

UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS – UNISINOS
UNIDADE ACADÊMICA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA
MESTRADO

ANDREIA SURIS

**Curandeiras e bruxas: práticas de feitiçaria e a subversão da ordem
social no Estado do Grão-Pará (1763 -1769)**

SÃO LEOPOLDO

2024

ANDREIA SURIS

Curandeiras e bruxas: práticas de feitiçaria e a subversão da ordem social no Estado do Grão-Pará (1763 -1769)

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do título de mestra em história, pelo Programa de Pós-graduação em História da Universidade do Vale do Rio Sinos – UNISINOS

Orientadora: Prof^ª. Dr^ª. Máira Ines Vendrame

SÃO LEOPOLDO

2024

ANDREIA SURIS

Curandeiras e bruxas: práticas de feitiçaria e a subversão da ordem social no Estado do Grão-Pará (1763 -1769)

Banca examinadora

Profa. Dra. Eliane Cristina Deckmann Fleck – Universidade Federal de Pelotas (UFPEL)

Profa. Dra. Nikelen Acosta Witter – Universidade Federal de Santa Maria (UFSM)

Prof. Dr. Paulo Roberto Staudt Moreira – Universidade Federal de Pelotas (UFPEL) e Universidade Federal do Rio Grande (FURG)

Profa. Dra. Maíra Ines Vendrame (Orientadora) – Universidade do Vale dos Sinos (Unisinos)

SÃO LEOPOLDO

2024

S961c

Suris, Andreia.

Curandeiras e bruxas: práticas de feitiçaria e a subversão da ordem social no estado do Grão-Pará (1763-1769) / Andreia Suris. – 2024.

171 f.: il.; 30 cm.

Dissertação (mestrado) – Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Programa de Pós-Graduação em História, 2024.

“Orientadora: Profa. Dra. Máira Ines Vendrame”

1. Feitiçaria. 2. Grão-Pará (PA). 3. Inquisição. 4. Maranhão.
5. Mulheres. 6. Visitação do Santo Ofício. I. Título.

CDU 93/94

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Bibliotecária: Silvana Dornelles Studzinski – CRB 10/2524)

AGRADECIMENTOS

O caminho a ser trilhado durante a pesquisa de pós-graduação é árduo e solitário, principalmente para os pesquisadores e pesquisadoras que não podem se dedicar em tempo integral aos seus estudos. Temos que renunciar a muitas coisas, inclusive de momentos de alegria e prazer com pessoas que consideramos importantes como amigos, amigas e familiares. Para essas pessoas, que compreenderam o motivo das minhas ausências, ofereço meus agradecimentos. Quando citamos muitos nomes podemos incorrer no erro do esquecimento. Portanto, agradeço a todos e todas que de alguma forma contribuíram para a realização dessa dissertação.

Aos meus amigos e colegas historiadores Eduardo Cristiano Hass da Silva e Isadora Talita Lunardi Diehl que me apoiaram e auxiliaram desde a escrita do projeto de pesquisa até a conclusão deste trabalho. Muito obrigado por compartilharem seus conhecimentos e por me apoiarem a sempre seguir em frente. Também sou imensamente grata pela parceria da arquivista, historiadora e paleógrafa Vanessa Gomes de Campos que me auxiliou na transcrição dos documentos que utilizei como fonte de pesquisa.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), que através de apoio financeiro tornou possível a concretização dessa dissertação.

Ao programa de Pós-Graduação em História da Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS) por ter acreditado no potencial do meu projeto de pesquisa e ter me possibilitado o ingresso no curso de mestrado. Estendo meus agradecimentos aos professores e professoras da pós-graduação que sempre foram muito solícitos quando precisei de auxílio. Sou grata especialmente a minha orientadora Maíra Inês Vendrame por ter me acolhido na universidade e me guiado nesse percurso sempre com amorosidade, competência e dedicação.

Às professoras Eliane Cristina Deckmann Fleck e Nikelen Acosta Witter e ao professor Paulo Roberto Staudt Moreira, que fizeram parte da banca examinadora, por terem contribuído de forma significativa para o aprimoramento dessa pesquisa.

À todas as mulheres que lutaram por uma sociedade mais justa e igualitária de direitos entre os sexos. Graças a essas conquistas pude me tornar mestra em história.

Resumo: A presente pesquisa tem por objetivo investigar as práticas de feitiçaria (práticas de cura, adivinhação e encantamentos amorosos) que envolviam a participação de mulheres, no Grão-Pará do século XVIII. Analisa se essas práticas podem ser compreendidas como uma forma de resistência e subversão da ordem social normatizadora e patriarcal em que essas mulheres estavam inseridas. Utiliza como fonte histórica principal o Livro de Denúncias e Confissões daquela que foi considerada a última visitação do Santo Ofício na América Portuguesa, ocorrida na capitania do Grão-Pará (1763 - 1769), especificamente as denúncias e confissões de práticas mágico-religiosas. Também foram realizados dois estudos de casos que se destacaram durante a pesquisa, sobre a indígena Sabina e sobre Luduvina Ferreira, duas renomadas curandeiras da sociedade paraense na época da visita o que foram processadas pela Inquisi o portuguesa.

Palavras-chave: mulheres; feitiçaria; visita o do Santo Ofício; Grão-Pará e Maranhão; Inquisi o

Abstract: This research aims to investigate the witchcraft practices (healing, divination, and love enchantments) involving women in 18th century Grão-Pará. It examines whether these practices can be understood as forms of resistance and subversion against the normative and patriarchal social order in which these women lived. The primary historical source used is the "Livro de Denúncias e Confissões" from the last visitation of the Court of the Inquisition in Portuguese America, which took place in the Gr o-Pará captaincy (1763-1769), focusing on the denunciations and confessions of magical-religious practices. Additionally, the research includes two case studies that stood out: Sabina, an indigenous woman, and Luduvina Ferreira, two renowned healers in Pará society at the time of the visitation, both of whom were prosecuted by the Portuguese Inquisition.

Keywords: women; witchcraft; Court of the Inquisition; Gr o-Pará and Maranhão; Inquisition

ÍNDICE DE FIGURAS

Figura 1- Mapa do Estado do Grão-Pará e Maranhão dentro dos limites da América Portuguesa – século XVIII.....	33
Figura 2- Planta Geral da Cidade do Pará (1791) – Alexandre Rodrigues Ferreira. Em amarelo no mapa, o provável caminho do Cortejo Inquisitorial.	35
Figura 3- Termo de abertura do Livro da visitação do Santo Ofício da Inquisição ao estado do Grão-Pará (1763-1769).	45

ÍNDICE DE GRÁFICOS

Gráfico 1- Análise comparativa do total de denúncias e confissões que constam no Livro da visitação do Santo Ofício da Inquisição ao estado do Grão-Pará (1763-1769).....	47
Gráfico 2- Classificação das práticas de feitiçaria relatadas no Livro da visitação do Santo Ofício da Inquisição ao estado do Grão-Pará (1763-1769).....	50
Gráfico 3-Análise comparativa homens x mulheres presentes nas práticas mágico-religiosas no Livro da visitação do Santo Ofício da Inquisição ao estado do Grão-Pará (1763-1769).....	51

ÍNDICE DE TABELAS

Tabela 1- Relação das denúncias sobre práticas mágico-religiosas que constam no Livro da visitação do Santo Ofício da Inquisição ao estado do Grão-Pará (1763-1769).....	48
Tabela 2-Relação das confissões sobre práticas mágico-religiosas que constam no Livro da visitação do Santo Ofício da Inquisição ao estado do Grão-Pará (1763-1769).....	49

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO.....	9
2. GRÃO-PARÁ POMBALINO E A ÚLTIMA VISITAÇÃO DA INQUISIÇÃO PORTUGUESA.....	26
2.1 O FUNCIONAMENTO DA INQUISIÇÃO PORTUGUESA.....	26
2.2 A INQUISIÇÃO MANIPULADA.....	33
2.3 O LIVRO DA VISITAÇÃO: NÚMEROS E PROBLEMAS.....	45
3. INQUISIÇÃO E MULHERES.....	55
3.1 AS ORIGENS DA DOMINAÇÃO MASCULINA E O DISCURSO MISÓGINO.....	55
3.2 AS AGENTES DE SATÃ E A CAÇA AS BRUXAS.....	63
4. PRÁTICAS MÁGICO-RELIGIOSAS E VIDA COTIDIANA.....	79
4.1 MULHERES QUE ADIVINHAM.....	80
4.2 BEM-QUERER E MALQUERER: DOIS LADOS DA MESMA MOEDA.....	92
4.2.1 Cartas de tocar mulheres e pactos com o Diabo.....	96
4.2.2 São Marcus de Veneza te marque.....	100
4.3.3 A magia amorosa de Maria Joanna de Azevedo.....	107
5. CURANDEIRISMO, FEITIÇOS ENTERRADOS E BICHOS ESTRANHOS.....	116
5.1 “TU ESTÁS ENFEITIÇADA” – A “ÍNDIA” SABINA.....	116
5.2 AS “DIABRURAS” DE LUDUVINA FERREIRA.....	134
5.3 OS CASOS DE ANTÔNIA, BERNARDINA E LOURENÇA.....	146
5.4 “SE TU ÉS FOGO SELVAGEM OU ERISPELA NÃO MALTRATAS A CRIATURA DE DEUS” – A BENZEDEIRA DOMINGAS GOMES DA RESSURREIÇÃO.....	148
5.5 OS MISTÉRIOS DA MADRE.....	152
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	159
BIBLIOGRAFIA.....	164

1. INTRODUÇÃO

Mesmo após a extinção dos tribunais da inquisição, no século XVIII, o fenômeno da caça às bruxas mantém conexões no presente. Muitas mulheres ainda são perseguidas e condenadas pelo crime de bruxaria. De acordo com o relatório Mundial sobre violência e saúde (2014) da Organização Mundial da Saúde (OMS), mulheres são acusadas de práticas de feitiçaria todos os anos em várias partes do mundo. Estima-se que apenas na Tanzânia mais de cinco mil mulheres sejam brutalmente assassinadas anualmente, acusadas de serem bruxas. Algumas são golpeadas por facões até a morte e outras são enterradas ou queimadas vivas. Na República centro-africana várias mulheres estão presas em prisões acusadas de bruxaria. Em 2016, mais de cem delas foram executadas, queimadas vivas, por soldados rebeldes que transformaram as acusações em negócios, forçando as pessoas acusadas de lhes remunerarem sob a ameaça de execução. Na Índia o assassinato de mulheres acusadas de bruxaria ocorre em larga escala, principalmente, em terras tribais como o território dos Adivasi, onde estão ocorrendo processos de privatização de terras. Também existem relatos de assassinatos de bruxas no Nepal, na Papua Nova Guiné e na Arábia Saudita. No norte de Gana, existem os chamados campos de bruxas, onde centenas de mulheres se refugiam por imposição de pessoas da sua comunidade ou de seus próprios familiares¹.

No Brasil, também ocorrem casos de perseguição e assassinato de mulheres que foram acusadas de praticarem rituais de bruxaria. Um exemplo é o episódio do linchamento e consequente morte de Fabiane de Jesus, 33 anos, dona de casa e mãe de duas filhas. Em 2014, foi acusada em sua comunidade de ter praticado esses rituais. A vítima foi condenada por vizinhos devido à sua semelhança com a imagem de um retrato falado, publicado nas redes sociais, de uma suposta bruxa sequestradora de crianças que vinha realizando rituais de “magia negra” na região².

Tentar compreender as razões pelas quais no passado e presente as mulheres são acusadas e condenadas por prática de feitiçaria foi uma das motivações da presente pesquisa. De onde e como surgiu o estereótipo da bruxa? Quem eram/são as mulheres para qual foi atribuída a identidade da mulher que fazia bruxaria? Por quais motivos?

¹ Esses dados foram retirados da obra *Mulheres e Caças as Bruxas* (Federici, 2019, p. 16 a 24), contudo uma breve pesquisa em reportagens da imprensa complementa estas informações com outros tantos exemplos.

² ROSSI, Mariani. Mulher espancada após boatos em rede social morre em Guarujá, SP. Santos, 05 de maio de 2014. Disponível em: <https://g1.globo.com/sp/santos-regiao/noticia/2014/05/mulher-espancada-apos-boatos-em-rede-social-morre-em-guaruja-sp.html>

Silvia Federeci (2019, p.63) apontou, através da análise de diversas fontes, que entre as condenadas havia mulheres que tinham conquistado certo grau de poder ao trabalharem como curandeiras e parteiras. Conseguiram conquistar prestígio social também através da realização de práticas consideradas mágicas, dentro do universo de crenças locais, como práticas de adivinhação. Muitas delas eram idosas, mulheres experientes que acumulavam conhecimento e respeito. Sabiam a dose certa para curar doenças, conheciam plantas capazes de promoverem abortos e realizavam procedimentos precisos na hora do parto, conhecimentos que, com a construção do discurso misógino, as tornaram malditas. Esse poder feminino despertava o medo nas instituições de controle patriarcais como o Estado e a Igreja, que uniram seus esforços para tentar controlá-lo, quebrá-lo e usá-lo para seus próprios fins e interesses, a partir do século XIV.

Para compreender as razões pelas quais esse fenômeno ainda reverbera no presente é preciso analisar as possíveis causas históricas, religiosas, políticas, sociais e econômicas que tornaram possível essa perseguição, que teve início na Idade Média. O controle perpetrado pelos homens sobre as mulheres tem uma longa história, cuja origem não é possível afirmar com exatidão. Para Gerda Lerner (219, p. 40):

o período do estabelecimento do patriarcado não foi um “evento”, mas um processo que se desenrolou durante um espaço de tempo de quase 2.500 anos, de cerca de 3100 a 600 a.C. Ele ocorreu “mesmo no Antigo Oriente Próximo, em ritmo e momento diferentes, em sociedades distintas.

Também é importante compreender como as mulheres resistiram ou se adaptaram a essa realidade imposta pela sociedade patriarcal. É necessário pensar fora da dicotomia subordinação/resistência, ou seja, aceitar o padrão normatizador do comportamento feminino ou somente resistir a esse padrão. É essencial compreender como as mulheres transitavam entre esses dois polos, moldando a realidade conforme seu próprio interesse, resistindo e também se encaixando nesse padrão quando necessário fosse. Nesse sentido, a presente investigação tem como objetivo analisar se as práticas mágico-religiosas ou de feitiçaria realizadas no Brasil colonial podem ser compreendidas como uma forma de resistência e subversão da ordem social normatizadora e patriarcal em que as mulheres estavam inseridas. O conceito de resistência nesse estudo é compreendido como a reação das mulheres ao processo de normatização do comportamento feminino imposto pelo Estado Português e pela Igreja católica na sociedade paraense. Esse movimento de reação consiste na busca de condições de

sobrevivência e subversão a esse modelo social. Através da documentação analisada, percebe-se que as personagens estudadas ora enfrentavam as instituições e sociedade de seu tempo, ora consentiam se encaixar em alguns padrões como forma de sobreviver e resistir. Portanto, o conceito de resistência aqui abarca também o conceito de negociação, compreendendo que as trocas de estratégias dessas mulheres valorizam sua agência e protagonismo.

A fonte principal de análise para a pesquisa aqui proposta consiste no *Livro da visitação do Santo Ofício da Inquisição ao estado do Grão-Pará (1763-1769)*, transcrito e publicado por José Roberto do Amaral Lapa (1978), que durante a realização de uma pesquisa encontrou a documentação no acervo do Arquivo Nacional Torre do Tombo. Em meio a um pacote de papéis avulsos sobre o Brasil, Lapa encontrou um livro que tratava da visita que o tribunal da Inquisição fizera ao Grão-Pará. Essa “descoberta” causou surpresa aos historiadores e historiadoras, pois, até então, essa visitação não tinha sido citada em nenhuma literatura histórica portuguesa ou brasileira. Portanto, a comunidade acadêmica não tinha conhecimento sobre essa visitação (Lapa, 1978, p. 19-20). A partir desse momento, surgiram pesquisas voltadas para esse acontecimento que utilizaram essa documentação como fonte. O livro e outros documentos referentes a inquisição portuguesa, encontram-se digitalizados e disponíveis no site do Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT), sediado na capital de Portugal. Os livros de confissões e denúncias produzidos pelas outras visitações do Santo Ofício a América Portuguesa também contém relatos sobre práticas de feitiçaria que seriam pertinentes para esse estudo. Porém, considerando a curta duração de uma pesquisa de mestrado se faz necessário a limitação da fonte pesquisada, pois há de se levar em consideração que cada visitação ocorreu em um contexto social, político e econômico diferente.

