual dos Inquisidores*. Um primeiro tipo de praticante de arte mágica que eram os adivinhos e videntes. O autor faz uma diferenciação entre as duas classificações, mas tenta de todos os modos incluí-los no grupo dos hereges:

- a. Adivinhos e videntes comuns: os que praticam apenas a quiromancia, os que adivinham através das linhas da mão, e tiram conclusões dos fenômenos naturais e dos costumes dos homens; outros há que, por terem os olhos bem abertos, são capazes de ter presente o que para muitos está escondido.

<sup>127</sup> DELUMEAU, Jean. Op. cit, p. 525-526.

<sup>128</sup> SOUZA, Laura de Mello e. Op. cit., p. 27.

<sup>129</sup> EMÉRICO, Nicolau. *O manual dos inquisidores*. Lisboa: Edições Afrodite, 1972. p. 161-162.

<sup>130</sup> PEREIRA, Rita de Cássia Mendes. *Práticas de magia e personagens nas fontes eclesiásticas do Ocidente Medieval*. Revista Politeia: história e sociedade. Vitória da Conquista, v.1 n.1, p. 69-87, 2001.

- b. Adivinhos e videntes heréticos: prestam aos espíritos culto de adoração e veneração, rebatizam as crianças e faz outras coisas parecidas – tudo para adivinharem o futuro ou penetrarem o interior dos corações. E tudo isto cheira manifestamente a heresia. [...] não se livram de um processo inquisitorial, antes devem ser punidos pelas leis contra hereges.<sup>131</sup>

Dois tipos de adivinhos, mas só um era da alçada inquisitorial, ou seja, a prática de adivinhar quando associada ao Diabo, era do interesse do tribunal da Inquisição. A intervenção do demônio era o diferencial entre os dois grupos, sedimentando o caráter herético necessário para a punição.

No *Manual dos Inquisidores* também está presente a diferenciação entre bruxaria e feitiçaria, para que aquela fosse vista como heresia. A bruxaria podia atuar à distância, pois o desejo do bruxo bastava para que o malefício se realizasse. Isso correspondia ao imaginário cristão de pacto com o demônio, a quem se entregava a alma, renegando a fé cristã. Já a feitiçaria necessitava de um meio para alcançar seu objetivo, para que o desejo do feiticeiro ou da pessoa para quem o feitiço era feito se realizasse.<sup>132</sup>

Segundo Delumeau, a elite, na Idade Moderna estava apavorada, e nesse contexto Igreja e Estado se uniriam na perseguição às práticas mágicas populares que ameaçam sua totalidade.<sup>133</sup> A obsessão da heresia poderia ser explicada por elementos essenciais, como apontou este autor:

Um poder, ao mesmo tempo religioso civil, cada vez mais anexionista e centralizador, [...] que teme os desvios; uma atmosfera de fim do mundo, conjugada, aliás, à certeza de que Deus se vingará por meio de punições coletivas das traições de seu povo [...] <sup>134</sup>

A Bula de Inocêncio VIII, *Summis desiderantis affectibus*, de 1484, foi um marco da perseguição à feitiçaria, enumerando as variadas práticas de magia – encantamento, feitiçarias, conjuros e outras supersticiosas infâmias e excessos mágicos.

Desejando de todo coração, como exige nosso pastoral dever, que em nossos tempos aumente a fé e que se expanda por toda parte e acima de tudo, e que a

<sup>131</sup> EMÉRICO, Nicolau. *O Manual dos Inquisidores*. Lisboa: Edições Afrodite, 1972. p.152-153.

<sup>132</sup> PORTUGAL, Ana Raquel. *Feitiçaria, bruxaria e o pacto demoníaco*. UNESP/Franca –SP, 2012. p. 140.

<sup>133</sup> SOUZA, Laura de Mello e. *A feitiçaria na Europa Moderna*. São Paulo: Editora Ática, 1987. p. 48-49.

<sup>134</sup> DELUMEAU, Jean. *História do medo no ocidente: 1300-1800: uma cidade sitiada*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. p. 593.

perversidade herege seja expulsa da comunidade dos fiéis, de boa vontade manifestamos nosso pio e santo desejo e facilitamos de novo os meios para coloca-lo em execução.<sup>135</sup>

O *Martelo das Feiticeiras*, H.Kramer e J. Sprenger, que teve sua primeira edição no ano de 1486, sendo reeditado ao longo dos séculos XVI e XVII, foi um dos textos mais representativos na crença do poder do Diabo, do pacto demoníaco e das feiticeiras<sup>136</sup>. Além da afirmação das ações maléficas e na colaboração existente entre o Diabo e as feiticeiras, sustenta a existência de súcubos<sup>137</sup> e íncubos<sup>138</sup>. Os autores desse tratado acreditavam na existência de seitas, onde se clamava ao Diabo. As narrativas encontradas no *Malleus* beiravam ao estereótipo, ao conto popular.<sup>139</sup> No *Martelo das Feiticeiras*, é dito que “a experiência ensina” que a feitiçaria mais perversa se encontra mais frequentemente na mulher do que no homem.<sup>140</sup> Segundo Delumeau, esta obra possuiu silêncios e lacunas, no entanto, foi a que mais contribui para identificar a magia popular como forma de heresia, incitando os tribunais leigos à repressão.<sup>141</sup>

Outra característica importante da feiticeira da Idade Moderna foi a migração dos campos, onde estavam confinadas, segundo a tradição medievalista, em direção às

---

<sup>135</sup> CARDINI, F. Magia, brujeria y supersticion em el Occidente medieval. Barcelo: Península, 1982. p. 241. *apud* PEREIRA, Rita de Cássia Mendes. *Práticas de magia e personagens nas fontes eclesiásticas do Ocidente Medieval*. Revista Politeia: história e sociedade. . Vitória da Conquista, v.1 n.1, p. 69-87, 2001.

<sup>136</sup> PAIVA, José Pedro. Bruxaria e Superstição no Mundo Letrado. In: *Bruxaria e Superstição: num país sem çaça as bruxas 1600-1774*. Lisboa: Editoral Noticias, 1997. p. 20.

<sup>137</sup> Esse demônio assumiria a aparência feminina para perturbar o sono dos homens e manter com eles uma interação carnal. Sua missão é atrair os homens para depois atormentá-los. Ver: O *Martelo das Feiticeiras*. < <http://www.malleusmaleficarum.org/downloads/MalleusAcrobat.pdf>> Acesso em: 15/7/015. p.72-73

<sup>138</sup> Esse demônio assumiria a aparência masculina para seduzir as mulheres e atormentá-las. Ver: O *Martelo das Feiticeiras*. < <http://www.malleusmaleficarum.org/downloads/MalleusAcrobat.pdf>> Acesso em: 15/7/015. p. 72

<sup>139</sup> SOUZA, Laura de Mello e. Op. cit, p. 28.

<sup>140</sup> O *Martelo das Feiticeiras*. < <http://www.malleusmaleficarum.org/downloads/MalleusAcrobat.pdf>> Acesso em: 15/7/015. p. 99.

<sup>141</sup> DELUMEAU, Jean. Os agentes de Satã. III. A Mulher. In: *História do medo no ocidente: 1300-1800: uma cidade sitiada*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. p. 528.

idades, onde podiam vender e negociar seus talentos mágicos.<sup>142</sup> As práticas mágicas ganhavam então outro contorno, um elemento fundamental para que chamasse cada vez mais a atenção de seus inimigos: seu caráter econômico.

Lucien Febvre mostrou que no século XVI, a descrença não fazia parte do universo mental dos homens de então.<sup>143</sup> Ginzburg apresenta o imaginário cristão europeu sobre o que se acreditava serem os encontros e reuniões de bruxas e feiticeiras:

Os que vinham pela primeira vez deviam renunciar à fé cristã, profanar os sacramentos e render homenagem ao diabo, presente sob a forma humana ou (mais frequentemente) como animal ou semianimal. Seguiam-se banquetes, danças, orgias sexuais. Antes de voltar pra casa, bruxas e feiticeiros recebiam unguentos maléficis, produzidos com gordura de crianças e outros ingredientes.<sup>144</sup>

Essa é a descrição de encontros denominados de *sabás*, que aparecem nos processos de feitiçaria realizados entre os séculos XV e XVII na Europa. Essa descrição sugeria a existência de feiticeiros e bruxas bem mais perigosos do que as figuras isoladas que eram conhecidas há séculos, como portadores de malefícios e encantadores. O simbolismo da magia popular deve ser bem considerado e visto como reflexo dos critérios e valores de uma sociedade que nela acreditavam, mesmo que como comportamentos que deveriam ser reprimidos.

Nos *sabás*, onde se adoravam o Diabo e se praticavam uma série de comportamentos simbolicamente contrários à fé cristã, a bruxa assinava seu papel como inimiga da Igreja e perseguida pela Inquisição. As invocações demoníacas eram realizadas, normalmente, no campo sob a luz da lua. Os demônios eram retratados frequentemente como vozes e zumbidos, e quando assumiam uma forma física, sua preferência era pela figuração zoomórfica (bodes, gatos, cobras e outros animais são citados em denúncias). A bruxaria é citada na bula de Inocêncio VIII de 1484, onde afirma que

---

<sup>142</sup> SILVA, Nereida Soares Martins da. *As “mulheres malditas”*: crenças e práticas de feitiçaria no nordeste da América Portuguesa. 2012. 123f. Dissertação (Programa de Pós-Graduação em História do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes) - Universidade Federal da Paraíba, 2012. p. 46.

<sup>143</sup> SOUZA, Laura de Mello e. *A feitiçaria na Europa Moderna*. São Paulo: Editora Ática, 1987. p. 9

<sup>144</sup> GINZBURG, Carlo. *História Noturna: decifrando o sabá*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991. p. 9.

pessoas de ambos os sexos, a negligenciar a própria salvação e a desgarrarem-se da Fé Católica, entregaram-se a demônios, a Incubos e a Súcubos, e pelos seus encantamentos, pelos seus malefícios e pelas suas conjurações, e por outros encantos e feitiços amaldiçoados e por outras também amaldiçoadas monstruosidades e ofensas hórridas, têm assassinado crianças ainda no útero da mãe, além de novilhos, e têm arruinado os produtos da terra, as uvas das vinhas, os frutos das árvores, e mais ainda : têm destruído homens, mulheres, bestas de carga, rebanhos, animais de outras espécies, parreirais, pomares, prados, pastos, trigo e muitos outros cereais; estas pessoas miseráveis ainda afligem e atormentam homens e mulheres, animais de carga, rebanhos inteiros e muitos outros com dores terríveis e lastimáveis e com doenças atrozes, quer internas, quer externas; e impedem os homens de realizarem o ato sexual e as mulheres de conceberem, de tal forma que os maridos não vêm a conhecer as esposas e as esposas não vêm a conhecer os maridos; porém, acima de tudo isso, renunciam de forma blasfema à Fé que lhes pertence pelo Sacramento do Batismo, e por instigação do Inimigo da Humanidade não se escusam de cometer e de perpetrar as mais sórdidas abominações e os excessos mais asquerosos para o mortal perigo de suas próprias almas, pelo que ultrajam a Majestade Divina e são causa de escândalo e de perigo para muitos. [...] E não obstante Nossos queridos filhos Henry Kramer e James Sprenger, Professores de Teologia, da Ordem dos Monges Dominicanos, tenham sido por Cartas Apostólicas delegados como Inquisidores de tais depravações heréticas, e ainda sejam Inquisidores [...] a boa obra dos Inquisidores, e também desejosos de aplicar remédios potentes para prevenir a doença da heresia e de outras torpezas que difundem o seu veneno para a destruição de muitas almas inocentes, já que Nosso zelo pela Fé é o que Nos incita especialmente [...] <sup>145</sup>

Os sabás seriam resultado de um imaginário cristão repressivo, que demonstrava a feitiçaria como uma crença anticristã organizada em uma seita e uma heresia. Mas seria a repressão inquisitorial, principalmente, a grande responsável pela expansão das práticas mágicas de feitiçaria, pois a hostilidade da sociedade cristã suscitou que os antigos ritos de fertilidade acabassem sendo representados e comparados aos sabás.<sup>146</sup> Um dos defensores dessa crença é Norman Cohn, que em sua obra *Os demônios familiares da Europa*<sup>147</sup>, aponta que as representações de feitiçarias e dos sabás eram elaborações da mente dos indivíduos, que projetavam seus demônios internos, medos e frustrações nessas crenças e práticas que diferiam da normalidade, criando assim bodes expiatórios. Era fruto de uma obsessão de inquisidores e juízes, resultado de um conflito entre o folclore popular e a cultura erudita.

<sup>145</sup> Bula de Inocêncio VIII, acessada, < em [http://conhecimentohoje.com.br/Papa\\_InocencioVIII.htm](http://conhecimentohoje.com.br/Papa_InocencioVIII.htm) > em 10/12/2015.

<sup>146</sup> Essa é uma das teorias difundidas pelos historiadores, demonólogos sobre a bruxaria e a feitiçaria. Existem diferentes vertentes e explicações para o surgimento e expansão dessas práticas. Ver mais: SOUZA, Laura de Mello e. *A feitiçaria na Europa Moderna*. São Paulo: Editora Ática, 1987.

<sup>147</sup> COHN, Norman. *Os demônios familiares da Europa*. Madri: Ed. Alianza, 1987.

Diversas são as interpretações sobre o conceito de bruxaria e feitiçaria, Laura de Mello Souza, em sua obra *A feitiçaria na Europa Moderna*, faz uma conceituação acerca da diferenciação entre estas figuras. As feiticeiras se distinguem das bruxas pela existência ou não de pacto com o demônio. No caso das feiticeiras não haveria o pacto, suas práticas de magia eram realizadas individualmente, o uso das ervas, poções, filtros mágicos e etc, eram realizados através de um conhecimento adquirido. A bruxa teria um pacto com o Diabo e o conjuro dos demônios para auxiliarem nas suas práticas mágicas. Segundo a explicação antropológica, a feiticeira invocaria as forças maléficas e trabalharia com elas, já a bruxa, seria a própria fonte do mal que dela emanaria.<sup>148</sup> A documentação inquisitorial portuguesa, não se refere a bruxas e as feiticeiras como essencialmente distintas entre si: surgem como sinônimos, e a referência a uma ou outra parece aleatória.

Para Carlo Ginzburg, a circularidade entre a cultura erudita e popular foi intensa, possibilitando a cristalização de estereótipos como o do sabá. Os estereótipos são resultados dos tratados demonológicos e as crenças que se relacionam com o folclore popular, visto que sem esta troca, o povo não seria capaz de reconhecer e temer esses personagens malignos representados pelas feiticeiras.<sup>149</sup>

A diferença na Idade Moderna que mais modificou a realidade dos praticantes da magia residia no fato de que elas passaram a ser vistas como crime, realizado sob intervenção demoníaca, e, portanto, passível de ser punido pela justiça civil e eclesiástica. O pacto demoníaco é um elemento moderno, característica de um novo tempo. Segundo Laura de Mello e Souza, a caça as bruxas foi responsável pela morte de milhares de mulheres, que eram perseguidas e morriam muitas vezes queimadas em fogueiras montadas nos centros das cidades, nas praças públicas servindo como aviso e exemplo para os demais. Segundo Delumeau, durante todo o século XVI e a primeira metade do século XVIII, processos e execuções de acusados de feitiçaria multiplicaram-se em diferentes regiões da Europa, atingindo a loucura persecutória seu paroxismo entre 1560 e 1630.<sup>150</sup> Acredita-se então

que a caça às bruxas atingiu então o paroxismo: naquela região houve cerca de 3.000 execuções entre 1576 e 1606, enquanto, nesta última, 400 apenas no

<sup>148</sup> SOUZA, Laura de Mello e. *A feitiçaria na Europa Moderna*. São Paulo: Editora Ática, 1987. p.11-13.

<sup>149</sup> GINZBURG, Carlo. *História Noturna: decifrando o sabá*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

<sup>150</sup> DELUMEAU, Jean. Os agentes de Satã. III. A Mulher. In: *História do medo no ocidente: 1300-1800: uma cidade sitiada*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. p.529.

ano de 1577. No século XVI, ocorreu mudança na geografia da caças às bruxas: entre 1616 e 1619, 300 mortes na Catalunha; trinta anos depois verificava o ápice da repressão na Inglaterra, durante o período de Cromwell e sob o comando de Matthew Hopkins, perseguidor lendário e feroz.<sup>151</sup>

É neste fosso entre as culturas popular e erudita que podemos falar da existência de um sincretismo religioso, ou do que Carlo Ginzburg apresentou como circularidade cultural.<sup>152</sup> A cultura erudita dominante, representada pelas elites eclesiásticas, buscava moldar as crenças populares de forma a padronizar o comportamento religioso de toda a sociedade. No entanto, como se pode perceber, tal tentativa não significou o desaparecimento da cultura popular, justamente o contrário, permitiu o surgimento de uma intercalação cultural onde existe a influência recíproca entre as culturas e povos.

A feitiçaria tem um caráter eminentemente popular, foi um reflexo das manifestações das populações do campo, onde o mundo mágico teria mais liberdade. A feiticeira se tornou necessária e solicitada quando os problemas se manifestavam e já não existiam outras soluções. Disso resulta “o status social da feiticeira se situar num plano de marginalidade. É uma marginal perante a sociedade.”<sup>153</sup> A feitiçaria era considerada uma atividade de caráter antissocial, perceptível na rejeição sofrida por esses indivíduos e a presença na legislação, regimentos e afins de índices voltados a repressão, cada vez mais fortes, nas codificações sobre as práticas mágicas, como feitiçarias e superstições.<sup>154</sup>

Os feiticeiros são comuns em diferentes sociedades e períodos, são os pajés das tribos indígenas, os benzedores da cultura africana, são as anciãs europeias. O momento histórico em que se deu a caça as bruxas pode ser justificado por sua magnitude e expansão pela Europa – o surto demoníaco moderno, o medo do Diabo e do fim do mundo, as preocupações frente à Reforma e a todas as possibilidades abertas pelo Renascimento.

---

<sup>151</sup> SOUZA, Laura de Mello e. Op. cit, p.30.

<sup>152</sup> GINZBURG, Carlo. *História Noturna: decifrando o sabá*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

<sup>153</sup> MAINKA, Peter Johann (org.). *Mulheres, bruxas e criminosas: aspectos da bruxaria nos tempos modernos*. Maringá: Eduem, 2003. p. 9-10.

<sup>154</sup> ARAUJO, Maria Benedita. *Magia, demônio e força mágica na tradição portuguesa ( Séculos XVII e XVIII)*. Lisboa: Cosmos, 1994. p.45.



### 2.1.1 – O contexto português e as práticas mágico-religiosas

Francisco Bethencourt, em seu trabalho sobre a feitiçaria e a magia portuguesa no século XVI, afirma que em Portugal, o sabá raras vezes apareceu nos processos com todos os seus componentes, tanto o voo noturno, quanto a metamorfose animal, a adoração e pacto com o diabo, e o ajuntamento de seguidores do demônio em assembleia.<sup>155</sup> Muitos desses elementos se fizeram presente de forma avulsa, sem estarem necessariamente combinados.

O contexto português, no que concerne à feitiçaria europeia, foi bastante atípico, seja em termos de repressão, quanto de manifestação. Havia uma ausência de tradição literária dedicada ao assunto, o que não significava que a elite letrada de Portugal tivesse deixado passar despercebidas suas reflexões sobre a feitiçaria.<sup>156</sup> A tradição portuguesa era baseada numa forte crença no poder de divino e na submissão do Diabo perante a Deus, e por esta razão, os portugueses seriam mais serenos na sua repressão às práticas mágicas. José Pedro Paiva aponta que uma das prováveis razões para esta situação estaria em uma confluência de fatores, possivelmente a formação intelectual conservadora dos portugueses, que não concedia ao Diabo a relevância dada a outras tradições.<sup>157</sup> No entanto, isto não significou que estas não tivessem sido reprimidas, tanto pelo poder secular quanto pelo eclesiástico, com o destaque para o Tribunal do Santo Ofício.<sup>158</sup> Em Portugal, os casos de feitiçaria estavam relacionados sobretudo ao pacto demoníaco, se compararmos aos outros elementos do sabá europeu.<sup>159</sup> No entanto, aquele autor constatou que apesar da obsessão inquisitorial de conseguir a confissão de pacto demoníaco em seus processos, havia uma grande resistência por parte dos réus em não confessarem os pactos demoníacos e mesmo no caso de confissão, “não afirmavam

---

<sup>155</sup> BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magia: feitiçarias, adivinhos e curandeiros em Portugal do Século XVI*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

<sup>156</sup> CALAINHO, Daniella Buono. *Metrópole das mandingas: religiosidade negra e inquisição portuguesa no Antigo Regime*. SP: Ed. Garamond. p. 197.

<sup>157</sup> PAIVA, José Pedro. A repressão das mágicas num país sem caça as bruxas. In: *Bruxaria e Superstição: num país sem caça as bruxas 1600-1774*. Lisboa: Editorial Notícias, 1997. p. 202-203

<sup>158</sup> *Ibidem*. p.204-205.

<sup>159</sup> CALAINHO, Daniella Buono. *Op. cit*, p. 205.

de seguida a sua renegação de Deus e da Igreja”<sup>160</sup>, devido à forte interiorização da fé cristã e em Deus na sociedade portuguesa.

Em Portugal, encontramos uma sensação de proteção divina face aos poderes do Diabo e dos seus aliados humanos, o que ocasionou, portanto, a inexistência, entre as elites portuguesas, de fenômenos de pânico frente à feitiçaria. Uma questão levantada por Paiva seria o poder e a solidez da Igreja Católica em Portugal, que não teria sofrido com a mesma intensidade as crises que assolaram toda a Europa durante o Antigo Regime, além do preconceito contra o povo judaico, que atrairia maior atenção dos agentes repressores inquisitoriais em relação as práticas mágicas.<sup>161</sup> Apesar dessa citada brandura e de certo ceticismo frente aos poderes dos feiticeiros, os homens cultos de Portugal compartilhavam a certeza da presença demoníaca no mundo. Como apontou também Daniela Calainho,

Se durante cerca de dois séculos a visão das elites portuguesas face ao fenómeno da magia não sofreu radicais perturbações, apesar de algumas ligeiras alterações que se detectam na prática inquisitorial e até na dos auditórios episcopais, a partir de 1750 começam a proliferar indícios de mudança. Tardiamente em relação a outras zonas europeias como a França, Países Baixos, Suíça e até Itália, desponta uma visão totalmente céptica em relação à possibilidade da magia diabólica. Visão que se filia ao racionalismo e cientismo triunfantes em Setecentos e que, a longo prazo, acabará por ser responsável pelo fim absoluto da instauração de processos judiciais por culpas de magia em Portugal.<sup>162</sup>

A Igreja Católica e seus membros eram os principais rivais dos praticantes de magia, e a oposição Deus x Diabo se projetava na oposição entre os clérigos e as feiticeiras, consideradas como representantes do Diabo na terra.

A feitiçaria em Portugal configurava-se como um delito de foro misto, ou seja, pertencente tanto à justiça secular como à eclesiástica, e a comprovação de heresia dava ao Santo Ofício a jurisdição do delito.<sup>163</sup> No reino português, a legislação régia contra o

---

<sup>160</sup> BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magia: feiticeiras, adivinhos e curandeiros em Portugal do Século XVI*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004. p. 200.

<sup>161</sup> PAIVA, José Pedro. Causas da relativa brandura da repressão. In: *Bruxaria e Superstição: num país sem caça as bruxas 1600-1774*. Lisboa: Editorial Notícias, 1997. p.340-345.

<sup>162</sup> CALAINHO, Daniella Buono. *Metrópole das mandingas: religiosidade negra e inquisição portuguesa no Antigo Regime*. SP: Ed. Garamond. p. 86-87.

<sup>163</sup> Ibidem. p. 211; PAIVA, José Pedro. *Bruxaria e Superstição: num país sem caça as bruxas 1600-1774*. Lisboa: Editorial Notícias, 1997. p. 191.

delito da feitiçaria data do período do reinado de D. João I, iniciado em 1385. Em carta régia deste ano, proibia-se, sob pena de degredo, uma série de práticas, como “fazer ligamentos, chamar diabos, encantamentos, lançar sortes e adivinhar”<sup>164</sup>. Mais tarde, nas *Ordenações Manuelinas* de 1512, se instituíram os níveis de gravidades do delito, variando entre as práticas mais graves, como usar objetos sagrados para fins ilícitos, invocar espíritos diabólicos ou fazer feitiços para controlar as vontades, punidas com morte, e práticas mais leves, como casos de adivinhação, fazer curas e superstições. Em 1603, foi promulgada as *Ordenações Filipinas*, que não diferiram muito do que era proposta no código manuelino, tendo entre suas mudanças, o tempo e os lugares decididos para o degredo dos condenados.<sup>165</sup>

Desde 1536, com o estabelecimento da Inquisição em Portugal, que o delito de feitiçaria era um dos crimes sob a sua alçada. A bula de Paulo III, de 1536, dizia que a Inquisição Portuguesa estava autorizada a perseguir os homens e mulheres que, instigados pelo Diabo, cometessem sortilégios heréticos.<sup>166</sup> O Regimento inquisitorial de 1640 determinou, pela bula *Coeli et terrae*, do Papa Sixto V, que à Inquisição competia a perseguição desse delito, ainda que não houvesse suspeita de heresia.<sup>167</sup> Em Portugal, o número de processos inquisitoriais por feitiçaria aumentou drasticamente no final do século XVII, tendo atingido seu auge entre os anos de 1715-1760, e começou a ter uma diminuição a partir do ano de 1771.<sup>168</sup>

Havia uma concorrência pelo domínio dos meios de salvação, conforto e do sagrado na sociedade portuguesa. Clérigos e mágicos disputavam a atenção dos indivíduos, mas o praticante das artes mágicas sempre estava em desvantagem perante às leis, às instituições e ao sistema cultural, pois estava sempre na posição de agente ilegítimo, cujas práticas eram duramente condenadas. Os praticantes de magia estavam sempre numa situação ambígua dentro da sociedade e nas atitudes da população frente a

---

<sup>164</sup> BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magia: feitiçarias, adivinhos e curandeiros em Portugal do Século XVI*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004. p. 192.

<sup>165</sup> BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magia: feitiçarias, adivinhos e curandeiros em Portugal do Século XVI*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004. p.192-193.

<sup>166</sup> *Ibidem*. p. 193.

<sup>167</sup> *Ibidem*. p. 195.

<sup>168</sup> WALKER, Timothy D. *Médicos, medicina popular e Inquisição: a repressão das curas mágicas em Portugal durante o Iluminismo*. Rio de Janeiro/Lisboa: Editora Fiocruz/Imprensa das Ciências Sociais, 2013. p. 19-20.

eles.<sup>169</sup> Em resumo, quem qualificava as ações como supersticiosas e heréticas ou não, era o poder inquisitorial e eclesiástico. Aquilo que estes aprovassem era natural, e o que condenassem era sobrenatural e, portanto, associado às ações demoníacas. No entanto, a atuação dos agentes inquisitoriais na perseguição e condenação de réus por práticas mágicas acabava, ironicamente, por legitimar e ampliar os poderes dos praticantes dessa arte mágica. A leitura das sentenças durante os autos-da-fé, e a publicidade dos casos acabava promover também aqueles que o Tribunal publicamente tentava depreciar.<sup>170</sup> A Inquisição acabava por servir como ferramenta difusora da ação daqueles que punia.

Torna-se interessante caracterizar melhor o rol de práticas mágicas, pois cabe perceber que existiam diferentes propósitos e procedimentos tomados pelas feiticeiras. As funções e o valor simbólico de tais práticas podem ser divididos, segundo Paiva, em: controle dos atos e dos desejos, cura do corpo, proteção contra a natureza e os poderes dos outros, conhecimento e tentativa de controle do futuro e do desconhecido, poderes fantásticos e efeitos extraordinários, malefícios para provocar a calamidade, a doença e a morte.<sup>171</sup>

Existia uma intensa diversidade dos papéis sociais exercidos pelos praticantes de feitiçaria, e essa diversidade possibilitou a existência de zonas de intercessão decorrentes do cruzamento de posições, poderes e técnicas.<sup>172</sup> A magia podia então estar ligada aos relacionamentos amorosos, onde encontramos uma grande incidência de orações dedicadas aos santos católicos, com gestos rituais ou não, uso de cartas de tocar e pacto com o Diabo; a magia podia ser para a proteção, como o uso de bolsas de mandinga; podia estar ligada a cura, com rezas, rituais de contra feitiçaria; e podia ser a magia divinatória.

Dentre estas práticas mágicas, a que terá mais ênfase no desenrolar desta Dissertação serão aquelas ligadas à cura, dando destaque à atuação dos curandeiros indígenas na sociedade paraense do século XVIII. No entanto, julgamos pertinente fazer

---

<sup>169</sup> MORENO, Humberto Baquero. *Marginalidade e conflitos sociais em Portugal nos séculos XIV e XV: estudos de história*. Lisboa: Ed. Presença, 1985.

<sup>170</sup> PAIVA, José Pedro. A repressão das mágicas num país sem caça as bruxas. In: *Bruxaria e Superstição: num país sem caça as bruxas 1600-1774*. Lisboa: Editorial Notícias, 1997. p. 203.

<sup>171</sup> *Ibidem*. p.331-356.

<sup>172</sup> BETHENCOURT, Francisco. *Op. cit*, p.164.

considerações sobre o que foi o curandeirismo na metrópole portuguesa, visto que esta influenciou diretamente na realidade colonial.

Alguns termos aparecem para se referir aos que praticavam essas curas: curandeiro e saluador, mas também foram designados como benzedeiros.<sup>173</sup> No Santo Ofício, aparecia outra diferenciação: saluador era a palavra usada para descrever pessoas que afirmavam curar graças à virtude divina, enquanto curandeiro era empregado em termos mais gerais para designar pessoas que efetuavam as curas usando rituais supersticiosos e mezinhas caseiras.<sup>174</sup> O documento *Dos Saluadores*, escrito pelo Inquisidor Manuel da Costa Pinheiro, afirmava a existência de indivíduos que, agraciados por Deus, poderiam curar doenças simplesmente pelo toque, ou mesmo através do olhar. Neste documento era feita a diferenciação entre esses curandeiros divinos e os homens charlatães que recorriam aos rituais supersticiosos. O Santo Ofício afirmava que o poder destes últimos era decorrente das influências diabólicas.<sup>175</sup>

Havia também a necessidade de distinguir categoricamente os curadores divinos e curadores diabólicos dos médicos e cirurgiões devidamente formados, que segundo *Dos Saluadores*, curavam as doenças através dos estudos, onde aprenderam a aplicar as virtudes divinas das plantas e outras substâncias medicinais. A Inquisição reiterava assim sua aprovação da formação médica convencional.

No século XVIII, o médico Bernardo Pereira classificou as curas em três categorias: as demoníacas, exercidas pelas feiticeiras inspiradas pelo Diabo; as médicas, com procedimentos lícitos da medicina; e por fim as divinas, aí incluídas os exorcismos, sacramentos e orações. O que se percebe com esses tratados e pareceres inquisitoriais sobre estas práticas de cura popular é que desejavam condenar todas as manifestações de cura que excedesse na medicina oficial, demonizando-as e reprimindo-as.<sup>176</sup>

A perseguição de curandeiros parece revelar uma disputa entre a cultura médica erudita e a cultura das curas populares no reino português de finais do XVII e no século XVIII. A tensão entre estes dois polos de saber crescia à medida que o período do

---

<sup>173</sup> Ibidem. p. 79

<sup>174</sup> WALKER, Timothy D. *Médicos, medicina popular e Inquisição: a repressão das curas mágicas em Portugal durante o Iluminismo*. Rio de Janeiro/Lisboa: Editora Fiocruz/Imprensa das Ciências Sociais, 2013. p.56-57.