Entrei em contato com o livro da última visitação durante a minha graduação no curso de História da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Em 2011, ao cursar uma disciplina de antropologia, descobri a existência da “bruxaria moderna”, uma versão do que hoje se entende por Wicca³. Uma das avaliações da disciplina consistia em um relato de uma observação participante e me propus a analisar os chamados “Covens

³ A Wicca é considerada uma religião pagã oriunda de crenças e práticas ritualísticas realizadas na Europa Ocidental antes do advento do Cristianismo. Seus praticantes, wiccanos, buscam uma reconexão com a natureza e seus ciclos. A principal divindade cultuada é feminina, personificada na figura da Deusa-mãe representada pela lua e suas faces e também pela Terra, que seria seu corpo como força geradora da vida. Seus adeptos celebram os seus ciclos sazonais (sabás) e compreendem o mistério de suas divindades através dos mitos e pela forma que se manifestam na própria natureza. Sobre a definição da Wicca e seus ritos, ver dissertação de mestrado: Araújo, 2020.

de bruxaria”. A partir desse contato, fiz parte do grupo por quatro anos. Minhas experiências dentro desse grupo me trouxeram muitos questionamentos, pois afinal de contas, histórias de bruxas fazem parte dos contos de fadas e do terrível fenômeno de “caça às bruxas”, que, na minha concepção da época, tinha se extinguido junto com os Tribunais da Inquisição. A partir dessas dúvidas e questionamentos comecei a pesquisar e buscar conhecimento sobre essa realidade. O grupo de mulheres do qual eu fazia parte me indicou vários livros, contudo, nenhum era acadêmico, de autoria de algum(a) pesquisador(a) ou cientista.

Diante disso, buscando encontrar informações confiáveis e embasadas cientificamente sobre a história da inquisição e mulheres acusadas de bruxaria cheguei às obras do historiador Carlo Ginzburg. Através da leitura do seu estudo *História Noturna: Decifrando o Sabá* (2012), o universo sobre o estudo da feitiçaria se descortinou a minha frente e se transformou no tema do meu trabalho de conclusão de curso (TCC)⁴, bem como da presente dissertação. Sob a orientação do professor Dr. Fábio Kühn, durante a realização do TCC, tive conhecimento sobre a documentação publicada da última visitação, que possui o maior número de relatos sobre feitiçaria, se comparada as outras visitações.

A escolha dessa documentação se deve ao fato de que aproximadamente dois terços dos relatos referem-se à realização de práticas mágico-religiosas. Ao fazer o levantamento da fonte, pude constatar que as mulheres estavam envolvidas em mais da metade desses casos, indiretamente ou diretamente, pois emergem como autoras dessas práticas, como alvo, ajudantes ou por terem ensinado o método. É importante salientar que no livro só constam denúncias e confissões. A partir dessas, se fosse considerado necessário, instauravam-se inquéritos e processos. Nas páginas do livro, além dos relatos dos acontecimentos narrados pelo confessor ou denunciante, era registrada a qualificação das partes envolvidas (nome, endereço, idade, estado civil, costumes, hábitos morais e religiosos). Dependendo da culpa confessada eram feitas admoestações e notificações para que a pessoa não se ausentasse da cidade e comparecesse todos os dias a mesa até o fim da sua causa. Quando o inquisidor considerava que alguém havia cometido um pecado grave, instaurava a abertura de um processo. Os processos que foram finalizados,

⁴ SURIS, Andreia. Um olhar sobre as mulheres acusadas de feitiçaria pela terceira visitação do Santo Ofício na América Portuguesa (Grão-Pará, 1763-1769). Trabalho de Conclusão de Curso – Graduação em História. Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 2015. Disponível em: <https://lume.ufrgs.br/handle/10183/132362>. Acesso em: 20/02/2024.

geralmente trazem interrogatórios de testemunhas e a sentença proferida. Nesse caso, o documento viabiliza uma série de informações relevantes. Contudo, a maior parte dos processos não estão concluídos, pois não possuem sentença. Alguns possuem a cópia da denúncia feita no livro, outros também contam com mais denúncias feitas no caderno do promotor, por exemplo, e até possuem inquirição de testemunhas, mas não apresentam sentença.

Portanto, o livro da visitação não possui o desfecho das histórias das personagens. Para poder complementar essa investigação recorri a outras pesquisas que já examinaram parte dos processos gerados pela visitação como as dissertações de Maria Olindina de Oliveira (2010), *Olhares Inquisitoriais na Amazônia Portuguesa: O Tribunal do Santo Ofício e o disciplinamento dos costumes (XVII-XIX)*, e de Yllan de Mattos (2012), *A Última Inquisição: os meios de ação e funcionamento do Santo Ofício no Grão-Pará pombalino 1750-1774*. A primeira constitui um importante estudo sobre a ação da Inquisição no então estado do Maranhão e Grão-Pará, desde o século XVII até o XIX, com foco na natureza dos delitos praticados pela população da região. A pesquisadora construiu uma base de dados coletados de diversas fontes como processos, cadernos do promotor, inquirições de testemunhas e o livro da visita. Estudo primordial para compreender a atividade inquisitorial na região, que não se limitou aos anos da visita. Sobre a última visitação, Yllan de Mattos apresenta um estudo valioso voltado para os meios de ação e funcionamento do Santo Ofício no Grão-Pará pombalino (1750-1774). A dissertação apresenta uma lista de réus processados pela Inquisição na região que contêm números do processo e a sentença, quando proferida. Auxilia também no entendimento sobre o contexto social, econômico e político do período da visitação, fator essencial para analisar o universo onde as práticas mágico-religiosas eram realizadas.

Dentre as denúncias do *Livro de Confissões e denúncias*, dois casos emblemáticos se destacaram: o de Sabina e Luduvina Ferreira, que conseguiram grande prestígio social com suas práticas de cura. Ambas foram processadas pelo Tribunal do Santo Ofício, os respectivos processos também foram utilizados como fonte documental para esse estudo, assim como ofícios e correspondências enviados por comissários da Inquisição com denúncias sobre elas⁵.

Em relação a essas duas personagens existem também várias denúncias nos cadernos do promotor. Essa documentação em geral é muito extensa e o seu mecanismo

⁵ Processos: PT-TT-TSO-IL-028-13331 (Sabina) e PT-TT-TSO-IL-028-13325 (Luduvina Ferreira), Arquivo Nacional da Torre do Tombo – ANTT.

de busca no sistema não funciona de forma simples, com palavras-chaves, como os processos e ofícios, por exemplo. Portanto, seria necessário examinar página por página do período estudado, em uma fonte manuscrita demasiadamente longa, o que se tornou inviável para essa pesquisa. Por esse motivo, outros estudos que já analisaram essa documentação serviram de apoio. O primeiro deles foi a pesquisa de mestrado de Pedro Marcelo Pasche de Campos (1995), intitulada *Inquisição, Magia e Sociedade: Belém 1763-1769*. O estudo tem como tema a análise das relações entre magia e sociedade no Pará setecentista, através do Livro da Visitação Inquisitorial, ocorrida na região no século XVIII, ou seja, a mesma fonte principal dessa pesquisa. Para responder a sua problemática, o autor também analisa denúncias presentes nos cadernos do promotor. Lidiane Vicentina dos Santos (2016) também analisa essas denúncias em sua pesquisa: *“Terra Infeccionada”: as práticas mágico-religiosas indígenas e a inquisição na Amazônia portuguesa setecentista*. Seu estudo trata das práticas mágico-religiosas protagonizadas pelos indígenas e/ou seus descendentes, durante a primeira metade do século XVIII até o final da Visitação Inquisitorial, no Estado do Grão-Pará e Maranhão. Através das fontes inquisitoriais a autora procurou compreender, a partir das diversas práticas, como os indígenas coloniais reinventaram e rearticularam padrões socioculturais ao se inserirem no universo colonial. E por fim, apoio-me na tese de doutorado de Almir Diniz de Carvalho Júnior (2005), *Índios Cristãos: a conversão dos gentios na Amazônia Portuguesa (1653-1769)*. Sua tese tem por objetivo demonstrar como os indígenas de diversas etnias, inseridos na nova ordem colonial que se instalou na Amazônia portuguesa, foram se incorporando àquele novo mundo como cristãos, entre meados do século XVII e a segunda metade do século XVIII, através do processo de sua evangelização. Assim, procurou saber de que maneira os “feiticeiros indígenas” utilizaram-se das práticas mágico-religiosas para angariarem melhores condições dentro da ordem colonial e através delas constituírem um mecanismo de inserção e de distinção social. Com esse objetivo, ele analisa algumas personagens em comum com a nossa pesquisa.

Essa investigação diferencia-se das demais quando se propõe a compreender a atuação de mulheres na realização de práticas de feitiçaria, independentemente de sua etnia ou grupo social, como uma forma de subversão de um modelo social patriarcal imposto na América Portuguesa, no século XVIII, e que ainda reverbera na sociedade brasileira atualmente. Portanto, essa pesquisa contribui para os estudos sobre feitiçaria na América portuguesa e sobre a história das mulheres no período colonial.

Para Ronaldo Vainfas (2000), se não existissem os documentos do famigerado Tribunal do Santo Ofício não teríamos muito o que dizer sobre as mulheres e suas experiências no Brasil colonial. O autor afirma que os documentos inquisitoriais são fontes importantes para a construção do conhecimento histórico. Constituem-se em materiais de análise, dos quais é possível acessar informações sobre diversos aspectos do cotidiano popular, as quais são transformadas em dados pela historiadora e pelo historiador. Tais documentos podem ser utilizados na reconstituição da ação repressiva e normatizadora das consciências realizadas pelo Santo Ofício na Idade Média e Moderna, na busca da construção de uma memória social, como para a construção de trajetórias e vivências individuais ou coletivas. Entretanto, é necessário cautela na análise dessa documentação, pois se trata de documentos oficiais, produzidos pela Inquisição que era uma instituição vinculada ao Estado. De maneira geral, os registros apresentam o relato induzido pelo inquisidor que fazia de tudo para que os indivíduos assumissem suas culpas⁶.

Contudo, em o *Inquisidor como Antropólogo* (1991, p.203-14), Carlo Ginzburg argumenta que as fontes inquisitoriais também podem funcionar como registros de relatos orais e, dessa forma, dar visibilidade a atores sociais marginalizados. De acordo com o autor, isso se torna viável, quando se localiza nessas fontes pontos de conflito entre duas culturas: a popular (própria da maioria da população, considerada como classe subalterna) e a erudita (representada pela elite e pelos agentes da Inquisição). Através da análise de processos inquisitoriais, Ginzburg concluiu que mediante o estranhamento ou desconhecimento sobre certas matérias presentes nas confissões dos réus, os inquisidores mandavam escrever os relatos na íntegra para depois examiná-los com mais atenção e compreenderem do que se tratavam. Dessa forma, estes agentes estariam realizando um trabalho na busca pela verdade semelhante ao do antropólogo. Sabemos que nas visitas inquisitoriais que foram realizadas na América portuguesa os inquisidores se deparavam com práticas que eles não tinham conhecimento e não estavam acostumados a lidar

⁶ Ronaldo Vainfas publicou diversos estudos sobre a inquisição portuguesa. Organizou uma edição sobre os relatos da primeira visitação do Santo Ofício à América Portuguesa (1997). Dentre as suas publicações, pertinentes à temática pesquisada, destacam-se: *A Heresia dos Índios – Catolicismo e Rebelião no Brasil Colonial* (1995) e *Trópicos do Pecado – Moral, Sexualidade e Inquisição no Brasil* (1997). Na primeira, através da pesquisa na documentação inquisitorial, o autor retrata o processo de colonização dos povos da América portuguesa e como as práticas religiosas dos indígenas foram demonizadas pelos colonizadores. Em *Trópicos do Pecado* o autor demonstra como as práticas sexuais de concubinato, sodomia, homossexualismo e bigamia estão presentes no cotidiano da vida colonial em todas as camadas da sociedade, bem como a repressão e o moralismo instituído pelo patriarcalismo e a Inquisição.

(Souza, 2009). Portanto, podemos presumir que boa parte desses relatos são testemunhos orais dos confessores e denunciantes.

O referencial teórico metodológico utilizado nesta pesquisa insere-se nas transformações historiográficas ocorridas na História Cultural e Social, bem como na micro-história⁷ que dão aporte para uma investigação que toma como centro as práticas mágico-religiosas condenadas pelo Santo Ofício na América Portuguesa, trazendo para a discussão práticas cotidianas de sujeitos ordinários, comuns, não lembrados pelas grandes narrativas historiográficas. A micro-história propõe a redução de escala de observação da fonte. Essa metodologia se pauta pela descoberta e investigação de vestígios que podem revelar chaves de significados que levam a um entendimento de um sistema maior de pensamentos. Valoriza a narrativa instigante ao contar casos singulares, que até então, não eram percebidos ou valorizados pela narrativa histórica. Nas palavras de Giovanni Levi:

Se queremos entender a micro-história, podemos dizer que ela parte de uma imagem da história enquanto ciência das perguntas gerais e das respostas “locais”, ou seja, que não mira respostas, mas que, por meio de um caso, um lugar, um documento, um acontecimento, lidos a partir do aumento da escala, busca identificar perguntas que possuam valor geral e que, entretanto, permitam um amplo leque de respostas. Aplica, em suma, como método, modelos generativos, construídos na análise intensiva de uma realidade, para suscitar e identificar uma pergunta que seja relevante para muitas realidades e que permita e preserve, mesmo assim, as muitas e diferentes soluções dos casos específicos (Levi, 2020, p.20).

O estudo da feitiçaria é um exemplo para elucidar essa questão. Nas fontes inquisitoriais, produzidas em diferentes continentes, emergem acusações de práticas mágicas, consideradas heréticas pela Igreja católica. De maneira geral, esses ritos refletem os anseios cotidianos de homens e mulheres sobre diversas questões (amorosas, saúde, proteção, entre outras) que podem variar de acordo com as particularidades locais. Através de uma análise mais detalhada das fontes, pode-se estudar esses anseios por meio da atuação de um determinado grupo - no caso dessa pesquisa, mulheres - ou um rito

⁷ O método da micro-história italiana ganhou força na Itália, nos anos 70, através dos debates e pesquisas divulgadas na Revista *Quaderni Storici*. Sobre o método da micro-história ver: *Micro-história: um método em transformação* (Vendrame; Karsburg, 2020), *Ensaio de Micro-história trajetórias e imigração* (Vendrame; Karsburg; Moreira, 2016), *Espaços, escalas e práticas sociais na micro-história italiana* (Moreira; Vendrame, 2021) e *Territórios da História: O micro, o local e o Global* (Vendrame; Karsburg; 2023).

específico, assim como um estudo de caso ou um acontecimento local para poder compreender melhor a relação dos indivíduos e as crenças no mundo sobrenatural como as práticas de feitiçaria.

Sobre as contribuições metodológicas da micro-história, se destacam os trabalhos dos pesquisadores Carlo Ginzburg, Giovanni Levi, já citado, e Edoardo Grendi. É no paradigma indiciário de Ginzburg que encontro elementos para analisar a fonte aqui utilizada. Em “*Sinais: raízes de um paradigma indiciário*” (1989), o referido autor analisa como a história e outras áreas de conhecimento como a medicina, a investigação criminal, a crítica de artes plásticas e a psicanálise partilham da prática de rastreamento de sinais, indícios e signos que remetem a algum evento ocorrido. O autor compara o enfoque de Sherlock Holmes, Giovanni Morelli e o de Sigmund Freud, descrevendo a busca por pistas como um paradigma epistemológico. Ginzburg (1989) estende as pistas, mais precisamente, sintomas (no caso de Freud), indícios (no caso de Sherlock Holmes) e signos pictóricos (no caso de Morelli) como elementos para a construção do conhecimento. Desta forma, enquanto historiadora, recorro aos fragmentos e indícios das fontes para analisar na presente dissertação a atuação de mulheres, através das práticas de feitiçaria, como forma de resistência e subversão da ordem social na qual estavam inseridas.

Ginzburg desenvolveu pesquisas primorosas, através da análise de fontes inquisitoriais, que contribuíram de forma imensurável para os estudos da feitiçaria. Em *Os Andarilhos do bem* (1966), o historiador propõe a existência de um conjunto folclórico milenar, em detrimento do cristianismo oficial, que continuava influenciando a religiosidade popular camponesa durante a Idade Moderna. Utilizando como fonte processos inquisitoriais, o autor estudou os Benandanti, que eram homens e mulheres praticantes de um culto de fertilidade que utiliza a membrana amniótica como amuleto de proteção. Nesse estudo, Ginzburg, recuperou um folclore popular de longa duração, imprescindível para entender a mentalidade dos Benandanti. O historiador possui outros estudos sobre feitiçaria e cultura popular que também serviram de referência para essa pesquisa. A exemplo de *História Noturna* (1991), *O Queijo e os Vermes* (1976), *O Fio e os Rastros* (2007).

A metodologia dessa pesquisa busca aliar a perspectiva micro-histórica a uma análise mais centrada no debate sobre a história das mulheres. De acordo com Gerda Lerner (2019 p. 33): “A história das mulheres é indispensável e essencial para a emancipação das mulheres”, que durante muito tempo foram deixadas à margem da

história. A inserção do sujeito feminino na historiografia se deu a partir de diversas contribuições, como o movimento feminista, os novos paradigmas científicos e a contribuição da escola dos Anales, que permitiram a ampliação das abordagens e dos métodos utilizados para as pesquisas envolvendo mulheres (Silva, 2008). Os Annales direcionaram as pesquisas para o âmbito social, possibilitando estudos sobre a vida privada, as práticas cotidianas, o casamento, a família, a sexualidade e a religiosidade. Uma diversidade maior de fontes passou a ser considerada válida para o desenvolvimento de pesquisas históricas, a exemplo das fontes inquisitórias que possibilitavam apreender as percepções dos perseguidos (as) pela Inquisição.

Segundo Sandra Pesavento (2005), essa movimentação intelectual do século XX abre caminho, através da história cultural, para os debates de temas vinculados a outros grupos sociais até então excluídos historicamente, dentre eles, as mulheres. Para a historiadora, essa nova forma de fazer história possibilita “a renovação das correntes da história e dos campos de pesquisa, multiplicando o universo temático e os objetos, bem como a utilização de uma multiplicidade de novas fontes” (Pesavento, 2005, p. 69). Rachel Soihet (1997) afirma que ao passar a interpretar os processos de mudança por meio de um conhecimento dialético, os historiadores provocaram uma reviravolta na perspectiva de análise, permitindo mais espaço para questões antes tidas como de menores ou sem importância, como temas ligados a história das mulheres.

Na década de 1980, emergiu o campo dos estudos de gênero como categoria de análise, procurando inserir o estudo das relações entre homens e mulheres nas discussões sobre o tema. Para Joan Scott (1990), não se trata de negar as diferenças sexuais e corporais, mas de compreendê-las não como naturais e determinadas, mas como relações sociais e de poder, que produziram hierarquias e dominação. Essa discussão proposta por Scott (1990) é de suma importância para esse trabalho, que pretende compreender os meios de controle e repressão das mulheres em uma sociedade hierarquizada, em que o poder se encontrava nas mãos da figura masculina. Também é essencial compreender as relações que se construía entre as próprias mulheres, levando em conta as diferenças sociais que se estabeleciam principalmente por questões étnicas (entre brancas, indígenas e negras) na sociedade colonial. Autoras como Kia Lilly Caldwell (2000), Lélia Gonzales (1984), Sueli Carneiro (1984), Conceição Evaristo (2016), Patrícia Hill Collins (2016) e Angela Davis (1981) alertam que não basta politizar as desigualdades entre os sexos apenas pelas questões de gênero, sem um olhar para cada grupo de mulheres em particular.

Essa pesquisa vai ao encontro da concepção da História Cultural e Social, quando se interessa pela história das mulheres, em um período no qual a figura feminina foi colocada num papel social secundário sob a dominação e opressão masculina. Porém, diferentemente das primeiras narrativas históricas sobre as mulheres no Brasil, que foram muito marcadas pela preocupação com a dialética dominação versus opressão (Silva, 2008), o presente estudo pretende dar destaque as múltiplas formas de resistência que as mulheres elaboraram ao longo do tempo para escapar da dominação masculina. Mary Del Del Priore (1994) alerta que mais do que falar sobre as misérias da vida feminina, importa decodificar que poderes informais e estratégias as mulheres detinham por trás do ficcional poder masculino, e como articulavam a subordinação e a resistência.

A historiografia brasileira possui estudos importantes sobre a atuação da Inquisição no Brasil. Historiadores e historiadoras como Laura de Mello e Souza, Anita Novinsky, Ronaldo Vainfas, Sônia Siqueira e Luiz Mott⁸ são referências em relação aos estudos de diferentes temáticas sobre a ação do tribunal do Santo Ofício. Os estudos de Anita W. Novinsky nos permitem compreender o funcionamento da Inquisição e como o Santo Ofício atuou na América portuguesa. Destacamos duas obras da autora: Em *A Inquisição* (2007), apresenta o contexto histórico da criação da Inquisição de Espanha e Portugal. Além de expor a atuação do tribunal que utilizou a religião para legitimar a ordem política e social da época, sem permitir qualquer tipo de contestação do seu poder. Em seu estudo *Inquisição: prisioneiros do Brasil – séculos XVI-XI* (2002) analisa as prisões ocorridas no período colonial, por práticas consideradas desviantes do catolicismo, dentre elas a de feitiçaria. Essas práticas eram consideradas crimes e punidas com degradação moral, exílio, confisco, cárcere perpétuo ou morte na fogueira. Os estudos de Francisco Bethencourt, *História das Inquisições* (2000), Elias Lipiner, *Santa Inquisição* (1977) e Sônia Siqueira, *A Inquisição portuguesa e a sociedade colonial*

⁸ O historiador e antropólogo Luiz Mott é considerado o precursor nos estudos sobre a atuação do Santo Ofício na América Portuguesa. Produziu diversos artigos sobre as perseguições dos casos de sodomia pela inquisição e a história da homossexualidade. Sua conhecida obra "*Bahia: Inquisição & Sociedade*" reúne oito artigos publicados em diferentes revistas científicas. Mott (2006) escreveu um artigo intitulado *Transgressões na calada da noite: um sabá de feitiçeiros e demônios no Piauí colonial*, onde examina uma denúncia sobre um sabá de feitiçarias ocorrido no sertão colonial. No texto são analisados aspectos religiosos e sociais da sociedade colonial piauiense, relacionando os personagens ao contexto social em que estavam inseridos. O pesquisador conclui que no rito estavam presentes práticas ligadas aos rituais africanos, característicos da religiosidade colonial da época. Portanto, a ideia de um sabá aos moldes do discurso europeu estava presente mais no imaginário da sociedade do que no rito em si.

(1978) também serviram de referência para esse estudo, auxiliando na compreensão sobre o funcionamento da Inquisição portuguesa.

Referente à produção historiográfica sobre a religiosidade e as práticas mágico-religiosas no período colonial, a obra de Laura de Mello e Souza, *O Diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial* (2009) é considerada uma das mais notáveis produções historiográficas brasileiras, das últimas décadas, no campo da história das mentalidades e foi essencial para essa investigação. A narrativa tem como foco principal as práticas mágicas de feitiçaria realizadas no Brasil colonial dos séculos XVII e XVIII. A autora afirma que o estudo da feitiçaria colonial nos permite adentrar no universo do cotidiano da colônia, dos modos de viver e de pensar dos que aqui habitavam. Para Souza, as práticas de feitiçaria eram reflexo dos conflitos pessoais vividos pelos colonos, que ora buscavam proteção contra os males do corpo e da alma, ora procuravam provocar malefícios aos inimigos, por motivos de vingança ou desafetos. Feitiços eram realizados para as mais diversas finalidades: encontrar objetos perdidos e escravizados fugidos, provocar danos ou até mesmo a morte, arranjar casamentos e realizar curas. Outras obras da historiadora, dentro desse tema, se destacam: em *Feitiçaria na Europa Moderna* (1987), a autora traça um panorama geral sobre o episódio da caça às mulheres acusadas de bruxaria com enfoque na construção do arquétipo da bruxa, bem como os discursos que o legitimaram. Esse estudo nos permite compreender quais as concepções que os inquisidores e a máquina eclesiástica possuíam sobre as mulheres, principalmente as que eram acusadas de feitiçaria. Em *Inferno Atlântico: Demonologia e Colonização* (1993), Souza realiza uma análise das transformações que ocorreram no Brasil colonial no plano religioso a partir do choque provocado pelo contato entre os portugueses e os povos nativos. Em consonância com o trabalho de Souza (2000), os estudos de Bethencourt e Thomas nos auxiliaram a compreender a relação das práticas mágico-religiosas realizadas no Brasil colonial com as realizadas na Europa. Em seu estudo intitulado, *o Imaginário da Magia*, Francisco Bethencourt (2004) utiliza como fonte de pesquisa relatos de práticas de feitiçaria realizadas em Portugal. O autor resgata o significado simbólico e social dessas práticas para o enfrentamento de dificuldades pessoais e familiares de seus praticantes.

Em *Religião e o Declínio da Magia* (1991), Keith Thomas procurou decifrar o universo das crenças mágicas e suas relações com a doutrina religiosa dominante na Inglaterra dos séculos XVI e XVII. O estudo demonstra como essas crenças mágico-religiosas aparecem nos testemunhos, fazendo emergir em sua real dimensão, a angústia

dos populares frente aos problemas cotidianos e a impotência de superação da realidade em que estavam inseridos. Seu estudo foca na Inglaterra, porém, muitas dessas práticas dizem respeito ao mundo ocidental em geral. Portanto, a obra lança luz para a compreensão da magia e outras artes ocultas em todas as épocas e lugares.

Para entender o sentido do uso das práticas mágico-religiosas pelas mulheres da sociedade colonial foi preciso adentrar no cotidiano dessas mulheres e compreender o funcionamento da sociedade patriarcal e misógina em que elas estavam inseridas. Esse discurso normatizador do comportamento feminino, na América portuguesa, reflete a visão europeia sobre a mulher que atravessou o Atlântico junto com os colonizadores. Poucas são as obras de historiadoras/es sobre o tema da História das Mulheres no Brasil colônia. Nesse campo de pesquisa a historiadora Mary Del Priore é tida como referência no assunto. Suas obras se dedicam ao tema de História da Cultura e História de Gênero. Sua tese de doutorado intitulada, *Ao Sul do Corpo: Condição feminina, maternidades e mentalidades no Brasil Colônia* (1990), é considerada um dos trabalhos pioneiros sobre a história das mulheres no Brasil. Estuda o sentido da feminilidade e o discurso moralizador da Igreja e do Estado no período colonial. A obra *História das Mulheres no Brasil* (2000), organizada pela autora, foi escrita por diferentes pesquisadores e pesquisadoras e retrata a história das mulheres como parte da história da família, do trabalho, da literatura, da mídia e das suas imagens frente à sociedade. Del Priore (2000) demonstra os meios de dominação e a opressão sobre a mulher na sociedade colonial e quais as concepções que sustentavam essas atitudes.

Trabalhos realizados em nível de mestrado e doutorado, sobre diferentes temas, têm contribuído para ampliação dos estudos sobre as mulheres no Brasil colonial. Parte destas pesquisas utilizaram como fonte a documentação produzida pelo Santo Ofício português, especificamente práticas de feitiçaria, a exemplo dos trabalhos de Carolina da Rocha (2013), Daniele Baptista Martins Ribeiro (2014) e Marcus Vinicius Reis (2014). Assim como o objetivo desta pesquisa, esses estudos resgataram a história de mulheres que viveram na América portuguesa e caíram nas tramas da Inquisição. Mulheres que viveram de acordo com suas convicções e vontades, desafiando e enfrentando de forma direta ou indireta as autoridades e os valores morais impostos pela sociedade colonial. Através de práticas e ritos considerados mágicos, feitiçaria, tentaram traçar seu próprio destino e estabeleceram relações sociais de micropoderes.

Sobre os estudos que investigam a relação que se estabeleceu entre a figura feminina e a feitiçaria, que teve como consequência o fenômeno da Caça às bruxas, a

principal referência utilizada foi o estudo de Jean Delumeau, *História do medo no Ocidente* (2009). Nesse estudo, o historiador versa sobre as raízes do discurso misógino europeu que refletiram diretamente na formação da sociedade do Brasil colonial. Bem como o processo de demonização da mulher como agente de Satã e a formação do arquétipo da bruxa, que levou milhares de mulheres a condenação da fogueira. Delumeau também demonstra como e quais os motivos que levaram a repressão da prática de feitiçaria e aos cultos pagãos. Os estudos de Antônio Manuel Hespanha, *Imbecilias: as bem-aventuranças da inferioridade nas sociedades de Antigo Regime* (2008) e Jean Sallmann, *A Feiticeira* (1994) também serviram de referência. Sobre o fenômeno da caça às bruxas, o livro *Mulheres e Caça às bruxas* (2019), de Silvia Federici foi de extrema importância para essa pesquisa. O estudo retoma os principais temas do seu trabalho em *Calibã e a Bruxa* (2004) e apresenta as raízes históricas dessas perseguições, que tiveram como alvo principalmente as mulheres. A pesquisadora estrutura sua análise a partir do processo de cercamento e privatização de terras comunais. Através do exame do ambiente e as motivações que produziram as primeiras acusações de bruxarias na Europa, Federici relaciona essa forma de violência à ordem econômica e argumenta que marcas desse processo foram deixadas também nos valores sociais, como no controle da sexualidade feminina e na representação negativa das mulheres na linguagem. A partir desse debate, a autora nos mostra como as acusações e a punição de “bruxas” se perpetuam na atualidade.

Para realizar uma análise minuciosa dos relatos do *Livro da visitação do Santo Ofício da Inquisição ao estado do Grão-Pará (1763-1769)* é importante delimitar o significado de alguns conceitos como magia, feitiçaria e práticas mágico-religiosas. De acordo com Carlos Roberto F. Nogueira (1991, p. 15, *apud* Campos, 1995, p. 116), as bases do pensamento mágico diferem de sociedade para sociedade, ou mesmo de um grupo social para outro. Segundo o autor, não existe uma magia, existem magias, tão diversas quanto os sistemas culturais⁹. No caso paraense, a magia e as diversas formas pelas quais ela se manifesta estão intrinsecamente vinculadas a religião praticada diariamente. Portanto, a magia era parte integrante da religiosidade da sociedade

⁹ No dicionário encontramos o seguinte significado de magia: Ciência, arte ou prática baseada na crença de que é possível, por intervenção de entes sobrenaturais e fantásticos, produzir efeitos inexplicáveis, especiais, irracionais e sobrenaturais, através de fórmulas mágicas e rituais ocultos. Como sinônimos foram apresentados os vocábulos encantamento, encanto, magacia, mágica ocultismo (Michaelis). Assim, podemos verificar que o termo magia possui um significado muito amplo.

paraense. Por esse motivo, optei por utilizar o termo práticas mágico-religiosas e não somente práticas mágicas.

Adotarei nesse estudo o sentido de magia atribuído por Bronisław Malinowski (1988, p.90). Para o antropólogo a magia serve aos seres humanos como um anteparo a impotência, desespero e ansiedade cotidianos, visto que é utilizada como uma ferramenta de auxílio para superar suas falhas e impotência. Esta concepção é revelada na análise das denúncias e confissões de práticas mágico-religiosas presentes no *Livro da Visitação*, onde encontramos indivíduos em constante combate a doenças, inimizades, roubos e problemas afetivos. A magia se manifesta como possibilidade de resolução desses problemas na forma de conjuros e gestos, feitiços, orações e defumadouros. De acordo com Keith Thomas (1991), o cerne do feitiço é a repetição correta da fórmula e do ritual, os quais habilitam qualquer pessoa que tenha esse conhecimento a utilizá-lo. Isto fica muito evidente na visitação paraense, como observaremos a diante. Os conjuros e fórmulas para fins amoroso, por exemplo, não exigem poderes extraordinários por parte do oficiante, pois possuem eficácia garantida mediante a execução correta do ritual.