<sup>175</sup> Ibidem. p. 76-77.

<sup>176</sup> CALAINHO, Daniella Buono. *Metrópole das mandingas: religiosidade negra e inquisição portuguesa no Antigo Regime*. SP: Ed. Garamond. p. 76-77.

Iluminismo avançava e as ideias racionalistas penetravam em Portugal, e conseqüentemente nos ensinamentos e conhecimentos portugueses. Mais de metade dos indivíduos que em Portugal foram julgados pelo Santo Ofício e pelos tribunais episcopais, no âmbito da perseguição que estas instâncias moveram aos agentes de práticas mágicas, eram acusados de executarem curas.<sup>177</sup>

O curandeiro e o saluador prestavam serviços a todos os grupos sociais que os desejassem e que deles necessitassem. A magia curativa se enquadrava no contexto que o antropólogo Raymond Firth denominou de magia protetiva, uma vez que esta magia visava a cura de doenças, mas também de proteger bens, evitar infortúnios, garantir a segurança e etc.<sup>178</sup>

De fato, apesar de terem sido considerados definitivamente fora da lei e assimilados à esfera diabólica desde as Ordenações Manuelinas, os praticantes da cura mágica, continuaram a recrutar em todos os meios da sociedade, inclusive entre os eclesiásticos, os médicos e a aristocracia.<sup>179</sup> Francisco Bethencourt sustentou a ideia de que os curandeiros não seriam de todo marginalizados física e socialmente em Portugal, afirmando que estes desempenhavam um papel fundamental no cotidiano, principalmente nas comunidades rurais no princípio da Idade Moderna.<sup>180</sup> No entanto, esta ideia de que o curandeiro e o saluador estariam perfeitamente inseridos na sociedade, baseada nas relações sociais desses curandeiros e seus pares, esbarrou com a realidade ambígua à qual estavam sujeitos estes indivíduos. O curandeiro era uma pessoa que ocupava uma função fundamental e, simultaneamente, era marginalizado.

O vínculo existente entre o curandeiro e seu cliente era fraco quando a atividade do curador se tornava objeto de investigação pelas elites e pela Inquisição, quando era desacreditada e questionada por pessoas de posição de autoridade. O mais provável é que estes clientes fossem os primeiros a denunciá-los. O que podemos afirmar é a ambigüidade da prática de feitiçaria, se de um lado os feitiçeiros encontravam clientes

---

<sup>177</sup> PAIVA, José Pedro. Práticas e crenças mágicas no mundo popular. In: *Bruxaria e Superstição: num país sem caça as bruxas 1600-1774*. Lisboa: Editorial Notícias, 1997. p. 103

<sup>178</sup> WALKER, Timothy D. Op. cit, p. 80

<sup>179</sup> PAIVA, José Pedro. Práticas e crenças mágicas no mundo popular. In: *Bruxaria e Superstição: num país sem caça as bruxas 1600-1774*. Lisboa: Editorial Notícias, 1997. p. 103 e 173.

<sup>180</sup> BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magia: feitiçeiros, adivinhos e curandeiros em Portugal do Século XVI*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

que desejavam usufruir dos benefícios da cura mágica, por outro eram temidos e perseguidos, acusados de causar desgraças e enfermidades.

As práticas de cura em Portugal sofreram também a influência dos negros africanos, que para lá eram enviados como escravos. Os negros do Reino deixaram traços de ritos e cerimônias próprias, que assimilados ao forte catolicismo português, dificultaram a identificação dessas características. As tradições africanas que foram trazidas até o Reino, associando-se com elementos cristãos, foram assumindo especificidades em função da região de origem e de onde foram assentados. Valores e crenças que foram alterados, misturando-se frequentemente, em forma e conteúdo, às tradições populares portuguesas, sem abdicarem totalmente de sua própria memória cultural. Daniela Calainho, ao fazer a apresentação de um escravo curandeiro que em confissão diz ter visto o Diabo em suas curas, afirma que

percebemos as permanências africanas [...] e, ao mesmo tempo, a presença de elementos cristãos ao assumir, perante os Inquisidores, a figura demoníaca e o pacto. [...] Diabo, travestido de preta, ensinando cantigas de curas africanas e evocado por meio das mesmas canções [...]<sup>181</sup>

As práticas puramente africanas ou aquelas articuladas a elementos do cristianismo foram também vítimas de perseguições por parte da Inquisição no Reino português. As mandingas e calundus foram exemplos do curandeirismo praticado por negros que a Inquisição perseguiu e processou. As bolsas de mandingas, tanto em Portugal quanto na colônia, adquiriram um caráter particular. Daniela Calainho aponta que de “todas as manifestações tidas por feitiçaria pela Inquisição por parte de negros e mulatos, o uso de bolsas de mandingas representou 32% dos processados e denunciados...”<sup>182</sup>

As trocas culturais que veremos ser forte característica da colônia brasileira tiveram participação também nas práticas mágicas do reino português. Aqui cabe notar a heterogeneidade existente na cultura popular da Europa, o que Peter Burke demonstrou ao apontar a existência de várias culturas populares. Categorizando o estrato cultural popular em diversos ambientes do mundo do campo até os trabalhadores do mundo urbano, Burke ressalta em seu trabalho a relativa autonomia dos subgrupos

---

<sup>181</sup> CALAINHO, Daniela Buono. *Metrópole das mandingas: religiosidade negra e inquisição portuguesa no Antigo Regime*. SP: Ed. Garamond, 2008. p. 251.

<sup>182</sup> Ibidem. p. 95-96.

culturais, não sendo separados das demais manifestações da cultura popular: “... não separadas por completo do resto da cultura popular. A subcultura é um sistema de significados partilhados, mas as pessoas que participam dela também partilham os significados da cultura em geral.”<sup>183</sup> Daniela Calainho, ao estudar o caso dos africanos em Portugal, constatou que muitos procedimentos de cura e de enfeitiçamento realizados pelos negros e mulatos mantiveram uma

fronteira fluida e incerta em relação ao que praticava por parte de portugueses brancos e europeus, sendo assim difícil de se resgatar o que era originalmente africano, embora se possa fazê-lo pontualmente. Vistos como um subgrupo cultural, os africanos em Portugal apresentaram como manifestações mais tipicamente vinculadas às suas raízes o porte e o uso das bolsas de mandinga e, em segundo lugar, os calundus, ainda que estes últimos tenham sido pouco registrados entre as “feitiçarias” do Reino.<sup>184</sup>

Os motivos para a procura de curandeiros em Portugal, mas também na colônia, foram diversos. Uma das mais reconhecidas era uma razão prática, a presença reduzida de profissionais médicos em regiões mais interiores, a precariedade das instalações médicas distribuídas pelo reino, e ficando aquém daquilo que era necessário para atender à população.<sup>185</sup>

Paiva afirma que apesar de não ter havido caça as bruxas em Portugal, isso não significou que não tenha ocorrido um controle dos agentes de práticas mágicas, resultando num número elevado de condenações. Os dados levantados por Paiva demonstram que entre 1600-1774, a Inquisição portuguesa, excluindo o tribunal de Goa, teria processado cerca de 818 casos de práticas mágicas ilícitas, dos quais 250 (36%) seriam de réus acusados de serem curadores, 121 (18%) eram curadores/feiticeiros, 36 (5%) teriam pacto com o Diabo, 199 (29%) usavam feitiços para malefícios, 55 (8%) usavam feitiçarias e 29 (4%), além de serem curadores ou feiticeiras foram também acusados de outros delitos.<sup>186</sup> Para ele, a Igreja e a Inquisição, que se ocuparam destas

---

<sup>183</sup> BURKE, Peter. *A Cultura Popular na Idade Moderna: Europa (1500-1800)*. São Paulo: Cia das Letras, 2010. p.73-74.

<sup>184</sup> CALAINHO, Daniella Buono. Op. cit, p. 111.

<sup>185</sup> CAMPOS, Pedro Marcelo Pasche de. *Inquisição, Magia e Sociedade*. 1995. 178 f. Dissertação (Mestrado em História Social das Ideias) – UFF, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 1995.

<sup>186</sup> PAIVA, José Pedro. *Bruxaria e Superstição: num país sem caça as bruxas 1600-1774*. Lisboa: Editorial Notícias, 1997. p. 207-208



questões, não as colocaram em posição central, e as reflexões mais profundas produzidas sobre o tema versam sobre a doutrina do pacto diabólico, que em última instância, definia se a ação era herética ou não. A heresia era o que interessava e que definia a gravidade do fato.

## **2.2 - A medicina colonial: demônios, curandeiros feitiçeiros e curas mágicas.**

O Novo Mundo era povoado por gentios tidos como bárbaros e vistos como criaturas quase animais pelos colonizadores portugueses e clérigos que aqui chegaram. A esta percepção dos indígenas foi associada à visão demoníaca presente no imaginário europeu. A percepção dos primeiros colonizadores, eclesiásticos, cronistas e etc., era de estranheza e de indecifrábilidade dos hábitos e tradições gentílicas.<sup>187</sup> Os cronistas e missionários dos primeiros tempos da colonização tinham a convicção de enfrentar, no Novo Mundo, um velho inimigo, o que teria sido o mais poderoso obstáculo à compreensão em profundidade das sociedades indígenas.<sup>188</sup> O imaginário colonial estava repleto de monstros, seres diabólicos e crenças sobrenaturais.

A feitiçaria colonial era receptáculo de esperanças e solução para os anseios da população. Foi ao mesmo tempo forma de ajuste do colono ao meio que o circundava; por vezes era proteção contra conflitos e, por outra, refletia as tensões que estavam presentes no cotidiano colonial.<sup>189</sup> Nas declarações dos indivíduos que confessavam ou denunciavam na Mesa inquisitorial crimes relacionados às práticas mágicas, podemos perceber o quanto estas pareciam normais ao cotidiano colonial, que vivia a religiosidade cristã de modo bastante heterodoxo e buscavam, a partir de diversos sortilégios, alterarem a sua realidade.

---

<sup>187</sup> PAIVA, José Pedro. *Bruxaria e Superstição: num país sem caça as bruxas 1600-1774*. Lisboa: Editorial Notícias, 1997. p. 29

<sup>188</sup> SOUZA, Laura de Mello e. *O Inferno Atlântico: Demonologia e Colonização – Século XVI-XVIII*. São Paulo: Companhia das letras, 1993. p. 33.

<sup>189</sup> CRUZ, Carlos Henrique A; SANTOS, Lidiane V. Saber colonial: os índios, os “feitiços” e a Inquisição no Grão Pará (séc. XVIII). In: XIV Encontro Regional da Anpuh-Rio Memória e Patrimônio, 2010. *Anais XIV Encontro Regional da Anpuh-Rio Memória e Patrimônio*. Rio de Janeiro: NUMEM, 2010. p. 1-10.

Nos processos inquisitoriais muitas vezes encontramos processados que afirmavam ignorar que o que faziam era um modo de desvio de fé. Seria puramente ignorância ou falta de ortodoxia? Sendo estes desvios também praticados por indivíduos que deveriam ser exemplos de fé e comportamento, ajuda a perceber a intrincada relação que se formava entre os universos que se encontraram na colônia, o racional e o maravilhoso, como dito por Laura de Mello.<sup>190</sup> Este embate que define a colônia pode ser evidenciado a partir do estudo de casos de feitiçaria analisados a luz do conceito que Carlo Ginzburg declarou como “circularidade cultural”.<sup>191</sup>

No Brasil colonial, como teremos oportunidade de observar mais adiante, as práticas mágicas envolvendo o uso de ervas, a fabricação de fórmulas e filtros, além de encantamentos que tinham por base a pronúncia de práticas e orações mágicas, destacaram-se como atividade principal das feitiçarias modernas. Sprenger e Kramer, em seu *Martelo das Feitiçarias*, advertiam que as bruxas que conseguiam curar também eram capazes de fazer o mal.<sup>192</sup>

Na história da colonização brasileira não se pode deixar de apontar a importância da tradição indígena. Os portugueses que se instalaram na colônia recorriam indiferentemente às formas de cura trazidas da Europa ou àquelas oriundas de diversas culturas com que mantiveram contato para combater os males que os acometiam. Por este motivo, não era incomum que os colonos, ao mesmo tempo em que buscavam o auxílio dos médicos e cirurgiões licenciados, não hesitassem em utilizar plantas nativas, como por exemplo o óleo de copaíba, ou ainda de macerar e ingerir a semente do jenipapo para livrarem-se do curso do ventre (diarreia), conforme aprenderam com os indígenas.<sup>193</sup> Os indígenas souberam beneficiar-se da enorme diversidade da flora e da fauna local. Eram capazes de utilizar as plantas sabiamente,

---

<sup>190</sup> SOUZA, Laura de Mello e. Op. cit, p. 22.

<sup>191</sup> GINZBURG, Carlo. *O Queijo e os Vermes: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

<sup>192</sup> WALKER, Timothy. *Médicos, medicina popular e Inquisição: a repressão das curas mágicas em Portugal durante o Iluminismo*. Rio de Janeiro/Lisboa: Editora Fiocruz/Imprensa das Ciências Sociais, 2013. p. 27.

<sup>193</sup> EDLER, Flávio Coelho. Plantas nativas do Brasil nas farmacopeias portuguesas e europeias: séculos XVII-XVIII. In: KURY, Lorelai (org). *Usos e circulação de plantas no Brasil – séculos XVI-XIX*. Rio de Janeiro: Andrea Jakkobsson Estudio Editorial Ltda, 2013.

selecionando aquelas que possuíam propriedades medicinais.<sup>194</sup> Mais tarde, com a vinda dos negros africanos, aderiram igualmente a certas curas relacionadas com suas plantas e rituais mágicos, como nos revelaram os documentos do tribunal inquisitorial.

O florescimento da procura por práticas de cura popular, como dito anteriormente, não pode ser limitado à escassez de médicos ou de remédio e hospitais, devemos considerar que este crescimento estava intrinsicamente relacionado às diferentes raízes culturais europeias, indígenas e africanas. É verdade que diante da falta de médicos e recursos, o colonizador assimilava os hábitos e tradições da terra que colonizavam, e ao mesmo tempo tentava impor suas próprias características.<sup>195</sup> Esta troca cultural contribuiu para a formação de um saber médico peculiar à colônia. Além das trocas culturais, o que trouxe singularidade ao saber médico colonial foi a sua proximidade com o mundo da magia, influência que recebeu tanto da metrópole, quanto dos índios e negros.

Foram os membros da Companhia de Jesus, que na falta de médicos e outros profissionais, viram-se obrigados a exercer as práticas médicas no Brasil. Sob indicação indígena, os jesuítas cultivaram e colheram as plantas medicinais nativas; do conhecimento vindo do além-mar, aprendido em compêndios médicos, os religiosos se aclimataram e, por fim, também plantaram as ervas curativas estrangeiras.<sup>196</sup>

O uso das ervas medicinais nativas possuía legitimidade popular. Mezinheiros (os vendedores de medicinas, ou mezinhas), curandeiros e pajés utilizavam as folhas, frutos, sementes, raízes e etc. para a cura de enfermidades variadas. O emprego das plantas medicinais tinha um caráter mágico – ou místico.<sup>197</sup> As plantas eram ministradas por critérios de simpatia, ou seja, a afinidade de uma planta com um efeito era resultado de um “princípio de semelhança morfológica ou nominal, chamada de teoria das assinaturas”, que segundo Keith Thomas, era a convicção de que toda planta tinha um determinado uso humano, que era definido por sua cor, forma e textura que indicavam a

---

<sup>194</sup> GURGEL, Cristina. *Doenças e curas: o Brasil nos primeiros séculos*. São Paulo: Contexto, 2011. p. 61.

<sup>195</sup> RIBEIRO, Márcia Moisés. *A arte médica no Brasil do século XVIII*. São Paulo: Editora Hucitec, 1997. p.16-17.

<sup>196</sup> *Ibidem*. p. 113.

<sup>197</sup> EDLER, Flávio Coelho. Plantas nativas do Brasil nas farmacopeias portuguesas e europeias: séculos XVII-XVIII. In: KURY, Lorelai (org). *Usos e circulação de plantas no Brasil – séculos XVI-XIX*. Rio de Janeiro: Andrea Jakkobsson Estudio Editorial Ltda, 2013. p. 100.

forma externa de uso dessas plantas.<sup>198</sup> Nos tratamentos eram utilizados minerais, partes do corpo de animais, e se a antropofagia era encarada com desgosto e horror pelos europeus, a utilização de saliva, da urina e das fezes, humana ou animal, era costumeiro e compartilhado como recursos terapêutico.

O empirismo, portanto, predominava nos procedimentos de cura, e os efeitos curativos de plantas, ervas e raízes medicinais, comprovados pela experiência indígena, africana e pelos europeus, podiam estar associados a elementos orgânicos e minerais com propriedades simbólicas, indicados como remédios milagrosos capazes de favorecer a pronta recuperação do doente.

Com seus saberes sobre as plantas e raízes nativas, os índios apresentavam aos colonizadores o que poderia ser utilizado como alimento e remédios. Como foi afirmado por Sérgio Buarque de Holanda,<sup>199</sup> o conhecimento desses produtos seria apropriado pelos bandeirantes. Os jesuítas e bandeirantes foram, assim, os primeiros a aprenderem o valor medicinal e terapêutico das ervas indígenas.

No contexto da colonização, os jesuítas tiveram importante participação no controle e catequização dos povos indígenas. Na prática, como dito por Ronaldo Vainfas, “as populações indígenas foram progressivamente sugadas pelo sistema colonial nascente”<sup>200</sup>, no momento da implementação da lavoura açucareira multiplicavam-se as revoltas indígenas e as doenças se alastravam. Os jesuítas deixaram depoimentos relatando as epidemias e a quase total impossibilidade de se tratarem os enfermos. A varíola foi sem dúvida a mais drástica enfermidade que assolou a colônia.<sup>201</sup> O alastramento das doenças muitas vezes reforçava o poder dos pajés, que contestavam os padres dizendo que o batismo matava, enquanto estes retorquiam, dizendo que o “profeta dos nativos, feiticeiro que se passava por santo”<sup>202</sup> era o responsável pelas mortes ao promover os vícios demoníacos, sendo então castigado por Deus.

---

<sup>198</sup> CARNEIRO, Henrique. *Filtros, Mezinhas e Triacas: as drogas no mundo moderno*. São Paulo: Xamã, 1994. p. 73.

<sup>199</sup> HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Caminhos e fronteiras*. São Paulo: Companhia das letras, 1994. p. 74-89.

<sup>200</sup> VAINFAS, Ronaldo. *A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil Colonial*. São Paulo Companhia das letras, 1995. p. 47.

<sup>201</sup> *Ibidem*. p. 49.

<sup>202</sup> *Ibidem*. p. 50.

Os jesuítas lideravam intensas campanhas de degradação contra estes membros, outrora tão respeitados pela tribo, e combateram-nos pelo que eles representavam – misticismo, magia e curandeirismo. Seus poderes sobrenaturais foram ridicularizados, taxados de demoníacos, suas práticas médicas foram classificadas de falsas e mentirosas. Pregava-se a sua desmoralização nas práticas cotidianas e nos sermões dominicais e, de modo especial, nas aulas de doutrinação do “corumim”, o menino indígena.<sup>203</sup> O prestígio do pajé estava sendo contestado, e Nóbrega relata a seguinte situação:

Aconteceu um dia estando um feiticeiro tirando uma palha a um doente, um menino da escola se chegou, e estando o feiticeiro gloriando-se de haver tirado a palha, que era doença daquele, o moço movido por Nosso Senhor e com zelo da fé, porque era já cristão, lha arrebatou da mão, dizendo que era grande mentira.<sup>204</sup>

Os religiosos pouco a pouco, ocupavam o lugar dos pajés. Os guardiães do saber indígena foram comparados ao Diabo pelo padre José de Anchieta

Já não ousas agora servir-te de perversos sacrifícios, perverso feiticeiro, entre os povos que seguem a doutrina de Cristo: já não podes com mãos mentirosas esfregar membros doentes, nem com lábios imundos chupar as partes do corpo que os frios terríveis enregelaram, nem as vísceras que ardem de febre, nem as lentas podagras nem os braços inchados. Já não enganarás com as tuas artes os pobres enfermos que creem, coitados” nas mentiras do inferno. Não mais mostrarás ao doente palhas e fios compridos astuciosamente enrolados, nem tudo boca enganosa dirá: “[...] confia! Gozarás já em breve da desejada saúde que te deu minha destra.[...] Se te prender algum dia a mão dos guardas, gemerás em vingadora fogueira ou pagarás em sujo cárcere o merecido castigo.”<sup>205</sup>

Foi por meio dessas práticas culturais mágico-curativas, repletas de poderes simbólicos, que os povos indígenas mantinham-se conectados às suas tradições. Os padres tentavam expurgar esses rituais condenando-os como maléficis e feitiçaria. Esse olhar demonológico dos jesuítas – e de cronistas e outros eclesiásticos sobre a colônia – estava justamente na percepção das práticas mágico-religiosas dos pajés, “agentes do

<sup>203</sup> SANTOS FILHO, Lycurgo de Castro. *História Geral da medicina brasileira*. São Paulo: Hucitec/EDUSP, 1991. p. 112.

<sup>204</sup> Cartas do Brasil e mais escritos do P. Manoel da Nóbrega (opera omnia). Lisboa: Universidade de Coimbra, 1955. p. 310.

<sup>205</sup> ANCHIETA, José de. Feitos de Mem de Sá. Pará: NEAD- Núcleo de Educação à distância. 67p. <<http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/ua000273.pdf>> Acesso em: 02/11/2015.

espaço sagrado, mas também agentes satânicos.”<sup>206</sup> Ao depararem-se com as práticas mágico-religiosas dos indígenas, os europeus recorreram a imagens que lhes eram familiares – o sabá das feiticeiras –, para poderem compreender o que tinham sob seus olhos, buscavam assim no acervo imaginário, os elementos de identificação do Novo Mundo.<sup>207</sup> Ronaldo Vainfas explica a importância desses rituais mágicos, das práticas xamânicas indígenas como um fenômeno complexo que

Ultrapassava o domínio meramente religioso que o epíteto ocidental sugeria, a idolatria pode também ser vista como expressão da resistência social e cultural dos ameríndios em face do colonialismo. Concebida mais amplamente como fenômeno histórico cultural de resistência indígena, a idolatria pode se referir a um domínio em que a persistência ou a renovação de antigos ritos e crença se mesclava com a luta social, com a busca de uma identidade mais destrocada com o colonialismo, com a reestruturação ou inovação das relações de poder e, inclusive, com certas estratégias de sobrevivência no plano da vida material dos índios.<sup>208</sup>

A escassez de médicos, formados nas escolas de medicina na Europa, pelo menos até o século XVIII, fez dos padres jesuítas os responsáveis quase exclusivos pela assistência médica no primeiro século de colonização do Brasil.<sup>209</sup> Os jesuítas souberam escolher, segundo Buarque de Holanda, entre os remédios indígenas, o que parecesse melhor, realizaram uma contínua e intensa experiência peregrinando pelo território, na organização e ampliação da farmacopeia rústica.<sup>210</sup> Estes clérigos tiveram relevante papel no desenvolvimento da prática médica. Assim como fizeram na Índia, para a catequese do espírito também dedicaram especial atenção ao corpo.

Os jesuítas eram fundamentais não só para os gentios dos aldeamentos, mas também para os colonos portugueses, que segundo o Padre José de Anchieta “parecem que não sabem viver sem nós outros, assim em suas enfermidades próprias, como de

---

<sup>206</sup> CALAINHO, Daniela. *Jesuítas e Medicina no Brasil colonial*. Revista Tempo, Rio de Janeiro, nº 19, pp.61-75, abril de 2005. p. 72.

<sup>207</sup> SOUZA, Laura de Mello e. *O Diabo e a terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. p. 51.

<sup>208</sup> VAINFAS, Ronaldo. *A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil Colonial*. São Paulo Companhia das letras, 1995. p. 31.

<sup>209</sup> CALAINHO, Daniela. Op. cit, p. 64.

<sup>210</sup> HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Caminhos e fronteiras*. São Paulo: Companhia das letras, 1994. P.76.

seus escravos.”<sup>211</sup> As boticas dos colégios jesuítas tinham importância indiscutível, e os medicamentos que suprimiam essas boticas vinham do Reino, mas com a baixa frequência de chegada e com as eventuais perdas por deterioração, conseqüentemente, os altos preços que pagavam, os jesuítas voltaram-se aos recursos naturais oferecidos na flora nativa.<sup>212</sup> Os padres da Companhia de Jesus proporcionaram ao mundo europeu o conhecimento das propriedades terapêuticas de diversos vegetais nativos – dotados de tino comercial, exportavam os “óleos medicinais”, as raízes, as folhas, caules, sumos, minerais – e obtiveram ganhos financeiros e materiais<sup>213</sup>.

Apesar da influência nociva que exerceram sobre a tradição e povoações indígenas, os jesuítas foram também responsáveis pela preservação de muitos de seus conhecimentos. Através das suas farmacopeias e coleções de receitas, divulgaram os segredos do receituário indígena por toda a colônia, atravessando o oceano e chegando até o Reino. Temos o exemplo da quina, planta da região Amazônica, que curava a malária e era conhecida como a “mezinha dos padres da Companhia de Jesus”,<sup>214</sup> que chegou em Roma no ano de 1649, levadas por um Irmão, e, depois, foi difundida pelo continente.<sup>215</sup>

Os representantes de uma medicina oficial lutavam arduamente contra os praticantes de cura informais. A medicina erudita reivindicava para si o controle da cura, do corpo doente, e em essência, “esvaziava o sentido dos conhecimentos terapêuticos populares e reinterpretava-os à luz do saber erudito”<sup>216</sup>. Lycurgo Santos Filho, ao descrever a medicina ibérica praticada na colônia no período que se antecede a vinda da corte portuguesa, afirmou que:

---

<sup>211</sup> CALAINHO, Daniela. Op. cit., p. 69.

<sup>212</sup> CALAINHO, Daniela. *Jesuítas e Medicina no Brasil colonial*. Revista Tempo, Rio de Janeiro, n° 19, pp.61-75, abril de 2005. p. 65-66.

<sup>213</sup> SANTOS FILHO, Lycurgo de Castro. *História Geral da medicina brasileira*. São Paulo: Hucitec/EDUSP, 1977. p. 62.

<sup>214</sup> “... a abertura às novas drogas indígenas, um experimentalismo relativo diante de um novo mundo, [...]. Ocorre, portanto, desde a descoberta dos novos mundo, uma fusão do saber botânico-médio, que será composto tanto da tradição clássica árabe como das novas plantas e saberes, junto à manutenção de superstições cristãs.” Henrique Carneiro, *Filtros, mezinhas e triagas...*, op. cit., p. 66.

<sup>215</sup> CALAINHO, Daniela. Op. cit, p. 66.

<sup>216</sup> EDLER, Flávio Coelho. Plantas nativas do Brasil nas farmacopeias portuguesas e europeias: séculos XVII-XVIII. In: KURY, Lorelai (org). *Usos e circulação de plantas no Brasil – séculos XVI-XIX*. Rio de Janeiro: Andrea Jakkobsson Estudio Editorial Ltda, 2013. p. 100.

Já amesquinhada e apoucada num meio obscurantista ainda imerso no medievalismo, como o luso-castelhano, que permaneceu fechado por séculos ao renascimento, a Medicina trazida para o Brasil aqui estacionou e regrediu em numerosos setores. Os profissionais permaneceram apenas com os conhecimentos adquiridos nas escolas. E baldos de recursos técnicos, de material apropriado de medicamentos, tiveram que se ajustar às precárias condições ambientes, lançando mão dos recursos da terra, ao manejo dos quais não estavam afeitos.<sup>217</sup>

Estas conclusões de Lycurco Santos Filho desqualificavam a importância dos conhecimentos empíricos e as concepções de cura resultantes das trocas culturais dos povos que se encontravam na colônia. Na colônia brasileira e no seu contato com o exotismo da flora e fauna, assim como o uso e costumes de índios e dos africanos, nutriram com novos elementos e saberes o imaginário europeu acerca da arte médica. A circulação de mercadorias e pessoas entre a Metrópole e suas colônias também favoreceu a construção de uma nova medicina.

Laura de Mello e Souza declarou que os africanos, índios e mestiços foram os grandes curandeiros durante o Brasil colonial, e confirmou que o conhecimento que estes possuíam de ervas, plantas e procedimentos rituais específicos de seu universo cultural atrelou-se ao acervo europeu da medicina popular. Citemos o exemplo de Domingos Álvares, que na Bahia seiscentista curava doenças ministrando lavatórios de ervas cozidas, urtigas com mel, conhecimento aprendido em sua terra de origem, a Costa da Mina, e que trouxera junto com ele até a colônia. Fazia poções, unguentos e beberagens para tratar as mais diversas enfermidades, e foi preso e penitenciado pelo Santo Ofício em 1618.<sup>218</sup>

Daniela Calainho também destacou a participação dos negros africanos na constituição do saber médico colonial, apontando a circulação de saberes entre os negros habitantes no Brasil e em Portugal. Segundo esta autora, essa circulação foi possível, também, devido à própria estrutura repressiva do Santo Ofício, que colaborou para os contatos e os intercâmbios entre esses saberes.<sup>219</sup> Os negros vindos da África e aqueles que vinham degredados por outros motivos para a colônia brasileira, partilhavam suas crenças e seus conhecimentos que se espalhariam pela colônia e pelo Império português.

---

<sup>217</sup> SANTOS FILHO, Lycurgo de Castro. *História Geral da medicina brasileira*. São Paulo: Hucitec/EDUSP, 1977. p. 153-154.

<sup>218</sup> SOUZA, Laura de Mello e. *O Diabo e a terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. p. 222-237.

<sup>219</sup> CALAINHO, Daniella Buono. *Metrópole das mandingas: religiosidade negra e inquisição portuguesa no Antigo Regime*. SP: Ed. Garamond, 2008. p. 40-49.



Ao analisar os processos inquisitoriais, Daniela Calainho afirma que as práticas mágicas dos negros, existentes em Portugal e também na colônia, não se diferenciavam, salvo pela presença dos indígenas na colônia, que compunham o quadro de sincretismo cultural que caracterizava América Portuguesa.<sup>220</sup> Exemplifiquemos com o caso do escravo mandinga José, acusado de cometer atos de superstições e curandeirismo. Natural da Costa da Mina, no bispado do Pará, era escravo de Manuel de Souza. Foi denunciado a primeira vez em 7 de outubro de 1763 por Manoel Francisco da Cunha. A Inquisição foi informada de que ele tinha uma escrava enferma que lançava pela boca vários bichos, e com o uso de ervas que levava escondidas e de água, fazia uma bebida, e ao mesmo tempo em que dizia palavras incompreensíveis, bebia o preparado. Repetiu esse ritual algumas vezes, e na última vez, pediu uma espiga de milho para enterrar no quintal da casa. Poucas horas depois, a escrava expeliu pela boca uma “bolsa ou saquinho por forma de pele de uma bexiga, na qual depois de rota se vião vivos três bixos e erao de diversa cor.”<sup>221</sup> Porém, antes de fazer esta cura, logo que chegara à casa do denunciante, pediu dinheiro e realizou uma adivinhação que lhe permitiu avisar que a escrava havia de viver.

Após curar a escrava, José ainda viria a utilizar seus rituais de sucção e suas ervas na cura da esposa do denunciante, que ficou insatisfeito com o trabalho do curandeiro e lhe pagou apenas uma pataca. Reclamou com a mulher do familiar Elias Caetano, e afirmou que: “ele denunciante havia morrer primeiro que a dita sua mulher por que tendo lhe feito observação da cura esta não tinha quebrado nem derramado huma so gota de agua.”<sup>222</sup> A relação do escravo José com o familiar Elias Caetano se iniciara a partir da cura de uma outra escrava de nome Maria que lhe pertencia, e que havia realizado uma cura semelhante àquela feita a José Januário.