Na perspectiva de Thomas (1991), religião, magia e outros termos correlatos, não se encontram nitidamente definidos. A exemplo dos termos bruxaria e feitiçaria, nos quais existe um consenso entre os estudiosos da área de que as feiticeiras se distinguem das bruxas pela existência ou não de pacto com o demônio¹⁰. O referido autor não vê grande utilidade na distinção antropológica dos termos bruxaria e feitiçaria. Segundo ele, o feiticeiro utiliza objetos como recurso, o bruxo não (Thomas, 1991, p. 464-465). Para Júlio Caro Baroja (1978) tanto a prática de feitiçaria como a de bruxaria incluem intervenção diabólica, mas distingue os delitos como práticas diferentes. Caracterizou a bruxaria como um fenômeno essencialmente maléfico, de caráter coletivo, envolvendo todo um cerimonial que corrobora com a ideia de existência do Sabá, como, por exemplo, os rituais dos Benandanti estudado por Ginzburg (1988). Já a feitiçaria seria de caráter individual e nem sempre estaria ligada a um interesse maléfico, podendo estar relacionada com a interferência do sobrenatural para a conquista de determinados objetivos. Concordo com Souza (2009, p. 208) que, ao que parece, no Brasil colonial, os dois termos designam práticas idênticas. A historiadora diferencia o significado de procedimentos mágicos e da feitiçaria a partir da existência ou não de pacto demoníaco. No mesmo sentido, Olindina (2010, p.53) afirma que, através da análise dos processos inquisitoriais

¹⁰ Sobre o debate dos conceitos de magia, bruxaria e feitiçaria, ver os estudos de Laura de Mello e Souza (2009), Keith Thomas (1991), Julio Caro Baroja (1978), Robert Mandrou (1979) e José Pedro Paiva (1997).

referentes ao Grão-Pará, a feitiçaria e práticas mágicas “andam juntos” em todos os processos analisados, por isso, a autora adotou os termos como um único delito. Esta será a classificação utilizada neste trabalho. Portanto, também nesta dissertação os termos práticas mágico-religiosas e feitiçaria serão utilizados sem distinção para designar os procedimentos religiosos considerados mágicos pela população paraense.

Esta dissertação está organizada em cinco capítulos, sendo o primeiro a introdução. O segundo capítulo apresenta um breve histórico sobre a Inquisição portuguesa, assim como a sua organização e seus procedimentos, ou seja, a sua ritualística processual. Aborda também o contexto político em que se deu a última visitação do Tribunal do Santo Ofício na América portuguesa, em pleno período pombalino, e faz uma análise quantitativa do livro da visitação.

No terceiro capítulo, procurei mapear como se estabeleceu a relação direta entre a imagem da mulher e a feitiçaria. Para isso, foram abordadas as construções teóricas baseadas na inferioridade feminina que contribuíram para a formação do discurso misógino como as formulações sobre a condição física, emocional e psíquica das mulheres presentes em tratados teológicos, científicos e filosóficos, normas jurídicas e preceitos médicos e até mesmo em mitos e lendas presentes na tradição literária, desde a Antiguidade. Esse discurso sobre a inferioridade feminina possibilitou a construção do estereótipo da bruxa serva de Satã. No final do capítulo, foi apresentada uma breve contextualização sobre a condição feminina no período colonial.

No quarto capítulo, foram analisadas as práticas de adivinhação e sortilégios amorosos, relatados na fonte aqui utilizada, com foco na atuação das mulheres. Essas práticas sincréticas refletiam os conflitos e anseios da vida cotidiana e permitem observar de que forma as relações sociais (entre homens e mulheres e entre essas últimas) eram estabelecidas. Foram analisadas as práticas de adivinhação como a do balaio com a tesoura, também conhecida como adivinhação do Chapim (Souza, 2009), o sortilégio chamado de “sorte de São João” e adivinhação com invocação de espíritos. Na América Portuguesa, os sortilégios para o amor foram amplamente empregados. Eram utilizados feitiços, orações, cartas de tocar mulheres e até mesmo pacto explícito com o Diabo. Demonstra-se que Maria Joana de Azevedo sabia várias orações para fins amorosos (Lapa, 1978, p. 250), pelo número de pessoas envolvidas na sua confissão, provavelmente seus serviços eram conhecidos e requisitados. Depois da sua confissão, ela acabou sendo processada pela Inquisição.

No quinto capítulo, foram investigadas as práticas de curandeirismo, bem como os estudos de caso de Sabina e Luduvina. No Grão-Pará, ocorreram relatos de casos em que pessoas enfermas expeliam bichos e sujeiras pela boca, pela madre¹¹ e por outras vias, a exemplo dos relatos contra Sabina. Conhecida feiticeira do Grão-Pará, conquistou notória fama pública devido a sua habilidade para localizar e desfazer malefícios e feitiços (Matos, 2012). Curas também eram realizadas através do uso de cigarros de casca de pau com tabaco e maracá, ao som de chocalhos e cânticos em língua incompreensível, conforme a denúncia de Maria de Jesus contra Luduvina Ferreira (Lapa, 1978, p. 158). Tratamos ainda nesse capítulo sobre o tênue limite entre o saber científico e o popular, que possibilitou recorrentes trocas de saberes entre a medicina e as práticas mágico-religiosas que conviviam na América Portuguesa. Por fim, procuramos demonstrar como algumas mulheres conseguiram conquistar notória distinção social através do curandeirismo e por esse motivo acabaram nas malhas da Inquisição.

¹¹ O termo madre designava o útero e o sistema reprodutor feminino. Para informações sobre os conhecimentos da ciência médica sobre o corpo feminino nos séculos XV a XVIII, ver Mary del Priore (2020, p. 78-114).

2. GRÃO-PARÁ POMBALINO E A ÚLTIMA VISITAÇÃO DA INQUISIÇÃO PORTUGUESA

2.1 O FUNCIONAMENTO DA INQUISIÇÃO PORTUGUESA

Para se compreender a atuação do Santo Ofício em sua visitação ao Grão-Pará, região norte da América Portuguesa, entre os anos de 1763 e 1773, é necessário entender o funcionamento da Inquisição Portuguesa, bem como a sua ritualística processual. Portanto, neste capítulo farei uma breve apresentação sobre a Inquisição e os métodos utilizados com as pessoas que eram investigadas pela instituição em lugares onde existiam tribunais fixos e nas visitas às regiões mais distantes da metrópole. Explicarei o contexto político e social que contribuiu para a chegada do visitador Giraldo José de Abranches, no Grão-Pará, em pleno período pombalino. Por fim, analisarei os dados extraídos do *Livro da visitação do Santo Ofício da Inquisição ao estado do Grão-Pará (1763-1769)*.

Em 1536, a Inquisição foi oficialmente instituída em Portugal, durante o reinado de Dom João III. A perseguição aos judeus foi uma das principais motivações que levaram o monarca a solicitar autorização do papa para a criação de um tribunal no território português, devendo esse funcionar sob os moldes do espanhol. A disputa entre o rei e o papa pela jurisdição do tribunal se estendeu por anos. Por fim, Dom João III ofereceu uma fortuna em troca de permissão para agir sem interferência de Roma e assim, em 23 de maio de 1536, a bula de estabelecimento do tribunal foi assinada pelo papa. No ano de 1540, aconteceu o primeiro auto-de-fé¹² em Lisboa. O tribunal foi definitivamente estabelecido pela bula *Meditatio Cordis* em julho de 1547.

Segundo Anita Novinsky (2007, p. 35-36):

o estabelecimento da inquisição em Portugal como na Espanha está ligado às ambições de centralização de poder. Tendo um tribunal que

¹² Auto da fé significa de forma literal “ato da fé”, ou seja, uma representação teatral da fé. Trata-se de uma apresentação pública da abjuração, da reconciliação e do castigo que segue regras precisas oriundas de um modelo comum às inquisições hispânicas, com dimensão teatral evidente concretizada no palco, mas que é produzida com acusados verdadeiros (Bithencourt, 2000, p.227). Essa cerimônia realizava uma proclamação solene, em praça pública, das sentenças condenatórias pelo Tribunal do Santo Ofício. A solenidade era anunciada com antecedência e precedida de preparativos dispendiosos e era assistida por expectadores de todas as camadas sociais, inclusive príncipes e princesas. No palco erguido para o evento tomavam seu lugar autoridades civis e religiosas e a família real (na capital). Após a realização de um sermão contra as heresias, os penitentes ouviam de joelhos suas sentenças e perante um altar, aqueles admitidos a reconciliação, abjuravam seus pecados. No mesmo ato, os condenados à morte eram entregues a justiça secular para a execução pública. As absolvições eram pronunciadas, via de regra, em autos privados no edifício da própria Inquisição (Lipiner, 1973, p. 30-32).

funcionasse sob seu controle, os reis espanhóis e portugueses teriam uma arma a mais para fazer dobrarem-se as posições a seu favor.

O Santo Ofício foi uma instituição vinculada ao Estado e respondeu aos interesses da Coroa, da nobreza e do clero. Transmitia a população uma mensagem de medo e terror, que tornava a grande maioria da sociedade obediente e submissa. Diante disso, as instituições inquisitoriais¹³ tornaram-se mais complexas e os regimentos passaram a exigir uma maior obediência aos rituais jurídicos, a exemplo do *Regimento do Santo Ofício da Inquisição dos Reinos de Portugal de 1640*, que para Francisco Bethencourt (2000, p. 196), tratava-se de um monumento jurídico.

De acordo com Maria Olindina Andrade de Oliveira (2010, p. 86): “O estabelecimento do Tribunal do Santo Ofício da Inquisição constituiu-se numa resposta defensiva contra o desenvolvimento das heresias e suas origens remontam às práticas judiciárias medievais”. A ruptura desse modelo jurídico ocorreu a partir do final do século XVII, sendo erradicado em Portugal somente no século XIX, no ano de 1821 (Bethencourt, 1994, p. 53). O tribunal servia como instrumento para coibir as diversas práticas consideradas heréticas. Essas contravenções podem ser classificadas em duas categorias: os crimes contra a ordem e os crimes contra a moral. Aqueles que ofendiam os dogmas religiosos como as práticas judaizantes e a feitiçaria eram considerados crimes contra a ordem cujas penas eram demasiadamente severas. Práticas como a bigamia, a solicitação¹⁴ e a sodomia eram considerados crimes contra a moral imposta pela Igreja e raramente eram punidos com pena de morte (Novinsky, 2007, p.55).

A ritualística processual seguia várias etapas: a abertura, as confissões e as denúncias, as penas impostas e as sentenças que ditavam as penalidades. De maneira geral, as confissões e denúncias davam início a abertura dos processos. Independentemente da origem da denúncia, um processo só era aberto se o Tribunal compreendesse que o indivíduo era culpado após a análise dos depoimentos. Os procedimentos inquisitoriais tinham como característica básica a prática de denúncias anônimas, tendo como premissa o sigilo do delator. A comprovação do fato delatado era

¹³ Para informações mais detalhadas sobre o funcionamento da inquisição portuguesa ver: Francisco Bethencourt (2000), Vainfas (2006) e Barreto (2007).

¹⁴ Segundo Hortência Lima Silva (2022, p.02), “O crime de solicitação foi um delito punido e perseguido pelo Santo Ofício, cometido única e exclusivamente por clérigos, pois acontecia dentro da confissão sacramental, manifestando-se de diversas formas. Podia ser oralmente, quando o padre confessor proferia convites à penitente na tentativa de manter com ela algum tipo de relação. Acontecia também através de “tocamentos” e carícias, fossem consensuais ou forçadas. Noutras vezes, podia ocorrer por meio de cartas, bilhetes e recados[...]. Acometendo majoritariamente mulheres, homens também poderiam ser solicitados, mas estes representam um número menor de ocorrências.”

centrada na busca pela confissão do suposto culpado ou culpada e se dava através da busca pela verdade, sendo comum a prisão processual e a tortura, que era utilizada como mecanismo para obtenção da confissão das culpas (Oliveira, 2010, p.87).

Segundo Anita Novinsky (2007, p. 57), em alguns casos (principalmente os que envolviam cristãos-novos), quando uma pessoa era denunciada, um funcionário da Inquisição, acompanhado por um juiz do fisco, ia até a casa do suspeito e confiscava todas suas posses, antes mesmo de comprovada sua culpa. Após realizar a prisão do denunciado, a casa era trancada e ninguém mais podia entrar, a não ser os funcionários do Tribunal do Santo Ofício. O restante da família ficava desabrigada, inclusive crianças, dependendo da caridade da vizinhança. Muitas vezes, os familiares ficavam para sempre separados e a Inquisição ordenava a destruição da casa em que havia morado o herege e sua família. Os descendentes de um penitenciado pela Inquisição eram considerados infames por várias gerações e impossibilitados de qualquer participação no meio social.

Um indivíduo suspeito poderia ser preso a qualquer momento sem saber o motivo da prisão, nem o nome de quem o denunciou. Com o passar do tempo, a Inquisição disponibilizou um advogado de defesa, o que, para Anita Novinsky (2007, p. 58), não passava de uma farsa, pois este era um funcionário do Tribunal e não podia examinar o processo. Seu papel, na verdade, era influenciar o réu a confessar a culpa de qualquer maneira (Vieira; Menezes; Costa, 2007, p. 246). Visando a busca pela verdade, as pessoas que estavam no cárcere eram chamadas três vezes à mesa para os interrogatórios. Admoestações eram feitas ao preso para que ele relembresse suas culpas e delatasse as alheias, todas as declarações eram tomadas a termo. Ainda de acordo com Novinsky, para se salvar o réu ou ré tinha de confessar-se culpado e acusar pessoas do seu círculo de convivência, os familiares e amigos, caso contrário, era considerado diminuto, logo, estava escondendo cúmplices:

Os inquisidores guiavam-se por uma lista de nomes, extraídos de denúncias anteriores, que o réu ignorava, aos quais devia referir-se um por um. Caso não mencionasse todos os nomes, a confissão era considerada incompleta. Nesse caso, mandavam-no para a câmara de tortura. Confuso, no desespero de querer salvar-se, o réu prometia denunciar mais e acusava todas as pessoas que conhecia: amigos de infância, pais, filhos, irmãos, parentes e etc. Muitas vezes, atormentado pela sua consciência, arrependia-se de ter implicado inocentes e voltava a mesa inquisitorial para negar tudo. Com medo de ser queimado, pedia novamente para ser ouvido e ratificava as denúncias primeiras, implicando ainda mais gente. Debatia-se num labirinto sem saída (Novinsky, 2007, p. 58).

Portanto, quando os inquisidores consideravam que uma confissão estava incompleta e/ou inconsistente a tortura era aplicada. O regimento de 1640 estabeleceu dois tipos de tortura, o potro¹⁵ e o polé¹⁶, contudo, outros métodos de tormento também eram utilizados. Antes da sessão de tortura, o réu passava por uma avaliação médica que avaliava o quanto ele podia aguentar, além disso, assinava um documento assumindo a culpa caso ficasse com membros quebrados ou aleijado, eximindo a responsabilidade dos inquisidores. Após a sentença, assinava um “Termo de Segredo”, que estabelecia promessa de sigilo absoluto sobre tudo o que o réu vivenciou durante o tempo em que esteve encarcerado, sob pena de ser novamente preso (Novinsky, 2007, p.60). Sendo assim, a confissão era essencial para uma possível absolvição e deveria estar de acordo com a culpa que fora atribuída ao réu pela denúncia para que fosse considerada verdadeira. Pode-se verificar que as vítimas sofriam violência física e psicológica, muitas vezes, enlouqueciam ou se matavam na prisão, que eram lugares insalubres e muito mal iluminados, onde os presos viviam em situação precária (Vieira; Menezes; Costa, 2007, p. 244). Fazem parte do arquivo da Inquisição os “livros dos que enlouqueceram” e os “livros dos que se mataram na prisão”.

As sentenças estabeleciam castigos para punir aqueles que transgrediram as normas e classificavam os réus de acordo com seu comportamento no decorrer do processo. Dessa maneira, havia a sentença dos *diminutos*, os que faziam confissões incompletas, eram classificados de três maneiras: os que confessavam antes de serem condenados, os que confessavam após declarada a sentença e os que confessavam através da tortura. Havia ainda os *diminutos revogantes*, que eram aqueles que confessavam e

¹⁵ Instrumento de tormento aplicado aos presos da inquisição. Espécie de cama de ripas onde se amarravam fortemente o corpo e membros da vítima e se apertavam as cordas com um arrocho, cortando-lhes as carnes. “O potro que se tornou a tortura mais comum depois do século XVI, implicava em ser a vítima amarrada fortemente numa armação com cordas que passavam em volta do corpo e dos membros e que eram controladas pelo carrasco, que as apertava virando as extremidades. Com cada volta, as cordas fincavam-se no corpo” (Lipiner, 1973, p. 113-114).