É interessante o fato de um curandeiro negro ter prestado seus serviços na casa de um familiar da Inquisição, agente fundamental na manutenção da ordem, o que demonstra que a mentalidade religiosa mágica da colônia era comum não só a diferentes estratos sociais, mas também àqueles que deveriam condená-la. Como sentença, José foi

---

<sup>220</sup> CALAINHO, Daniella Buono. Op cit, p. 187.

<sup>221</sup> LAPA, J.R. Amaral. *Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará 1763-69*. São Paulo: Editora Vozes, 1978. p. 138.

<sup>222</sup> *Ibidem*. p. 139.

repreendido e assinou um termo em que dizia que não faria curas que parecessem superstições, sob a pena de ser castigado com todo o rigor.

Numa segunda denúncia<sup>223</sup> contra este escravo, a Mesa Inquisitorial recebeu o procurador José Januário da Silva, que disse ter chamado José por conhecer sua reputação de realizar boas curas e com bons efeitos, e que o chamara por estar muito doente e com dores de cabeça. O escravo colocava as mãos na cabeça dizendo palavras que ele não compreendeu no momento, e ao mesmo tempo cuspiu e soprou na cabeça do doente. Depois pediu uma cuia de água e colocou algumas ervas, e dali realizou a adivinhação para descobrir se o enfermo havia de viver ou morrer. Em seguida, fez uma defumação e encaminhou a fumaça para a cabeça do paciente. Além disso tudo, chupou-lhe o pescoço, lançando pela boca uma matéria branca que se assemelhava a catarro, de acordo com o denunciante.

Laura de Mello Souza estudou diversos indivíduos, que atuaram como curandeiros, por exemplo Maria Gonçalves Cajada, de alcunha Arde-lhe-o-rabo, uma das mais famosas feiticeiras do Brasil quinhentista. O caso desta feiticeira e seus hábitos, no que diz respeito ao preparo de feitiços e à gestualidade da magia, indicou a perpetuação de práticas mágicas e de feitiçarias portuguesas na colônia.<sup>224</sup> No uso de orações executadas pelas feiticeiras se detectam vestígios do poder de enunciação de certas palavras ou fórmulas, e uma crença no auxílio que prestavam alguns elementos da corte do céu, entre os quais Cristo, Maria e Deus tinham lugar destaque. Muitos curadores usavam essas palavras, acompanhando a sua recitação de benzeduras feitas com uma cruz, um terço, um rosário ou as mãos, como uma feiticeira denominada Julia Maria, em 1745, na diocese de Coimbra, que confessou curar de quebranto, usando orações e outros procedimentos.<sup>225</sup>

Até o século XVIII, o reino português não havia adotado uma política rigorosa de controle e manutenção da prática médica com relação às suas colônias. Apenas em 1782, com a criação do Protomedicato, foi feita uma tentativa de legalização e perseguição dos praticantes informais da cura. Antes disso, Portugal procurou exercer

---

<sup>223</sup> LAPA, J.R. Amaral. *Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará 1763-69*. São Paulo: Editora Vozes, 1978. p.150-156.

<sup>224</sup> SOUZA, Laura de Mello e. *O Diabo e a terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. p. 52-53

<sup>225</sup> PAIVA, José Pedro. Práticas e crenças mágicas no mundo popular. In: *Bruxaria e Superstição: num país sem caça as bruxas 1600-1774*. Lisboa: Editorial Notícias, 1997. p. 104-105.

certa fiscalização, conter os preços dos medicamentos, que eram elevados e, portanto, de difícil acesso, controlar a qualidade dos produtos farmacêuticos e manter vigilância àqueles indivíduos.<sup>226</sup>

Márcia Moisés nos permite observar a “concorrência” entre a medicina oficial e os curadores informais, além de apontar que justamente a fragilidade da vigilância foi um dos motivos pelos quais os curadores provenientes das camadas mais pobres puderam alcançar tamanho espaço na sociedade.<sup>227</sup> O que colocaria a repressão aos curadores informais não apenas como uma questão legal, mas em caráter pessoal, pois as influências culturais, que associavam as doenças às ações sobrenaturais, encontrariam referências “tanto na mente de eruditos de origem europeia como de populares de diversas origens étnicas.”<sup>228</sup> De acordo com a análise de esta autora, que procurou traçar um panorama da arte médica exercida no Brasil do século XVIII, “as mesmas substâncias difundidas pela medicina [erudita] estigmatizavam a pessoa como praticante de feitiçaria, indicando, assim, que o alvo principal da repressão era o agente de cura, e não o meio utilizado”<sup>229</sup>

Nesse período, chupar, assoprar, vomitar, defecar, desenterrar, usar sangue animal ou humano eram procedimentos norteados por um princípio comum: o ato de se fazer expelir neutralizava a energia negativa, fonte da enfermidade. Era esse o grande princípio que os médicos portugueses acreditavam, as doenças causadas por falta, excesso ou corrupção dos humores, necessitavam da supressão e restauração, para isso convinha-se que antes fosse evacuado os maus humores.<sup>230</sup> Além dessa abordagem, o uso de certos elementos era comum aos tratamentos

De todos os animais se extraem seletos e eficazes remédios para vencer e acudir as enfermidades do homem. E ainda dos membros e partes do mesmo homem (...) se tiram remédios. [...] as unhas; a saliva do homem em jejum

---

<sup>226</sup> RIBEIRO, Márcia Moisés. *A arte médica no Brasil do século XVIII*. São Paulo: Editora Hucitec, 1997. p.40-41.

<sup>227</sup> Ibidem. 1997. p. 43-44.

<sup>228</sup> COELHO, Ricardo Ribeiro. *O universo social das artes de cura: um estudo sobre as medicinas e a saúde na cidade de Mariana (século XVIII)*. Rio de Janeiro, 2012. 160p. Dissertação (Mestrado) - FIOCRUZ. p. 18.

<sup>229</sup> RIBEIRO, Márcia Moisés. Op. cit, p. 91.

<sup>230</sup> CARNEIRO, Henrique. *Filtros, Mezinhas e Triacas: as drogas no mundo moderno*. São Paulo: Xamã, 1994.

tem virtude [...] o suor; o sangue é decantado remédio para a epilepsia, se lançar nos beijos do enfermo.<sup>231</sup>

As importantes aproximações no modo de se encarar as doenças e seus tratamentos pelos médicos licenciados e pelos curandeiros populares demonstram a afinidade, já reconhecida, de modo geral, entre os saberes erudito e popular, que fizeram uso das plantas e poções mágicas conhecidas por suas propriedades laxativas, vomitivas, que aplicavam infusões sudoríficas e procediam no uso da sangria, todas alinhadas no conceito da medicina purgativa. A vasta difusão e combinação de tratamentos entre as culturas popular e erudita e reconhecendo a circulação de ideias entre ambas, uma citação feita por Mário de Andrade poderá ilustrar o reconhecimento popular de que as receitas médicas difundidas no Brasil não tem uma única origem, sendo fruto justamente desta compilação de saberes

É certo que muitas destas receitas, consagradas pela erudição, foram inicialmente receitas populares [...] mas por outro lado, é já agora muito difícil decidir se são realmente vindas do povo e consagradas em seguida pela erudição, ou se da farmacopeia erudita é que passaram para uso das classes inferiores e se popularizaram [...]. Provavelmente se deram estes dois fenômenos contrários. O que importa aqui é verificar que por vários lados a credence tinha onde estribar.<sup>232</sup>

Justamente por estarmos tratando de uma população desprovida de acesso aos profissionais habilitados, ou até mesmo, destituída de recursos financeiros, raizeiros, benzedores, cirurgiões de pouca prática, feiticeiros e curandeiros preenchiam um vazio deixado pela falta de uma medicina oficial e oportunidades. Portanto, na sociedade colonial, o recuso ao empirismo foi um “mal necessário”<sup>233</sup>, e do qual todas as camadas sociais usufruíram. Os curadores populares e informais agregavam conhecimentos práticos sobre os males comuns do Brasil, técnicas aprendidas no convívio com os europeus e utilizavam de ervas e plantas medicinais conhecidas dentro de seus nichos culturais. O trânsito de informações explicitava as correlações existentes, tanto em nível prática quanto mental, entre aqueles que curavam.

---

<sup>231</sup> Ibidem. p. 72

<sup>232</sup> ANDRADE, Mário. *Namoros com a medicina*. Porto Alegre: Livr. do Globo, 1939 *apud* CARNEIRO, Henrique. *Amores e Sonhos da flora: afrodisíacos e alucinógenos na botânica e na farmácia*. São Paulo: Xamã, 2002. p. 59.

<sup>233</sup> RIBEIRO, Márcia Moisés. Op. cit., p. 40.

Os curandeiros informais na Colônia não estavam livres de perseguições e do cárcere inquisitorial. Acusados de manipular feitiços – apesar de aceitos por seu necessário serviço-, não poderiam escapar da ira da Igreja, que como já referido anteriormente, se considerava a única instituição digna de legitimar as curas realizadas pela fé. Inúmeras práticas curativas foram reprovadas e consideradas como feitiçaria pela instituição eclesiástica, justamente porque o catolicismo visava afirmar seu poder no monopólio da fé. Enquanto os curandeiros informais eram desqualificados e denunciados por invocarem o nome de santos e Deus nas suas operações curativas, padres divulgavam a importância da intercessão de santos e das orações no processo de cura e na prevenção contra prováveis moléstias.<sup>234</sup>

As concepções de mundo que direcionavam as explicações sobre as causas das doenças se imbricavam com os procedimentos que permeavam a preparação dos remédios, de modo que o compartilhamento de algumas noções e o contato entre os diversos grupos étnicos, com diferentes saberes redundava nas trocas que tanto enriqueceram a medicina colonial, tão necessitada de diferentes complementos.<sup>235</sup> O hábito cotidiano fazia com que a posse de títulos importasse menos do que a eficácia do tratamento, fazendo com que a fama de bom curador conquistasse uma respeitável clientela capaz de transpor as proibições da lei.

A Igreja fazia restrições no que tratava sobre a intervenção dos santos e das palavras sagradas quando realizadas por indivíduos considerados desqualificados, mas ao mesmo tempo legitimava a mesma prática quando realizada por religiosos. Ou seja, quando “desempenhadas sob o consentimento dos membros da Igreja, as curas através dos santos, orações e demais rituais sagrados eram recomendadas para as mais diversas moléstias.”<sup>236</sup> Mas mais importante do que isso, era que a Igreja pregava o que era o bom cumprimento das obrigações cristãs, fundamental na preservação da saúde e no combate dos males. A autora Vera Regina Beltrão faz uma citação importante a respeito da relação entre os curandeiros e a sua principal perseguidora, a Inquisição:

---

<sup>234</sup> RIBEIRO, Márcia Moisés. *A arte médica no Brasil do século XVIII*. São Paulo: Editora Hucitec, 1997.

<sup>235</sup> COELHO, Ricardo Ribeiro. *O universo social das artes de cura: um estudo sobre as medicinas e a saúde na cidade de Mariana (século XVIII)*. Rio de Janeiro, 2012. 160p. Dissertação (Mestrado) - FIOCRUZ. p. 77.

<sup>236</sup> *Ibidem*. p. 97.

As denúncias e processos inquisitoriais movidos contra curandeiros e supostos feiticeiros mostram que, a procura por rituais mágicos decorria de problemas de saúde, físicos ou mentais. No universo das curas sobrenaturais, havia dois caminhos possíveis, sendo um oferecido pela igreja e outro pelos afamados feiticeiros [...]<sup>237</sup>

O século das luzes em Portugal, sob o comando do Marquês de Pombal, procurava desacreditar o emprego da magia em suas diversas formas, passando a tratá-lo como um delito fantástico e devaneios. Essa mudança de atitude frente aos poderes mágicos deve ser entendida como aproximação do Estado português aos ideais do pensamento ilustrado das outras regiões europeias. Percebemos que mesmo assim, no século XVIII, tivemos um aumento na região do Grão-Pará em denúncias e confissões relacionais a processos de feitiçaria, uma vez que a visita setecentista não tinha como alvo principal os judaizantes. A magia e as diversas formas pelas quais se manifestam não podiam ser desvinculadas da religião praticada diariamente pelos colonos, era parte integrante da mesma, frutos de uma colonização que teve a presença de diversas culturas e tradições. Pedro Campos declara que a grande ênfase da visita paraense recaiu sobre as denúncias e confissões relativas a práticas mágicas.<sup>238</sup> Ao analisarmos a visita paraense, dois fatores saltam aos olhos. Um deles é a ausência de casos de judaísmo. O outro, a abundância dos casos de feitiçaria. Isso poderia ser explicado pela crença inabalável dos colonos, sejam membros da elite ou do estrato social mais pobre, no poder dos feiticeiros. Essa crença permitiria que mesmo com novos progressos da ciência e explicações para as doenças, a popularidade das interpretações baseadas no universo mágico permanecia.

Além das rezas e orações, foram os exorcismos frequentemente utilizados pela Igreja como recurso terapêutico colonial. Houve casos onde os próprios curandeiros sugeriam exorcismos caso suas curas não fossem bem sucedidas. A eficácia dos exorcismos era sustentada pelos próprios médicos e cirurgiões. No contexto colonial, a medicina, a magia e a religião eram campos indissociáveis, mostrando a ligação que existia entre os três sistemas. Outra prova inegável, da dita ligação, é a existência de membros do clero que também foram acusados perante a mesa inquisitorial por atos de

---

<sup>237</sup> MARQUES, Vera Regina Beltrão. *Medicinas secretas: magia e ciência no Brasil setecentista*. In: CHALHOUN, Sidney. *Artes e ofícios de curar no Brasil: capítulos da história social* (org.). São Paulo: Campinas, Ed. UNICAMP, 2003. p.170.

<sup>238</sup> CAMPOS, Pedro Marcelo Pasche de. *Inquisição, Magia e Sociedade*. 1995. 178 f. Dissertação (Mestrado em História Social das Ideias) – UFF, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 1995. p.114.

feiticiaria e curandeirismo. A colônia brasileira se revelava um mundo de mistérios e sincretismos, onde magia e religiosidade popular se entrecruzavam.<sup>239</sup> Na São Paulo seiscentista, certas orações eram escritas e dirigidas aos santos, tornando-se talismãs para seus portadores, pois traziam o poder de proteção contra certos males. O Padre Belchior de Pontes, neste mesmo período, por exemplo, dizia orações eficazes contra picada de cobras, desde que fossem escritas com sua própria letra.<sup>240</sup>

Estudado por Laura de Mello e Souza, Frei Luís, preso pela Inquisição no ano de 1740, acusado de curador e exorcista, fazia valer seu poder como homem do clero sob a população colonial de analfabetos. Ao ser chamado para realizar curas também aproveitava para cometer atos sexuais com as enfermas. O padre rezava o cântico do Magnificat usando o escapulário sobre a barriga da enferma e aproveitando-se para passar a mão pelo seu corpo “com ânimo de ter cópula carnal.”<sup>241</sup> Ele culpou sua indiscrição à sua condição de colono, dizendo que a colônia era contaminada pela luxúria e pelo Demônio. A Inquisição penalizou o réu: degradando-o por cinco anos e proibindo-o de realizar exorcismos, no entanto, manteve sua batina.

A arte de cura foi intensamente praticada por toda a colônia, tendo maior visibilidade quando perseguida pela Inquisição e por seus agentes infiltrados na sociedade. As artes mágicas, de maneira geral, procuravam responder às necessidades e a reparar os acontecimentos cotidianos, tentando tornar menos severa a realidade colonial. As curandeiras e curandeiros respondiam aos anseios coloniais, e mesmo quando o estereótipo de bruxa maligna recaía sobre estes indivíduos, eles não eram esquecidos e logo que possível, colonos desesperados corriam para lhes pedir uma salvação. As tensões coloniais que eram permanentes refletiam-se nas práticas mágicas, já que através delas um poderia causar malefícios ou benefícios e todas as camadas sociais estavam às voltas com estas práticas. O estereótipo da bruxa ajudava neste momento, pois se encontrava um meio de resolver os conflitos internos ao identificar e excluir o responsável pelas desgraças e calamidades.<sup>242</sup>

---

<sup>239</sup> SOUZA, Laura de Mello e. *O Diabo e a terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. p.243.

<sup>240</sup> HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Caminhos e fronteiras*. São Paulo: Companhia das letras, 1994. p. 87.

<sup>241</sup> SOUZA, Laura de Mello e. Op. cit, p. 244.

<sup>242</sup> Ibidem. p.262.

Vinda do reino, a crença no poder mágico da palavra falada encontrou na colônia as condições adequadas para propagar-se. É de notar que os índios já se serviam ao seu modo, das formulas de encantamentos, invocações e rezas, onde as combinações de palavras, repetidas determinado número de vezes, podiam realizar curas ou qualquer outra intenção desejada. Iremos perceber este aspecto nos casos de curandeirismo, analisados no capítulo seguinte.

Antes de se constituir num momento de ruptura e substituição de antigas práticas, a parte final do século XVIII pode se considerada uma fase de êxito, onde o saber popular e o saber erudito conviveram e se misturaram, marcando o início do período de transformações que ocorreram com a chegada da família real ao Brasil e a fundação das primeiras escolas superiores para o ensino da medicina no século XIX.<sup>243</sup>

Concluindo, as práticas médicas coloniais, onde se combinavam os elementos populares das tradições europeias, africanas e indígenas, foram marcadas por um hibridismo cultural. As práticas populares de cura e seus praticantes foram frutos de metamorfoses e recriações dos velhos sistemas em novas estruturas sociais, não falamos aqui de extinção de saberes, mas de reassignificações e novos usos e abordagens de velhos saberes e da construção de novos saberes com base e influência dos antigos.

---

<sup>243</sup> COELHO, Ricardo Ribeiro. *O universo social das artes de cura: um estudo sobre as medicinas e a saúde na cidade de Mariana (século XVIII)*. Rio de Janeiro, 2012. 160p. Dissertação (Mestrado) - FIOCRUZ. p. 148.



### **3 - O GRÃO-PARÁ NAS MALHAS INQUISITORIAIS: FEITIÇARIA E CURANDEIRISMO NO SÉCULO XVIII**

No século XVIII, a região do Grão-Pará tornou-se objeto de interesse e dos principais investimentos do governo pombalino. Percebeu-se neste período uma iniciativa por parte da metrópole em melhor povoar e guardar esta região, que abrangia as terras do Norte do Brasil. Esta área de inegável importância estratégica era sempre alvo de conflitos e disputas territoriais, bem como de intermináveis negociações de seus limites e fronteiras. Ainda assim, foi por muito tempo uma área de pouco povoamento e de interesse português.<sup>244</sup>

#### **3.1 – A ocupação e a colonização da região do Grão-Pará**

O processo de colonização, ocupação e formação do Estado do Grão-Pará está inserido no contexto da União Ibérica, período que durou sessenta anos (1580-1640). Coexistindo por anos com o Estado do Brasil, o Estado do Grão-Pará e Maranhão abrangeu o território da região norte do país e parte do nordeste. Os dois Estados coloniais eram governos independentes, ou seja, reportavam-se diretamente à Coroa portuguesa, ainda que as regras da administração colonial expedidas pela metrópole fossem, na maioria das vezes, comuns aos dois Estados. Em 1621, cria-se o Estado do Maranhão e Grão Pará, com sede em São Luiz. Em 1751, dada a importância econômica e política de Belém, cria-se o Estado do Grão - Pará e Maranhão, com sede em Belém. O Estado do Grão-Pará e Maranhão perdurou até 1772, quando foi anexado ao Estado do Brasil.

Nos primeiros anos da colonização, as regiões norte e nordeste foram negligenciadas pela metrópole portuguesa, mas a partir do século XVII esta situação começa a se transformar num processo que alavancou os investimentos e interesse por esta região. Pedro Campos aponta que a região possuía núcleos de ocupação portuguesa,

---

<sup>244</sup>CAMPOS, Pedro Marcelo Pasche de. *Inquisição, Magia e Sociedade*. 1995. 178 f. Dissertação (Mestrado em História Social das Ideias) – UFF, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 1995. p. 92.

existindo outras além de Belém e das vilas do Cameté, da Vigia, do Caieté e de Gurupá.<sup>245</sup> Além dessas vilas, durante todo o século XVIII, foram fundadas muitas outras, grande parte delas estabelecidas pelos missionários. Os aldeamentos religiosos eram cerca de 63, fundados por jesuítas, carmelitas, franciscanos e outros. O território das missões foi dividido entre as várias ordens religiosas que aqui se encontravam: jesuítas, franciscanos, mercedários e carmelitas. Ocorreu a distribuição territorial de acordo com as ordens da Coroa a fim de evitar conflitos de jurisdição.

Na política pombalina as missões passaram à condição de vilas com a denominação de cidades portuguesas. Entre as vilas criadas, temos as seguintes: Abaetetuba (1750); Aveiros (1751). Macapá e Ouré (1752); Colares, Maracanã, Muaná, Salvaterra, Soure e Souzel (1757); Acará, Alenquer, Almerim, Chaves, Curuçá, Faro, Melgaço, Monte Alegre, Óbidos, Oeiras, Portel, Porto de Moz e Santarém (1758); e Magazão (1770). Outras que devido à baixa densidade populacional foram consideradas povoados são: Benfica, Monforte, Monsarás e Vila do Conde (1757); e Arrayolos, Alter do Chão, Boim, Esposende, Fragoso, Pinhel, Pombal, Veyros e Vila Franca (1758). A mudança das aldeias e missões para vilas, segundo ordem de Mendonça Furtado, consistiu na mudança de nome, trocando-se os nomes indígenas pelo de cidades portuguesas. A criação das vilas esteve ligada à gradual política pombalina, de expulsão dos religiosos, com confisco de seus bens pela Coroa, tendo sido a tutela dos indígenas retirada das ordens religiosas em ações posteriores do governo pombalino.<sup>246</sup>

Esta política visava implementar com maior veemência a presença do Estado na região, e para isto promoveu a colonização e procurou investir, cada vez mais, economicamente nesta área. A crescente demanda por madeiras no comércio internacional e no interior da Colônia, bem como a necessidade em se colonizar e povoar a região, incentivou a Coroa Portuguesa a fomentar a atividade madeireira no Estado do Grão-Pará e Maranhão, aumentando os rendimentos do Estado e conseqüentemente a arrecadação Real.<sup>247</sup>

---

<sup>245</sup> CAMPOS, Pedro Marcelo Pasche de. Op. cit, p. 95.

<sup>246</sup> TAVARES, Maria Goretti da Costa. *A formação territorial do espaço paraense: dos fortes à criação de municípios*. Revista ACTA Geográfica, ano II, nº3, jan./jun. de 2008. p. 59-83.

<sup>247</sup> BATISTA, Regina C. Corrêa de. *Gestão Florestal e Comercialização de madeira no Grão-Pará do século XVIII*. sÆculum - REVISTA DE HISTÓRIA [29]; João Pessoa, jul./dez. 2013. p. 29-46.

Em 1750 é assinado o tratado de Madri<sup>248</sup>, e chegou à colônia brasileira o irmão do Marquês de Pombal, Francisco Xavier de Mendonça Furtado, que fora nomeado governador e capitão-general do Estado do Grão-Pará e do Maranhão. Em carta a Gomes Freire, Pombal evidenciou sua ambição em relação à colônia, e insistiu na importância que aquele obtivesse controle local até que as missões religiosas fossem evacuadas e os índios liberados da influência religiosa.

A Igreja se empenhava na catequização dos indígenas para o seio da cristandade, e na manutenção da colônia e de seus habitantes na mais estrita ortodoxia. Trabalho missionário e Inquisição, em suma, sintetizam o processo de colonização dos povos indígenas.<sup>249</sup> A economia da região era baseada na coleta das chamadas drogas do sertão, na pesca, na caça, numa pecuária e numa agricultura rudimentares. Tão baixa produtividade se refletia no estado de pobreza e miséria em que se encontrava a população.

O emprego da mão de obra indígena era indispensável, e foi causa de disputas entre os inicianos e colonos. O Bispo Miguel de Bulhões, um protagonista da história da colonização do Grão-Pará, sublinhou o fundamental papel dos índios e negros (em tempos posteriores): que, na época, “se reduz a felicidade deste Estado [do Grão-Pará] sem os quais, julgo, seria impensável que os moradores desta capitania cheguem a ver-se livres da suma miséria.”<sup>250</sup>

No Grão-Pará do século XVIII, destoava a riqueza e prosperidade das terras jesuíticas em relação à pobreza geral dos colonos. As aldeias e fazendas da Companhia de Jesus estavam progredindo, enquanto as terras dos colonos não alcançavam seu potencial máximo. Segundo Pedro Campos, isto acontecia justamente pelo fato de que

---

<sup>248</sup>O Tratado de Madrid significou um acordo entre as coroas ibéricas e consistiu, em linhas gerais, no reconhecimento oficial dos territórios já ocupados por ambas as partes. O tratado tinha por finalidade oficializar as margens fluviais, marítimas e terrestres, definindo os limites dos poderes das Coroas. Os portugueses concordavam, em troca do reconhecimento pela Espanha das fronteiras fluviais ocidentais do Brasil, em renunciar ao controle de colônia do Sacramento e das terras imediatamente ao norte, no estuário do Prata. O tratado determinava ainda, a saída dos jesuítas e dos índios convertidos das missões uruguaias. In: MAXWELL, Kenneth. *Marques de Pombal: Paradoxo do Iluminismo*. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1996. p.52-53.

<sup>249</sup> NOVAIS, Fernando A. *Condições da privacidade na colônia*. In: NOVAIS, Fernando A; SOUZA, Laura de Mello e. *História da Vida Privada no Brasil: cotidiano e vida privada na América Portuguesa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997. p. 35.

<sup>250</sup>AHU, (Projeto Resgate), *Pará*. Cx. 38. Doc. 3613. Ofício de Miguel de Bulhões à Diogo de Mendonça Corte Real. Pará, 15.08.1755 *apud* Mattos, Yllan. *A última inquisição*. Os meios de ação e funcionamento do santo ofício no grão-para pombalino. 1750-1774. Jundiá: paco editorial, 2012.p. 21.

as missões religiosas eram as maiores detentoras e monopolizadoras da mão de obra indígena, o que acarretava conflitos entre os colonos e os religiosos. A prática de *descimento* – que seria trazer de modo pacífico os indígenas para o seio da cristandade e fiéis a Coroa Portuguesa- se tornou extremamente lucrativa.<sup>251</sup>

A garantia de posse dos territórios só seria possível com a ocupação efetiva dessas áreas e com o apoio dos indígenas. Nas *Instruções régias públicas e secretas*, encaminhadas por D. José I, é possível perceber o interesse e a necessidade de estabelecer uma maior liberdade para os indígenas, e ao mesmo tempo interferir e diminuir o poder eclesiástico, principalmente dos membros da Companhia de Jesus. Foram apresentadas as aldeias como principal fonte de povoamento e os padres jesuítas escolhidos para a catequização dos povos indígenas, assim como também para a conservação dos domínios territoriais. Sobre a utilização da mão-de-obra indígena, no sexto parágrafo das *Instruções* encontramos as seguintes diretrizes:

Para conter estes desordenados procedimentos e evitar tão considerável dano, sou servido declarar que nenhum destes índios possa ser escravo, por nenhum princípio ou pretexto, para o que hei por revogadas todas as leis, resoluções e provisões que até agora subsistiam, e quero que só valha esta minha resolução que fui servido tomar no decreto de 28 do corrente,<sup>26</sup> que baixou ao Conselho Ultramarino para que todos os moradores do Estado cuidem em fabricar as suas terras como se usa no Brasil, ou pelo serviço dos mesmos índios, pagando a estes os seus jornais e tratando-os com humanidade, sem ser, como até agora se praticou, com injusto, violento e bárbaro rigor.<sup>252</sup>

Para a total submissão dos povos indígenas, os missionários não pouparam esforços, penetraram a fundo na cultura e na religião destes, dominando, inclusive, a língua nativa. Os jesuítas perceberam que não poderiam doutrinar estes povos sem que houvesse a compreensão linguística. Passaram a realizar confissões por meio de intérpretes, quebrando o sigilo do sacramento, e a empregar cantigas sacras, traduzidas para a língua da terra (nheengatu)<sup>253</sup> em cerimônias religiosas.

---

<sup>251</sup> CAMPOS, Pedro Marcelo Pasche de. *Inquisição, Magia e Sociedade*. 1995. 178 f. Dissertação (Mestrado em História Social das Ideias) – UFF, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 1995. p. 97.

<sup>252</sup> MENDONÇA, Marcos Carneiro. *A Amazônia na era pombalina: correspondência do Governador e Capitão-General do Estado do Grão-Pará e Maranhão, Francisco Xavier de Mendonça Furtado: 1751-1759*. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2005. p. 67.

<sup>253</sup> O “Nheengatu”, língua ensinada nas missões jesuíticas e utilizada em toda a região por etnias diversas, se, num primeiro momento, foi imposta, a forma do seu uso no decorrer do período colonial na Amazônia adquiriu um outro significado, fazendo com que se transformasse numa língua de solidariedade. José Ribamar Bessa Freire, em seu texto “Da fala boa ao português na Amazônia Brasileira” In: *Ameríndia* n.

Yllan de Mattos aponta para a importância do cuidado com os índios para o sucesso dos planos do governo pombalino, pois ao incentivar o povoamento das aldeias, era possível garantir ao mesmo tempo a mão de obra e a consolidação do Tratado de Madri. As leis que proibiam a escravidão dos índios eram notadamente ignoradas. O governador Mendonça Furtado apontou em várias cartas enviadas à Corte suas dificuldades em controlar os colonos, mas em especial os regulares. Criticava as condutas dos jesuítas, acusando-os de soberba e ambição desmedidas.

ILM<sup>o</sup> e Exm<sup>o</sup> Sr. meu irmão do meu coração: Ainda que dei a V. Ex<sup>a</sup> uma conta geral e larga do que me pareceu que era a ruína deste Estado, quero agora em menos palavras contrair o discurso e referir alguns casos em comprovação daquele papel. Já V. Ex<sup>a</sup> está informado do grande poder dos Regulares neste Estado, que o tal poder o tem arruinado, que os religiosos não imaginam senão o como o hão de acabar de precipitar, que não fazem caso de Rei, Tribunal, Governador ou casta alguma de Governo, ou Justiça, que se consideram soberanos e independentes, e que tudo isto é certo, constante, notório e evidente a todos os que vivem destas partes. [...]Finalmente, todo este Estado está gemendo debaixo de uma tirania a qual se não pode remir com a brevidade que era precisa, porque a aceleração pode produzir também efeitos violentos, e contrários ao fim que desejamos.<sup>254</sup>

A mudança da sede do governo de São Luís do Maranhão para Belém permitiu uma melhor interiorização fluvial e era um ponto estratégico para a defesa do território e importante porto de escoamentos das drogas de sertão e do ouro.<sup>255</sup> As medidas do Estado para incrementar a colonização se manifestaram, portanto, na criação de povoações em locais estratégicos, em áreas de fronteiras e das rotas fluviais. Outro incentivo pombalino foi o desenvolvimento das potencialidades agrícolas e da pecuária. Francisco Furtado promoveria ainda as culturas de algodão, anil, café, tabaco, pimenta e outros.

---

08, 1983 (pp. 39-81), já mencionava a importância do Nheengatu que, difundida pelos jesuítas como língua franca, inclusive incentivada pelas autoridades coloniais durante a década de 1720, foi sendo desprestigiada e criticada, além de ser proibida quando das reformas pombalinas na década de 1750. Ver mais: CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz de. *Índios cristãos: a conversão dos gentios na América portuguesa (1653-1769)*. Campinas, SP: 2005. Tese (doutorado) Universidade Estadual de Campinas.

<sup>254</sup> MENDONÇA, Marcos Carneiro. *A Amazônia na era pombalina : correspondência do Governador e Capitão-General do Estado do Grão-Pará e Maranhão, Francisco Xavier de Mendonça Furtado: 1751-1759*. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2005. p. 203-207.

<sup>255</sup> MATTOS, Yllan de. *A última inquisição*. Os meios de ação e funcionamento do Santo Ofício no Grão-Pará pombalino. 1750-1774. Jundiaí: Paco editorial, 2012. p. 20.

Com o objetivo de promover o povoamento dos seus “Reaes domínios da America”, D. José, pela lei de 4 de abril de 1755, conferiu aos portugueses e luso-brasileiros a possibilidade de se casarem com índias, bem como aos seus descendentes dignidade e condição sócio jurídica igual à dos reinóis e acesso à posse de terras e de cargos públicos. O monarca proibiu que esses súditos sofressem infâmias e humilhações, como a utilização de nomes injuriosos.<sup>256</sup>

Na lei de 6 de junho de 1755, o monarca declarou liberdade total aos índios já integrados ou que fossem a ser integrados nas estruturas eclesiásticas e político-administrativas do Estado do Grão-Pará e Maranhão. Diversas leis que já haviam proibido o uso da mão-de-obra escrava indígena foram decretadas durante os três séculos da colonização brasileira. Os colonos receberam a notícia do fim da escravidão indígena com desconfiança e sentiram-se traídos pela Coroa. Segundo Miguel de Bulhões, acreditavam que era um erro, “tão lastimosa a sua cegueira que não adoram outro ídolo que esta mesma escravidão”.<sup>257</sup>

Com o alvará de 7 de junho de 1755, após a lei de libertação dos índios, se estabeleceu que estes seriam agora governados pelas leis temporais e pela justiça secular<sup>258</sup>. Essa medidas – equidade de direitos, adquirida com a *promoção* dos índios em pessoas livres – garantia a sobreposição do poder temporal nas aldeias. Dizia o alvará que “os Indios do Grão Pará, e Maranhão sejam governados no temporal pelos Governadores, Ministros, e pelos seus principaes, e Justiças seculares, com inibição da administrações dos Regulares.”<sup>259</sup>

*O Diretório que se deve observar nas povoações dos índios do Pará e Maranhão enquanto sua Magestade não mandar o contrário*, que iria reger as relações

<sup>256</sup> SILVA, José Manuel Azevedo e. *O modelo pombalino de colonização da Amazônia*. Coimbra, 2002. Disponível em: < <http://www.uc.pt/fluc/iheu/artigos/modelopombalino> > Acesso em 15/7/2015. p. 7.

<sup>257</sup> AHI, *Série Portuguesa*, Doc. 15. Ofício de Miguel de Bulhões à Diego de Mendonça Corte Real. 18.08.1755. *apud* MATTOS, Yllan de. *A última inquisição*. Os meios de ação e funcionamento do Santo Ofício no Grão-Pará pombalino. 1750-1774. Jundiaí: Paco editorial, 2012.

<sup>258</sup> A lei e o alvará de 6 e 7 de junho de 1755 foram ratificados pelo alvará de 8 de maio de 1758 e o Diretório foi confirmado pelo monarca por meio do alvará de 17 de agosto do mesmo ano, passando a vigorar na América Portuguesa como um todo. ALMEIDA, Maria Regina C. de. *Política Indigenista e políticas indígenas no tempo das reformas pombalinas*. p. 175-214. In: FALCON, Francisco; RODRIGUES, Claudia (orgs.). *A “época pombalina” no mundo luso-brasileiro*. Rio de Janeiro: FGV, 2015.

<sup>259</sup> *Collecção das Leys, Decretos e Alvarás, que compreende o feliz reinado delrey fidelíssimo D. Joze o I*, Lisboa, Na Officina de Miguel Rodrigues, 1761, vol. I.

entre os indígenas e a sociedade durante os anos de 1757 a 1798, tentava instituir os ideais pelos quais os índios deveriam estar subordinados exclusivamente ao Estado, minando o poder jesuítico. O Diretório visava os seguintes objetivos: fortalecer o aparelho de Estado, dinamizar o setor produtivo e controlar a circulação da riqueza a fim de aumentar a receita tributária, expandir a fé católica, reformar os costumes, libertar, civilizar e enquadrar na política e na sociedade os índios.<sup>260</sup> Vale lembrar que o Diretório era uma lei colonial, portanto, suas normas vigoravam unicamente nos territórios coloniais.

Interessante perceber que a abolição da justiça temporal e espiritual das ordens religiosas sobre os indígenas foi uma estratégia de afirmação da soberania régia, pois transferiu a tutoria e a instrução dos índios para agentes civis, pela ampliação do padroado e transformação das aldeias em vilas. Isso, no entanto, não se caracteriza como um processo de exclusão da Igreja pelo Estado. O governo pombalino era pautado numa lógica regalista, onde a religião e Igreja permaneceriam como elemento e aliada essencial do poder político, subordinada aos desígnios régios. Prova disto é que Pombal conquistou importantes aliados dentro da Igreja Católica na concretização do seu projeto de centralização.

José Pedro Paiva aponta que a participação dos bispos foi de grande colaboração na afirmação das traves principais da política pombalina no que se relacionava à Igreja e ao clero<sup>261</sup>. Mendonça Furtado e Pombal compreendiam a catequização dos índios como uma ação necessária para um objetivo muito maior. A atribuição de um novo papel aos indígenas, equiparando-os aos portugueses, pretendia colocá-los numa posição de bons cristãos e vassalos fiéis, obedientes e principalmente, produtivos e atrelados a um projeto colonial baseado no trabalho e na produção, pelo enriquecimento do Estado.

A Companhia do Grão-Pará e Maranhã, discutida anteriormente, acabava por facilitar a importação dos escravos africanos<sup>262</sup>, após a libertação dos indígenas.

---

<sup>260</sup> SILVA, José Manuel Azevedo e. Op.cit.

<sup>261</sup> PAIVA, José Pedro. *Os novos prelados diocesanos nomeados no consulado pombalino*. In: PENÉLOPE, nº25, 2001. p.41-63.

<sup>262</sup> Já nas *Instruções Régias* vemos a preocupação da Metrópole na inclusão de uma nova mão de obra, agora negra africana, nos territórios da colônia brasileira: “Para a introdução dos escravos negros, em execução da Resolução de 27 de maio de 1750, é preciso que informeis, declarando o número dos negros que podem ser necessários; quantos se podem mandar cada ano; que possibilidade têm os moradores para os satisfazerem e sobre esta matéria ouvireis os principais moradores e pessoas mais inteligentes e interessadas nesta negociação; sobre os meios por que com menos vexação e descômodo se pode fazer a introdução de escravos negros, e a forma do pagamento destes escravos; e com toda a distinção me

Situação paradoxal, segundo Angela Domingues, pois “ao mesmo tempo que estabelecia uma legislação protecionista determinado a liberdade dos ameríndios (...) a política da coroa portuguesa dinamizava, paralelamente a escravatura de negros para o Atlântico e para o Índico.”<sup>263</sup>

Segundo Yllan Mattos<sup>264</sup>, o projeto colonial pombalino, que fora sobretudo político, pode também ser facilmente percebido nos aspectos culturais, religiosos, econômicos, urbanísticos e etc. da colônia. O interesse do Marquês de Pombal na região do Grão-Pará objetivava, como dito anteriormente, o enriquecimento de Portugal.

A participação dos membros da Igreja no projeto pombalino também pode ser percebida no processo que levou à expulsão<sup>265</sup> dos jesuítas da colônia, no sentido de identificar na Companhia de Jesus causa dos mais graves males e atrasos do reino. No dia de 3 de setembro de 1759, o rei D. José I promulgava o decreto de expulsão dos jesuítas dos territórios portugueses:

Declaro os sobreditos regulares (jesuítas) na referida forma corrompidos, deploravelmente alienados do seu santo instituto, e manifestamente indispostos com tantos, tão abomináveis, tão inveterados e tão incorrigíveis vícios para voltarem à obediência dele, por notórios rebeldes, traidores, adversários e agressores, que têm sido e são actualmente, contra a minha real pessoa e Estados, contra a paz pública dos reinos e domínios, e contra o bem comum dos meus fiéis vassallos; ordenando que tais sejam tidos, havidos e reputados; e os hei desde logo, em efeito desta presente lei, por desnaturalizados, proscritos e exterminados; mandando que efetivamente

---

informareis sobre esta matéria.” *Instruções Régias, públicas e secretas para Francisco Xavier de Mendonça Furtado, Capitão General do Estado do Grão-Pará e Maranhão*. IHGTap: Região Oeste do Pará. Ano I, nº6, 2014. 18p.

<sup>263</sup> DOMINGUES, Angela. *Quando os índios eram vassallos: colonização e relações de poder no Norte do Brasil na segunda metade do século XVIII*. Lisboa: CNCDP, 200. p. 53.

<sup>264</sup> MATTOS, Yllan de. *A última inquisição*. Os meios de ação e funcionamento do Santo Ofício no Grão-Pará pombalino. 1750-1774. Jundiaí: paco editorial, 2012. p.50.

<sup>265</sup> Existe ainda hoje a tendência de se explicar exclusivamente a expulsão dos jesuítas em aspectos da sua relação com o Marquês de Pombal. No entanto, não se pode explicar tudo por um único viés, diferentes fatores e influências facilitaram a decisão de se expulsar a Companhia de Jesus, não só da colônia brasileira, mas também de outras colônias do império português. Dos relatos como o do general Gomes Freire de Andrada, comissário para as Partes do Sul, e o do governador do Maranhão e do Grão-Pará, Francisco Xavier de Mendonça Furtado, os padres eram acusados de não colaborar com as missões demarcatórias nas fronteiras, de incitar o desacato aos representantes da Coroa e pretender a constituição de um Estado à parte. A custosa campanha pelos territórios de sete populosas missões a leste do Rio Uruguai daria lugar a uma violenta batalha de panfletos, que ganharia escala europeia, tendo os jesuítas como personagens centrais. Fora isso, a Inglaterra também não via com bons olhos a próxima relação entre a Coroa portuguesa e os jesuítas e entre essas citadas, existem outras razões políticas, econômicas e sociais que participaram no processo de expulsão dos jesuítas. Ver mais em: AZEVEDO, João Lúcio de. *O Marquês de Pombal e a sua época*, [1ª ed., 1909], prefácio de Francisco José Calazans Falcon. São Paulo: Alameda, 2004.



sejam expulsos de todos os meus reinos e domínios, para neles mais não poderem entrar; e estabelecendo, debaixo de pena de morte natural e irremissível e de confiscação de todos os bens para o meu fisco e câmara real, que nenhuma pessoa, de qualquer estado e condição que seja, dê nos meus reinos e domínios entrada aos sobreditos Regulares ou qualquer deles, ou que com eles, junta ou separadamente, tenha qualquer correspondência verbal ou por escrito, ainda que hajam saído da referida Sociedade [...] a menos que as pessoas que os admitirem, ou praticarem, não tenham para isso especial licença minha [...].<sup>266</sup>

A colônia brasileira foi, desde o princípio, marcada por reinterpretações de normas e regras sociais vindas da metrópole e adaptadas à realidade do cotidiano colonial. O universo colonial foi construído de modo fragmentado e com elementos multifacetados, que recriados na colônia, receberam novas qualidades e características. Esta construção única permitiu que a colônia e seus habitantes fossem estimulados e capazes de inventar e reconstruir valores, crenças e normas vindas de fora.

No Novo Mundo, as estruturas hierárquicas sociais ganharam novos aspectos e adaptações para o cotidiano da colônia. As formas de organização e ideais da sociedade portuguesa adaptaram-se ao contexto da colônia, atenuando-se, de modo que, segundo Schwartz, “a estrutura tradicional de estados e corporações existiu, mas tornou-se menos importante”<sup>267</sup>. As hierarquias de classificação que diferenciavam nobres e plebeus, abrandavam-se diante da imensidão de indígenas, que figuravam como potencial força de trabalho, escrava ou não. “O fato de serem os aborígenes e, mais tarde, os africanos diferentes étnica, religiosa e fenotipicamente dos europeus criou oportunidades para novas distinções e hierarquias baseadas na cultura e na cor.”<sup>268</sup>

Como Laura de Mello e Souza acredita, ao medirem dois universos totalmente distintos, Europa e o Novo Mundo, a colonização e a catequese agiram como grandes ferramentas que, muito mais do que aculturar ou ocidentalizar, desencadearam a circularidade de níveis culturais.<sup>269</sup> Essa pluralidade cultural que caracterizava o Brasil colônia foi certamente uma das razões pelas quais o tribunal do Santo Ofício tomou um interesse por esta região. Desde o século XVII, a Inquisição portuguesa havia erigido a

---

<sup>266</sup> ANTUNES, Manuel. *O Marquês de Pombal e os jesuítas*. Revista Brotéria: cultura e informação. Lisboa, Vol.115, N°234, p. 134, Agosto-Set-Out 1982.

<sup>267</sup> SCHWARTZ, Stuart. Uma sociedade escravista colonial. In:\_\_\_\_\_. *Segredos internos: engenhos e escravos na sociedade colonial 1550-1835*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988. p. 212-213.

<sup>268</sup>Ibidem. p. 212.

<sup>269</sup> SOUZA, Laura de Mello. *Inferno Atlântico: demonologia e colonização séculos XVI-XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993. p.43.

colônia como local privilegiado para o degredo dos processados pela Mesa Inquisitorial. A Metrópole portuguesa transformava suas colônias, não somente a colônia brasileira, conforme a expressão do historiador Costa Lobo, em *ergástulo dos delinquentes*.<sup>270</sup>

### 3.2 - A Terceira Visitação Inquisitorial, 1763 a 1769.

O Grão-Pará do século XVIII recebeu a IIIª Visitação do Tribunal do Santo Ofício no período que se prolongou de 1763 a 1769, sob o poder do Visitador Giraldo José de Abranches. Esta foi a mais longa de todas as Visitações à colônia brasileira de que se tem conhecimento, e deve ser compreendida no âmbito das reformas pombalinas e dos planos de desenvolvimento que o Marquês de Pombal tinha para esta região, ainda pouca explorada. Sem dúvidas, podemos afirmar que as reformas pombalinas tocaram no seio da sociedade, atingindo as esferas da vida social, ao promoverem a incorporação de grupos que eram até então estigmatizados pelos estatutos de pureza de sangue.

Neste sentido, a ação inquisitorial não se deu separada do caráter político e social da visitação, pois considerou as transformações ocorridas no Grão-Pará, tais como: o Tratado de Madri (1750), transferência da sede do antigo Estado do Maranhão e Pará para Belém (1751), a criação da Companhia de Comércio do Grão-Pará e Maranhão (1755), incorporação de escravos oriundos de África e a lei de liberdade dos índios (1755), o estabelecimento do Diretório dos índios (1757), a expulsão dos jesuítas (1759). Isto mostra que a Coroa Portuguesa passava a ter uma atenção redobrada em relação ao norte da colônia.<sup>271</sup>

A principal fonte de estudo para esta visitação é o livro *Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará (1763-1769)*, organizado por José Roberto do Amaral Lapa, onde estão dispostas todas as confissões e denúncias feitas no período. Diz este autor que a Inquisição

Perdera muito de sua grande força político-religiosa. Era agora uma sombra do que tinha sido no passado, embora na verdade essa sombra ainda incutisse temor e a sua ação numa colônia, onde as dimensões das ameaças e castigos assumiam outras proporções, não podia ser desprezada, inclusive como

---

<sup>270</sup> SOUZA, Laura de Mello. Op. cit, p.90.

<sup>271</sup> MATTOS, Yllan de. *A última inquisição*. Os meios de ação e funcionamento do Santo Ofício no Grão-Pará pombalino. 1750-1774. Jundiá: paco editorial, 2012. p. 9-10.

eficiente instrumento do Estado e da Igreja em busca da disciplina e submissão, impondo-se pelo terror.<sup>272</sup>

José R. do Amaral Lapa faz algumas considerações sobre os objetivos da visitação ao Grão-Pará, como: a) atemorizar e controlar a prosperidade dos cristãos-novos; b) promover o revigoramento da fé; c) combater o relaxamento moral que era percebido na sociedade paraense e d) repreender o clero.

Outros autores também sugeriram razões para esta Visitação, como Ronald Raminelli, apontando que o Santo Ofício, destituído de poder e de sua autonomia através da política regalista do período pombalino, atuou no contexto de secularização do governo das aldeias em favor dos ideais ilustrados, denotando claramente a submissão da Igreja aos interesses da Coroa Portuguesa.<sup>273</sup> Conforme Yllan de Mattos destacou, assim como Evandro Domingues, as ações do Visitador geral nos anos iniciais da visita no encargo de sua dupla função permitiriam a maior incidência de denúncias e confissões nos primeiros anos da visitação. Sarah Araújo apontou que a união dos cargos pode ter gerado um maior número de apresentações ao inquisidor nos primeiros anos, já que as pessoas já sabiam de seu dever de estar perante o Inquisidor e o clero sabia avaliar a importância do inquisidor no exercício de suas funções.<sup>274</sup>

Em 1763, aportou em Belém a nau que transportava o visitador Giraldo Abranches e D. Fernando da Costa de Ataíde Teive, novo governador do Estado do Grão-Pará e Maranhão. A Mesa Inquisitorial foi estabelecida no Hospício de São Boaventura, e em 1764 foi transferida para o Colégio da Companhia de Jesus. No dia 20 de setembro de 1763, o Visitador se apresentou ao bispo do Pará, D. Frei João de S. José Queiroz, e depois seguiram o ritual, onde bispo e demais autoridades se comprometiam a auxiliar o visitador. Este era mais um rito de sujeição das autoridades ao Santo Ofício, indicando simbolicamente que a Inquisição tomava posse da sociedade. Bourdieu nos lembra da importância da simbologia para o controle e imposição de

---

<sup>272</sup> LAPA, José Roberto do Amaral. A Visita oculta. In: *Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará (1763-1769)*. Texto inédito e apresentação de José Roberto do Amaral Lapa. Petrópolis: Vozes, 1978. p. 28.

<sup>273</sup> RAMINELLI, Ronald. "Diretório". In: VAINFAS, Ronaldo (direção). *Dicionário do Brasil Colonial (1500-1800)*. Págs. 186- 187 *apud* DOMINGUES, Evandro. *Para o remédio das almas: a visitação do Santo Ofício à colônia no período pombalino*. ANPUH – XXIII SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA – Londrina, 2005. 7P.

<sup>274</sup> ARAUJO, Sarah dos S. *A espreita do sentimento: rastros do medo e cotidiano no contexto da ação inquisitorial no Grão-Pará (1760-1773)*, 2015, 118f. Manaus: UFAM, dissertação em 2015. p. 70.

poder, afirmando que a “simbologia tem por função lembrar a autoridade daquele que a porta ou faz uso.”<sup>275</sup> Neste processo, é preciso que ambas as partes (dominados e dominantes) percebam e avaliem igualmente os signos para que a dominação simbólica seja possível. E afirma mais sobre a dominação simbólica que como

poder de constituir o dado pela enunciação, de fazer ver e fazer crer, de confirmar ou de transformar a visão de mundo; poder quase mágico que permite obter o equivalente daquilo que é obtido pela força (física ou econômica), graças ao efeito específico de mobilização, só se exerce se for “reconhecido”, quer dizer, ignorado como arbitrário.<sup>276</sup>

Fazendo um pequeno cronograma desta visitação, a última denúncia desta foi recebida em outubro de 1769, mas o visitador permaneceu na região até início de 1773. Sobre a sociedade do Grão-Pará, Amaral Lapa comenta que o

mosaico da população do Norte da colônia está aí representado, com seus vícios e virtudes, suas limitações e reações apanhados num flash que nos permite devassar a intimidade de suas vidas pela janela indiscreta da Inquisição.<sup>277</sup>

A cidade em que chega Giraldo Abranches possuía, segundo informação de Pedro Campos<sup>278</sup>, mais de dez mil habitantes, sendo sua população formada por brancos, negros, índios e mestiços. Era marcante a falta de mulheres brancas e a abundância de militares espalhados pela região. Esta visitação foi regida pelo Regimento de 1640, que ficaria em vigor até o ano de 1774.

Cabe ressaltar que estudos sobre esta Visitação apontam para o seu caráter diferenciado quando comparada às anteriores. Esta visitação aportou aqui num momento em que o Tribunal Inquisitorial passava por transformações e sofria com as

<sup>275</sup> BOURDIEU, Pierre. *A Economia das Trocas Lingüísticas: o que falar quer dizer*. São Paulo: Edusp, 1966. p. 63.

<sup>276</sup> Idem. *O Poder Simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989. p.14.

<sup>277</sup> LAPA, José Roberto do Amaral. A Visita oculta. In: *Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará (1763-1769)*. Texto inédito e apresentação de José Roberto do Amaral Lapa. Petrópolis: Vozes, 1978. p. 44.

<sup>278</sup> CAMPOS, Pedro Marcelo Pasche de. *Inquisição, Magia e Sociedade*. 1995. 178 f. Dissertação (Mestrado em História Social das Ideias) – UFF, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 1995. p. 103.

jogadas políticas realizadas pelo governo pombalino, como foi visto em capítulo precedente.

Pedro Campos<sup>279</sup> afirma que esta Visitação constitui-se como “instrumento político de vigilância e controle”, ou seja, ferramenta do governo pombalino para exercer seu domínio sobre a região. O Visitador Giraldo Abranches cumpriu esta função agindo ao mesmo tempo como Inquisidor e Vigário capitular<sup>280</sup>. O autor afirma que o objetivo central da visitação ao Grão-Pará foi a substituição dos modelos de catolicismo, do jesuíta tridentino para o regalista de Pombal<sup>281</sup>. Yllan de Mattos concorda que,

o Santo Ofício representava um poderoso instrumento de coerção que Pombal articulou segundo seus interesses, a ponto de colocar seu irmão, Paulo de Carvalho e Mendonça, à frente do Conselho Geral do Santo Ofício no ano de 1760 e publicar o *Alvará que concede ao Santo Ofício o estágio de Tribunal Régio*, em 1769. Portanto, é impossível desvincular a ação do Santo Ofício da política pombalina.<sup>282</sup>

Deste modo, o autor conclui que o Tribunal foi um instrumento importante para normatizar a fé e os costumes da população, tendo também possibilitado conhecer “as gentes e a terra do Pará.”. Yllan de Mattos<sup>283</sup>, em produção mais recente, afirmou a valorização dada por Abranches à administração eclesiástica em detrimento de seu papel como visitador, ou seja, estaria muito mais preocupado em prestar auxílio ao projeto pombalino. Justamente seu bom desempenho em conciliar as duas funções foi fundamental para que Abranches pudesse ter controle sobre seus subordinados e que estes servissem aos seus interesses. Uma das medidas tomadas pelo visitador foi o de reatar os laços entre o clero secular e bispo Queirós, como Yllan de Mattos salientou:

---

<sup>279</sup> CAMPOS, Pedro Marcelo Pasche de. *Inquisição, Magia e Sociedade*. 1995. 178 f. Dissertação (Mestrado em História Social das Ideias) – UFF, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 1995. p. 103. p.116.

<sup>280</sup> No mesmo ano de sua chegada, Giraldo Abranches assumiu o bispado vacante de Belém, substituindo assim D. Frei João de São José e Queiroz que havia sido denunciado pelo clero e autoridades locais e enviado a Lisboa. O Frei não era um homem bem querido pela sociedade paraense, foi acusado de ler livros proibidos e de não se relacionar bem com membros de outras companhias religiosas. In: LAPA, J.R. Amaral. *Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará 1763-69*. São Paulo: Editora Vozes, 1978. p. 29.

<sup>281</sup> CAMPOS, Pedro Marcelo Pasche de. Op. cit, p. 121.

<sup>282</sup> MATTOS, Yllan de. *A última Inquisição: os meios de ação e funcionamento da Inquisição no Grão-Pará pombalino (1750-1774)*. São Paulo: Ed. Paco, 2012. p. 141-142.

<sup>283</sup> Ibidem. p. 158.

O padre tratou de restabelecer as relações do bispado com o projeto pombalino – rompidas o prelado de Queirós – e com os demais poderes e instituições seculares e eclesiásticas, além de exercer o cargo de visitador do Santo Ofício. Os propósitos de sua passagem ao Grão-Pará eram, portanto, tão largos quanto delicados [...] <sup>284</sup>

Segundo Mattos, o objetivo do visitador era justamente o de auxiliar a administração pombalina, conhecendo as terras e as gentes do Pará. Sendo uma instituição há muito já enraizada na mentalidade colonial e na metrópole, o tribunal era um importante instrumento de controle social.

A Inquisição nas terras paraenses teve uma característica diferenciada. Percebemos uma diminuição da perseguição aos cristãos-novos em relação a períodos anteriores, e o aumento da perseguição aos praticantes da feitiçaria e de curandeirismo. A excepcionalidade desta visita então se encontrava, entre outras coisas, nesta predominância de denúncias voltadas para as práticas de curandeirismo, pactos demoníacos, orações amorosas, adivinhações e etc. A visitação ao Estado do Grão-Pará apresentou, portanto, características e práticas que não faziam mais parte da realidade do Império Português, como diz Francisco Bethencourt sobre as transformações nas práticas de crenças e cerimônias que eram antes comuns às ações do tribunal inquisitorial, e com o passar do tempo, foram esquecidas ou sofreram adaptações: “É o que se passa com a última visita inquisitorial ao Brasil [...] depois de 126 anos de interrupção dessa prática em todo o Império português.” <sup>285</sup> Ronaldo Vainfas aponta que, em profundo contraste com as outras visitações inquisitoriais na colônia, a visita ao Grão-Pará indicou-nos quão distantes estavam a heresia e a moralidade popular no entender dos últimos inquisidores. Segundo o autor, o que antes poderia ou seria considerado “crime de fé”, tornara-se delito de costumes, sem interesse para a Inquisição. <sup>286</sup>

A atuação do Santo Ofício e de suas visitações esteve em seu período de poder, sobretudo no século XVI e na metade do século seguinte, quando as visitações começam a entrar em decadência, e como Bethencourt afirma, a visitação ao Grão-Pará

---

<sup>284</sup> MATTOS, Yllan de. *A última Inquisição: os meios de ação e funcionamento da Inquisição no Grão-Pará pombalino (1750-1774)*. São Paulo: Ed. Paco, 2012. p. 177.

<sup>285</sup> BETHENCOURT, Francisco. *História das Inquisições: Portugal, Espanha e Itália, séculos XV-XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000. p. 217.

<sup>286</sup> VAINFAS, Ronaldo. *Trópico dos Pecados: moral, sexualidade e inquisição no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010. p. 373.

no século XVIII foi “excepcional sob todos os pontos de vista.”<sup>287</sup> Ao mesmo tempo em que notamos o declínio das visitas, temos um crescimento do número das habilitações de agentes inquisitoriais, com ápice no século XVIII.

A visitação ao Estado do Grão-Pará contou com efetiva participação do clero regular e secular, as visitas episcopais, a ação dos comissários e também teve participação fundamental a população em geral. O próprio corpo social da colônia agia como espiões do Santo Ofício, prontos para fazer denúncias que aliviassem suas almas e que os tirasse da atenção da Mesa Inquisitorial.

A Visitação ao Grão-Pará se guiou pelo artigo 12 do Título III (Dos Inquisidores) do Regimento de 1640<sup>288</sup>, através do qual eram previstos os crimes contra os quais deveria proceder o S. Ofício, não estabelecendo diferenças entre religiosos, seculares e regulares, não levando consideração estado civil ou social ou econômico, desde que fossem culpados, suspeitos ou infamados de crimes de alçada do tribunal.<sup>289</sup>

Percebe-se nesta visitação, após uma sistematização das informações contidas no Livro da Visitação, que no geral os homens, em sua maioria brancos e casados, apareceram predominantemente diante da Inquisição. Em número menor foram as mulheres, sendo as brancas (viúvas ou casadas) e as de cor (principalmente, solteiras) em mesma proporção. Foram homens e mulheres brancas que mais denunciaram, tendo sido as pessoas de cor os maiores alvos destas denúncias.

---

<sup>287</sup> BETHENCOURT, Francisco. *História das Inquisições: Portugal, Espanha e Itália, séculos XV-XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000. p. 215.

<sup>288</sup> O Regimento de 1640 permaneceu em vigor por 134 anos e, segundo o autor Geraldo Pieroni, foi responsável pelo aprofundamento das punições dos condenados segundo o tipo de delito, as circunstâncias pelas quais foi cometido e o nível social do culpado e da vítima (p. 191). PIERONI, Geraldo. Documentos e historiografia: uma trajetória da Inquisição Portugal e Brasil colonial. *Tuiuti: Ciência e Cultura*, Curitiba, n. 28, p. 187-206, mar.2002.

<sup>289</sup> LAPA, José Roberto do Amaral. *A ética da inquisição e o funcionamento dos ritos processuais*. In: Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará (1763-1769). Texto inédito e apresentação de José Roberto do Amaral Lapa. Petrópolis: Vozes, 1978. p. 75.

**TABELA II – Denunciantes e Confitentes da III Visitação do Santo Ofício ao Brasil - Grão-Pará, 1763-1769**

	<b>Denunciantes</b>	<b>Confitentes</b>	<b>TOTAL</b>
Homens	20	16	36
Mulheres	6	4	10
<b>TOTAL</b>	<b>26</b>	<b>20</b>	<b>46</b>

**Fonte:** LAPA, José Roberto do Amaral. *Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará (1763-1769)*. Texto inédito e apresentação de José Roberto do Amaral Lapa. Petrópolis: Vozes, 1978.

No que se refere às confissões no Grão-Pará do século XVIII, não podemos afirmar total certeza, as razões e sentidos que as confissões tomavam diante do Inquisidor, mas como já afirmamos, as confissões nem sempre eram sinceras ou continham toda a verdade e poderiam ocorrer devido a motivos diversos, como o ciúme e inveja.

Na tabela II estão contabilizados não somente denúncias de 1763-1769, mas também algumas relativas aos anos anteriores e posteriores, arroladas nos cadernos de promotor e dos solicitantes, retiradas do livro de Yllan de Mattos, na tentativa de demonstrar a especificidade dos casos que chegaram frente à Mesa inquisitorial durante os anos que a Visitação esteve presente na sociedade paraense.

**TABELA III - Denúncias relativas ao Estado do Pará, Maranhão e Rio Negro**

ANO	Feitiçarias/ Práticas mágicas	Blasfêmia	Judaizante	Bigamia	Sodomia	Solicitação	Outros	Total
1617/1762 Primeiro Período	142	66	35	78	17	17	76	431
1763- 1773 Visitação	40	17	-	16	6	1	6	86
1774-1805 Último Período	5	11	-	8	-	5	10	39
Total de Denúncias	187	94	35	102	23	23	92	556

**Fonte:** OLINDINA, Maria Andrade de Oliveira. *Olhares inquisitórios na Amazônia portuguesa: O tribunal do Santo Ofício e o disciplinamento dos costumes (XVII-XIX)*. Dissertação (Mestrado em História Social) Universidade Federal do Amazonas, 2010. *Apud* MATOS, Yllan de. *A última inquisição. Os meios de ação e funcionamento do Santo Ofício no Grão-Pará pombalino (1750-1774)*. Jundiá: Paco Editorial, 2012. p.159.



Este quadro apresenta certas questões essenciais, como o número inferior de casos envolvendo os judaizantes e uma predominância dos casos de feitiçaria e práticas mágicas. Durante a Visitação, as denúncias de práticas mágicas quase se igualavam ao somatório das demais culpas e a perceptível diminuição do número de denúncias, que confirma a decadência do Tribunal do Santo Ofício a partir do final do século XVIII. Como já afirmamos, esse quadro exemplifica, durante esta Visitação, que o Santo Ofício era apenas uma sombra do que fora no passado.