¹⁶ Elias Lipiner (1973, p. 113) apresenta uma descrição detalhada sobre o método de tortura: “O padrão do tormento na Inquisição portuguesa era o polé: suplício tão bárbaro, que se evitava aplicá-lo em vésperas do auto da fé, para que não aparecesse a vítima com os sinais: membros desarticulados e a mexer-se a custo. Sentado em um banco o paciente, ligadas as pernas e de mãos para trás, cingiam-lhe os pulsos apertadamente com uma correia; segunda correia já nos braços, aumentava a tração, em casos que requeriam maior severidade. Por uma ou pelas duas se prendia o condenado ao calibre, com seu gancho na ponta, que passava em uma roldana presa ao teto. Ao mandado dos juízes – sempre três presentes à operação – os verdugos levantavam o pulso, tirando o mísero pela corda, primeiramente a meia altura, até à roldana, em seguida; e daí baixava o corpo, devagar e aos solavancos, quando a sentença era de ‘trato corrido’, ou de uma só vez, pelo peso, se de ‘trato esperto’, deixando, em um ou outro caso, a criatura aflita em suspensão no ar. Dos regulamentos não se verifica se algum peso suplementar se amarrava nos pés, mas parece que o do corpo sozinho bastaria para o efeito de crueldade. A torsão dos membros superiores do tronco, o abalo da queda, o repuxar dos ligamentos e a distensão muscular na paragem, tudo isso devia causar dores atrozes”.

depois se desdiziam, e os *diminutos entregues*, isto é, os que se entregavam, mas confessavam parcialmente a verdade (Siqueira, 1978, p. 295).

Além desses, os réus também poderiam ser classificados da seguinte forma: os *contumazes*, que eram os que se ausentavam, fugindo da justiça inquisitorial e os desobedientes que não demonstravam interesse em se reconciliar com a Igreja incorrendo nos pecados; os *fictos*, aqueles que fingiam arrependimento pelos erros cometidos; os *convictos* eram aqueles que teimavam em cometer seus erros; os *falsos*, indivíduos suspeitos de não estarem sinceramente arrependidos, tendo realizado a confissão de suas culpas somente com o objetivo de evitar a pena capital; os *revogantes*, que confessavam suas culpas mas depois voltavam atrás e negavam; e, por fim, os *relapsos*, indivíduos reincidentes que já tendo sido absolvidos ou reconciliados na Inquisição voltavam a ser presos.

Os réus também eram classificados conforme o grau de culpabilidade na transgressão cometida. Havia os *levemente suspeitos* que se referem àqueles réus processados “por causa de alguma suspeita natural de heresia inerente a certa classe de delitos como aos de bigamia” (Siqueira, 1978, p. 295-296); os *vehementemente suspeitos* e os *vehementissimamente suspeitos*, designavam aqueles cujas faltas eram consideradas gravíssimas e que, apesar de serem negadas, e não ficarem provadas, deixavam sempre dúvidas sobre a sinceridade de suas crenças, distinguiram-se por grau maior de suspeita.

Os ausentes eram sentenciados como contumazes, suas sentenças eram lidas e eles eram penitenciados simbolicamente através de estátua com seus nomes. Os que faleciam antes da conclusão do processo recebiam a sentença de *defunto no cárcere recebido*, também penitenciados ou reconciliados mesmo depois de mortos. A qualificação de *formal heresia* era destinada às pessoas declaradas heréticas e se estabelecia mediante confissão.

No modelo jurídico inquisitorial era fundamental o ato de abjuração que é definido por Bethencourt (1995, p. 249) como “o ato de expressão pública e formal do arrependimento do penitente, de recusa das heresias cometidas e de compromisso renovado com a Igreja católica”. Dessa maneira, para que o penitente pudesse voltar ao convívio social era necessário abjurar-se¹⁷ de seus erros. Os réus poderiam retratar-se através de três tipos de abjuração: *abjurar em forma*, em que o penitente, através de uma

¹⁷ No contexto da linguagem inquisitorial abjurar significa: Retratar-se, renunciar solenemente às crenças e erros contra a fé. A abjuração era adotada geralmente para as hipóteses de suspeita de heresia e aplicada aos que delinquiram pela primeira vez (Lipiner, 1973, p.14).

fórmula, confessava plenamente sua heresia ou apostasia, jurando não mais cometer o pecado novamente; *abjurar de levi*, em que era utilizada uma fórmula de renúncia dos crimes ou erros contra a fé de penitentes cujo tribunal só encontrou leves indícios de heresia; *abjurar de vehementi*, a essa abjuração eram condenados os réus gravemente suspeitos contra fé, acusados com indícios veementes (Lipiner, 1973, p. 14-16).

A leitura da sentença poderia ser feita na mesa, em particular ou em público e nos autos-de-fé com ou sem solenidade. Visava a reconciliação do réu com Deus, a Igreja e a sociedade com o objetivo de salvação de sua alma. Para isso recorria-se tanto ao castigo como a catequização, pois o Santo Ofício também atuava na educação, na moral e disciplina religiosa dos fiéis. O tribunal aplicava aos seus réus castigos corporais, morais e espirituais, isolados ou combinados. As penas poderiam ser acompanhadas pelo uso do hábito penitencial, que era uma vestimenta usada por quem foi condenado pela Inquisição, visando a humilhação pública. O hábito era composto pelo Sambenito¹⁸, que era uma espécie de avental marcado com cruces e inscrições invertidas acompanhado pela carocha ou mitra¹⁹, espécie de chapéu em forma de cone com pinturas extravagantes colocados na cabeça do penitente para expor suas culpas. Ele deveria ser utilizado pelo período estabelecido pela sentença (*hábito à arbítrio*) e nos autos de fé. Algumas pessoas eram condenadas a utilizarem a vestimenta até sua morte (*hábito penitencial perpétuo*). Após o cumprimento da pena, os hábitos eram expostos nas igrejas principais, permanentemente, com os nomes dos portadores, marcando a memória daqueles que transgrediram os costumes da Igreja. De acordo com Lipiner (1973, p.125-6), as consequências sociais desse procedimento se estendiam também para os descendentes do condenado para inibi-los de exercer ofícios públicos e marcá-los genealogicamente como suspeitos de sangue. Dessa maneira, eram expostos a infâmia pública por gerações “pelo poder evocativo do hábito penitencial” (Lipiner, 1973, p.126).

A fixação da pena dependia da culpa e do comportamento do réu, podendo variar de simples penitência espiritual a pena capital pela justiça secular. As penas variavam, geralmente, entre físicas (açoites, degredo, galés, cárceres, autos de fé e morte), pecuniárias (contribuições para o Santo Ofício e confisco de bens) e espirituais (o ato de se confessar nas festas litúrgicas, realizar orações, instrução na fé, entre outras). Uma das

¹⁸ “Traje de penitência, sem mangas, usados pelos réus condenados na inquisição. Essa palavra para designar o hábito penitencial é corruptela, talvez, das duas palavras saco bendito” (Lipiner, 1973, p. 125).

¹⁹ “Espécie de mitra de papelão com pinturas extravagantes, colocada na cabeça de certos penitentes que participavam de um auto de fé, ostentando às vezes o rótulo do crime do portador” (Lipiner, 1973, p. 37).

determinações das sentenças é que os réus pagassem às custas do processo, que variavam conforme o número de testemunhas ouvidas e a extensão dos documentos incluídos.

Essa ritualística processual também era utilizada, geralmente, nas visitas da Inquisição, nos locais onde não existiam tribunais fixos. Na América portuguesa, a Inquisição não instaurou tribunais, o único tribunal instaurado no além-mar funcionou em Goa, nas Índias. Porém, preocupados com as heresias existentes no Novo Mundo, a Inquisição esteve presente com uma rede de funcionários espalhados por várias capitanias da colônia e através de visitas esporádicas.

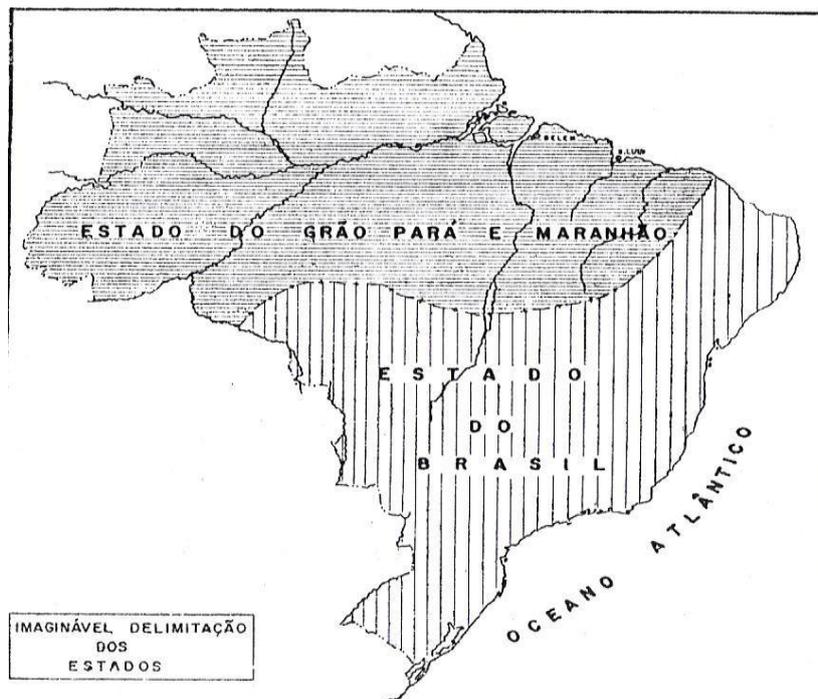
Essa rede de funcionários era formada por familiares do Tribunal e comissários do Santo Ofício. Os comissários eram escolhidos entre os membros do clero e tinham como dever averiguar e fiscalizar o comportamento da população sobre seu cuidado e responsabilidade. Assim como os comissários, os bispos também podiam avaliar a conduta moral de seus fiéis, através de visitas em seu bispado. Os familiares, por sua vez, eram pessoas, geralmente leigas, que se vinculavam a Inquisição. Funcionavam como verdadeiros fiscais dos costumes e condutas, auxiliavam o comissário na procura de delitos contra a fé e na confecção de provas contra indivíduos acusados. As visitas ocorridas na América Portuguesa são as de 1591 a 1595 (Bahia, Pernambuco, Itamaracá e Paraíba), 1618 a 1621 (Salvador e seu Recôncavo), 1627 a 1628 (Capitanias do Sul) e 1763 a 1773 (Grão-Pará). O tribunal de Lisboa era responsável pelo controle dos territórios sobre sua jurisdição, que incluía as regiões das colônias portuguesas²⁰. Na luso-América o Santo Ofício perseguiu todo o tipo de crime e heresias que estavam ao seu alcance, inclusive aquelas que os inquisidores não estavam acostumados a lidar, como, por exemplo, as manifestações religiosas indígenas e africanas, a bigamia e o canibalismo. A este trabalho cabe analisar as denúncias e confissões sobre práticas mágico-religiosas relatadas ao Santo Ofício em sua última visita à América portuguesa, realizada no Estado do Grão-Pará e Maranhão entre os anos de 1763 e 1773.

²⁰ O consenso atual na historiografia especializada é de que existiram, no mínimo, as referidas quatro visitas. Segundo Lucas Monteiro (2011), há vários indícios de que outras comitivas inquisitoriais realizaram trabalhos na colônia, pois outras fontes de registros documentais levantam a hipótese de que o Santo Ofício português tenha realizado outras visitas no Brasil colonial. Lina Gorenstein (2005), na sua obra *A Inquisição contra as mulheres – Rio de Janeiro, séculos XVII e XVIII*, utilizando como fonte processos inquisitoriais e referências registradas nos cadernos do promotor, identifica uma possível visita da Inquisição portuguesa no Rio de Janeiro em 1627.

2.2 A INQUISIÇÃO MANIPULADA

Comparado ao restante da colônia, o Estado do Grão-Pará e Maranhão gozava de autonomia própria. Possuía uma administração desvinculada do vice-reinado brasileiro, estando diretamente ligado com a Metrópole. Estava localizado na porção norte da América Portuguesa conforme indica o mapa abaixo.

Figura 1- Mapa do Estado do Grão-Pará e Maranhão dentro dos limites da América Portuguesa – século XVIII.



Fonte: DIAS, Nunes Manuel. A companhia Geral do Grão Pará e Maranhão (1755-1778). Volume 1. Coleção Amazônica. Série: José Veríssimo. Belém: UFPA, 1970.

A área de sua ocupação era predominantemente indígena, por esse motivo, contava com poucos núcleos portugueses de povoamento. A atividade econômica era baseada na coleta de gêneros do sertão, na pesca, caça, agricultura itinerante e em uma pecuária rudimentar (Ribeiro, 2014, p.09). A abundância das terras da região, em meados do século XVIII, impulsionava a economia para a atividade exportadora. Em 1753, Belém ganhou o título de sede do Estado do Grão-Pará e Maranhão.

A época da visitação, a cidade era formada por imponentes igrejas, sobrados com sacadas, conventos e amplas praças. A arquitetura era marcada por construções que se destacavam e testemunhavam a presença da Coroa na região. O conjunto arquitetônico era formado pela Igreja das Mercês (construída inicialmente em 1640), a Catedral da Sé

(erguida entre 1748 e 1774), a Igreja de Nossa Senhora do Carmo (1766) e o Colégio de Santo Alexandre construído pelos jesuítas, entre outros monumentos. O Palácio dos Governadores Gerais foi construído pelo arquiteto italiano Antônio José Landi. A imponente construção foi, no século XVIII, considerada a mais nobre instalação política de toda região. Erguido durante o governo de Melo e Castro (1759-1763), o palácio também funcionou como um dos elementos de maior destaque para afirmação política e social da Coroa nas terras ao norte da colônia (Ribeiro, 2014, p.06-07). Foi nesse cenário que desembarcou a comissão do Santo Ofício.

No mês de setembro do ano de 1763, apontava no horizonte do porto de Belém, a nau do novo Governador Fernando da Costa Ataíde Teive, acompanhado do visitador do Santo Ofício português Giraldo José de Abranches. Era época de cheias e as ruas estavam alagadas e lotadas para ver o inquisidor em companhia “das mais justiças da terra”, provavelmente com as vestes sujas de lama. O cortejo inquisitorial ocorreu como determinava o regimento do Santo Ofício: com grande pompa e suntuosa formalidade. A procissão partiu da igreja dos religiosos de Nossa Senhora das Mercês, pelas ruas estreitas e irregulares até a Santa Igreja Catedral. Participavam do solene cortejo: o vigário geral, cabido, párocos coadjutores, clero, religiosos, irmandades e confrarias da cidade. Tudo acompanhado pelas autoridades políticas como o governador e capitão general Fernando da Costa de Ataíde Teive, pelo ouvidor, Feliciano Ramos Nobre Mourão, e por José Feijó de Mello e Albuquerque, juiz de fora. O regimento e o terço de militares também estavam presentes em marcha com suas insígnias e armas, além do povo que, entre cotovelos e solavancos, completavam o cortejo inquisitorial (Mattos, 2012, p. 20-22).

Na imagem abaixo, podemos observar o provável caminho percorrido pela comitiva. Ao final da solenidade, foi divulgado e fixado o Edital da Fé e o Monitório na porta da Sé de Belém para poderem serem lidos por todos, não podendo ser retirado sem a ordem do inquisidor Giraldo José de Abranches, que concedeu os trinta dias do “tempo da graça”, período em que os fiéis deveriam confessar suas culpas com isenção de penas corporais ou confisco de bens. Esse era o procedimento do Tribunal nas visitas, a partir das denúncias e confissões registrada em um livro se abririam inquéritos e processos. A visita ao Grão-Pará ocorreu bastante tempo depois das anteriores, porém, a pesquisa de Maria Olindina Andrade de Oliveira (2010) demonstrou que a Inquisição já atuava na região desde o início do século XVII, muito antes da visita. A denúncia mais antiga registrada no caderno do promotor foi datada em 1617. Entre 1617 e 1762, um ano antes da chegada do inquisidor ao Grão-Pará, foram contabilizados 432 delitos, em que

predominam os casos de feitiçaria e práticas mágico-religiosas, contabilizando 142 delitos (Oliveira, 2010, p.66).

Figura 2- Planta Geral da Cidade do Pará (1791) – Alexandre Rodrigues Ferreira. Em amarelo no mapa, o provável caminho do Cortejo Inquisitorial.



Fonte: Mattos, 2012, p.20.

A historiografia que aborda a atuação da Inquisição no estado do Grão-Pará e Maranhão chama a atenção para o fato de que, no período da visitação, o poder do Tribunal já entrava em declínio e as visitas inquisitoriais já não eram mais comuns no Império português²¹. Destaca também a demorada permanência do visitador Abranches, bem como sua atuação em relação ao governo pombalino, o seu papel no decurso da reorganização eclesiástica na região e os seus conflitos com as elites locais. No mesmo período em que ocorreu a última visitação, há uma relativa consolidação da rede de comissários e familiares do Santo Ofício nos domínios de Portugal, que levou a interrupção das prolongadas visitas, desde a segunda metade do seiscentos. Esta rede de comissários e familiares tinha a missão de enviar ao tribunal de Lisboa os réus suspeitos de heresia. As suspeitas eram oriundas, muitas vezes, das acusações levantadas durante as visitas pastorais, como ocorreu nas visitas realizadas pelo bispo Miguel de Bulhões no Grão-Pará, durante a década de 1650. As acusações também poderiam ser

²¹ Sobre o debate das possíveis motivações da última visitação ver Lapa (1978), Mattos (2012), Oliveira (2010) e Campos (1995).

realizadas através de denúncias diretas aos agentes do Santo Ofício, responsáveis por executar as prisões dos acusados e confiscar os bens dos suspeitos nos crimes que implicassem confisco. Para Amaral Lapa (1978, p.25-27), apesar do poder enfraquecido da Inquisição, a visitação do Santo Ofício ainda possuía caráter simbólico, disciplinador e temeroso perante a sociedade colonial. Lapa afirma que o cumprimento de todas as formalidades exigidas pelo regimento do Santo Ofício certifica o poder simbólico do Tribunal perante a população. Segundo o autor, o que mais podia atemorizar a população não eram as sanções religiosas, mas a confiscação dos bens, cuja menção se fazia expressa no Alvará de S. Majestade fixado no guarda-vento da Sé de Belém.

O Estado do Grão-Pará tratava-se de uma região estratégica, que recebeu grande atenção das políticas pombalinas, através da administração do governador Mendonça Furtado, em função das demarcações de fronteira e da necessidade de retirar dos missionários jesuítas²² a primazia no Estado e por se tornar o caminho de saída da produção do ouro da região do Mato Grosso, nas décadas seguintes. Este projeto de ocupação definitiva teve objetivos claramente definidos, previamente, nas instruções régias destinadas ao governador. Contudo, não significa que estava pronto nesse momento. O projeto pombalino resultou das necessidades portuguesas e coloniais e sua ação política se constituiu em meio a um contexto histórico específico marcado por conflitos com algumas instituições. Adaptou-se ao longo da administração de Mendonça Furtado e de seus sucessores, realinhando seus objetivos à prática e as necessidades cotidianas. Foi marcado pelo conflito com os jesuítas e as demais ordens, mas também com a questão essencial da manutenção do território e do nativo ao monarca. Portanto, o projeto se constituiu entre teoria política e necessidade prática. Essas questões nortearam toda a administração do Estado do Grão-Pará durante a política pombalina. Foi diante desse contexto político que se deu a última visitação do Santo Ofício as partes do Brasil. Tendo a visitação ao Grão-Pará ocorrido num contexto aparentemente extemporâneo, quais teriam sido suas motivações?

²² Os jesuítas eram detentores de riquezas, possuíam influência na corte e da maior parte da mão-de-obra indígena. Controlavam o comércio das drogas do sertão, o que foi considerado como prejudicial ao Estado português, visto que os lucros desse comércio ficavam apenas com os inácianos. Além do poder religioso, exerciam sobre a região também o poder temporal, contrariando inclusive ordens régias. Eram vistos pelo poder secular como obstáculos para o processo de ocupação da região norte e para as manobras políticas que o marquês pretendia executar. O resultado disso foi a redução dos poderes desses missionários, ao ponto de terem sua ordem expulsa em 1759 no reino Portugal e seus domínios (Moraes, 2019, p.30-32).

Para Yllan de Mattos (2012), a ação da última Inquisição não pode ser entendida fora do contexto da esfera política e social que a forjou:

[...] é fato que sua ação não poderia se fazer em separado da esfera política e social que forjou a visitação, sem considerar as transformações ocorridas no Grão-Pará, tais e quais eram: a urgência do tratado de Madri (1750), a transferência da sede do antigo estado do Maranhão e Grão-Pará para Belém, o governo de Francisco Xavier de Mendonça Furtado e de Fernando de Ataíde Teive (irmão e sobrinho de Pombal, respectivamente), a criação da Companhia de Comércio do Grão-Pará e Maranhão (1755), a 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), enfim, uma atenção redobrada da coroa em relação ao norte da colônia (Mattos, 2012, p. 22-23).

Um dos termos do tratado de Madri - assinado em 1750, selando um acordo entre Portugal e Espanha – estabelecia que a Coroa portuguesa deveria ocupar de forma efetiva o território definido sob sua jurisdição. Essa proposição trouxe desafios para Portugal: como garantir a ocupação e a administração econômica e política do novo território (principalmente a proporção norte da América portuguesa)? Como subordinar os missionários regulares que dominavam as regiões limites? A Sebastião José de Carvalho e Melo, o marquês de Pombal, foi atribuída a responsabilidade de fazer se cumprirem as decisões do tratado. Pombal indicou seu irmão, Francisco Xavier de Mendonça Furtado, à governança do norte da colônia. Em 5 de junho de 1751, Mendonça Furtado foi nomeado governador e capitão-geral do estado do Grão-Pará e Maranhão.

Ao novo governador foi atribuída a responsabilidade de impor o reconhecimento da autoridade do monarca naquele território, sem qualquer tipo de restrição. Já nas Instruções Régias para a sua administração, estava claro que a Coroa queria fazer valer as leis de liberdade dos “índios” que não eram respeitadas. A questão central das instruções régias era o indígena entendido como fator primordial para a consolidação do Tratado de Madri. As aldeias deveriam ser foco principal de povoação e por meio das ordens religiosas – de preferência os padres da Companhia de Jesus - os indígenas seriam catequizados, sedentarizados e educados para o trabalho, garantindo a povoação e presença colonial nestes territórios:

(...) nas aldeias do Cabo do Norte (...) cuideis logo estabelecer, e as mais que se fizerem nos limites desse Estado, preferireis sempre os padres da Companhia, entregando-lhes os novos estabelecimentos, não sendo em

terras que expressamente estejam dadas a outras comunidades; por me constar que os ditos padres da Companhia são os que tratam os índios com mais caridade e os que melhor sabem formar e conservar as aldeias, e cuidareis no princípio destes estabelecimentos em evitar quanto vos for possível o poder temporal dos missionários sobre os mesmos “índios”, restringindo-o quanto parecer conveniente²³.

Como afirma Ronaldo Vainfas (1995), os regulares, com os jesuítas à frente, eram os elementos de mediação da sociedade, garantindo um diálogo, por vezes surdo, entre portugueses e autóctones²⁴. As instruções régias enviadas a Mendonça Furtado, deixam claro que a responsabilidades dos missionários para com os nativos devia ser somente no âmbito religioso e não temporal da jurisdição das aldeias. Porém, o que de fato ocorria na prática era a negação dos padres jesuítas em repartir os indígenas com os demais colonos, além de monopolizar o comércio das drogas do sertão. O jesuíta João Daniel, em discordância com o Tratado de Madrid, chega a propor a divisão do território da colônia em duas partes: a primeira ocupada pelos colonos de origem europeia e a segunda por indígenas missionados (Mattos, 2012, p. 33).

O zelo e a vigilância com os indígenas, asseguraria a ocupação eficaz do território, pois garantia a mão de obra e a efetivação do Tratado de Madri. Sendo assim, a sede do governo mudou de São Luís do Maranhão para Belém, pois a estrutura desta vila comportava a interiorização fluvial, bem como era um dos pontos principais de defesa do rio Amazonas e porto de escoamento das drogas do Sertão e do ouro. O norte da América foi de extrema importância no contexto colonial ultramarino, sobretudo pela questão da ocupação e defesa dos limites estabelecidos no Tratado de 1750. O governador deveria ter a preocupação e prudência nas tratativas com os colonos para superar as dificuldades e contradições, a principal era a questão da escravidão indígena, que foi o ponto primordial de conflito com os jesuítas, que resultou em agressões, trocas de correspondências, sabotagens dos missionários, cartas a Majestade e ao governador e até juras de lealdade ao rei de França, caso esse mantivesse a escravidão indígena (Mattos, 2012, p. 35).

²³ Instruções publicas régias e secretas para Francisco Xavier de Mendonça Furtado In: Marcos Carneiro de Mendonça, A Amazônia na era pombalina: correspondência inédita do governador Francisco Xavier de Mendonça Furtado (1751 – 1759), Rio de Janeiro: Instituto Histórico Geográfico Brasileiro, 1963, p.26-27.

²⁴ As ordens regulares são constituídas por diversas congregações e suas origens remontam a Idade Média. Com a expansão ultramarina, Portugal apoiou-se nas ordens religiosas como a da Companhia de Jesus, Ordem de São Francisco, de São Domingos, entre outras, para exercerem atividade missionária no Novo Mundo (Moraes, 2019, p. 21).

Durante os três séculos de colonização foram promulgadas diversas leis que ora proibiam e ora permitiam o uso da mão de obra escrava indígena. Contudo, mais do que nunca, havia o interesse da Coroa de tornar os indígenas cidadãos em condições jurídicas semelhantes aos luso-brasileiros. O indígena, para além de ser um homem livre, devia ser um vassalo do monarca português, um súdito. Para que isso acontecesse era essencial a aplicação do modelo evangelizador instituído pelos jesuítas e abraçado por outras ordens entre os séculos XVII e XVIII. A aprovação do *Regimento das Missões* em 1686, outorgou o controle temporal e espiritual jesuítico sobre os indígenas. Porém, a metrópole exigia mudanças que alteravam profundamente as bases políticas e econômicas que constituíra o Estado do Grão-Pará: o uso extensivo da mão de obra indígena e o relaxamento da autoridade régia. Havia uma prática generalizada em toda a colônia de infringir as regras metropolitanas em prol dos interesses particulares (Mattos, 2012, p. 37). Um exemplo disso é o ofício que o governador interino do Estado do Grão-Pará e Maranhão, Miguel de Bulhões e Sousa, escreveu para Pombal denunciando como os regulares exerciam a sua autoridade na qualidade de juízes supremos das sentenças do juízo de escravização e liberdade dos povos indígenas, na Junta das Missões, interferindo nas deliberações do ouvidor geral²⁵. Mendonça Furtado enfrentou dificuldades com os eclesiásticos e toda a população. Os colonos reclamaram da proibição da escravidão indígena, renegando inclusive a autoridade régia. Contudo, suas maiores dificuldades se encontravam nas tratativas com o clero regular. A partir dessas dificuldades, o governador tratou de engendrar o fim da preeminência das ordens religiosas, entre elas a dos inacianos, tidos por régulos do sertão. Criticava também o negócio dos religiosos, pois o comércio praticado por eles era, na concepção do governador, prejudicial ao Estado. Os jesuítas possuíam 19 aldeias, os carmelitas 15, os franciscanos da província da Piedade possuíam 10 e os da província de Santo Antônio 9, os religiosos da Conceição comandavam 7 aldeias e os Mercedários 3 delas. Essas ordens não possuíam alianças políticas, pelo contrário, como afirma Mendonça Furtado, viviam em guerra destruindo uns as aldeias dos outros.

Mendonça Furtado tomou várias medidas políticas visando garantir a sobreposição do poder temporal nas aldeias²⁶. Estava claro que para afirmar a autoridade

²⁵ Ofício de Miguel de Bulhões e Sousa para Pombal citado em: Mattos 2012, p. 47.

²⁶ Dentre as medidas políticas, lançou o Alvará em forma de Lei, em 6 de junho de 1755, restituindo aos indígenas da região a liberdade de suas pessoas e comércio. O Alvará estabeleceu também a inviolável observância da lei de 12 de setembro de 1653, que determinou que os indígenas do Grão-Pará e Maranhão

régia era necessário combater o domínio das ordens religiosas, bem como do aparato que tornava legítima sua jurisdição sobre os povos indígenas, o Regimento das missões, criado em 1686. Este foi substituído, em 1757, pelo documento intitulado *Diretório que se deve observar nas povoações de índios do Pará e Maranhão, enquanto Sua Majestade não mandar o contrário*, conhecido como *Diretório dos índios*²⁷, que após um ano, foi estendido ao resto do Brasil. O documento objetivava consolidar o projeto pombalino, como afirma Mattos:

Para o melhor entendimento dos objetivos do *Diretório*, propomos uma inversão na leitura. O objetivo principal, acreditamos, era o estabelecimento, a opulência e a total felicidade do Estado. Afinal, este era o sentido primeiro do governo de Mendonça Furtado: garantir a soberania territorial portuguesa após o Tratado de Madri (1750); converter o índio em vassalo livre do Rei e de Deus, valorizando-o, dessa forma, enquanto elemento estratégico da ocupação do território limítrofe no norte da América portuguesa e como mão-de-obra indispensável ao sistema colonial, bem como os escravos africanos introduzidos pela Companhia de Comércio (Mattos, 2009, p. 38).

Além da criação do *Diretório*, em 07 de junho de 1755, já haviam sido expedidas as medidas de implementação da Companhia Geral de Comércio do Grão-Pará e Maranhão, proibindo o comércio livre das drogas do sertão e o envio de mercadorias para Portugal por intermediários. Formalizava-se assim um golpe brutal aos negócios dos regulares e se fortalecia o Estado através do monopólio do comércio colonial, dando força à política pombalina. Sobre essa questão, Pombal se valeria de duas bulas papais, publicadas em 1741, nas quais proibiam o comércio dos missionários. O conflito entre os jesuítas e a política do marquês já estava instaurado e os religiosos não se subordinaram. Portanto, não ocorreu acordo entre as partes. Após a promulgação do *Diretório dos Índios* não tardou muito para os jesuítas serem expulsos. Em 3 setembro de 1759, por decreto, os jesuítas foram considerados banidos, desnacionalizados e expulsos do reino e dos domínios ultramarinos. Um dos momentos mais simbólicos das perseguições aos jesuítas ocorreu em 1758, quando o jesuíta Gabriel Malagrida foi preso com mais sete jesuítas

seriam governados no temporal por governadores e principais e justiças seculares com a inibição das administrações dos regulares (Mattos, 2012, p 39-40).

²⁷ Tal documento diminuía o poder dos religiosos sobre os indígenas, principalmente os jesuítas. De acordo com as diretrizes pombalinas, as aldeias deveriam ser transformadas em vilas, administradas por um governo civil. As ações descritas pelos artigos do *Diretório* incentivavam à presença de não indígenas nas aldeias, os casamentos interétnicos e a extinção dos costumes indígenas para dessa forma transformar esses grupos em vassallos do rei de Portugal, sem distinção em relação aos demais.

acusados de regicídio a mando do marquês de Pombal (Moraes, 2019, p. 43-44)²⁸. Os escritos de cunho religioso de Malagrida sobre o terremoto de Lisboa (ocorrido em 1755), suas obras²⁹, suas ideias consideradas errôneas e as confissões que fizera perante a Inquisição lhe renderam a punição pela Justiça secular. Em 1761, Malagrida foi queimado na fogueira usando as roupas da ordem, em um auto de fé em Lisboa, ato que simbolizaria a morte dos jesuítas pelo incêndio da política pombalina (Moraes, 2019, p.45).