O que podemos afirmar sobre o aumento das denúncias e confissões relacionadas a estas práticas mágicas é que o Estado do Grão-Pará- Maranhão foi receptáculo de culturas diversas, que resultaram numa sociedade e práticas culturais únicas, e como afirmou Pedro Campos,

profundamente arraigadas na vida cotidiana. Vivenciada na mais pura mentalidade religiosa pré-tridentina, a magia interpretava a religião católica, sendo vista como apoio e meio de solução para as dificuldades do dia-a-dia, tais como doenças, sumiços de objetos e acidentes vários.<sup>290</sup>

Na tabela III, especificamos as confissões e denúncias no período da Visitação, com referências a blasfêmia, bigamia e outras faltas comuns às visitas passadas, mas como já dito anteriormente, não temos menções a respeito das práticas judaizantes dos cristãos-novos, e percebemos uma maior ocorrência de confissões e denúncias relacionadas a práticas mágico-religiosas.

**Tabela IV - Delitos confessados e denunciados na III Visita do Santo Ofício ao Brasil - Grão-Pará, 1763-1769**

<b>Delitos confessados e denunciados</b>	<b>Quantidade de ocorrências</b>
Práticas mágico-religiosas	27
Proposições Heréticas	9

<sup>290</sup> CAMPOS, Pedro Marcelo Pasche de. *Inquisição, Magia e Sociedade*. 1995. 178 f. Dissertação (Mestrado em História Social das Ideias) – UFF, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 1995. p. 125.

Bigamia	5
Sodomia	4
Outros*	3
TOTAL	48

**Fonte:** LAPA, José Roberto do Amaral. *Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará (1763-1769)*. Texto inédito e apresentação de José Roberto do Amaral Lapa. Petrópolis: Vozes, 1978.

\* delitos: fingir ser pároco, fazer feitiço contra a saúde de alguém – com reza e uso de ervas - , usar hóstia e fragmento da mesa de sacrifício para fazer amuleto

As ações do novo visitador para reestruturar a diocese foram além do cuidado com a situação de relaxamento moral e religioso que julgava existir entre a sociedade colonial, registrados na correspondência com Mendonça Furtado e nas pastorais que ele mandou publicar. Giraldo J. Abranches procurou pelo que dão a entender os processos inquisitoriais, conciliar o funcionamento da visitação com a necessidade de restabelecer as relações com o clero regular.

Em grande parte dos inquéritos, a começar pelas denúncias e confissões, o inquisidor convocou a presença dos clérigos como testemunhas ouvintes dos depoimentos e interrogatórios, em especial os padres mercedários e carmelitas que tanto haviam se indisposto com o bispo anterior.<sup>291</sup> As confissões tinham significado especial para a Igreja Católica, Jean Delumeau em sua obra *A confissão e o perdão*, salienta que a confissão era frequentemente um castigo, onde em alguns casos eram levados em conta as condições sociais.<sup>292</sup> Mas, além disso, a confissão era um meio de salvação, além de proporcionar psicologicamente um grande reconforto ao pecador. O alívio de consciência aparece descrito nas denúncias e confissões da Inquisição, onde o inquisidor afirmava que o denunciante ou confitente havia tomado boa decisão ao se apresentar perante o Santo Ofício. Deste modo, o inquisidor elaborava uma aura salvadora na confissão, dando ênfase na sua qualidade de salvadora da alma, mas na realidade o que inquisidor buscava era induzir os denunciante e confitentes a apresentarem novos

<sup>291</sup> DOMINGUES, Evandro. *Para o remédio das almas- a visitação do santo ofício à colônia no período pombalino*. ANPUH – XXIII SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA – Londrina, 2005. p.1-7.

<sup>292</sup> DELUMEAU, Jean. *A confissão e o perdão: as dificuldades da confissão nos séculos XIII a XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991. p. 17.

nomes para serem investigados, a busca por outros crimes contra fé que poderiam vir a ser confessados.<sup>293</sup>

Em outra obra, Delumeau estabelece uma diferença fundamental entre as formas de confissão, separando-as em: voluntárias e obrigatórias.

(...) a diferença de natureza 'entre a confissão voluntária e espontânea feita por um indivíduo em dificuldade a uma pessoa de sua escolha à qual ele solicita o apoio amigo, ou até o perdão libertador, e a confissão obrigatória a alguém que dispõe sem dúvida do poder de absolvição, mas que foi imposto pela autoridade eclesiástica. Sem estabelecer essa distinção, a Igreja Católica engajou-se num extraordinário combate a tenaz e silenciosa reticência das populações.<sup>294</sup>

Este trecho nos leva a compreender e confirmar que o contexto das confissões, ou seja, o momento da visitação inquisitorial se encaixa num momento em que a população não se apresentava de maneira espontânea, mas sim motivadas por aspectos internos e externos. No Grão-Pará do século XVIII não podemos fazer afirmações contundentes, nem cabe aqui neste trabalho fazer profunda reflexão sobre este assunto, no entanto, podemos considerar que apesar do medo não ser tão poderoso quanto visto em visitas anteriores e em outros locais, este teve participação contundente nas apresentações que ocorreram na mesa inquisitorial.

Ao analisarmos o número de apresentações perante a Mesa Inquisitorial, se comparado às demais visitas em terras coloniais, notaremos os resultados poucos significativos e que o maior número de denúncias e confissões ocorreram justamente no período de graça.

---

<sup>293</sup> DOMINGUES, Evandro. *A pedagogia da desconfiança – o estigma da heresia lançado Sobre as práticas de feitiçaria colonial durante a Visitação do Santo Ofício ao Estado do Grão-Pará (1763-1772)*. 2001.178 f. Dissertação (Mestrado) – UNICAMP, Universidade Estadual de Campinas, São Paulo, 2001. p.103-104

<sup>294</sup> DELUMEAU, Jean. *O pecado e o medo: a culpabilização no ocidente (século 13-18)*. Trad. Álvaro Lorencini. – Bauru, SP: EDUSC, 2003. p.259.

**GRÁFICO I - Apresentações à Mesa Inquisitorial no período de graça na III Visitação do Santo Ofício ao Brasil - Grão-Pará, 1763<sup>295</sup>**



Fonte: LAPA, José Roberto do Amaral. *Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará (1763-1769)*. Texto inédito e apresentação de José Roberto do Amaral Lapa. Petrópolis: Vozes, 1978.

Durante o período de graça, apresentaram-se à mesa do Santo Ofício 21 pessoas. Destas, 8 para confissão, 1 para confissão e denúncia e 12 para denúncia. Uma questão colocada por este gráfico é a informação de que durante este momento específico do período de graça, ocorreu um número maior de denúncias do que de confissões, o que podemos considerar como mais uma fonte da presença do medo nesta visitação. Segundo Sarah Araújo bem explica, o “receio de serem denunciados fez com que aquelas pessoas denunciassem primeiro o outro, assim como o número expressivo de apresentações no tempo da graça advindas do medo da punição prometida aos que não compareciam naquele período.”<sup>296</sup>

Das práticas mágicas processadas pela Inquisição na Visitação ao Grão-Pará, as de cunho curativo foram as que se manifestaram com maior proeminência, como demonstrado na tabela IV abaixo. Foram denunciados e se confessaram 4 mamelucos, 7 índios (as), 2 cafuzas, 9 brancos (as) e 5 negros(as). Em alguns casos, um indivíduo poderia ir perante a mesa inquisitorial para denunciar mais de uma pessoa ou uma

<sup>295</sup> Números baseados nas informações do Livro da Visitação de José Amaral Lapa. Para números mais amplos da Visita ao Grão-Pará ver: OLIVEIRA, Maria Olindina Andrade de. *Olhares Inquisitoriais na Amazônia Portuguesa: o Tribunal do Santo Ofício e disciplinamento dos costumes*. Manaus: UFAM, dissertação de 2010. Esse gráfico também aparece na dissertação de Sarah Araújo *A espreita do sentimento: rastros do medo e cotidiano no contexto da ação inquisitorial no Grão-Pará (1760-1773)*, Manaus: UFAM, dissertação em 2015.

<sup>296</sup> ARAÚJO, Sarah *A espreita do sentimento: rastros do medo e cotidiano no contexto da ação inquisitorial no Grão-Pará (1760-1773)*, 2015, 118f. Manaus: UFAM, dissertação em 2015. p. 80.

pessoa ser denunciada por mais de um crime. Nesta tabela foi contabilizada também a índia Vitória, que não se encontra relacionada no Livro da Visitação de José R. do Amaral Lapa.

**Tabela V- Práticas mágico-religiosas encontradas na III Visitação do Santo Ofício ao Brasil - Grão-Pará, 1763-1769**

	<b>Denunciados</b>	<b>Confitentes</b>	<b>TOTAL</b>
Curandeirismo	9	1	10
Magia Amorosa	2	3	5
Invocações/Pacto com o diabo	3	4	7
Adivinhações	4	1	5
<b>TOTAL</b>	<b>18</b>	<b>9</b>	<b>27</b>

**Fonte:** LAPA, José Roberto do Amaral. *Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará (1763-1769)*. Texto inédito e apresentação de José Roberto do Amaral Lapa. Petrópolis: Vozes, 1978.

Percebe-se ao analisar as denúncias e processos inquisitoriais<sup>297</sup>, que havia uma diversidade de problemas e situações a partir dos quais os clientes procuravam pelos curandeiros e outras feiticeiras coloniais. A autora Márcia Moisés Ribeiro menciona que

As denúncias e processos inquisitoriais movidos contra curandeiros e supostos feiticeiros mostram que, a procura por rituais mágicos decorria de problemas de saúde, físicos ou mentais. No universo das curas sobrenaturais, havia dois caminhos possíveis, sendo um oferecido pela igreja e outro pelos afamados feiticeiros (...) <sup>298</sup>

<sup>297</sup> Ao fazermos a análise de um processo inquisitorial devemos ter sempre em consideração o contexto no qual aquelas palavras foram ditas e escritas. Considerando que o processo é grande representação do imaginário do inquisidor, e, portanto sendo fontes institucionais, que estão a serviço de um determinado grupo social que está no poder deve-se tomar cuidado na sua leitura e na verdade que apresentam. Carlo Ginzburg propõe que “para decifrar, temos que aprender a captar, para lá da superfície aveludada do texto, a interação sutil de ameaças e medo, de ataques e recuos.” Ver: O inquisidor como antropólogo: uma analogia e as suas implicações. In: GINZBURG, Carlo. *A micro história e outros ensaios*. Lisboa: Difel, 1989, p. 209.

<sup>298</sup>RIBEIRO, Márcia Moisés. *Vade retro, satanás! Vade retro satan!*. Revista de História Biblioteca Nacional, pág. 149 – 153, abr. 2006.

Francisco Bethencourt afirma que apesar da camada popular recorrer com maior frequência a estas formas ilegítimas de cura e magia, existem informações abundantes sobre o envolvimento de camadas superiores da população. Esta procura por parte da elite nos permite caracterizar melhor o prestígio, a influência e a posição social das feiticeiras e curandeiros já identificados.<sup>299</sup> Uma característica interessante dos denunciados por práticas mágicas e de cura são as formas de aquisição e exercício destas, pois estas só podem ser apreendidas quando analisamos as redes de solidariedade e de assistência mútua que seus praticantes estabelecem entre si.<sup>300</sup>

Os fatores que percebemos com os dados analisados demonstram o quanto a religiosidade estava entranhada na sociedade paraense, ainda que estivesse longe do ideal do concílio tridentino. Quando ameaçados ou quando percebidos da presença do S. Ofício, principalmente com as missas e éditos de fé, homens e mulheres seguiam até a Mesa Inquisitorial para a salvação da sua alma. A religiosidade que percebíamos no Grão-Pará, era calcada nos aspectos mágico-sobrenaturais da existência. Clifford Geertz, em sua obra *A Interpretação das culturas*, aponta a religião como uma manifestação cultural e como tal “a religião oferece uma ordenação e simbolização do mundo”,<sup>301</sup> auxiliando os homens e a sociedade a compreender e aceitar a dor e os infortúnios da vida, conferindo-lhes sentido.

Nas denúncias e processos que serão analisados em seguida poderemos perceber uma característica fundamental das curas populares do século XVIII: a mistura do sagrado e do profano. Os curandeiros assimilavam motivos rituais (orações e ritos sagrados) encontrados e observados nas cerimônias religiosas para conferir às suas curas um ar de legitimidade, tornando suas práticas mágicas socialmente mais aceitas.

A magia, segundo Keith Thomas<sup>302</sup>, tem seu cerne na repetição da fórmula e do ritual. Na visitação, percebemos isso nos casos de ensinamentos de conjuros que não exigem poderes sobrenaturais. Acreditava-se que os diversos feitiços de cunho amoroso tinham sua eficácia garantida somente com a execução correta das preces e do ritual.

---

<sup>299</sup>BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magia: feiticeiras, adivinhos e curandeiros em Portugal no século XVI*. São Paulo: Cia das Letras, 2004. p. 218.

<sup>300</sup> Ibidem. p. 209.

<sup>301</sup> GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro, Guanabara, 1989. p.104.

<sup>302</sup> THOMAS, Keith. *Religião e o Declínio da Magia*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991. p. 376.

Uma vez que era aprendido o feitiço, o praticante já podia se tornar um repassador deste, ensinando-os a terceiros.

Segundo Pedro Campos<sup>303</sup>, desta forma, se pode compreender o papel da magia no sistema religioso como um dos elementos de apreensão da realidade e dos fatos da vida (mortes, nascimentos, colheitas, chuva, infortúnios e etc.), tendo papel ambíguo de ao mesmo tempo em que torna esses fatos compreensíveis e suportáveis, oferece uma alternativa para interferir no seu percurso, de modo que se tornem positivos os seus efeitos.

### 3.3 Algumas histórias de feiticeros no Grão-Pará

Nos arquivos da Inquisição relativos ao Grão-Pará, selecionamos alguns casos para serem analisados mais detalhadamente, relacionados a uma acusada de fazer feitiços mortais e que também atuava nos procedimentos de curas mágico-religiosas, e de um homem e uma mulher branca, que em suas curas, apresentaram forte influência das crenças e tradições indígenas. Estes casos de feitiçaria foram escolhidos de modo a demonstrar que as práticas mágicas encontravam-se arraigadas no cotidiano paraense de diferentes formas. E mostrar que até nesses feitiços encontramos a apropriação de símbolos e rituais da Igreja, com a evocação de nomes de Santos católicos, de Deus, Maria e outros.<sup>304</sup>

No cenário colonial, foram feitas denúncias registradas entre índios e brancos referentes aos feitiços de morte e outros malefícios, como a da índia Vitória, um caso de enfeitiçamento que teria resultado na morte de alguns indivíduos. Residente no Pará, Vila de Ourém, foi autuada em 16 de outubro de 1763 sob a acusação de feitiçaria. Esta índia encontrava-se, desde setembro de 1762, retida no aljube eclesiástico da cidade de Belém.<sup>305</sup> Seu inquérito foi realizado por meio dos testemunhos que tinham como intenção confirmar o pacto demoníaco em suas práticas. O inquisidor perguntava se ela

---

<sup>303</sup> CAMPOS, Pedro Marcelo Pasche de. *Inquisição, Magia e Sociedade*. 1995. 178 f. Dissertação (Mestrado em História Social das Ideias) – UFF, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 1995. p. 119.

<sup>304</sup> Segundo Laura de Mello e Souza, fora da região do Grão-Pará não encontramos, no conjunto da documentação inquisitorial referentes ao Brasil colonial, alusões às preces a S. Cipriano. Laura de Mello e Souza, Op. cit., p. 232.

<sup>305</sup> CRUZ, Carlos Henrique A. *Padres, pajés e feiticeros: interações culturais e conflitos na Amazônia portuguesa do século XVIII*. Tempos Gerais- Revista de Ciências Sociais e História – UFSJ, Nº 5, 2014. p. 81.

fazia “fingimento de fazer-se anjos ou fengir aparências ou outras diabruras, e a quantas pessoas tem morto atormentado vexando-as com dores e miserias [...]”<sup>306</sup>

Segundo o que pudemos ver nos autos, interessava ao inquisidor saber se esta índia se utilizava de ervas, raízes e outros elementos, como animais – cobra, lagartos, cães e ratos – nos malefícios que causava. As testemunhas que se apresentaram negaram que tais ofensas fossem realizadas pela índia, mas confirmaram que desde criança a índia era conhecida por ser feiticeira<sup>307</sup>. Uma das acusações que recaía contra a ré era o assassinato da índia Rita e seu marido, José Caetano, com suas feitiçarias, a qual, segundo uma das testemunhas, “é menos verdade porque os ditos padecerão a enfermidade de huma diarrea de sangue com a qual nunca tiverão resguardo [...]”<sup>308</sup>. Esta testemunha, Roque da Costa, disse ainda “conhecer a denunciada desde da meninice e nunca soube que a denunciada usasse ervas., raízes, oleos [...] nem se ella tenha pacto com demônio, feras, pragas ou outro animais [...]”<sup>309</sup>

A esposa desta testemunha, Catarina Maria, teria feito menção a outras suspeitas que recaíam sobre a índia, como a de ser responsável pela morte de Narciza, filha do índio Braz. Esta teria morrido da mesma enfermidade do casal mencionado anteriormente, com fortes diarreias de sangue. Catarina disse também não saber “ que ella uzace [...] feitiçarias, nem que uzace de ervas tajas ou outras coisas cuais [...] raízes venenosas [...] nem que tenha pacto com feras ou com o demônio”<sup>310</sup>. Além de Narciza, também é citado o nome do índio Angélico “sendo que este faleceo de hum espasmo que lhe deo por cauza do poco resguardo que com sigo tinha indo cavalgar com huma mulla [...] no mesmo dia e andar com ella ao cereno da noyte [...]”<sup>311</sup>

À testemunha D. Francisca Pereira, mulher casada com o Capitão Manoel da Costa, foram perguntadas as mesmas questões que aos anteriores, e disse também que “não sabia que a denumciada uzava de feitiçarias [...] nem que tenha pacto com

---

<sup>306</sup> IANTT, Inquisição de Lisboa, processo n. 13208. “Auto sumário contra a índia Vitória” . F. 06.

<sup>307</sup> CRUZ, Carlos Henrique A. *Inquéritos Nativos: os pajés frente à Inquisição*. Dissertação de Mestrado em História apresentada ao Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal Fluminense. Niterói, 2013. p. 170-171.

<sup>308</sup> IANTT, Inquisição de Lisboa, processo n. 13208. “Auto sumário contra a índia Vitória”. fl. 08.

<sup>309</sup> Ibidem. fl. 07.

<sup>310</sup> Ibidem. fl. 09.

<sup>311</sup> Ibidem . fl. 10.



demônio nem que uze de fingimentos [...]”<sup>312</sup> Outra testemunha Francisco Pereira, viúvo, relatou conhecer Vitória há bastante tempo, pois ambos seriam oriundos do rio Amazonas, “ele testemunha da nação caripuna e a denunciada da nação curumariá”<sup>313</sup>, e juntas figuravam entre os primeiros moradores daquele povoado, e durante todo este tempo nunca soube que “uzace de feitiços ou malefício, nem uzace de ervas, raízes ou outras quaisquer arte maga”<sup>314</sup>. Neste testemunho podemos vislumbrar o motivo do nome mal afamado da acusada, resultado do casamento com índio Domingos, feiticeiro suspeito de ter assassinado o primeiro marido da ré, segundo contaram os parentes da testemunha.

A última testemunha a depor sobre a índia foi Joana de Assunção, viúva de Jacinto Cardozo. Seu relato, tão parecido com os demais, citando o desconhecimento do uso de ervas, raízes ou da existência de um pacto demoníaco, se destacou por algumas palavras. Segundo ela, apesar de desconhecer se a índia usasse de raízes venenosas para matar pessoas, acrescentava que era “hum abuzo muito introduzido entre elles gentilidade de que nenhum morre de emfirmidade e tudo sam de malefício como ella testemunha sabe de alguns que nesta villa tem falecido [...]”<sup>315</sup> de um suposto malefício que atribuirão a denunciada.

Todos os depoentes negaram saber qualquer coisa em relação ao suposto pacto demoníaco ou utilização de ervas e malefícios pela e, portanto, deixando o vigário da vara sem testemunhas para que continuasse a investigação, e em 1763, os autos foram remetidos ao Santo Ofício em Lisboa, não contendo sentença do caso.

Nestas práticas mágicas supostamente realizadas pela índia, a influência europeia se dá com a presença de animais ditos asquerosos nas ditas práticas mágicas. Conforme o imaginário europeu, o poder sobre as condições do tempo, sobre saberes e sobre animais peçonhentos, só possuía aquele que tinha algum pacto com o demônio.<sup>316</sup> Da tradição nativa, temos o uso de elementos como as ervas e raízes locais. Como Laura

---

<sup>312</sup> IANTT, Inquisição de Lisboa, processo n. 13208. “Auto sumário contra a índia Vitória” . Fs. 10-11.

<sup>313</sup> Ibidem. fl. 14-15

<sup>314</sup> Ibidem. fl. 15.

<sup>315</sup> Ibidem. fl. 16.

<sup>316</sup> PAIVA, José Pedro Matos. *Bruxaria e Superstição num país sem "caça às bruxas"* (1600- 1774). Lisboa: Editorial Notícias, 2002.

de Mello e Souza destacou, a América se impregnou com o imaginário europeu ao mesmo tempo em que o fortaleceu fornecendo novos elementos.<sup>317</sup>

Outro caso interessante foi o do procurador de causas José Januário, que na época em que se apresentou à Mesa Inquisitorial tinha 40 anos. Era filho de cristãos-velhos e casado com Inácia Maria do Sacramento, mulher parda. Apresentou-se no dia 12 de outubro de 1763, ainda no período de graça, para confessar suas culpas, entre as elas as curas que realizava. Januário confessou que havia aprendido não sabe de quem uma cura do mal chamado de quebranto, que segundo ele se manifestava com sinais de febre e dores de cabeça. Para realizar a cura, o réu fazia o seguinte ritual: “sem lhe por a mão o benzia com ella no ar formando huma cruz”, e essa cruz era feita com suas mãos voltadas para o corpo do enfermo. No mesmo momento em que fazia as cruces, Januário recitava uma oração: “Fullano com dois te deram, com trez te tirem em nome de Deus e da Virgem Maria”, e depois de repetir estas palavras inúmeras vezes, rezava um Pai Nosso, uma Ave Maria e um Glória ao Pai. Segundo Januário, tal cura foi um sucesso, pois dos enfermos que curara “ouvio dizer que experimentavão melhorias e nada mais continha a dita cura.”<sup>318</sup>

Uma segunda cura que realizava era contra uma enfermidade que chamavam de "mau olhar". Desta cura também não sabia quem lhe havia ensinado, mas se realizava a partir de uma oração, do sinal da cruz e da evocação de santos católicos. A oração era a seguinte: “Santa Anna pario Maria, Maria pario Jesus Christo, santa Izabel pario a São João Baptista: assim como estas palavras são certas assim tu Fulano sejas livre deste mal [...] olhar por São Pedro e por São Paulo, e por Jesus crucificado.”<sup>319</sup>

Uma terceira cura que Januário confessou ter feito algumas vezes era para dores de cabeça: “Estendia um guardanapo sobre hum bofete ou qualquer outra parte e com a mão estendida fazia cruces com as palavras do Credo”, principiando a fazê-las de uma ponta do guardanapo até a outra ponta ao viés concluindo também o viés nas outras duas pontas, dizendo: “a palavra Creio, em huma ponta, a palavra Deos Padre em a

---

<sup>317</sup> SOUZA, Laura de Mello e. *Inferno Atlântico: demonologia e colonização: séculos XVI-XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993. p. 28.

<sup>318</sup> LAPA, José Roberto do Amaral. *Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão Pará (1763-1769)*. Petrópolis: Vozes, 1978. p. 151.

<sup>319</sup> *Ibidem*. p. 152.

outra parte, a palavra Todo em outra ponta e palavra Poderozo na outra sempre a o vize formando desta forma huma crus sobre o guardanapo.”<sup>320</sup>

Num segundo momento, ele preparava uma ventosa de vidro cheia de água e colocava o guardanapo sobre a boca, assim como estava dobrado e depositava tudo na cabeça do enfermo, ao mesmo tempo em que fazia sobre o fundo da ventosa duas cruces e dizia as palavras: “ O Sol e a Lua tirão se com o signal da Cruz”<sup>321</sup>. Fazia inúmeras vezes esse sinal e rezava uma Ave Maria e um Pai Nosso, e por fim oferecia tudo a paixão e morte de Jesus Cristo, para que o Senhor desse saúde ao enfermo ou o que melhor conviesse para a salvação da alma do doente, e antes de tirar a ventosa, oferecia credos à Santíssima Trindade e às almas para que rogassem pela alma do enfermo, e também por ele que realizava a cura. Reafirmando a casualidade destas curas, disse que por nenhuma delas pediu dinheiro ou qualquer satisfação, mas se lhe mandassem alguma coisa o aceitava por esmola.

Ao final da confissão, Januário foi elogiado por tomar a decisão de se apresentar voluntariamente perante à Mesa Inquisitorial, confessando suas culpas e mostrando verdadeiro arrependimento para a salvação de sua alma, e para merecer a misericórdia que a Igreja oferecia aos bons e verdadeiros confessores. Ao final, foi condenado pela Inquisição a ouvir a sentença na Mesa, fazer penitência espiritual e fazer abjuração de leve, além do pagamento de custos. No Brasil colônia do século XVIII, curava-se de quebranto por todas as regiões<sup>322</sup>.

Ainda em relação ao processo de José Januário, é válido dar ênfase no final de sua confissão e no modo pelo qual esta se dá e é acolhida pelo inquisidor. Ao final, ele declara “e de ter feito as curas que tem confessado não obstante fazê-las em boa fé está muito arrependido e pede perdão”<sup>323</sup>, mesmo que segundo o próprio confitente, mediante as incursões do inquisidor, insistisse na melhoras das pessoas que procuravam por suas curas. A sentença de José Januário foi relatada no auto-da-fé privado de 16 de janeiro 1764, sendo sentenciada a abjuração de leve, instrução na fé católica, penitências espirituais, pagamento de custas.

---

<sup>320</sup> LAPA, José Roberto do Amaral. *Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão Pará (1763-1769)*. Petrópolis: Vozes, 1978. p.152.

<sup>321</sup> Ibidem. p. 153.

<sup>322</sup> SOUZA, Laura de Mello e. *O Diabo e a terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

<sup>323</sup> LAPA, José Roberto do Amaral. , *Op.cit.*, p. 154.

Uma tentativa de reinserção é verificada na denúncia contra o escravo José - caso já comentado no capítulo 2 desta Dissertação -, realizada por José Januário. Nesse caso, o dito escravo, usando ervas e outros procedimentos rituais e palavras incompreensíveis, segundo José Januário, realizava a cura satisfatoriamente. Aqui vemos a invalidação dos ritos de curas mágicas, que não produziram uma melhora definitiva e o reconhecimento do poder e eficácia dos ritos católicos. O português afirma que

lhe passou a sufocação e também as dores de cabeça com que estava atribulado, cuja melhoria experimentou por tempo de quinze dias no fim dos quais, repetindo-lhe as mesmas dores buscou o remédio nos exorcismos da Igreja, sem mais se valer das curas do dito preto e de o ter buscado e se ter valido dele e de ter feito as curas que tem confessado, não obstante fazê-las em boa fé, está muito arrependido e pede perdão e que com ele se use de misericórdia<sup>324</sup>

A reza para combater o quebranto e o mau olhado, relativa à qual no nordeste brasileiro ainda se conservam algumas fórmulas, e como nos tempos coloniais após a reza, faz-se a oferenda à sagrada paixão e a morte de N. Senhor Jesus Cristo. No mundo luso brasileiro do século XVIII, onde a variedade cultural compunha um amplo sistema cognitivo onde as práticas mágicas, práticas curativas e a percepção do corpo continuavam intrinsicamente ligadas, a indistinção entre a medicina oficial e as práticas curativas populares permanecia.

Por fim, citemos o caso de Ludovina Ferreira, viúva de 60 anos de idade, moradora de Belém do Pará. Era afamada e versátil feiticeira, que fazia *descer* pajés, feiticeiros e espíritos transvestidos de animais. Resumindo seu arsenal de feitiçarias: praticava curas através de defumes; descobria malefícios e apontava seus autores (e também os lançava); profetizava o futuro; escravos lhe procuravam para se protegerem da ira de seus senhores; distribuía encantos amatórios e ainda descia dos tetos das casas fumando o seu taquari (cigarro de casca de pau com tabaco) e aos sons dos maracás e cantigas em língua da terra, “feiticeiros”, “pajés” e “espíritos” travestidos de onça e jacarés que com ela bailavam e cantavam.<sup>325</sup> Ludovina parecia manipular símbolos e rituais de característica ameríndia com singular maestria, e nestes acrescentava detalhes

---

<sup>324</sup> LAPA, José Roberto do Amaral. Op. cit, p.154.

<sup>325</sup> CRUZ, Carlos Henrique A. *Padres, pajés e feiticeiros: interações culturais e conflitos na Amazônia portuguesa do século XVIII*. Tempos Gerais- Revista de Ciências Sociais e História – UFSJ, Nº 5, 2014. p. 83.

de origem europeia, parecendo também se apropriar de práticas mágicas do velho mundo.

Assim como Sabina, podemos atestar que era uma curandeira “profissional”, sendo constante na atuação de curas por práticas mágicas. Foi denunciada mais de uma vez, entre as denúncias que estão presentes no livro do autor José Roberto do Amaral Lapa e outras anteriores a esta visitação de 1763-1769. Em 1735, o frei Diogo da Trindade relatou que Ludovina Ferreira teria discípulas com as quais fazia bailes ao som de canções em língua estranha, fazendo viagens noturnas a um descampado, e que tendo pacto implícito com o “diabo”, o fazia aparecer em forma de bode, com quem coabitava.<sup>326</sup>

Em outra denúncia, a fim de obter algum remédio para sua irmã, Josepha Maciel procurou Ludovina, encontrando-a quase morta por conta de pancadas que, segundo a denunciada, tinham sido feitas pelos pajés e que estes haviam lhe entrado no corpo. Porém Ludovina nada fez em auxílio à Josepha, dizendo que sua irmã havia de morrer ainda aquela noite por conta de feitiços, o que de fato sucedera. Era o ano de 1736.<sup>327</sup>

Luiza de Jesus, viúva de Vicente da Guerra, disse ter certeza que Ludovina era feiticeira e que “não tinha nisso dúvida nenhuma”<sup>328</sup> e diz ter presenciado um momento em que Ludovina teria começado a cantar, e nesta cantoria, ela denunciante teria tremido, e da cantoria, a denunciante disse ser “idioma brasílico, e língua da terra”<sup>329</sup>. Demônios teriam aparecido para que ela denunciante entendesse quão bom era ter amizade com eles e não com Deus, pois aqueles revelavam tudo que lhes perguntassem. Os demônios revelaram a Ludovina que o irmão da denunciante enfermo estava enfeitado, e chamaram a mulher responsável pelo feitiço, Branca da Luz, e seu marido, e esta pediu desculpas pelo mal feito, mas que mesmo assim o irmão da denunciante morreria. A denunciante terminou dizendo crer que a dita mulher era feiticeira. Apesar de descobrir feitiços e promover a cura, Ludovina era tida como

---

<sup>326</sup> ANTT, IL, Processo 16743. fl.1- Ver mais: Carlos Henrique Cruz; Lidiane Santos. *Saber Colonial: Os índios, os feitiços e a Inquisição no Pará. Séc. XVIII. XIV Encontro Regional da Anpuh-Rio*, Rio de Janeiro, 2010. p.06-10.