Durante a administração de Pombal, outra instituição religiosa, também passou por mudanças, o tribunal do Santo Ofício. Contudo, a Inquisição se submeteu ao poder régio antes mesmo da visitação ao Grão-Pará em 1763. Embora, as mudanças mais significativas do tribunal do Santo Ofício tenham acontecido com a instauração do Regimento de 1774, muitas outras articulações políticas já estavam acontecendo. Pombal tratou de inserir dentro da organização administrativa e política do tribunal pessoas de sua confiança. O marquês influenciou na escolha de Dom José de Bragança, em 1756, à posição de inquisidor-geral, sem que este tivesse qualquer experiência ou vivência nos assuntos da Inquisição. Em 1763, ocorreu a nomeação do seu irmão, Paulo Carvalho de Mendonça, como membro do Conselho Geral do Santo Ofício, junto com outros nomes de confiança, como o cardeal Cosme da Cunha. O alvará de 20 de maio de 1769 equiparou o Santo Ofício a qualquer outro tribunal régio, submetendo-o ainda mais ao poder do monarca. Mayara Aparecida de Moraes (2019) afirma que:

A mudança que mais descaracterizou o Tribunal foi trazida pelo decreto da lei de maio de 1773, que dissolvia a distinção entre cristãos-velhos e novos. Tal lei acabou sendo complementada por outra aprovada no dia 15 de dezembro do mesmo ano, que abolia a infâmia dos réus condenados pela inquisição, impedindo que eles e seus descendentes ficassem impossibilitados de receber ofícios e dignidades da Coroa (Moraes, 2019, p. 40 - 41).

Antes mesmo do decreto de 1773, houve uma queda no número dos julgamentos de casos de cristãos-novos. Essa queda estava intrinsecamente relacionada às questões políticas e econômicas. A política pombalina foi forjada por necessidades práticas e influenciada pelas teorias de alguns intelectuais portugueses, como o diplomata português Dom Luís da Cunha. Para esse, parte dos problemas econômicos da nação eram oriundos

²⁸ Regicídio é o ato de assassinar um monarca, rei ou rainha, bem como seus herdeiros, princesa ou príncipe.

²⁹ Gabriel Malagrida publicou o Juízo da verdadeira causa do terramoto, que defendia uma explicação místico-religiosa para o terremoto de Lisboa, argumentou que o evento teria sido uma punição divina motivada pelo abandono português da verdadeira religião. Suas obras são: *Vida heroica e admirável da gloriosa Santa Ana, ditada por Jesus e sua Santa Mãe e Tratado sobre a vida reinante do Anticristo*.

das perseguições promovidas pela Inquisição contra os judaizantes, comerciantes ou não. O que, na sua percepção, estagnava o comércio e a indústria de Portugal, pois a maioria daqueles que trabalhavam nesses setores eram descendentes de judeus e se sentiam ameaçados pela Inquisição. Segundo Aparecida Moraes (2019, p. 41), “não por questões humanitárias ou de promoção da tolerância, e sim por interesses econômicos, Luís da Cunha mostrava-se preocupado com essa falta de agentes que proporcionassem o crescimento da economia do país”. Além do próprio Dom Luís da Cunha, a quem o marquês considerava um mestre, outros intelectuais também defendiam essa teoria e influenciaram Pombal. Ribeiro Sanches (1699-1783), era conselheiro do marquês e pessoa digna de causar-lhe inspiração, assim como Duarte Ribeiro Macedo³⁰ (1618-1680). Portanto, as decisões de Pombal tiveram como base as teorias de homens críticos às perseguições inquisitoriais aos cristãos-novos, uma vez que defendiam a ideia que essa era a causa da decadência econômica lusa. Assim Pombal, extinguiu o crime que mais recebia a atenção dos inquisidores e que marcava as perseguições do Tribunal: a caça aos cristãos-novos. Com essas modificações a ação do tribunal ganhou novos contornos, efetivados pelo marquês, e assim passou a ser um instrumento do rei para a perseguição de seus inimigos políticos (Mattos, 2009, p. 23). Portanto, a visitação do Santo Ofício, representada pelo inquisidor Giraldo José de Abranches, ao Grão-Pará estava alinhada com o projeto pombalino.

O inquisidor chegou a Belém do Pará em setembro de 1763, acompanhando o novo governador D. Fernando da Costa Ataíde Teive. Mendonça Furtado, após governar o Estado do Grão-Pará e Maranhão por quase uma década, ocupava, então, o cargo de Secretário da Marinha e Negócios Ultramarino. Enviou instruções informando a obrigação das autoridades de Belém, assim como das Câmaras das vilas submetidas à visitação, em sujeitar-se as determinações e providências solicitadas pelo deputado da inquisição de Évora, nomeado visitador dos Estados do Grão-Pará, Maranhão, Rio Negro e mais terras adjacentes. Como vimos, a administração de Mendonça Furtado foi responsável pela aplicação das reformas que alteraram profundamente o cotidiano da sociedade do norte da colônia.

Abranches vem incumbido de assumir a diocese de Belém, como vigário-capitular, atendendo à necessidade de se reorganizar a diocese, depois que os conflitos e acusações envolvendo o bispo João de São José Queiroz levaram à desestruturação das

³⁰ Embaixador, diplomata e economista foi um dos pensadores políticos portugueses mais marcantes do século XVII.

relações com as autoridades locais e as ordens regulares, submetidas às reformas conduzidas por Mendonça Furtado na década anterior. Para compreender a ação do visitador, se faz, portanto, necessário analisar a atuação do bispo João de São José Queiroz. Sua nomeação ocorreu em 1759, porém o bispo só chegou ao Pará no dia 31 de agosto de 1760, quando tomou posse de seu cargo. Entretanto, sua permanência na região foi curta. O bispo entrou em conflito com a sociedade do Grão-Pará pela condenação dos costumes, em especial os vícios do clero. O excesso de zelo e gastos com as visitas do bispo às vilas levaram a uma série de acusações e denúncias graves, remetidas ao reino pelas autoridades locais. Queiroz criticou leis régias como a liberdade dos índios, em correspondência destinada a Pombal, causando insatisfação ao ministro que o fez se retratar. Além disso, o bispo dificultava os casamentos mistos, contrariando as bases do projeto pombalino. Também havia suspeitas sobre taxas e benefícios cobrados de maneira indevida pela autoridade religiosa e a paralisação das obras da Sé, em 1761, contrariando ordens régias. Além desses fatores, recaiu sobre o bispo a grave acusação de ter impedido a ação de um comissário do Santo Ofício, queimando um processo que seria enviado a Lisboa, processo que o incriminava. Diferente do bispo que o precedeu, Miguel de Bulhões, que foi extremamente importante para a consolidação da política pombalina, Queiroz passou a representar uma ameaça. Caiu em descrédito na Corte, que determinou que fosse desterrado a um mosteiro de sua ordem, aonde viria a falecer em 1764. Embarcou de volta a Portugal com a mesa inquisitorial já instalada.

O inquisidor Giraldo José de Abranches tinha familiaridade com a colônia e conhecia o território desde antes da visitação, em 1763. Foi comissário do Santo Ofício em São Paulo, em 1747, e ainda exerceu os cargos de provisor, arcepreste e vigário-geral, além de comissário da bula da Santa Cruzada. Teve desentendimentos com o bispo de São Paulo, Bernardo Rodrigues Nogueira, que o fez mudar para a diocese de Mariana, onde foi nomeado arcediogo e, logo depois, vigário-geral. Foi juiz dos casamentos e cabido durante a posse de frei Manuel da Cruz como bispo. Novos conflitos, desta vez com o bispo de Mariana, o fizeram regressar a Lisboa em 1752. Provavelmente a escolha de Abranches não foi por acaso, pois ele já conhecia a região e não precisaria passar por adaptação. Teria sido então mais uma indicação de Pombal para manipular a ação da Inquisição nessa última visitação? Mattos atestou que:

Abranches era, por sua vez, um “privilegiado instrumento de conhecimento” que o monarca e Pombal necessitavam para aquela região, após o “mau exemplo” dos inicianos e as “indisposições” com

frei João de São José Queirós. A continuidade da administração eclesiástica nos projetos pombalinos fazia-se, de fato – como percebeu Francisco Xavier de Mendonça Furtado –, pelo agente de letras (como, aliás, era o bispo Queirós) e também de experiência no ultramar. Giraldo José de Abranches combinava estes dois requisitos: homem de “letras”, “virtudes” e “experiências coloniais” (Mattos, 2012, p.134).

Portanto, o inquisidor seria fundamental para vigiar os costumes da população local, sobretudo sob a égide do Diretório dos Índios. As motivações que levaram o Santo Ofício a uma visita tão extemporânea ainda fazem parte das discussões historiográficas, que não estão fechadas. Amaral Lapa (1978, p. 23-32) aponta uma continuidade entre a política colonial pombalina, no papel desempenhado pelo bispo Miguel de Bulhões e as atribuições que foram então conferidas ao inquisidor Giraldo José de Abranches. O historiador levanta a hipótese de que a visitação do Grão-Pará também tinha função de avaliar a extensão e a sobrevivência do grande domínio espiritual e temporal exercido pelos jesuítas na região. Havia a necessidade de substituição do modelo de evangelização missionário, realizado pelos jesuítas, por um modelo marcado pela intervenção do Estado na administração religiosa na colônia.

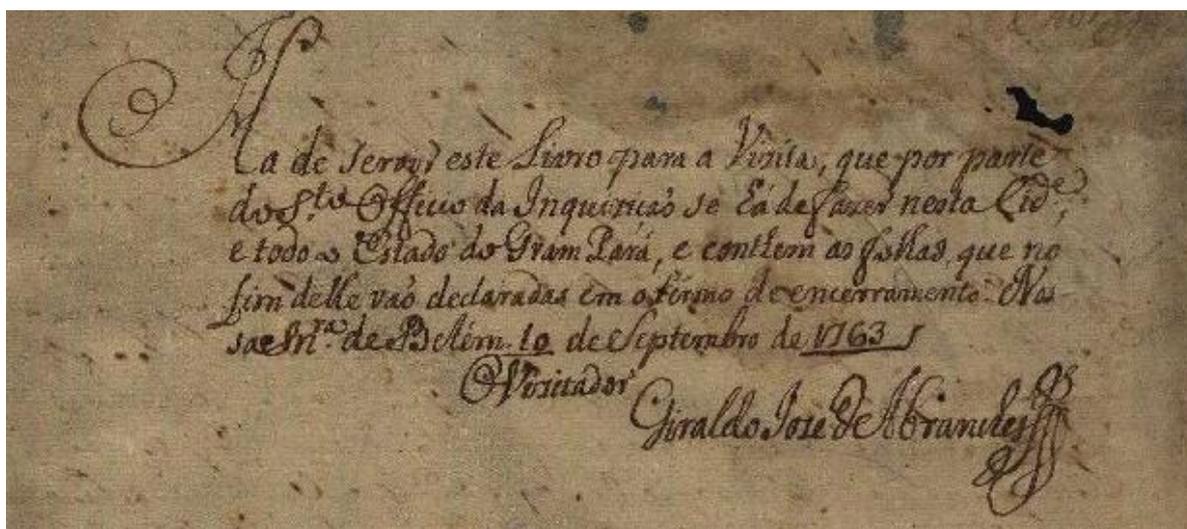
A partir da análise do contexto político explicado até aqui e das ações de Pombal, pode-se afirmar que com o objetivo de tornar a visitação um instrumento político de vigilância e controle, as funções atribuídas ao inquisidor, durante a prolongada visitação inquisitorial, atenderam ao modelo de catolicismo regalista³¹ pretendido pela administração pombalina. Nesse período, não há mais o rigor de outrora, a mentalidade mudava aos poucos, as perseguições impetuosas aos judeus não mais ocorriam. As penas de morte eram raríssimas, geralmente de penitência, raro são os casos de açoite e degredo. Apesar do poder enfraquecido da Inquisição, o Tribunal ainda representava um poderoso instrumento de coerção, que foi utilizado com êxito no caso, já citado, do jesuíta Gabriel Malagrida.

³¹ A doutrina do Regalismo defende a interferência do chefe de estado em assuntos da igreja católica (Silva, 2018).

2.3 O LIVRO DA VISITAÇÃO: NÚMEROS E PROBLEMAS

Durante seus anos de funcionamento, a mesa inquisitorial, instalada em Belém, promoveu audiências e sindicâncias. A data tradicionalmente aceita da visitação seria o período de 1763-1769, contudo sabe-se que o inquisidor Giraldo José de Abranches permaneceu no Grão-Pará até 1773. No livro da visitação existe o termo de abertura (figura 3), datado de 10 de setembro de 1763, mas não consta o de encerramento de acordo com o previsto.

Figura 3- Termo de abertura do Livro da visitação do Santo Ofício da Inquisição ao estado do Grão-Pará (1763-1769).



Fonte: Acervo digital do Arquivo Nacional Torre do Tombo - ANTT/ PT/TT/TSO-IL/038/0785. fl. 01. Disponível em <https://digitalq.arquivos.pt/viewer?id=3992072>. Acessado em 11/03/2024.

O último registro do livro data de 06 de outubro de 1769, embora tenham ocorrido outras denúncias após essa data. Desconhecemos por quais motivos não foram registradas no livro. Talvez porque algumas foram oriundas das visitas pastorais, entretanto chegaram até a comitiva inquisitorial e deveriam ter sido registradas. Giraldo José de Abranches, assim que chegou em Belém, assumiu o bispado que estava vago, substituindo D. Frei João de São José e Queiroz que havia sido denunciado pelo clero e autoridades locais e enviado a Lisboa. Abranches atuou ao mesmo tempo nos cargos de inquisidor e vigário geral de 1763 a 1772, até ser substituído pelo novo bispo no final de ano de 1772. Talvez por ter assumido o bispado, sua permanência tenha sido mais prolongada e atribulada, contudo, esse fato não explica por que não constam no livro os casos denunciados após 1769. Ao que parece trata-se de um livro de registros que foi “abandonado” em andamento, pois não possui o termo de encerramento e todas as folhas

são assinaladas e rubricadas pelo Visitador Abranches, indo até a folha de número 109, que se apresenta em branco (Oliveira, 2010, p. 52). Para Pedro Campos (1995, p.116) e Yllan de Mattos (2012, p. 158) Giraldo Abranches priorizou a administração eclesiástica em detrimento de sua função de inquisidor, alinhado com objetivo de consolidação da política do Marquês de Pombal. Os autores reconhecem a permanência do visitador após 1769, que teria ocorrido em virtude das suas funções no bispado e não de inquisidor. Portanto, aderem a periodização tradicional.

Levando em conta o tempo de atuação do inquisidor no Grão-Pará, Maria Olindina Oliveira propõe uma nova periodização para a visitação, 1763-1773. De acordo com a autora:

A nossa proposta é que a nova periodização adotada seja de 1763 a 1773, por considerarmos que a atuação de Giraldo Abranches, enquanto inquisidor, estende-se até esse período, independente do exercício do cargo de Vigário capitular. Tendo por base a análise dos processos inquisitoriais que não constam no Livro da Visita, encontramos o caso do índio Ignácio Joaquim, sentenciado na Mesa inquisitorial no dia 05 de janeiro de 1773, pelo crime de bigamia, o que confirma não apenas que a Mesa estava em pleno funcionamento nesse período, mas também que Giraldo José de Abranches atuou como visitador até essa data. E, além disso, temos referência de que, em maio do mesmo ano, o Conselho Geral informava ao Tribunal de Évora que o inquisidor ocuparia a segunda cadeira dessa Inquisição, confirmando assim o seu período retorno a Portugal nesse período (Oliveira, 2010, p. 51).

Diante disso, entendo que a presença ativa do Santo Ofício na região caracteriza o período da visitação de 1763 a 1773, pois existem provas documentais de que Abranches atuou como inquisidor no estado do Grão-Pará até 1773. Contudo, a fonte principal dessa pesquisa, o Livro da Visitação, que contém material satisfatório para responder a problemática desse estudo, possui registros do período de 1763-1769. Portanto, essa foi a periodização adotada no título dessa pesquisa.