<sup>327</sup> ANTT, IL, Processo 16747. Ver: Carlos Henrique Cruz; Lidiane Santos. *Saber Colonial: Os índios, os feitiços e a Inquisição no Pará. Séc. XVIII. XIV Encontro Regional da Anpuh-Rio*, Rio de Janeiro, 2010. p.06-10. Disponível em [www.encontro2010.rj.anpuh.org](http://www.encontro2010.rj.anpuh.org) . Acesso em maio/ 2016.

<sup>328</sup> ANTT, IL, Processo 16748. fl.9.

<sup>329</sup> ANTT, IL, Processo 16748. fl.9.

“insigne feiticeira”, tendo seus rituais associados a pactos demoníacos, sendo seus “pajés” transformados em demônios nas páginas inquisitoriais.<sup>330</sup>

A mulata Inês Maria, no dia 14 de outubro 1763, contou que em 1743, estando na casa de Mariana Barreto, com hemorragias, foi chamada a dita Ludovina. Logo ao entrar, apalpou o ventre e não tem a denunciante lembrança do que aconteceu depois, pois saíra do quarto. Mas logo soubera que a dita Ludovina teria usado uma “maraca ou chocalho de hum cabacinho pequeno atravessado com huma flexa que lhe Servia de cabo”<sup>331</sup>, e começara a cantar numa língua desconhecida, que costumam usar os pagés ou "mestres de feitiçaria"<sup>332</sup>, contou a denunciante. Ludovina concluiu que a causa da enfermidade era feitiçaria. Nos serviços prestados à enferma D. Mariana Barreto, Ludovina se valeu de um taquari ou cigarro de casca de pau com tabaco, de seu maracá e de cantigas que, ao som do chocalho, eram evocadas na língua do gentio, trazendo assim os “pajés” para lhe dizerem onde estavam escondidos os feitiços que faziam mal à enferma. Após alguns estrondos, assovios e vozes desconhecidas, ela apresentou à doente uma cabeça de cobra com uma pimenta na boca, dizendo serem estes os feitiços que foram encontrados na casa e que tanto à afligiam.<sup>333</sup> Retornou à casa da enferma outra noite, desta vez em companhia de dois índios, e um deles a denunciante reconheceu como Antonino, que foi da casa de Jeronimo Roberto, oficial oleiro. Em companhia dos dois homens, levou a enferma até um quarto escuro da casa, onde cantaram e começaram a tocar as maracas. Depois começaram a ouvir estrondos pela casa, e ao mesmo tempo “os tais índios ou alguns demônios”<sup>334</sup> começaram a fazer barulhos. E logo se ouviu uma voz com a qual Ludovina conversou a respeito da cura para a enferma. Segundo a denunciante, este ritual se repetiu por diversas noites, até que numa delas o índio Antonino caiu “sem sentido como morto”<sup>335</sup>. Ludovina, no dia seguinte, o acordou utilizando um ritual que envolveu fumaça e o tocar do chocalho,

<sup>330</sup> CRUZ, Carlos Henrique; SANTOS, Lidiane. Saber Colonial: Os índios, os feitiços e a Inquisição no Pará. Séc. XVIII. XIV Encontro Regional da Anpuh-Rio, Rio de Janeiro, 2010. pp.06-10. Disponível em [www.encontro2010.rj.anpuh.org](http://www.encontro2010.rj.anpuh.org). Acesso em 22/6/2015.

<sup>331</sup> LAPA, José Roberto do Amaral. *Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão Pará (1763-1769)*. Petrópolis: Vozes, 1978. p. 159.

<sup>332</sup> Ibidem. p.159.

<sup>333</sup> Ibidem. p.160.

<sup>334</sup> Ibidem. p. 160.

<sup>335</sup> Ibidem. p. 160.

batendo com ele no corpo do índio, que acabou se levantando como se nada tivesse acontecido. A denunciante afirmou que nunca esqueceu as vozes das entidades que ela consultava em seus rituais, e que fez a denúncia por entender ser sua obrigação, depois de ler o Monitório e o Edito da Fé.

A segunda denúncia contra Ludovina partiu de Constança Maciel<sup>336</sup>, viúva do cabo de canoas Manoel Tomás, em 22 de outubro de 1763, quando relatou fatos acontecidos por volta do ano de 1730. Estando na casa de uma amiga doente, Mariana de Mesquita, foi mandado vir Ludovina Ferreira, que acompanhada do índio Antonino, fez cura semelhante ao caso já relatado. Desta vez, contudo, Ludovina, avisada pelos pajés ou demônios, detectou os supostos feitiços, causadores da doença, e procedeu à sua anulação. Também nesta ocasião, o índio Antonino se estatelara como morto - ou como em transe, pernoitando no local do tratamento, sendo de lá retirado por Ludovina no dia seguinte.<sup>337</sup> A denunciante concluiu, após presenciar tudo isso, que Ludovina e o índio Antonino teriam trato com o demônio, em razão dos rituais que realizavam.

Nos autos da Visitação, Ludovina foi acusada de mais quatro curas. Além do crime de curandeirismo, era transgressora das normas sociais da colônia por ser mulher branca mantendo um relacionamento amoroso com um índio. Um dos seus outros denunciante foi Ignacio Coelho Brandão, filho de Mariana de Mesquita, no dia 28 de abril de 1764, que também a denunciou por realizar curas mágicas que o denunciante teria presenciado. E também por Valéria Barreta, cativa de D. Mariana Barreta, mulher enferma do primeiro processo apresentado, em 3 de janeiro de 1764.

Os rituais realizados e o conhecimento de ervas a inserem definitivamente numa tradição indígena, o que chama a atenção no processo é o uso que faz de palavras em língua geral no momento dos rituais de cura, o uso do maracá e as cantigas em língua gentia. O que não era absolutamente comum a uma mulher, supostamente branca, possuir tal conhecimento sobre as palavras desta língua e muito menos destes rituais indígenas.

---

<sup>336</sup> LAPA, José Roberto do Amaral. *Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão Pará (1763-1769)*. Petrópolis: Vozes, 1978. p.175.

<sup>337</sup> CAMPOS, Pedro Marcelo Pasche de. *Inquisição, Magia e Sociedade*. 1995. 178 f. Dissertação (Mestrado em História Social das Ideias) – UFF, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 1995. p. 137.

### 3.3.1 Índios curandeiros paraenses perseguidos pelo Tribunal do Santo Ofício

Muito se discutiu a razão da existência em toda a colônia de tantos indivíduos que se dedicaram às práticas de cura. Como vimos no capítulo 2, autora Márcia Ribeiro defende a hipótese de que isto ocorria devido à falta de médicos, principalmente em locais mais distantes. Os médicos eram insuficientes para atender toda a demanda de pacientes que os procuravam. O acesso aos profissionais habilitados era um privilégio, pois estes ficavam concentrados principalmente nas cidades e nas vilas mais populosas, essa situação ocorreu durante grande parte do período colonial.<sup>338</sup> Outro ponto que a autora levanta são as boticas e os droguistas, pois estes cobravam um alto preço e por muitas vezes não sabiam como realizar o preparo correto dos medicamentos. Assim sendo, eram vendidos remédios que não tinham mais as suas propriedades originais, podendo, ao invés de curar, piorar os problemas.

Os indivíduos que realizavam as práticas de cura podem ser divididos em dois grupos: os que exerciam as curas profissionalmente e aqueles que se utilizavam eventualmente destas práticas. A interação desses praticantes junto a uma categoria social mais alta também demonstrou a influência destes na sociedade.

No século XVIII, vários grupos indígenas ainda se mantinham à margem do processo de colonização implantado pelos colonizadores europeus e pela Igreja. Existiam aqueles índios que viviam na confluência entre os universos indígena e europeu e outros que estavam já, de certo modo, inseridos no cotidiano colonial, mestiços e índios que participavam da vida social, cultural e religiosa, partilhando com os demais a diversidade de códigos culturais. Mesmo nas aldeias mais afastadas do centro urbano, participavam dos trabalhos se deslocando periodicamente para a cidade ou para o sertão, obedecendo às ordens de serviços que lhes eram impostas em troca, quando forros, de salários na forma de peças de algodão.<sup>339</sup>

---

<sup>338</sup> Para explicar esse aspecto, a autora destaca algumas dificuldades práticas e outras mais da particularidade de algumas regiões. No que se refere às dificuldades práticas explica-se pelo baixo salário oferecido pelas Câmaras Municipais<sup>18</sup>, além das distâncias que eles percorriam para atender pessoas que poderiam estar em estado terminal de doença. A saída era nomear cirurgiões por vila, o que não era muito atraente, pelo árduo serviço. Ver mais: RIBEIRO, Márcia Moisés. *A arte médica no Brasil do século XVIII*. São Paulo: Editora Hucitec, 1997. p.29-34.

<sup>339</sup> CARVALHO JUNIOR, Almir Diniz de. *Índios cristãos: a conversão dos gentios na Amazônia portuguesa (1653-1769)*. Tese (doutorado) Universidade Estadual de Campinas. Campinas, SP: 2005. p. 295.



Ainda que se inserissem na sociedade colonial, esses indivíduos, descendentes e praticantes ainda de tradições gentílicas, não poderiam escapar de serem implicados em diversas denúncias inquisitoriais e de ter suas práticas e rituais enquadrados como feitiçaria. Aprendendo a ser cristãos, os indígenas coloniais mantiveram sua diferença. Repetiam e recriavam gestos, crenças e formas de viver que subvertiam as rígidas regras de comportamento que lhes eram impostas.<sup>340</sup>

Os índios coloniais estavam em constante observação pelos olhares vigilantes dos clérigos e missionários, prontos para detectarem os mínimos sinais de comportamentos heréticos e não aceitáveis pela fé católica. Os demais colonos também, influenciados pela Igreja, se deram conta da necessidade de vigiar e do perigo de serem também vigiados por seus vizinhos.

O que sabemos é que no universo do Grão-Pará do século XVIII, um processo de inserção e adaptação das práticas tradicionais à nova realidade se construía, para manter a sobrevivência das mesmas. Neste caso, ficam bem apresentadas as características pluralistas da sociedade colonial, reunindo elementos pagãos e da fé cristã. Temos o que Carlo Ginzburg traduziu como uma dicotomia cultural, onde existe um influxo recíproco entre as diferentes culturas dentro de uma sociedade<sup>341</sup>. Como Almir Diniz esclarece acerca do processo cultural que envolvia a colônia,

Não se trata aqui de um movimento sincrético, mas de uma multiplicidade sem síntese. As práticas e identidades de pajés e feiticeiros se confundem com identidades ou práticas rituais híbridas. Trata-se de um jogo de significados identitários no qual espaços de autonomia se constituíam a cada possibilidade de comunicação construída. Um jogo de identidades múltiplas que facilitava o movimento de homens e mulheres entre mundos distintos que passaram a mediar.<sup>342</sup>

Um exemplo interessante da permanência de certas tradições nativas e sua influência na sociedade paraense traduz-se por certas práticas de adivinhações e defumações de acordo com ritos ameríndios e envolvendo todos os estratos da sociedade colonial de Belém do Pará. Na capital dos domínios do monarca fidelíssimo no Norte brasileiro governadores, proprietários, artífices, criados e escravos, homens e

---

<sup>340</sup> CARVALHO JUNIOR, Almir Diniz de. Op. cit., p. 298.

<sup>341</sup> GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006. p. 15.

<sup>342</sup> CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz de. Op. cit., p. 367.

mulheres socorriam-se das práticas mágicas usadas pelos ameríndios para curar enfermos, conciliar amantes, descobrir ladrões ou quebrar feitiços.<sup>343</sup>

Como apontou Ângela Domingues, práticas de feitiçaria do reino eram adotadas e adaptadas pelas índias e índios que trabalhavam para os senhores de fazendas. Tal foi o caso da mameluca Domingas Gomes da Ressureição, moradora do Grão-Pará em 1763, que aprendeu com sua antiga senhora a arte de praticar curas de quebranto e eripisela, através da invocação da Santíssima Trindade. Segundo a autora:

As evocações ancestrais de deuses e demônios índios mesclavam-se com a chamada dos santos da Igreja Católica; os fumos de ervas da floresta misturavam-se ao poder da água benta; e os antigos exorcismos e cânticos ameríndios potencializavam-se com o efeito benfazejo das orações centenares cristãs.<sup>344</sup>

Esta índia mameluca, que assim como outros curandeiros, realizava curas através do uso de nomes de santos e de rezas católicas. Filha de Ignácio Gomes e da índia Leucádia, era natural da vila Viçosa de Cameté, sendo solteira, embora contasse com mais de 50 anos de idade<sup>345</sup>. Ganhou fama por suas curas seguindo o ritual onde pronunciava as seguintes palavras: “Dois olhos mais te deram, com três te hei de curar que são três pessoas da Santíssima Trindade, Pai, Filho e Espírito Santo”, e enquanto fazia cruces sobre os doentes, rezava o Pai Nosso e Ave Maria, “a paixão e morte de Nosso Senhor Jesus Christo pelas almas mais necessitadas do fogo do purgatório”<sup>346</sup>

Para a cura de erisipela, o procedimento seria o de fazer um corte com uma faca em forma de cruz no local da enfermidade enquanto dizia “Rosa branca contente”, e fazendo outros dois cortes dizia também “Rosa negra corto-te, rosa negra corto-te, rosa “espungioza” corto-te”, concluindo com a frase: “Requeiro-te da parte de Deus e da Virgem Maia, se tu es fogo selvagem, ou erisipela não maltrates a criatura de Deus, rezava outro Pai Nosso e Ave Maria”.<sup>347</sup> Segundo a índia, ela teria aprendido a fazer

---

<sup>343</sup> DOMINGUES, Ângela. *Quando os índios eram vassallos: colonização e relações de poder no norte do Brasil na segunda metade do século XVIII*. Lisboa: Comissão nacional para as comemorações dos descobrimentos portugueses, 2000. p. 195.

<sup>344</sup> *Ibidem*. p. 196.

<sup>345</sup> ANTT, IL, Processo 2705. fl. 19.

<sup>346</sup> LAPA, José Roberto do Amaral. *Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão Pará (1763-1769)*. Petrópolis: Vozes, 1978. p.180.

<sup>347</sup> *Ibidem*. p.180.

suas curas com a sua senhora Maria de Barros, que já estava morta.. A cura de mau-olhado, disse ter aprendido com um frei leigo de São Bento, podendo isso demonstrar a fluidez das posições e das fronteiras culturais na colônia<sup>348</sup>. Nesta cura ela costumava fazer o seguinte : “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 lindrou, com esta palavras formava uma cruz, Jesus Cristo te criou, Jesus Cristo te diz olha quem de mal te olhou”<sup>349</sup> O inquisidor admoestou-a severamente lembrando-a que Deus não realizava milagres impunemente e nem ensinava palavras supersticiosas. Concluiu que suas palavras eram vãs e inúteis, e que só poderiam ter influência do demônio.<sup>350</sup>

No Brasil colonial, não se tem notícia do uso da tortura física nas visitações, no entanto, as torturas psicológicas e métodos persuasórios tinham grande efeito moral contra os réus. A índia Domingas Gomes da Ressureição foi ridicularizada pelo inquisidor, que em seu interrogatório se empenhou em confundi-la e fazê-la duvidar de seus dons terapêuticos, afirmando que era pecado misturar as palavras boas com outras ditas vãs.<sup>351</sup>

Ao fazer sua confissão a índia Domingas afirmou que as curas que declarara havia realizado sem entender que fazia mal, e que por isso confessava arrependida de tê-las praticado e pedia perdão. Disse ainda não ter na época discernimento para saber que o que fazia era errado e que por isso fazia estas curas<sup>352</sup>. A índia

sendo por mais examinada , confessar também, que usava das ditas curas, que entendia serem milagres, efeitos das palavras, ações e cruces, que fazem, ao mesmo passo; que também confessava saber, por confesores os tinham proibido a dita sua senhora Maria de Barros, e que conseqüência vir logo no conhecimento, de que somente as podiam proibir por serem ilícitas, e conterem superstição, e pacto com o demônio, que costuma intervir por meio de palavras vãs e de ações supersticiosas, quais eram as que a Ré dizia, e fazia nas suas curas, sendo tudo o que obrava, meios inúteis e improporcional, que naturalmente não tinham virtude alguma, para produzir

<sup>348</sup> VAINFAS, Ronaldo. *A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil Colonial*. São Paulo: Companhia das letras, 1995. p. 228.

<sup>349</sup> SOUZA, Laura de Mello e. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz - feitiçaria e religiosidade popular no Brasil Colonial*, São Paulo: Companhia das Letras, 2009. p. 179.

<sup>350</sup> Márcia Moisés Ribeiro. *Ciência e maravilhoso no cotidiano: discursos e práticas médicas no Brasil setecentista*. 1995. 140f. Dissertação (Mestrado em História). Faculdade de História, Universidade de São Paul, 1995. p. 82

<sup>351</sup> SOUZA, Laura de Mello e. Op. cit., p. 408.

<sup>352</sup> ANTT, IL, Processo 2705. fl.19.

os repentinos efeitos, que a Ré vã, e supersticiosamente observava, nem foram instituídos por Deus nem pela Igreja, nem aprovados pelo uso comum dos fiéis [...] que aos menos ocultamente contem pacto com o Demonio e a sua tácita e implícita invocação.<sup>353</sup>

No caso de Domingas, suas práticas foram definidas como supersticiosas por não terem sido instituídas por Deus e nem pela Igreja. Mais ainda, esses aspectos foram fundamentais para que nos delitos praticados não fossem considerados pelas autoridades como pacto demoníaco.<sup>354</sup> A índia foi sentenciada no auto-da-fé privado de 7 de janeiro de 1764, sendo sentença a abjuração de leve, instrução na fé católica, penitências espirituais e pagamento de custas.

O novo convívio social das diferentes etnias nativas permitiu que fossem compartilhados os mais variados códigos culturais. Através do *nheengatu*<sup>355</sup>, configurou-se também uma língua comum nestes rituais de cura, nos jogos de gestos, nas práticas culturais diversas. É importante chamar a atenção para a especificidade da população da região do Grão-Pará, como a própria Laura de Mello e Souza já proclamara: “eivada de reminiscências folclóricas europeias e paulatinamente colorida pelas contribuições culturais de negros e índios”,<sup>356</sup> a especificidade dessa população recaía justamente no fato de lá estarem em convivência e interpenetração de várias populações crenças diversas onde as tradições culturais se vertiam para a feitiçaria e na religiosidade popular.

No Grão-Pará do século XVIII, durante a Visitação, temos várias denúncias referentes aos índios coloniais, principalmente casos envolvendo o ritual de descimento. Nesse ritual, os índios, eram procurados para realizar curas ou desfazer feitiços, faziam *descer* do teto, ao som dos maracás e das cantigas, em língua da terra, entidades que

<sup>353</sup> ANTT, IL, Processo 2705. fl. 20.

<sup>354</sup> OLINDINA, Maria Andrade de Oliveira. *Olhares inquisitórias na Amazônia portuguesa: O tribunal do Santo Ofício e o disciplinamento dos costumes (XVII-XIX)*. Dissertação (Mestrado em História Social) Universidade Federal do Amazonas, 2010. p. 118.

<sup>355</sup> Língua geral referenciada no idioma tupi e usada dentro e fora das missões. Ver mais: DOMINGUES, Angela. *Quando os índios eram vassalos: colonização e relações de poder no norte do Brasil na segunda metade do século XVIII*. Lisboa: Comissão nacional para as comemorações dos descobrimentos portugueses, 2000.

<sup>356</sup> SOUZA, Laura de Mello e. Op. cit, p. 19.

informavam como deveria ser tratado o enfermo, como anular os malefícios e podiam por vez, apontar seus autores.<sup>357</sup>

No dia 27 de abril de 1764, na cidade de Belém do Pará, D. Antonia Jeronima, mulher de 40 anos de idade e casada com o Sargento mor. Joze de Magalhaes Lobo de Almeida, foi perante à mesa inquisitorial para denunciar o índio Antonio. Segundo ela, havia mais ou menos sete meses que estava gravemente enferma com dor de cabeça, febres e movimento estranhos por todo o corpo, e ouvira falar por índios libertos de outro índio que podia lhe curar, chamado Antonio, cuja função era de oleiro. Dias após o primeiro contato, a mulher foi para sua roça onde encontrou o índio que lhe deu para “beber as raspas de humas cascas, e raizes de arvores”<sup>358</sup> mas que não a fez se sentir melhor. O marido da testemunha lhe contou, depois de já ter tomado a beberagem, que antes o índio, quando sozinho com ele e com uma filha do casal, havia mandado apagar a luz da casa da denunciante dizendo que desse modo consultaria os seus pajés para descobrir qual o mal “que padecia para saber como havia de curalas”<sup>359</sup>. Com a casa toda escura, o índio começou a cantar “pela sua língua estas cantigas e logo que suspendeo o seu canto se ouviu hum pe de vento no tecto da casa com bastante violência”<sup>360</sup>. Logo em seguida, ouviu-se uma voz que dava boa noite ao índio e que respondia as questões por este feitas. A voz disse ao índio que a enfermidade era causada por malefícios que tinham feito contra a enferma, o índio pergunta “quem era a pessoa que lhes tinha feito”, mas a voz responde dizendo que não vinha “a descobrir faltas alheyas [...]”<sup>361</sup>

Depois da voz se calar, o índio mandou abrirem a porta da casa para que a luz voltasse a entrar. Desta situação, a denunciante afirmou que seu marido lhe repreendera por procurar o índio, e que logo “ficou muito desconsolada por entender que dalo resultaria ofenca de Deos, e alguma falta de Religião ainda que ella denunciante não

---

<sup>357</sup> CRUZ, Carlos Henrique A. *Inquéritos Nativos: os pajés frente à Inquisição*. Dissertação de Mestrado em História apresentada ao Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal Fluminense. Niterói, 2013. p. 121.

<sup>358</sup> LAPA, José Roberto do Amaral. *Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão Pará (1763-1769)*. Petrópolis: Vozes, 1978. p. 212.

<sup>359</sup> *Ibidem*. p. 212.

<sup>360</sup> *Ibidem*. p. 212.

<sup>361</sup> *Ibidem*. p.212.

levou outro sentido mais que melhorar de suas Molestias”<sup>362</sup>. A denunciante declarou que as mesmas cantigas, o barulho de ventos e voz ouviu nas duas noites que o índio esteve em sua casa. Quando perguntada se o índio tinha entendimento do que fazia a denunciante, afirmou que “elle tem bastante entendimento e nada tem de tolo”<sup>363</sup>, e que estava em seu juízo perfeito em todas as ocasiões.

Neste caso percebemos as práticas de curas comuns aos indígenas, com o uso de ervas, raízes, cascas de árvores e etc., além do uso das cantigas em língua nativa e o aparecimento de vozes misteriosas prontas a responder ao chamado do curandeiro. Como já dito, o ritual de descimento aparece nos processos inquisitoriais, em maioria, como sendo cerimônias de curas, onde uma voz misteriosa e sobrenatural revelava as razões para as doenças, que podia revelar ou não os autores dos malefícios e dizer os remédios que deveriam ser usados no tratamento. Esse ritual, ao que tudo indica, manteve-se presente nas práticas de cura durante décadas na região paraense. O ritual de *descimento* foi um dos mais importantes descritos nos registros do Santo Ofício e traz consigo a reinterpretação das práticas indígenas.<sup>364</sup> Este ritual, permito-me crer, não representava neste contexto a permanência de práticas nativas antigas, ele agora só acontecia e tinha significado no mundo colonial, não se tratava de um ritual tribal.

As práticas indígenas que eram realizadas pelos curandeiros, índios ou mestiços, passaram por adaptações e reinterpretações na nova ordem colonial. A historiografia recente aponta que as sociedades nativas, convivendo neste novo sistema que impôs muitas rupturas e descontinuidades, teriam sido capazes de constituir redes de comunicação que permitiram um diálogo cultural.

Essa referência a uma língua indígena, como D. Antonia Jeronima relata em sua denúncia, é um agravante nas denúncias inquisitoriais, pois confere um ar misterioso e sobrenatural às práticas de cura. Vale recordar que, no período de Visitação, já vigorava o Diretório dos Índios, que condenava o uso da língua geral, considerada pelo governo pombalino como uma ferramenta do Diabo. Desse modo, era construído o discurso negativo para as línguas indígenas que, associadas a ritos considerados heréticos pela

---

<sup>362</sup> LAPA, José Roberto do Amaral. *Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão Pará (1763-1769)*. Petrópolis: Vozes, 1978. p. 212.

<sup>363</sup> *Ibidem*. p. 213.

<sup>364</sup> CRUZ, Carlos Henrique Op. cit, p.149.

Igreja, provocavam o efeito ideológico de evidencia da diabolização dos ritos onde estas línguas apareciam.<sup>365</sup>

Outro caso interessante foi o de Domingos de Souza, que tinha estatuto social de índio, casado com a índia Bernardina, e estava a serviço da fazenda de Manoel Portal de Carvalho, na fazenda Utinga. O denunciante Manoel de Carvalho, alferes da ordenança da Villa de Melgaço, casado com D. Antonia Maria de Miranda, se apresentou à Mesa Inquisitorial para denunciar Domingos por rituais de curandeirismo em 30 de julho de 1764. Contou que havia cerca de um mês que soubera a notícia de que na sua fazenda havia alguém realizando operações suspeitas contra a religião católica, e logo descobriu se tratar do dito índio.<sup>366</sup> Tinha várias testemunhas de que ele já vinha realizando estas curas por anos, e entre elas estavam: a índia Faustina, de doze anos de idade, filha dos índios Feliciano e Monica, natural e moradores da fazenda do denunciante; a mameluca Feliciano Maria, filha de mãe solteira também mameluca, também pertencente à fazenda, mas que agora morava na cidade de Belém; a mulata Estacia Maria, solteira, filha do cafuzo Diogo e da mulata Iignes, também moradora da fazenda. No seu depoimento, Manoel apresenta da seguinte forma a ação do índio:

que o dito índio Domingos de Souza não só do dito tempo mas ja de muitos annos atras fazia suas curas por meyoos insolitos e conhedidamente suspeitos. Como são depois de ser chamado para curar algum doente da dita fazenda ir de noite acompanhado da dita sua mulher Bernardina e de Lorenza mulata solteira filha de pai incógnito e de Thereza Cafuza [...]<sup>367</sup>

Segundo o denunciante, numa noite teria ele ido na casa de uma pessoa doente coberto de penas de aves e começou a tocar “hum cabacinho que pela Lingua Se chama Maraca, metido em hum paõ com algumas pedrinhas dentro com que fas Sonido.”<sup>368</sup> E enquanto tocava a dita maraca, sua mulher e uma outra que os acompanhava, falavam algumas palavras e cantavam.<sup>369</sup> Depois, as luzes se apagaram e ouviram uma voz desconhecida, à qual o índio fazia perguntas para descobrir a moléstia que atacava o

---

<sup>365</sup> BARROS, Gileade G. Abrantes de. *Grão-Pará e Maranhão em tempo de Graça: memórias, transferências e resistências os processos constitutivos de identificação de um sujeito brasileiro*. Campinas, SP: 2012. Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Estudos da Linguagem. p.88

<sup>366</sup> LAPA, José Roberto do Amaral. *Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão Pará (1763-1769)*. Petrópolis: Vozes, 1978. p. 222.

<sup>367</sup> Ibidem. p. 222

<sup>368</sup> Ibidem. p. 223.

<sup>369</sup> Ibidem. p. 223.

doente. Depois que a dita voz sumia, as luzes se acendiam e todos ainda estavam dentro da casa. O denunciante disse não saber os resultados da cura e disse ter ouvido dizer que Domingos já tinha feito curas também em Antonia, mulata casada com o índio Alexandre, da mesma fazenda. Os inquisidores perguntaram ao denunciante qual era o juízo que ele fazia das crenças das referidas pessoas. Uma pergunta capciosa, como era toda a prática da inquirição. A esta pergunta respondeu Manoel que a respeito das crenças daquelas pessoas, não fazia boa nem má opinião. Mas emendou que, disse: “sua crença não faz boa nem má opinião ainda que elo que elles obraõ desconfia de que sejaõ verdadeiros Catholicos porque também naõ saõ bons os seos procedimentos...”<sup>370</sup>

No dia 2 de agosto de 1763, foi perante à Mesa inquisitorial a testemunha Feliciano Maria, que morava antes na fazenda, mas que agora morava em casa de Gregório da Trindade, preto forro. Ela relatou que numa noite, enquanto dormia, sentiu uma mão fria sobre suas pernas e quando acordou viu a casa escurar e o índio Domingos dizendo que ela não gritasse e deixasse que os “pajés curassem sua mãe”<sup>371</sup>, e que então teria ficado assustada e percebido que os tais pajés eram coisas más e diabólicas. Feliciano relatou ter ouvido dentro da casa onde estavam tanger um maracá. Não entendeu o que o índio Domingos cantava enquanto batia o maracá, mas percebeu que a mulher de Domingos, Bernardina e Lorenza (filha de Thereza Cafuza) repetiam o mesmo canto. Ao finalizarem o canto, Feliciano ouviu um estrondo no teto da casa. A figura causadora do estrondo teria ido para o meio da casa, enquanto cantava e tocava o maracá, e também dançava. Os três indivíduos passaram a repetir o mesmo canto. Domingos, sua mulher e Lorenza, permaneceram em seus lugares enquanto Feliciano viu subir pela casa até o teto a tal figura. Um segundo estrondo foi ouvido, enquanto outra figura, também vinda do teto, cantou, tocou e dançou como a anterior. Depois disto, Domingos de Souza, falou com a figura e perguntou o que tinha a mãe de Feliciano. A figura respondeu em língua por ela desconhecida e saiu fazendo novamente um estrondo pelo teto. Depois que ela saiu, Domingos declarou o que a tal criatura respondera a ele que sua mãe estava enferma em razão de feitiços que havia enterrados na parte de dentro da porta de sua casa.

Logo pela manhã, uma tia de Feliciano chamada Sabina, índia e que também morava na fazenda, desenterrou ao pé da porta uma cuia pequena onde estavam um

<sup>370</sup> LAPA, José Roberto do Amaral. Op. cit, p. 224.

<sup>371</sup> IANTT, Inquisição de Lisboa, processo n. 17771. Processo de Domingos de Souza. F.13.



pedaço de saia da mãe de Feliciano, espinhas de peixe, ossinhos, um maço de folhas e uma raiz de taja toda cravada de espinhos de tucumã.<sup>372</sup> A dita tia levou então a cuia até o bispo e esta mandara que jogasse tudo no mar. O fim da cura se deu apenas no dia seguinte com o uso de um emplasto feito mistura de plantas sobre o ventre da enferma que levou o índio Domingos.<sup>373</sup> Perguntada sobre qual opinião fazia da vida e costumes dos denunciados disse que Domingos, Bernardina e Lorenza eram muito maus na “matéria do sexto mandamento”<sup>374</sup>, e que a sua mulher depois de ter casado com ele tem sido bem procedida.

Ao final do seu testemunho, o inquisidor pede que ela se retire e perguntou aos seus dois assistentes, os padres Joaquim Inácio de Bittencourt e Alexandre Pereira da Costa se acreditavam eles, no que havia sido relatado pela testemunha. Responderam os padres que lhes parecia que falava a verdade, pois aquela qualidade de gente costumava fazer não só estas, mas outras más coisas “cheias de superstições”<sup>375</sup>, aqui referindo-se as práticas de cura de Domingos de Souza. Ao que parece, o que alimentava o apetite dos inquisidores neste caso não eram os desregramentos morais, mas antes o desvio das superstições. O que podemos destacar deste caso: é a descrição de todo o ritual de cura realizado por Domingos, seu conhecimento dos mandamentos cristãos ao citar o sexto mandamento e o aparecimento o nome da índia Sabina, conhecida feiticeira, que será apresentada nesta dissertação.<sup>376</sup> Neste caso, podemos perceber o vínculo existente entre os membros da Igreja e estes índios cristianizados, que recorriam aos padres para a cura espiritual articulando-a com seu universo mágico-religioso. Como aponta Almir Diniz, esta partilha de significados obedecia a um processo de ressignificação, onde universos tão distintos puderam construir o que o autor entende como pontes de conexão de sentidos.<sup>377</sup>

Faustina, outra testemunha, relatou que estando doente sua tia Apolonia, casada com o índio Alexandre, Domingos de Souza venho vê-la acompanhado de outras duas

---

<sup>372</sup> IANTT, Inquisição de Lisboa, processo n. 17771. Processo de Domingos de Souza. f.14.

<sup>373</sup> Ibidem. fl. 14.

<sup>374</sup> Ibidem. fl. 15.

<sup>375</sup> Ibidem. fl. 16

<sup>376</sup> CARVALHO JUNIOR, Almir Diniz de. *Ritual Mestiço nas malhas da Inquisição na Amazônia Colonial*. In: XXVII Simpósio Nacional de História, 2013, Natal. p.8

<sup>377</sup> Ibidem. p. 8-9.

peessoas e fizeram danças, cantos e tanjeduras, e que nas altas horas da noite apareceram os tais Pajés, que ao serem perguntados por Domingos qual o mal que padecia sobre sua tia, fizeram-no saber que vinha do ventre da enferma, “com huma criança viva, huma cobra”<sup>378</sup>

Outra testemunha, Estácia, relatou ter visto o índio e suas acompanhantes realizando o mesmo procedimento anteriormente relatado. A novidade era que a mulata revelou as palavras cantadas por Domingos, na língua por ela chamada de Tapuia. Segundo Estácia, dizia Domingos e seus acompanhantes as seguintes palavras: “Iurupari re te o mandeo se pe sepepena evara pupe o mando que varamere sereterna”. Segundo a testemunha, em português estas palavras significavam: “o verdadeiro diabo metera o meio pé no olho d’água para não cortar a perna”<sup>379</sup> A testemunha disse que quando Domingos de Souza começou a realizar o ritual, pediu que ela, Faustina e os pais desta última saíssem da casa da enferma Caetana. Era noite de lua, e por esta razão Estácia afirmou que foi possível, pela porta que estava aberta e em razão da candeia que queimava, assistir o que o índio fazia. Ele cantou e tocou o maracá.<sup>380</sup> Em seguida, ouviram um grande estrondo vindo do teto da casa e logo apareceram quatro vultos vindos do alto. Todos começaram a cantar em uma só voz e

no meio da casa em que dançara o dito Domingos estava uma cobra pintada como várias cores vivas e [...] muito grossa e muito comprida, e dançando e cantando o dito Domingos ao pé dela e requeitando este com o dito maracá na Candeia, se apagou a luz e ficou a casa as escuras. Vozes desconhecidas falando com o dito Domingos ao qual (sic) ouviram dizer ela testemunha e os mais que a dita cobra tinha saído do ventre da dita Caetana que com efeito a tinha muito e se desconfiava que estivesse prenha porém ela não pariu se não depois de casada que o foi muitos meses; e depois de declarar o dito Domingos que aquela cobra era o mal que a doente tinha se puseram outra vez a cantar.<sup>381</sup>

A cobra pintada de cores vivas que apareceu, teria dito o índio Domingos, era a fonte do mal que deixava Caetana enferma e se puseram outra vez a cantar e, com a chegada do amanhecer, saiu dito Domingos pela porta fora, e logo da parte de trás da

<sup>378</sup> IANTT, Inquisição de Lisboa, processo n. 17771. Processo de Domingos de Souza. fl.14-15

<sup>379</sup> IANTT, Inquisição de Lisboa, processo n. 17771. Processo de Domingos de Souza. fl. 17. Ver: CARVALHO JUNIOR, Almir Diniz de. *Ritual Mestiço nas malhas da Inquisição na Amazônia Colonial*. In: XXVII Simpósio Nacional de História, 2013, Natal.

<sup>380</sup> IANTT, Inquisição de Lisboa, processo n. 17771. Processo de Domingos de Souza. fl. 17

<sup>381</sup> *Ibidem*. fl.18.

casa saíram quatro vultos com os quais se juntou o dito Domingos e foram caminhando para o porto todos cinco, e a testemunha e a dita Faustina os foram seguindo. Ao chegar ao porto todos entraram na água, e a testemunha percebeu que todos os quatro vultos tinham longos cabelos, seus cabelos boiaram na água, ficando apenas o índio Domingos no porto. Tudo isso pode ver a testemunha, pois já era de manhã e estava claro.

O depoimento de Estácia é rico em detalhes que certamente acionaram símbolos conhecidos na demonologia cristã americana. Os inquisidores conheciam a função do maracá e, sem dúvida alguma, já haviam convivido com o símbolo da cobra. O nome *Jurupari* também com certeza chamou atenção dos inquisidores, visto que este ser havia sido transformando no Diabo cristão no processo de ressignificação pelos missionários desde o princípio da colonização. Eles transformaram esta figura comum do imaginário indígena e o rebatizaram/reapresentaram como o Demônio. Pajés descendo do teto sob o som dos maracás foi imagem que se repetiu em diversas outras denúncias durante os anos da Visita inquisitorial ao Grão-Pará.<sup>382</sup>

Em seguida, foram chamados para depor os pais de Faustina, Feliciano Ferreira e Mônica, que apesar de serem questionados e pressionados por todos os detalhes do referido ritual, afirmaram não ter qualquer conhecimento do ocorrido<sup>383</sup>.

Estas práticas mágicas formaram um campo de forças que atraía para si crenças diversas. Novos personagens, nascidos de práticas ancestrais, tornaram-se especialistas na arte da cura.<sup>384</sup> O índio Domingos de Souza, assim como outros índios e alguns negros, realizavam rituais indígenas de possessão, “operação de feitiçaria invocando o demônio, fingindo que fazem descer espíritos (...) descobrindo as encobertas, pretendendo, por este meio, curar e sarar enfermos.”<sup>385</sup> No Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT) não contém a sentença deste caso.

Por fim, analisaremos o caso da índia Sabina, provavelmente um dos mais famosos de curandeiros processados pela Inquisição. Era uma curandeira afamada pelo

---

<sup>382</sup> CARVALHO JUNIOR, Almir Diniz de. *Ritual Mestiço nas malhas da Inquisição na Amazônia Colonial*. In: XXVII Simpósio Nacional de História, 2013, Natal. p. 11-12.

<sup>383</sup> IANTT, Inquisição de Lisboa, processo n. 17771. Processo de Domingos de Souza. fl. 20.

<sup>384</sup> CARVALHO JUNIOR, Almir Diniz de. Op. cit, p. 13-14.

<sup>385</sup> IANTT, Inquisição de Lisboa, processo n. 17771. “Auto sumário que mandou fazer o reverendo viário da vara de João de Barros Leal sobre o que adiante se segue.” *apud* SOUZA, Laura de Mello e. *O Diabo e a terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. p. 358-359.

Estado do Grão-Pará, lá atuando por cerca de vinte anos. Sua fama e seu talento lhe permitiram transitar entre os dois universos coloniais: o mágico, com suas práticas de curar e de descobrir e desfazer feitiços, e o universo oficial, onde suas práticas eram procuradas e apreciadas por homens influentes. Antes das denúncias que se encontram apresentadas no livro de José Roberto do Amaral Lapa, apresentaremos denúncias relativas a anos anteriores aos que aparecem no livro.

Em 18 de novembro de 1747, o comissário Caetano Eleutério de Bastos enviou ao Tribunal de Lisboa uma carta com algumas denúncias. Segundo ele, o comportamento escandaloso da índia Sabina, cativa de Bento Guedes de Sá, com curas e habilidade de descobrir e desfazer feitiços já havia se tornado popular por Belém, sendo reconhecido por indivíduos de diferentes status sociais. Eleutério alegava que havia forte rumor público de seus poderes e que essas atividades eram, por muitos, censuradas. Apesar disso, escrevia o denunciante, os comissários daquela cidade não acudiam aos protestos. Uma carta entregue pelo Frei Manoel da Penha e Noronha sobre a índia, que foi entregue ao comissário, originou a denúncia mencionada acima. Nesta carta, existiam outras informações sobre as atividades de Sabina. Segundo o frei, ela era publicamente reconhecida por seus poderes em descobrir objetos escondidos, em suas palavras, por ter “a sutileza da vista”. Bento Guedes de Sá, para demonstrar tais poderes, escondera certos objetos no quintal sem que ela soubesse. Sabina teria não somente adivinhado onde estariam os objetos, como também descobrira que o objetivo era testá-la. Frei Manoel também afirmou ter ouvido sobre um homem chamado, Xavier de Moraes que, tendo morrido de uma enfermidade, Sabina teria “dado conta” não somente da doença e do feitiço que a causara, como também de algumas “inclinações incógnitas” de seu cliente a hábitos de ódio para certos objetos, e de amor para com outros.<sup>386</sup>

No ano de 1762, enviou denúncias contra Sabina, feita por David Manuel e sua mulher. Nesta denúncia, o comissário afirma que a dita índia, conhecida por toda a cidade e seus arredores, era “todo oriundo do pacto diabólico, insinuando parte destas

---

<sup>386</sup> ANTT, Inquisição de Lisboa, Cadernos do Promotor, Livro 301, f. 55. Sobre as denúncias contra a índia Sabina, ver: Cadernos do Promotor de números 301, 315 e os processos de números: 13331 e 15969. Ver mais: JUNIOR, Almir Diniz de. *A magia do novo*. Índios cristãos nas fronteiras da Amazônia colonial. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [Online], Debates, posto online no dia 30 Novembro 2011, consultado o 11 julho 2016.

de malefícios [...]”<sup>387</sup> Segundo ele, continuava sendo procuradas por muitos, que pedindo proteção contra os malefícios e como relatou ainda o comissário, a todo procedimento realizado era “pedido segredo, a que eu não seja sabedor”<sup>388</sup>

O comissário Caetano Eleutério acreditava no poder curativo de Sabina, do mesmo modo como acreditavam quase todos em Belém. O problema estava na origem das práticas. No entendimento do padre, era o pacto com o demônio que tornou Sabina capaz de realizar as curas. E deste modo, o poder curativo, apesar de considerado real, era ilícito.<sup>389</sup> A influência de Sabina permitiu que esta atuasse ao longo dos anos sem ser processada pelo Santo Ofício, contudo não se arriscava, evitava se expor aos agentes da Inquisição, como o Padre Caetano Eleutério. A este restava impor aos demais colonos a repressão das práticas heréticas, e aguardar ordens dos inquisidores.

A primeira denúncia, já presente no livro de Amaral Lapa, foi em 17 de outubro de 1763, e a segunda, no dia 21 do mesmo mês e ano. A terceira, em 7 de outubro de 1767. O primeiro denunciante foi Manuel Souza Novais, que procurou seus serviços devido à alta mortalidade de seus escravos, pois segundo ele, eram resultados de “malefícios e feitiçarias que se faziam, pela razão de se encontrarem pelas árvores de cacau uns embrulhos de cousas desconhecidas”<sup>390</sup>. O apelo à índia se deu após já ter procurado os “exorcismos da Igreja”. O denunciante afirmava que a ré era famosa por “descobrir e desfazer feitiços”<sup>391</sup>, fato público na cidade. Ao ser perguntado pela razão da denúncia, afirmou “por descargo de sua consciência e por assentar que tinha obrigação de a fazer”<sup>392</sup>.

Podemos perceber a influência do Edital da Fé, que aconselhava a denúncia e a confissão à Mesa do Santo Ofício. Mas, lembrando-se da inserção desta índia na

---

<sup>387</sup> ANTT, 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 um denúncia feita por Manuel David e sua mulher contra a índia Sabina. f. 8.

<sup>388</sup> Ibidem. f.8.

<sup>389</sup> BEZERRA, Thiago Gomes. *Inquisição e poder: um comissário do Santo Ofício na Amazônia Portuguesa*. (1745-1763). 2015. 130f. Dissertação (mestrado) - Universidade Federal do Amazonas Manaus, AM: 2015.. p. 113.

<sup>390</sup> LAPA, José Roberto do Amaral. *Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão Pará (1763-1769)*. Petrópolis: Vozes, 1978. p. 165.

<sup>391</sup> Ibidem. p. 165.

<sup>392</sup> Ibidem. p. 167.

sociedade e do papel importante que ali representava, o denunciante pareceu querer abrandar sua denúncia e as culpas da dita índia. Disse que apesar de aparentar praticar uma arte diabólica, em nenhum momento ela “fez ação alguma nem pronunciou palavras que lhe parecessem supersticiosas.”<sup>393</sup>

Na segunda denúncia, Domingos Rodrigues disse ter ouvido que a ré “tinha virtude para descobrir, e curar os males ocultos”<sup>394</sup>. Contou que sua sogra mandou chamar a índia Sabina para ver se ela poderia curar as moléstias de sua esposa. E que logo que chegara na casa a índia teria dito que a mulher estava enfeitiçada e a responsável seria uma índia tapuia que vivia na casa. Esta índia “tapuia” acabou por confessar sua culpa, dizendo que ela mesma colocara os tais embrulhos, juntamente com seu camarada – o demônio.<sup>395</sup> E mandou abrir um buraco debaixo da cama da doente, de onde tirou um embrulho que constava de vários ossos, penas, espinhos e lagartinhos espetados e coisas outras mais. Sabina solicitou, para completar a cura da enferma, um fogareiro com brasas no qual fez um defumador com ervas. Esfregando-a, então, sobre todo o corpo da doente, retirou vários bichos vivos, e com o auxílio de água benta, mergulhou seus dedos na boca da mulher extraindo um lagarto. Sabina também aconselhou a doente a tomar exorcismos na Igreja<sup>396</sup>. Nesta denúncia pode-se perceber que a própria curandeira aconselhava seus clientes a procurarem a Igreja e estes, quando curados, agradeciam à Igreja, não às práticas curativas da índia. Neste caso, também podemos perceber a tentativa de inscrição do sujeito, no caso da índia Sabina, em lugar e posição socialmente adequada como católico.

A utilização da água benta e a indicação para a procura de exorcismos são elementos católicos, que davam o reconhecimento da índia da “fé verdadeira”, feita ao final esta ressalva, já que a enferma acreditou que apenas por meio da Igreja e seus ritos foi possível alcançar a verdadeira cura. No contexto da visitação setecentista, podemos deliberar que os elementos da fé católica vinculados às práticas de cura mágica

---

<sup>393</sup> LAPA, José Roberto do Amaral. Op. cit, p. 166.

<sup>394</sup> Ibidem. p. 172.

<sup>395</sup> Ibidem. p. 172.

<sup>396</sup> Ibidem. p. 172.

garantiam um melhor resultado.<sup>397</sup> O apelo ao sagrado, através de uma apropriação considerada ilícita pelos inquisidores implicava, se considerarmos todo o contexto paraense, numa tentativa excepcional de vivenciar a religião, baseada na reinterpretação e a penetração de diferentes culturas, credos e tradições. Tanto nas práticas de Sabina, quanto em outros casos, pode-se perceber que não houve uma exclusão entre as práticas de cura e o universo da religião oficial.

Podemos acertadamente pensar que referiam-se, antes, à “crença de que a linguagem religiosa possuía um poder místico, passível de ser empregado para finalidades práticas”, vindo juntamente com a colonização, ou à “ideia de que os recursos da religião cristã, se mobilizados de maneira adequada, eram suficientes para enfrentar as potências das trevas”, como defendeu Keith Thomas, para o contexto da Inglaterra seiscentista.<sup>398</sup>

O denunciante Domingos Rodrigues relatou ainda que a ré havia sido chamada até a casa do então governador João de Abreu Castelo Branco, uns quinze anos atrás, e que na sala onde o doente se encontrava, fez um buraco na parede de onde tirou um embrulho que continha vários ossinhos e outras coisas mais que não lembrava. Para curá-lo, Sabina também usou o fogareiro e, neste caso, acendeu um cachimbo soprando com a fumaça a perna do então governador, esfregando a mesma com suas mãos. A curandeira teria feito sair da perna do enfermo três bichos vivos e moles do tamanho de um grão de bico que se desfizeram. Sabina argumentou que aquela doença não se tratava de feitiço contra este homem, que o que encontrou na parede da casa do governador era para fazer mal ao seu antecessor, governador José da Serra, já defunto. Sabina recebeu por sua cura e se retirou. O denunciante afirmou que ele e o governador “ficaram suspeitando mal da dita índia por verem que ela adivinhava o oculto.”<sup>399</sup> E quando perguntado há quanto tempo a conhecia respondeu: “haverá quinze anos e a tem por hum fina bruxa e feiticeira porquanto não tem virtudes para descobrir as cousas

---

<sup>397</sup> DOMINGUES, Evandro. DOMINGUES, Evandro. *A pedagogia da desconfiança – o estigma da heresia lançado Sobre as práticas de feitiçaria colonial durante a Visitação do Santo Ofício ao Estado do Grão-Pará (1763-1772)*. 2001.178 f. Dissertação (Mestrado) – UNICAMP, Universidade Estadual de Campinas, São Paulo, 2001. p. 152.

<sup>398</sup> THOMAS, Keith. *Religião e o Declínio da Magia*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991. p. 156-162.

<sup>399</sup> LAPA, José Roberto do Amaral. *Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão Pará (1763-1769)*. Petrópolis: Vozes, 1978. p. 173

ocultas.”<sup>400</sup>. Antes da publicação do Edital da Fé, a ré era vista como mulher de virtudes, uma mulher abençoada, mas depois passou a ser vista como uma feiticeira com grandes conhecimentos.

Na última denúncia, feita quatro anos após a publicação do Edital de Fé e Graça, a índia passara a incorporar às suas práticas mais elementos católicos, sem abandonar as habituais, tornando assim suas curas mais “aceitáveis” aos olhos de seus clientes, inclusive do denunciante deste caso, que declarou estar insatisfeito por ter sido obrigado a denunciá-la.

O denunciante Raymundo José de Bitencourt, por se encontrar muito doente dos olhos, chamou-a. Na sessão de cura, a índia Sabina usou de um cachimbo, e enquanto da boca baforava, falava algumas palavras incompreensíveis e outras que ele compreendeu, como Espírito Santo, Virgem Maria e Filho. Na sequência, a índia, desceu sua mão da testa do denunciante, bateu com as costas da mesma na barba do mesmo, pronunciando aquelas palavras que ele não soube distinguir. A cerimônia continuou com a índia soltando mais fumaça e “com elle defumou o olho direito”<sup>401</sup>. Depois disso, ela introduziu sua própria língua dentro do mesmo olho, após o que vomitou, lançando em sua mão um bicho “com forma de *Lairas* pela parte do rabo, e com forma de um peixe (...) pela parte da cabeça não sabe dizer o tamanho do todo”<sup>402</sup>. E passando para mulher do denunciante, esta abriu o referido bicho encontrando em seu interior vários filhotes, todos mortos. Sabina disse que os tais filhos teriam morrido devido à fumaça que havia soprado no olho de seu paciente. A índia afirmara que, caso os tais filhotes nascessem, o olho “ficaria totalmente perdido”<sup>403</sup>. E voltando numa terça-feira, Sabina também vasculhou o outro olho do doente dizendo ter encontrado areia e cinzas. A cerimônia foi repetida outro dia. Nesta oportunidade, Sabina encontrara também no olho esquerdo de Bitencourt uma vespa que lançou fora, já morta. Sabina, por fim, afirmou que tudo aquilo eram feitiços que lhe tinham posto na povoação de Beja, onde era Diretor. Teriam sido três índios e uma índia que o enfermo parecia conhecer, mas não revelou nomes. Para finalizar a cura, a índia Sabina teria

---

<sup>400</sup> LAPA, José Roberto do Amaral. Op. cit, p. 174.

<sup>401</sup> Ibidem. 267.

<sup>402</sup> Ibidem. p. 267.

<sup>403</sup> Ibidem. p. 267.



indicado ao enfermo que também recorresse aos exorcismos, além de lavar os olhos com água benta para que mais depressa viessem a sarar.<sup>404</sup>

O denunciante admitiu ainda ter-lhe chamado outra vez, para sua mulher, a quem a ré preparou uma bebida com água ardente, água natural e canela pisada, junto de outros ingredientes, o que fez com que tivesse vômitos e expelisse, entre outras coisas, “cinco ou seis caracóis ou cascavéis de lesmas, comprimidinhos, sem lesmas”<sup>405</sup>. Sabina afirmou que os materiais que a enferma expelira eram resultado dos feitiços que tinham feito contra ela. Ao ser questionado se sabia de outros casos que envolvessem a referida índia, disse que, além de curas como aquelas, Sabina também realizava “adivinhações de cura”<sup>406</sup>. Além disso, Bitencourt afirmou que a índia curava diversas outras pessoas, dentre as quais, um cabo de canoa da vila de Beja, chamado Antônio da Silva Bragança. Sabina deu-lhe certa bebida, fazendo-o lançar de sua boca vários bichos – minhocas, ratos - em grande número. Disse a índia que, naquele caso, eram feitiços realizados pela mãe de um rapaz que o servia. O feitiço teria sido colocado no café que fizera para o cabo beber.<sup>407</sup> Além dele, Sabina também teria realizado cura em um homem chamado, Manoel Lourenço, mameluco, sapateiro, casado. Segundo Bitencourt, ela teria dado ao homem uma bebida, fazendo-o lançar fora uma variedade de coisas que disse serem feitiços que lhe foram dados por sua própria mulher em uma bebida, para “o abrandar e ficar mais na sua liberdade”. Bitencourt afirma que eram inumeráveis as pessoas tratadas por Sabina, mas que, por não conhecer os detalhes destes tratamentos, não os indicava.<sup>408</sup> Ao ser perguntado sobre sua opinião acerca da índia, disse dela não ter má opinião, pois ela fazia estas curas por uma virtude que possuía. Esta virtude era em razão de ter uma cruz no céu de sua boca. Assim como os outros denunciantes, Bitencourt afirmou somente ter denunciado a referida índia porque assim o mandara o seu confessor.<sup>409</sup>

---

<sup>404</sup>LAPA, José Roberto do Amaral. *Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão Pará (1763-1769)*. Petrópolis: Vozes, 1978. p. 267.

<sup>405</sup> Ibidem. p. 268.

<sup>406</sup> Ibidem. p. 269.

<sup>407</sup> Ibidem. p. 269.

<sup>408</sup> Ibidem. p. 269.

<sup>409</sup> Ibidem. p. 270.

Tanto Domingos Rodrigues quanto Manoel Novais acreditavam nas curas que fazia a índia, entretanto, consideravam que não poderia ser obra de Deus, senão do Diabo, sobretudo depois de terem visto o Edital da Fé. Na primeira denúncia, temos procedimento caracteristicamente indígena, como o uso de ervas; na segunda e terceira, práticas e elementos católicos, como o exorcismo e a água benta,<sup>410</sup> demonstrando uma religiosidade que misturava características tanto pagãs como católicas. Os defumadouros e sucções realizadas por Sabina compunham processo terapêutico comum para extrair os humores malignos, que já foram referidos no segundo capítulo desta Dissertação. Era uma prática comum dos pajés que extraíam dos corpos doentes os mesmos elementos que aparecem nas curas populares, como os lagartos e pedras.

Na tentativa de recuperar a saúde ou repor a ordem, a sociedade colonial que, oficialmente, bania, condenava ou ignorava os pajés ou xamãs, oficiosamente utilizava e recompensava estes especialistas mágicos, curandeiros e religiosos. Tal como Sabina, Domingos de Sousa e muitos outros indivíduos que não são objeto deste trabalho, exerciam os mesmos poderes curativos que vinham tanto de cascas e raízes de árvores, purgas e defumadouros como de danças e rezas.<sup>411</sup>

Como apresentado por Almir Carvalho Júnior<sup>412</sup>, a maior parte dos denunciante da índia Sabina derivava do grupo de seus antigos clientes, inclusive religiosos, o que parece, portanto, confirmar a aceitação de suas práticas, já que poucos declararam juízo negativo de suas práticas, sendo as denúncias eram resultantes principalmente do medo das sanções inquisitoriais. Analisando os testemunhos contra Sabina, é notável perceber que em geral, não era concebida como alguém que lançasse malefícios, mas que possuir virtudes os desfazia. A fama da índia Sabina e sua *habilidade* de escapar das garras inquisitoriais se tornou uma afronta à todos aqueles que se dedicavam ao combate e controle das crenças e práticas mágico-religiosas.

Tanto Sabina, quanto Ludovina, analisada no item anterior deste capítulo, construíram uma fama indiscutível no que se tratava de suas práticas mágico-religiosas

---

<sup>410</sup> GODOI, Gileade. *Um sabá nos trópicos: inquisição, memória e produção de sentido*. Letras, Santa Maria, v. 24, n. 48, P. 227-245, jan./jun. 2014.

<sup>411</sup> DOMINGUES, Angela. *Quando os índios eram vassalos: colonização e relações de poder no norte do Brasil na segunda metade do século XVIII*. Lisboa: Comissão nacional para as comemorações dos descobrimentos portugueses, 2000. p. 194-195.

<sup>412</sup> CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz de. *Índios cristãos: a conversão dos gentios na América portuguesa (1653-1769)*. 2005. 407 f. Tese (doutorado) Universidade Estadual de Campinas. Campinas, SP: 2005

de cura. A índia Sabina forjou espaços de poder únicos na sociedade paraense, era temida e respeitada por seus supostos poderes. As duas, Sabina e Ludovina, foram denunciadas e investigadas pelo Tribunal Inquisitorial, no entanto, nenhuma delas foi enviada para Lisboa a fim de serem sentenciadas ou ficaram presas nos cárceres secretos da Inquisição.<sup>413</sup>

Apesar das práticas de cura e adivinhação que realizava, Sabina não teve uma acusação definitiva de pacto com o demônio, já que não fazia “descer os demônios”, pois ela descobria os malefícios e não os realizava. Já Ludovina, se encaixava no estereótipo de feiticeiras que tinham pacto com o Demônio e na realização de malefícios. O grande diferencial entre as duas curas recaiu justamente na utilização do ritual de descer demônios. Sabina, além das práticas de cura com características das práticas indígenas, acreditava e servia aos seus clientes o poder dos exorcismos e da água benta.

As duas curandeiras, cada uma ao seu próprio modo, eram representantes da circularidade cultural que caracterizava a colônia, apresentando dois dos universos que faziam parte do universo colonial. O ritual mestiço de fazer descer demônios, no meio da noite, no espaço de uma fazenda colonial, demonstra que as práticas de magia indígena não estavam extintas entre os índios cristãos. Ao contrário, conviviam com o universo religioso católico e faziam circular significados por vezes incompreensíveis aos detentores da verdade espiritual.<sup>414</sup>

As várias formas de práticas mágicas existentes na colônia permitiam tornar menos áspera e ameaçadora a realidade daquela sociedade. Eram importantes elementos das relações sociais que aqui se formavam, ao mesmo tempo em que velavam pela afetividade dos colonos, uniam e desuniam, causavam e curavam feridas amorosas, sempre permitindo a criação de uma nova perspectiva de vida. Os curandeiros faziam parte da realidade colonial, conheciam os problemas dos seus semelhantes e compartilhavam das mesmas dores.

Essa proximidade dos curandeiros e a primazia dada a eles pela população, através do seu poder de convencimento, principalmente com o revestimento de uma

---

<sup>413</sup> Existe um processo da Inquisição com o nome de Ludovina, no entanto, trata-se de uma denúncia datada de 19 de setembro de 1736, enviado aos inquisidores pelo comissário Manoel de Almeida. Este queixa que mesmo denunciada e presa, Ludovina havia sido posta em liberdade. O comissário acredita que as provas apresentadas provam as culpas de feitiçaria da mulher.

<sup>414</sup> CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz de. *Ritual mestiço nas malhas da Inquisição na Amazônia colonial*. In: XXVII Simpósio Nacional de História, 2013, Natal. 14p.

identidade cristã, despertou a reação dos representantes dos sacerdotes católicos, dos inquisidores e do saber erudito em reprimir a atuação destes sujeitos. Apesar de evitarem competir abertamente com esses, como Sabina e José Januário, que aconselhavam a procura pelo exorcismo, estes curandeiros populares reivindicavam para si mesmos um poder que a Igreja queria manter para si, o acesso ao poder sobrenatural.

Nos discursos vistos nas denúncias e confissões, podemos perceber a tensão entre a naturalização e a demonização das práticas cotidianas de cura, onde em um momento uma prática curativa é atribuída como uma virtude, como a vontade de Deus, e em seguida passara a ser vista como a “arte diabólica.” Esse é o efeito do Edital de Fé, documento que, pregado nas portas das igrejas, podia influenciar as mentes dos colonos. Aqui podemos perceber o temor e o poder que o Santo Ofício impunha sob a população colonial.

Os rituais indígenas, que ao mesmo tempo ganhavam, pelo imaginário europeu, um caráter demoníaco e transformavam seus praticantes em feiticeiros ou pessoas com familiaridades com o demônio, também eram vistos como práticas de cura e salvação das mais temíveis enfermidades. As tradições mágicas que um dia tinham sido comuns na tradição popular europeia ganhavam na colônia novos contornos e novas interpretações.<sup>415</sup>

No Estado do Grão-Pará, a importância destes praticantes de curas mágicas demonstrou o quanto a mentalidade religiosa deste povo estava impregnada pelo magismo e pela crença no sobrenatural. A magia permitia a quebra de barreiras e o fim das limitações impostas pela distância entre a metrópole e as regiões que compunham a colônia. A composição social paraense também foi elemento diferenciador na utilização destas práticas mágicas, pois notamos fortemente a presença indígena, que mescladas às práticas provenientes das tradições europeias e africanas, forneceram a distinção das práticas curativas nesta região: “os aldeamentos se misturavam com os engenhos; a floresta com a lavoura; os mamelucos com os jesuítas e caraíbas [...]”.<sup>416</sup> Como Pedro Campos afirmou sobre os rituais indígenas de cura, que “destacam a magia paraense do

---

<sup>415</sup> SOUZA, Laura de Mello e. *O Diabo e a terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

<sup>416</sup> VAINFAS, Ronaldo. *A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil Colonial*. São Paul: Companhia das letras, 1995. p. 228.

todo colonial: as *pajelanças* de Ludovina Ferreira, do índio Antonino e de Domingos Rodrigues são únicas, com suas invocações de espíritos, defumações e sucções.”<sup>417</sup>

Negros, índios e europeus habitaram num mesmo espaço geográfico, sem abandonar verdadeiramente saberes e costumes de antepassados e de suas terras natais. As curandeiras e curandeiros do Brasil do século XVIII, como mostrado, não tiveram apenas um papel fundamental naquela sociedade, mas também na construção de todo um saber e de uma identidade multicultural que é o Brasil.

Os praticantes de cura popular protagonizaram um processo no qual seus comportamentos e tradições ilustraram a circularidade entre as crenças e culturas. No âmbito colonial, os elementos culturais dos povos indígenas, africanos e europeus mesclaram-se em práticas culturais diversas, que estavam inseridas no universo multifacetado da religiosidade local. Assumiram características únicas e peculiares, mas que no contexto do cotidiano da sociedade colonial fizeram-se indispensáveis e compartilharam de uma reconhecida interação e circularidade com os meios eruditos oficiais, impensável para a Igreja e abominada pelos médicos eruditos, cabendo aos aparelhos de poder desencorajar suas práticas. No entanto, a própria interferência do Santo Ofício no cotidiano da colônia tornou mais evidente e forte este processo de apropriação e ressignificação, enquanto tentava lhes estabelecer como pecadores heréticos.

O papel do feiticeiro na sociedade colonial paraense, e nas demais regiões da colônia brasileira é irrefutavelmente importante. A historiografia referente à feitiçaria e curandeirismo destaca que estes indivíduos sempre estiveram a um passo de serem acusados de malfeitores – como muitas vezes acontecia. A prática de magia, em qualquer modalidade, impunha ao seu praticante uma posição marginal em relação ao restante da comunidade que pertencia, como destaca Keith Thomas, ao dizer que “embora a curandeira pudesse ter centenas de clientes, ela se encontrava sempre num equilíbrio precário a beira do isolamento social”<sup>418</sup>. O mesmo pensamento pode ser percebido na fala de Carlo Ginzburg: “A faculdade de curar indivíduos enfeitizados, em

---

<sup>417</sup> CAMPOS, Pedro Marcelo Pasche de. *Inquisição, Magia e Sociedade*. 1995. 178 f. Dissertação (Mestrado em História Social das Ideias) – UFF, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 1995. p. 152.

<sup>418</sup> THOMAS, Keith. *Razão e declínio da magia*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.p. 207.

particular, era considerada indício provável de feitiçaria: *qui scit sanare scit destruere*<sup>419</sup>. E citando o autor José Pedro Paiva,

é de lembrar que não eram escassos os indivíduos a quem se atribuíam poderes ambivalentes, isto é, que eram capazes de curar ou protegerem e simultaneamente de fazer o mal, o que tornava mais delicado todo o processo de relacionamento que com eles se tinha de manter.<sup>420</sup>

Em geral, o que podemos concluir é que as denúncias contra os índios feiticeiros curandeiros existentes no período da Visitação, demonstrou a forma como certas práticas culturais, estranhas ao universo europeu cristão, foram percebidas pelos inquisidores e pelos colonos. Do natural estranhamento que tiveram desde o primeiro contato e da percepção de seu caráter exótico, o que mais marcou a percepção dos europeus sobre as tradições indígenas foram as evidências de seus traços heréticos. Sobre o processo de reinterpretações e transformações que caracterizou a sociedade colonial, Almir Diniz problematizou que

Basicamente, aquela colônia portuguesa americana era um universo multicultural no qual se produziam, a cada instante, zonas de comunicação através do diálogo entre práticas diversas, instantaneamente traduzidas para que fizessem sentido aos seus interlocutores. Por outro lado, não se tratam de padrões culturais homogêneos que entravam em choque num jogo de poder que envolvia, de um lado, tradições indígenas coesas e “puras” de contatos externos e, de outro, padrões europeus e cristãos coerentes e bem configurados. Não podem ser considerados como blocos culturais monolíticos que, como forma de contato, só poderiam gerar atritos. Tratava-se, na realidade, de redes de padrões que se intercambiavam e se interconectavam criando caminhos novos a cada instante de contato.<sup>421</sup>

Importante salientar que o desenvolvimento destas práticas de curas populares, foram, sem dúvida, provenientes de uma intensa interação cultural. A passagem de tradições e crenças culturais foram muito presentes no cotidiano luso-brasileiro, e como tal, é cabível afirmar que essas práticas se desenvolveram através das trocas de

---

<sup>419</sup> “Quem sabe curar, sabe destruir” (N.T). GINZBURG, Carlos. *Os andarilhos do bem: feitiçaria e cultos agrários nos séculos XVI e XVII*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. p. 113-114.

<sup>420</sup> PAIVA, José Pedro. *Bruxaria e Superstição num país sem “caça às bruxas”*. p. 124.

<sup>421</sup> CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz de. *Índios cristãos: a conversão dos gentios na América portuguesa (1653-1769)*. 2005. 407 f. Tese (doutorado) Universidade Estadual de Campinas. Campinas, SP: 2005. p. 364.

conhecimentos entre os escravos, indígenas, religiosos, brancos europeus e demais indivíduos, com adaptações e mudanças, provenientes com o tempo. O ambiente colonial permitiu o convívio intenso entre as culturas diversas que na colônia se criaram. O que podemos perceber é que contrário de apenas existirem contrastes e conflitos, havia também, pontos de convergência, diálogos e processos de conversões entre todos os grupos étnicos. Distintos universos simbólicos foram colocados em diálogo e foram construindo novos significados para crenças e tradições.<sup>422</sup> Água benta, exorcismos, sinal da cruz, orações católicas. Símbolos e rituais católicos de reafirmação da fé, de circunscrição do sagrado, deixam seus lugares habituais para significarem um lugar outro. Na colônia, se misturavam os ritos cristãos com os costumes próprios da gentilidade.<sup>423</sup> Como Ronaldo Vainfas afirmou em sua obra *Heresia dos Índios*, a colônia brasileira foi fruto de uma “formação cultural híbrida”, resultado da colonização indígena pelos jesuítas, pelos europeus, e a superposição de imagens cristãs aos heróis e deuses indígenas no dia-a-dia da catequese. Mas que, além disso, devido à adesão dos mamelucos, ponte entre os mundos dos brancos e índios. E ainda a adesão dos africanos, que foram trazidos em milhares para a terra brasileira. A adesão dos homens e mulheres brancas, cristãos-velhos e cristãos-novos, que com suas próprias crenças e tradições aprenderam e descobriram novos. No Grão-Pará, em toda a colônia que se transformaria no Brasil de hoje, essas adesões e encontros, da religiosidade embebida em magia, possibilitaram o despertar de saberes e crenças únicas.<sup>424</sup>

---

<sup>422</sup> CARVALHO JUNIOR, Almir Diniz de. *A magia do novo*. Índios cristãos nas fronteiras da Amazônia colonial. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [Online], Debates, posto online no dia 30 Novembro 2011, consultado o 11 julho 2016. < <https://nuevomundo.revues.org/62258>>

<sup>423</sup> VAINFAS, Ronaldo. *A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil Colonial*. São Paul: Companhia das letras, 1995. p. 202.

<sup>424</sup> *Ibidem*. p. 225-226.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Com a ascensão do Diabo como figura indiscutivelmente responsável pelas tragédias e sofrimento dos homens, Igreja e Estado se uniram para identifica-lo como o inimigo do homem. E conseqüentemente todos aqueles que desviassem das ordens e dogmas religiosos estavam incluídos no horizonte herege do Tribunal Inquisitorial. As feiticeiras, praticantes das curas mágico-religiosas, eram percebidas como figuras ligadas ao Diabo, através do pacto. O Diabo era a fonte dos poderes das feiticeiras, que no momento que aceitavam o pacto com o Diabo, estariam abjurando da sua fé cristã, tornando-se inimigas da sociedade cristã.

O apelo às forças mágicas e sobrenaturais esteve presente nas crenças de inúmeras sociedades, como demonstramos. Com a vinda dos portugueses para o Brasil, as crenças do universo imaginário europeu foram trazidas para a colônia. Os monstros e criaturas do imaginário europeu foram associados e representados nas figuras dos deuses e nativos desta região, passando estes a serem demonizados. A demonologia ganhou na colônia brasileira espaço crescente para se desenvolver, visto que não apenas do imaginário europeu e das crenças nativas pode se alimentar, haveria ainda a chegada das crenças africanas.

O Tribunal do Santo Ofício, não se pode esquecer, era importante instrumento de normatização da fé e dos costumes. Na Península Ibérica, a Inquisição foi elemento essencial à consolidação do Estado, sendo instrumento da monarquia e elemento regulador das relações entre o poder real e o poder inquisitorial. A Inquisição também atuou como profunda conhecedora das relações sociais, visto justamente, o impacto deste sobre as relações mais íntimas de um indivíduo.

A visitação ao Grão-Pará, muito além de reprimir os desvios morais paraenses, estava inserida nos planos pombalinos de reformas para a região. Anita Novinsky afirma que as “regiões do Brasil mais procuradas e vigiadas pelo Santo Ofício da Inquisição são sempre as de maior prosperidade”<sup>425</sup>. Na época, todos os esforços eram feitos no sentido de incrementar o desenvolvimento e a presença portuguesa na região, estrategicamente importante devido à zona fronteira que demarcava limites com as posses espanholas.

---

<sup>425</sup> NOVINSKY, Anita. Op. cit., p. 111.



Na América Portuguesa, observamos que foi persistente a situação de desesperança que afligia a sociedade colonial, agravada principalmente pela escassez dos recursos médicos, fora os demais problemas estruturais que penitenciavam os colonos. Como já mencionado, a carência de médicos permitiu o crescimento da influência e do avanço da medicina popular, mal tolerada pelas autoridades. No Grão-Pará e em toda a colônia brasileira, o povo encontrou na figura do curandeiro (a) um apaziguador do sofrimento cotidiano a que eram relegados. Lá, ritos e crenças europeias encontraram uma redefinição ao entrarem em contato com as culturas e crenças indígenas e africanas. O que podemos apreender disso é uma religiosidade específica, complexa e híbrida na colônia. Aqui, a figura do Diabo se destacou nas práticas mágicas e na cultura popular. O olhar erudito encontrava estranhamento e suspeitas nas crenças populares, isolando-as e demonizando-as.

Na colônia, as práticas mágicas cumpriram sua função social, atuando em intrigas amorosas e conflitos entre vizinhos, na cura de doenças misteriosas, no combate às misérias e incertezas das camadas populares. Não podemos esquecer, no entanto, que estas práticas mágicas não beneficiavam apenas a população carente, visto que clientes de grandes curandeiras, eram homens influentes da sociedade, a exemplo do que vimos na região do Grão-Pará. No mundo ultramarino, os malefícios e as práticas mágico-curativas integraram a maior parte dos delitos de feitiçaria, e difundiram-se por toda a colônia brasileira.

Pode-se dizer que no Brasil colonial não existiram fronteiras rígidas o bastante entre a medicina oficial e as práticas de curas populares, os praticantes de ambas estavam incorporados num ambiente em que suas concepções e procedimentos de cura se misturavam, havendo um mecanismo de apropriações de parte a parte. A circularidade cultural e os hibridismos foram realizados de diferentes formas em épocas e lugares, ligados a interesses diversos. Era uma aprendizagem mútua de habilidades, crenças e visões do mundo, deslocadas e transportadas de cada um, para cada um, sem que houvesse um encontro harmonioso entre estes padrões.

Na análise dos processos inquisitoriais apresentados, podemos perceber o movimento entre as culturas, que se chocam e se entrelaçam, afirmando o intenso processo de reconstrução e recriação cultural que se dava naquele momento. Podemos perceber homens e mulheres brancas, que inseridos neste contexto e também praticantes de uma magia curativa, viam-se reproduzindo e aprendendo práticas de cura notadamente de base indígenas e homens e mulheres indígenas, que sendo

cristianizados, não perderam suas origens, mas que também aprenderam e reproduziam práticas e crenças notadamente cristãs. Portanto, notamos a forte presença da cultura indígena, das práticas mágico-curativas dos povos indígenas, a influência africana e as práticas europeias em todas as práticas aqui apresentadas, seja por homens e mulheres brancas, sejam por mulheres e homens nativos.

A colônia, que era um mundo em formação, propiciou ambientes, cenários, ações, em que índios, brancos, negros, mestiços, se encontrassem e se relacionassem. Das fontes podemos observar que nos núcleos colônias, as fazendas, as cidades, estes mesmos indivíduos tinham suas relações estreitas, às vezes convivendo, possibilitando a difusão das magias e crenças individuais. Os indivíduos que aqui foram analisados deram destaque às características da magia paraense em comparação ao resto da colônia: as invocações aos espíritos, às sucções, cantigas, rezas e etc. O pacto demoníaco também aparece nesta visitação, mostrando ainda um imaginário que muito ainda se encontrava devido à própria demonização da colônia no olhar do colonizador.

Por fim, acreditamos que os fatores analisados e apresentados no decorrer da pesquisa evidenciaram o extraordinário do mundo colonial paraense, com características tão únicas, que a distinguiram do resto da colônia. Também constatamos a transformação sofrida pelo Tribunal do Santo Ofício numa nova era onde sua magnitude e poder não encontraram o mesmo auge de épocas passadas, mas que ainda assim continuaram a atuar e a possuir inegável influência sobre os homens e nas relações familiares e sociais da colônia. O cotidiano paraense do século XVIII estava repleto de religiosidade e de magia, da mistura do que era sagrado e do que era profano.

## REFERÊNCIAS

### 1. Fontes Manuscritas

#### Arquivo Histórico Ultramarino – Projeto Resgate (AHU)

*Documentos Manuscritos Avulsos da Capitania do Pará (166-1833)*

Cx.38. Doc. 3613.

#### Instituto dos Arquivos Nacionais/Torre do Tombo (IANTT)

*Inquisição de Lisboa – Processos e Cadernos do Promotor*

Cadernos do Promotor, Livro 301, f. 55

Processo 2705

Processo 13208

Processo 15969

Processo 16748

Processo 16743

Processo 17771

### 2. Fontes Impressas

ANCHIETA, José de. Feitos de Mem de Sá. Pará: NEAD- Núcleo de Educação à distância. 67p. <<http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/ua000273.pdf>

Regimento do Santo Ofício da Inquisição dos Reinos de Portugal, ordenado por mandato do ilustríssimo e reverendíssimo senhor Bispo dom Francisco de Castro, Inquisidor-Geral do Conselho de Estado de Sua Majestade – 1640. In: *RIHGB – Ano 157, n. 392*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional. 1996.

*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 do Gabinete de Sua Majestade, e Inquisidor-Geral nestes Reinos e em todos os seus domínios -1774. In: RIHGB – Ano 157, n.º. 392*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional. 1996. p. 885.

LAPA, J.R. Amaral. Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará 1763-69. São Paulo: Editora Vozes, 1978.

O Martelo das

Feiticeiras. <http://www.malleusmaleficarum.org/downloads/MalleusAcrobat.pdf>

EMÉRICO, Nicolau. *O Manual dos Inquisidores*. Lisboa: Edições Afrodite, 1972.

### 3. Bibliografia

#### a) Livros e/ou capítulos de livros e artigos

ANTUNES, Manuel. *O Marquês de Pombal e os jesuítas*. Revista Brotéria: cultura e informação. Lisboa, Vol.115, N°234, p. 134, Agosto-Set-Out 1982.

ARAÚJO, Maria Benedita. *Magia, demónio e força mágica na tradição portuguesa* (Séculos XVII e XVIII). Lisboa: Cosmos, 1994.

ASSIS, Angelo Adriano Faria de. *O licenciado Heitor Furtado de Mendonça, inquisidor da primeira visitaçãõ do Tribunal do Santo Ofício ao Brasil*. In: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, 23. 2005, Londrina. Anais do XXIII Simpósio Nacional de História – História: guerra e paz. Londrina: ANPUH, 2005. pp. 1-8.

BATISTA, Regina C. Corrêa de. *Gestão Florestal e Comercialização de madeira no Grão-Pará do século XVIII*. sÆculum - REVISTA DE HISTÓRIA [29]; João Pessoa, jul./dez. 2013.

BENASSAR, Bartolomé. *Modelos de la Mentalidad Inquisitorial: Métodos de su “pedagogia del miedo*. In: *Inquisición Española y Mentalidad Inquisitorial: Ponencias del Simposio Internacional sobre Inquisición*. Nueva York, abril de 1983.

BETHENCOURT, Francisco. *História das Inquisições: Portugal, Espanha e Itália* (século XV-XIX). São Paulo: Cia das Letras, 2000.

\_\_\_\_\_. *O imaginário da magia: feiticeiras, adivinhos e curandeiros em Portugal do Século XVI*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

BAKHTIN, Mikhail. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais*. São Paulo: Hucitec. 2010.

BOURDIEU, Pierre. *A Economia das Trocas Lingüísticas: o que falar quer dizer*. São Paulo: Edusp. 1966.

BURKE, Peter. *A Cultura Popular na Idade Moderna: Europa (1500-1800)*. São Paulo: Cia das Letras, 2010.

CALAINHO, Daniela Buono. *Agentes da fé: familiares da Inquisição Portuguesa no Brasil Colonial*. São Paulo: Edusc, 2006.

\_\_\_\_\_. *Jesuítas e medicina no Brasil Colonial*. Revista Tempo, Rio de Janeiro, nº19, pp. 61-75.

\_\_\_\_\_. *Metrópole das mandingas: religiosidade negra e inquisição portuguesa no Antigo Regime*. SP: Ed. Garamond, 2008.

CARDINI, Franco. Magia e bruxaria na Idade Média e no Renascimento. **Psicol. USP**, São Paulo, v. 7, n. 1-2, p. 9-16, 1996. Disponível em <[http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1678-51771996000100001&lng=pt&nrm=iso](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1678-51771996000100001&lng=pt&nrm=iso)>. acessos em 07 set. 2015.

CARNEIRO, Henrique. *Amores e Sonhos da flora: afrodisíacos e alucinógenos na botânica e na farmácia*. São Paulo: Xamã, 2002.

CARVALHO JUNIOR, Almir Diniz de. *A magia do novo*. Índios cristãos nas fronteiras da Amazônia colonial. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [Online], Debates, posto online no dia 30 Novembro 2011, consultado o 11 julho 2016.

\_\_\_\_\_. *Ritual mestiço nas malhas da Inquisição na Amazônia colonial*. In: Simpósio Nacional de História, 27. 2013, Natal. – Anais do XXVII Simpósio Nacional de História - Conhecimento Histórico e Diálogo Social, Natal – RN, 22 a 26 de julho de 2013. pp.1-14.

CARVALHO, José Murilo de. *O motivo edênico no imaginário social brasileiro*. Rev. bras. Ci. Soc. vol. 13 n. 38 São Paulo Oct. 1998. Disponível em: <<http://www.scielo.br/>>. Acesso em 10 de janeiro de 2013.

CASTRO, Eduardo Viveiro de. *O conceito de sociedade em antropologia: um sobrevoo*. Teoria & Sociedade. Minas Gerais, pp. 182-199, 5 jun. 2000.

COHN, Norman. *Os demônios familiares da Europa*. Madri: Ed. Alianza, 1987.

CRUZ, Carlos Henrique A; SANTOS, Lidiane V. Saber colonial: os índios, os “feitiços” e a Inquisição no Grão Pará (séc. XVIII). In: XIV Encontro Regional da Anpuh-Rio Memória e Patrimônio, 2010. *Anais XIV Encontro Regional da Anpuh-Rio Memória e Patrimônio*. Rio de Janeiro: NUMEM, 2010. pp. 1-10.

CRUZ, Carlos Henrique A. *Padres, pajés e feiticeiros: interações culturais e conflitos na Amazônia portuguesa do século XVIII*. Tempos Gerais- Revista de Ciências Sociais e História – UFSJ, Nº 5, 2014.

CHARTIER, Roger. *A beira da falésia. A história entre incertezas e inquietudes*. Porto Alegre: Editora da Universidade, 2002.

DEL PRIORE, Mary. *Ao sul do corpo: condição feminina, maternidade e mentalidade no Brasil Colônia*. São Paulo: Editora UNESP, 2009.

DEL PRIORE, Mary. *Histórias Íntimas: sexualidade e erotismo na história do Brasil*. São Paulo: Editora Planeta do Brasil, 2011.

DELUMEAU, Jean. *A confissão e o Perdão: a confissão católica séculos XIII a XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

\_\_\_\_\_. *O pecado e o medo: a culpabilização no ocidente (século 13-18)*. Trad. Álvaro Lorencini. – Bauru, SP: EDUSC, 2003.

\_\_\_\_\_. *História do medo no ocidente. 1300-1800. Uma cidade sitiada*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

DOMINGUES, Angela. *Quando os índios eram vassalos: colonização e relações de poder no Norte do Brasil na segunda metade do século XVIII*. Lisboa: Comissão Nacional para as comemorações dos descobrimentos portugueses, 2000.

DOMINGUES, Evandro. *Para o remédio das almas- A visitação do santo ofício à colônia no período pombalino*. In: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, 23. 2005, Londrina. Anais do XXIII Simpósio Nacional de História – História: guerra e paz. Londrina: ANPUH, 2005. pp.1-7

GESTEIRA, Heloisa; KURY, Lorelao. (orgs). *Ensaio de história das ciências no Brasil: das Luzes à nação independente*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2012.

GINZBURG, Carlo. *Sinais: Raízes de um paradigma indiciário*. In: GINZBURG, Carlo. *Mitos, Emblemas e Sinais: Morfologia e História*. São Paulo, Companhia das Letras, 1989.

GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro, Guanabara, 1989

FALCON, Francisco; RODRIGUES, Claudia (orgs.). *A “época pombalina” no mundo luso-brasileiro*. Rio de Janeiro: FGV, 2015.

FEITLER, Bruno. *A Inquisição na época dos Felipes e o Brasil*. In: *Nas malhas da consciência: Igreja e Inquisição no Brasil: Nordeste 1640-1750*. São Paulo: Alameda: Phoebus, 2007.

GINZBURG, Carlo. *O Queijo e os Vermes: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

\_\_\_\_\_. *História Noturna: decifrando o sabá*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

GORENSTEIN, Lina. *A Inquisição contra as mulheres: Rio de Janeiro séculos XVII e XVIII*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas: Fapesp, 2005.

GURGEL, Cristina. *Doenças e curas: o Brasil nos primeiros séculos*. São Paulo: Contexto, 2011.

GREEN, Toby. *Inquisição: O Reinado do Medo*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2011.

HERCULANO, Alexandre. *História da origem e estabelecimento da Inquisição em Portugal*. [1854-1859],

ELIAS, Norbert. *O Processo Civilizador: uma história dos costumes*. v.1 Rio de Janeiro: Zahar. 1994.

\_\_\_\_\_. *O Processo Civilizador: formação do Estado e civilização*. v.2 Rio de Janeiro: Zahar. 1993.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. 26 ed. São Paulo: Cia. das Letras, 1997.

\_\_\_\_\_. *Caminhos e fronteiras*. São Paulo: Companhia das letras, 1994.

KURY, Lorelai. *Homens de ciência no Brasil: impérios coloniais e circulação de informações (1780-1810)*. História, Ciências, Saúde. Manguinhos, vol. 11 (suplemento 1):109-29, 2004.

LAHON, Didier. Inquisição, pacto com o demônio e “magia” africana em Lisboa no século XVIII. Revista TOPOI, v. 5, n. 8, jan.-jun. 2004, pp. 9-70.

LOURIVAL, Ribeiro. *Medicina no Brasil Colonial*. Rio de Janeiro: Editorial Sul Americana, 1971.

MAINKA, Peter Johann (org.). *Mulheres, bruxas e criminosas: aspectos da bruxaria nos tempos modernos*. Maringá: Eduem, 2003.

MARQUES, Vera Regina Beltrão. *Medicinas secretas: magia e ciência no Brasil setecentista*. In: CHALHOUB, Sidney. *Artes e ofícios de curar no Brasil: capítulos da história social* (org.). São Paulo: Campinas, Ed. UNICAMP, 2003, pp.170.

MARCOCCI, Giuseppe; PAIVA, José Pedro. *História da Inquisição Portuguesa (1536-1821)*. Lisboa: Ed. A Esfera dos Livros, 2013.

MATTOS, Yllan de. *A última inquisição*. Os meios de ação e funcionamento do Santo Ofício no Grão-Pará pombalino. 1750-1774. Jundiá: paco editorial, 2012.

MANDROU, Robert. *Magistrados e Feiticeiros na França do século XVII*. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1979.

MAXWELL, Kenneth. *Marques de Pombal: Paradoxo do Iluminismo*. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1996.

MENDONÇA, Marcos Carneiro. *A Amazônia na era pombalina : correspondência do Governador e Capitão-General do Estado do Grão-Pará e Maranhão, Francisco Xavier de Mendonça Furtado: 1751- 1759*. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2005

MOTT, L. *Bahia: inquisição e sociedade*. Salvador: EDUFBA, 2010. 294 p.: il. Disponível em SciELO Books <<http://books.scielo.org>>.

NAZÁRIO, Luiz. Julgamento em Chamas – Autos de fé como espetáculos de massa. In: NOVINSKY, Anita. *Inquisição : ensaios sobre mentalidades, heresias e arte*. São Paulo: Edusp, 1987,

NOVINSKY, Anita. *A Inquisição*. São Paulo: Brasiliense, 2007.

NOVINSKY, Anita Waingort. *Inquisição: Prisioneiros do Brasil, Séculos XVI a XIX*. 2.ed.rev. – São Paulo: Perspectiva, 2009.

\_\_\_\_\_. *Cristãos Novos na Bahia: A Inquisição*. São Paulo: Perspectiva, 2013.

PAIVA, José Pedro. *Bruxaria e Superstição num país sem caça às bruxas – 1600-1774*. Lisboa: Editorial Notícias, 1997.

\_\_\_\_\_. *Os novos prelados diocesanos nomeados no consulado pombalino*. In: PENÉLOPE, nº25, 2001, p.41-63.

PEREIRA, Rita de Cássia Mendes. *Práticas de magia e personagens nas fontes eclesiásticas do Ocidente Medieval*. Revista Politeia: história e sociedade. . Vitória da Conquista, v.1 n.1, p. 69-87, 2001.

PEREIRA, Magnus Roberto de Melo; DENIPOTI, Cláudio. *Feitiçaria e Iluminismo: traduções e estratégias editoriais em Portugal no século XVIII*. Revista Maracanan Edição: v. X, n.10, Janeiro/Dezembro 2014, p. 48-63.

PIERONI, Geraldo. *Documentos e historiografia: uma trajetória da Inquisição - Portugal e Brasil Colonial*. Tuiuti: Ciência e Cultura, n. 28, FCHLA 04, p. 187-206, Curitiba, mar. 2002.

PORTUGAL, Ana Raquel. *Feitiçaria, bruxaria e o pacto demoníaco*. UNESP/Franca –SP, 2012. 16p.

RAMOS, Luis A. de Oliveira. *O Marquês de Pombal e os jesuítas*. Revista Brotéria: cultura e informação. Lisboa, Vol.115, Nº234, p. 177, Agosto-Set-Out 1982.

RIBEIRO, Márcia Moisés. *A arte médica no Brasil do século XVIII*. São Paulo: Editora Hucitec, 1997.

\_\_\_\_\_. *Exorcistas e demônios: demonologia e exorcismos no mundo luso brasileiro*. Rio de Janeiro: Campus, 2003.

RODRIGUES, Aldair Carlos. A rede de comissários do Santo Ofício no Brasil e o perfil social dos agentes. In: *Igreja e Inquisição no Brasil: agentes, carreiras e mecanismos de promoção social – século XVIII*. São Paulo: Alameda, 2014.

SANTOS FILHO, Lycurgo de Castro. *História Geral da medicina brasileira*. São Paulo: Hucitec/EDUSP, 1991,

SARAIVA, António José. *Inquisição e Cristãos-Novos*. Lisboa: Editorial Estampa, 1985.

SCLIAR, Moacyr. *Uma guerra contra a morte: Dos primeiros jesuítas aos cientistas modernos, a medicina luta há cinco séculos para erradicar as grandes epidemias do Brasil*. Nossa História, Rio de Janeiro, n. 21,p. 13-19, julho. 2005.

SIQUEIRA, Sonia. *A Inquisição Portuguesa e a sociedade colonial*. São Paulo: Ática, 1978.

\_\_\_\_\_. *O poder da Inquisição e a Inquisição como poder*. Revista Brasileira de História das Religiões – Ano I, no. 1 – Dossiê Identidades Religiosas e História, 2007.

SIQUEIRA, Sonia Aparecida de. *A disciplina da vida colonial: os regimentos da inquisição*. In: Revista IHGB, Rio de Janeiro, a. 157, nº392, p. 497-571, jul/set, 1996.

SILVA, Camila Vieira da. *Magia e feitiçaria na colônia: a originalidade das práticas sincréticas*. Revista Historiador Número 04. Ano 04. Dezembro de 2011.

SOUZA, Laura de Mello (org). *História da Vida privada no Brasil: cotidiano e vida privada na América portuguesa*. São Paulo: Companhia de Letras, 2010.



\_\_\_\_\_. *O Diabo e a terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

\_\_\_\_\_. *O Inferno Atlântico: Demonologia e Colonização – Século XVI-XVIII*. São Paulo: Companhia das letras, 1993.

SUBTIL, José. No crepúsculo do corporativismo; do reinado de D. José I às invasões francesas (1750-1807). *História de Portuga! - v. 4; o Antigo Regime*. Lisboa: Editorial Estampa, 1998.

TAVARES, Maria Goretti da Costa. *A formação territorial do espaço paraense: dos fortes à criação de municípios*. Revista ACTA Geográfica, ano II, nº3, jan./jun. de 2008.

THOMAS, Keith. *O homem e o mundo natural*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

\_\_\_\_\_. *Religião e o Declínio da Magia*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

TORRES, José Veiga. *Da repressão à promoção social: a Inquisição como instância legitimadora da promoção social da burguesia mercantil*. Revista Crítica de Ciências Sociais, 40, outubro de 1994.

VAINFAS, Ronaldo. *Trópico dos Pecados: moral, sexualidade e inquisição no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

\_\_\_\_\_. *A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil Colonial*. São Paulo Companhia das letras, 1995.

\_\_\_\_\_ e MONTEIRO, Rodrigo Bentes (orgs). *Império de várias faces: relações de poder no mundo ibérico da Época Moderna*. São Paulo: Alameda, 2009.

WALKER, Timothy. *The role and practies of the curandeiro and saludador in early modern portuguese society*”, In: *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, vol. 11 (supplement 1): 223-237, 2004.

## **b) Teses e dissertações**

ARAÚJO, Sarah. *A espreita do sentimento: rastros do medo e cotidiano no contexto da ação inquisitorial no Grão-Pará (1760-1773)*, Manaus: UFAM, dissertação em 2015.

BARROS, Gileade G. Abrantes de. *Grão-Pará e Maranhão em tempo de Graça: memórias, transferências e resistências os processos constitutivos de identificação de um sujeito brasileiro*. Campinas, SP: 2012. Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Estudos da Linguagem.

BEZERRA, Thiago Gomes. *Inquisição e poder: um comissário do Santo Ofício na Amazônia Portuguesa. (1745-1763)*. Manaus, AM: 2015. Dissertação (mestrado) - Universidade Federal do Amazonas.

CAMPOS, Pedro Marcelo Pasche de. *Inquisição, Magia e Sociedade*. 1995. 178 f. Dissertação (Mestrado em História Social das Ideias) – UFF, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 1995.

COELHO, Ricardo Ribeiro. *O Universo Social das artes de curar: um estudo sobre as medicinas e a saúde na cidade de Mariana (século XVIII)*. Dissertação (História das Ciências). Rio de Janeiro: Fiocruz, 2012.

CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz de. *Índios cristãos: a conversão dos gentios na América portuguesa (1653-1769)*. Campinas, SP: 2005. Tese (doutorado) Universidade Estadual de Campinas.

CRUZ, Carlos Henrique A. *Inqueritos Nativos: os pajés frente à Inquisição*. Dissertação de Mestrado em História apresentada ao Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal Fluminense. Niterói, 2013.

DOMINGUES, Evandro. *A pedagogia da desconfiança: o estigma da heresia lançado sobre as práticas de feitiçaria colonial durante a visitação do Santo Ofício o Estado do Grão-Pará (1763-1772)*. Campinas, SP: 2001. Dissertação (mestrado) – Universidade Estadual de Campinas.

PIMENTA, Tânia Salgado. *Artes de Curar: um estudo a partir dos documentos da Fiscatura-mor no Brasil no começo do século XIX*. Dissertação de Mestrado em História. Campinas, SP: Unicamp, 1997.

PIRES, Maria do Carmo. *Juízes e Infratores: o tribunal eclesiástico do Bispado de Mariana (1748-1800)*. São Paulo: Annablume; Belo Horizonte: PPGH/UFMG; Fapemig, 2008.

RIBEIRO, Márcia Moisés. *Ciência e maravilhoso no cotidiano: discursos e práticas médicas no Brasil setecentista*. 1995. [Tese de mestrado apresentada à FFLCH-USP].

SILVA, Nereida Soares Martins da. *As “mulheres malditas”: crenças e práticas de feitiçaria no nordeste da América Portuguesa*. 2012. 123f. Dissertação – Programa de Pós-Graduação em História do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal da Paraíba, 2012.