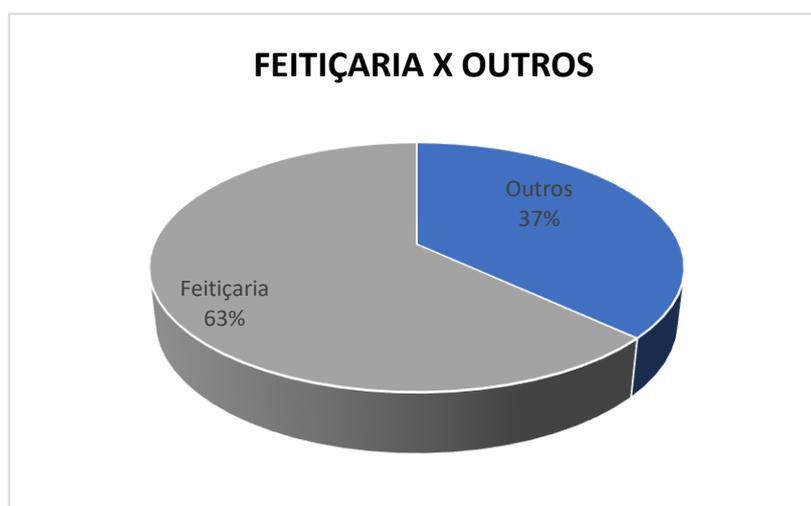
De acordo com os dados do livro de registros, a visitação atingiu, direta e indiretamente, cerca de 485 pessoas (353 brancos, 55 índios, 42 negros escravos, 17 mamelucos, 6 cafuzos e 12 mulatos) que foram citadas durante os relatos³². Muitas pessoas simples que viviam na colônia, poucos poderosos, homens e mulheres, profissionais e sem profissão, escravos e senhores, militares e religiosos, vivos e mortos foram atingidos pelo zelo inquisitorial da última e mais longa visitação ocorrida na colônia. Indivíduos de todas as etnias – pessoas brancas, negras, indígenas, mamelucos,

³² Dados levantados por Amaral Lapa (1978).

mulatos e cafuzos – e camadas sociais, embora boa parte dos implicados fosse pertencente aos grupos mais humildes da população. De forma geral, é possível aferir que o sistema de denúncias esteve majoritariamente voltado para sujeitos não-brancos³³.

Dentre os delitos relatados ao inquisidor temos casos de bigamia, feitiçaria, blasfêmia, sacrilégio, sodomia, entre outras de difícil classificação devido a sua originalidade, como por exemplo fingir ser padre e realizar missa e fazer confissão. Entre denúncias e confissões relatadas, sobressaíram os casos de feitiçaria. Dos 46³⁴ relatos, entre confissões e denúncias, 29 eram relatos sobre práticas mágico-religiosas diversas que envolviam rituais de cura, feitiços de amarração³⁵, pacto com o Diabo, feitiçaria e casos em que objetos dos ritos católicos foram roubados para servirem de amuletos. Portanto obtivemos a seguinte porcentagem:

Gráfico 1- Análise comparativa do total de denúncias e confissões que constam no Livro da visitação do Santo Ofício da Inquisição ao estado do Grão-Pará (1763-1769)



Fonte: Gráfico elaborado pela autora através da análise do Livro da visitação do Santo Ofício da Inquisição ao estado do Grão-Pará (1763-1769) (Lapa, 1978).

Pode-se verificar que mais de 60% dos casos se referem a práticas mágico-religiosas, cerca de dois terços, sendo o maior número de práticas feitiçaria se comparadas as outras visitações. Desses 29 relatos se originaram 31 práticas mágico-religiosas, por vezes, um denunciante acusava mais de uma pessoa ou denunciava a mesma pessoa por

³³ O número total de pessoas inclui também aquelas que foram somente citadas na fonte. Por exemplo, por serem senhores ou senhoras de escravizados e escravizadas. A maior parte dos denunciados eram pessoas não-brancas.

³⁴ Esse número é o total de relatos presentes no Livro da visitação, mas não representa o número total de denúncias e confissões, pois, às vezes, um mesmo denunciante ou confitente relatava mais de um caso a mesa.

³⁵ Esta pesquisa considera feitiços de amarração os ritos que foram realizados objetivando fins amorosos.

práticas diferentes (cura e adivinhação, por exemplo). Assim, como um confessor ou confessora podia relatar ter praticado mais de um tipo de feitiçaria. As informações das denúncias e confissões foram sistematizadas conforme as tabelas das páginas a seguir.

Tabela 1- Relação das denúncias sobre práticas mágico-religiosas que constam no Livro da visitação do Santo Ofício da Inquisição ao estado do Grão-Pará (1763-1769)

Acusado	Etnia	Acusação	Descrição	Denunciante	Data	Pág.
Antonio Mogo	Mameluco	Feitiço de amarração	Sortilégio através de palavras para atrair a pessoa desejada.	Maria Frutuosa da Silva, mulata livre	14/09/1763	132
José	Negro, nação mandinga	Cura	Práticas de curas realizadas em Maria e Catherina.	Manoel Francisco da Cunha	07/10/1763	137
Maria Francisca	Negra	Adivinhação	Adivinhação com balaio e tesoura.	Marcelina Thereza mulata escrava	08/10/1763	141
José	Negro, escravo	Cura	Soprando, cuspidando e balbuciando palavras.	José Januário	12/10/1763	150
Luduvina Ferreira	Branca	Cura	Cura com Maracá e cantos em língua desconhecida.	Ignes Maria de Jesus, Mulata	14/10/1763	158
Sabina	indígena	Cura	Achou uma cabeça de cobra que estava fazendo males, deixando a escravatura doente.	Manoel de Souza Novaiz	17/10/1763	165
Sabina	indígena	Cura	Localizou feitiço que causava males: embrulho com ossos, penas, lagartinhos espetados e outras coisas, defumação e uso de cachimbo para cura.	Domingos Rodrigues ³⁶	21/10/1763	171
Maria, escravizada	Negra	Adivinhação	Invocação de espíritos que contavam coisas e prediziam o futuro.	Domingos Rodrigues	21/10/1763	173
Luduvina Ferreira	Branca	Cura	Cura com uso de Maracá, fumo e tabaco.	Constança Maciel	22/10/1763	175
Isabel Maria da Silva	*****	Adivinhação	Invocação de Diabretes que prediziam o futuro.	Josepha Coelho	26/10/1763	182
Joana	Negra	Feitiçaria	Envenenamento e prática de feitiçarias.	Gonçalo José da Costa	28/11/1763	191
Lazaro Vieyra	indígena	Amuleto de proteção	Amuleto de proteção com hóstia e pedra ara.	Raymundo José Bithencourt	12/04/1764	203

³⁶Domingos Rodrigues denuncia duas pessoas no mesmo relato, a indígena Sabina e a escravizada Maria.

Antônio	indígena	Cura	Preparo de bebidas e invocação de entidades.	Antônia Jerônima	27/04/1764	211
Indígena Ancelmo e outros	indígena	Amuleto de proteção	Roubo de objetos da igreja, pedra ara.	Frade Antônio Tavares	08/05/1764	214
Domingos de Souza	indígena	Cura	Cura com maracá e penas com o auxílio de Bernardina e Lourença.	Manoel Portal de Carvalho	30/06/1764	222
Pedro Rodrigues e Manoel Agostinho	*****	Adivinhação	Invocar espíritos de bebês abortados para contar coisas.	Giraldo Correa Lima	04/09/1764	224
Sabina	indígena	Cura	Sopros, sucções e defumações.	Raimundo José Bithencourt	07/10/1767	266

Fonte: Levantamento feito pela autora das denúncias sobre práticas mágico-religiosas que constam no Livro da visitação do Santo Ofício da Inquisição ao estado do Grão-Pará (1763-1769) (Lapa, 1978).

Tabela 2-Relação das confissões sobre práticas mágico-religiosas que constam no Livro da visitação do Santo Ofício da Inquisição ao estado do Grão-Pará (1763-1769)

Confessor	Etnia	Tipo	Descrição	Citado por ensinar a prática	Data	Pág.
Crescêncio de Escobar	Mameluco	Feitiço de amarração	Cartas de tocar, escritos com palavras com poder de atrair a pessoa desejada.	Adrião Pereira	03/10/1763	129
Marçal, escravizado	Negro	Adivinhação	Balaio com tesoura.	Índia Quitéria	13/10/1763	156
José Januário³⁷	*****	Cura	Cura de quebranto e mau olhado.	Não se lembra	12/10/1763	150
Domingas Gomes ressurreição	Mameluca	Cura	Curas de quebranto, erisipela e dor de olhos, benzendo e rezando com faca.	Maria de Barros	25/10/1763	179
Izabel Maria da Silva	*****	Adivinhação	Adivinhação com ovo e água na noite de São João.	mulher branca, que não lembra o nome.	26/10/1763	184
Manoel José da Maia	*****	Feitiço de amarração	Palavras e orações para atrair mulheres.	Índio Atanásio	09/04/1764	200
João Mendes Pinheiro	Mameluco	Feitiço de Amarração	Banho com casca de árvore e oração para atrair mulheres.	Índio João	07/04/1764	207
Ignacio Peres Pereira	*****	Tentativa de pacto com o Diabo	Para ganhar no jogo de cartas.	José Luís	09/03/1765	229
Manoel Pacheco de Madureira	*****	Feitiço de Amarração para atrair mulher e pacto com o diabo	Oração de São Marcus.	*****	04/11/1765	236
Manoel Pacheco de Madureira³⁸	*****	Adivinhação	Balaio e tesoura.	Velha Andreza, já defunta	04/11/1765	236

³⁷ Se confessou e fez uma denúncia na mesma apresentação a Mesa Inquisitorial.

³⁸ Em uma só confissão relata dois tipos de feitiçaria.

Manoel Nunes da Silva	*****	Feitiço de Amarração	Oração de São Marcus.	José Caetano Cordeiro	03/04/1766	239
Lourenço Rodrigues	Mameluco	Feitiço de Amarração	Oração de São Marcus.	Domingos Nunes	19/04/1766	243
Alberto Monteiro	indígena	Feitiço de amarração/pacto com o Diabo	Cartas de tocar mulheres/pacto com Diabo.	*****	30/04/1766	245
Maria Joana de Azevedo	Cafusa	Feitiço de amarração	Várias ritualísticas para feitiços amorosos.	Roza Maria dos Santos	07/11/1766	250

Fonte: Levantamento feito pela autora das confissões sobre práticas mágico-religiosas que constam no Livro da visitação do Santo Ofício da Inquisição ao estado do Grão-Pará (1763-1769) (Lapa, 1978).

Verifica-se que as práticas de cura se sobressaíram. Elas compõem o maior número de relatos apresentados à Mesa Inquisitorial, seguidas pelas práticas amorosas³⁹. Classifiquei como feitiçaria o caso da escravizada Joana que envenenou uma indígena, que considerava sua rival e realizou feitiços de proteção contra seu senhor. Foram registradas 14 confissões e somente 3 eram de mulheres que se apresentaram ao visitador. Das 17 denúncias, nove acusavam mulheres. Constatei que as denúncias sobre práticas de feitiçaria recaiam em maior número sobre as mulheres, embora a diferença seja pequena⁴⁰. Por termos um número maior de confessores homens pode-se supor que eles tinham menos receio de se apresentarem a Inquisição, pois o sexo masculino não era relacionado de forma íntima a feitiçaria, já o feminino sim, como será explicado no próximo capítulo. Provavelmente, por essa razão as mulheres foram mais denunciadas do que os homens. As práticas mágico-religiosas constantes no livro estão classificadas conforme gráfico abaixo:

Gráfico 2- Classificação das práticas de feitiçaria relatadas no Livro da visitação do Santo Ofício da Inquisição ao estado do Grão-Pará (1763-1769)

³⁹ Em duas práticas mágico-religiosas computadas os confessores também fizeram pacto com Diabo para seduzir a pretendente. Por esse motivo, optamos por classificá-las como práticas amorosas.

⁴⁰ Considerou-se o número total de denúncias e confissões mesmo que seja sobre uma pessoa já citada. Sabina, Luduvina e o escravizado José, por exemplo, foram citados em mais de uma denúncia.



Fonte: Gráfico elaborado pela autora com base nos dados do Livro da visitação do Santo Ofício da Inquisição ao estado do Grão-Pará (1763-1769) (Lapa, 1978).

Mais da metade dos relatos envolviam mulheres (especificamente 26), direta ou indiretamente, em alguns casos emergem como autoras, vítimas e ajudantes. Também eram citadas por terem ensinado o método ao denunciante ou confessor. A porcentagem de participação das mulheres nas práticas de feitiçaria é significativa, totalizando 84% dos casos, conforme gráfico 3.

Gráfico 3-Análise comparativa homens x mulheres presentes nas práticas mágico-religiosas no Livro da visitação do Santo Ofício da Inquisição ao estado do Grão-Pará (1763-1769)



Fonte: Gráfico elaborado pela autora com base nos dados do Livro da visitação do Santo Ofício da Inquisição ao estado do Grão-Pará (1763-1769) (Lapa, 1978).

Apenas um relato (confissão) sobre feitiços de amarração teve como autora uma mulher, Maria Joana de Azevedo, os outros foram de autoria masculina e objetivavam a conquista de mulheres, foram relatados, majoritariamente, em confissões. Foi registrada apenas uma denúncia sobre feitiçaria amorosa, feita por Maria Frutuosa da Silva, acusando Antônio Mogo de realizar sortilégio através de palavras para atrair a pessoa desejada. Sob uma análise quantitativa, levando em conta o número de casos relatados na fonte, as mulheres foram o principal alvo das magias para o amor, contabilizando praticamente a totalidade dos casos. Contudo, a confissão de Maria Joana, analisada no quarto capítulo, trouxe informações de diferentes práticas amorosas que envolveram mulheres através de uma rede de solidariedade e transmissão de conhecimentos. Portanto, concluiu-se não ser possível estabelecer uma comparação numérica confiável sobre a comparação do sexo dos autores de feitiços de amarração. As práticas de adivinhação se entrecruzam com as práticas mágico-religiosas para fins amorosos e de cura. Para saber a causa da doença e combatê-la, por vezes, se recorreu às adivinhações. Além disso, adivinhações eram realizadas para sanar dúvidas sobre casamentos. Nenhuma prática era de exclusividade feminina, contudo, nesta pesquisa, o foco de análise foram as que as mulheres estiveram envolvidas. No *Livro da Visitação* não há nenhum caso de práticas judaizantes, já que o marquês de Pombal optou por facilitar a vida dos cristãos-novos, judeus convertidos, visando à prosperidade econômica da região do Grão-Pará (Mattos, 2012, p. 15).

Em Portugal, a Inquisição não foi uma instituição meramente religiosa, ao contrário, consolidou-se ao longo da história com o duplo estatuto de tribunal eclesiástico e tribunal da Coroa (Barreto, 2007, p 77-8). Inicialmente teve como público-alvo, judeus convertidos, ou os cristão-novos, objeto de justificativa para a sua própria criação. Entretanto, seu campo de atuação foi ampliado a partir das diretrizes tomadas pelo Concílio de Trento⁴¹ (1545-1563), pois, a partir desse marco, passou também a abarcar os cristãos-velhos, incluindo todo o universo de práticas que contrariavam as diretrizes normatizadores da Igreja como a blasfêmia, a bigamia, a fornicção, a sodomia e a feitiçaria.

O Santo Ofício foi uma instituição vinculada ao Estado e correspondeu aos interesses da coroa. Transmitia a sociedade uma mensagem de terror com o objetivo de tornar a grande maioria da população subalterna e obediente. O Tribunal institucionalizou

⁴¹ Convocado pelo Papa Paulo III, o Concílio de Trento (1545-63) foi um conselho formado por autoridades religiosas, que condenou o protestantismo e reafirmou os princípios católicos.

os rituais jurídicos e dessa maneira investigou e controlou a população sobre sua jurisdição. Na América portuguesa, esse controle se dava através da rede de familiares e funcionários do Santo Ofício e de visitas esporádicas, como a visita que ocorreu no Grão-Pará. Para Bethencourt (1994, p.217-218), em relação à função social das visitas inquisitoriais, destacam-se dois aspectos: primeiro, a sua realização proporcionou o enraizamento de valores, crenças e comportamentos, através da qualificação dos desvios e do estabelecimento de punições que alcançaram os locais mais remotos do Império. Segundo, serviu para exprimir simbolicamente o poder do Santo Ofício, principalmente através das suas cerimônias.

Como já exposto, a visita ao Grão-Pará esteve alinhada à política regalista do Marquês de Pombal. Os motivos dessa visita, considerada tardia, relaciona-se à subserviência do tribunal do Santo Ofício e do inquisidor e visitador Giraldo José de Abranches ao projeto pombalino. Diante dos dados levantados, conclui-se que a atuação do Santo Ofício no Grão-Pará teve influência da política pombalina, contudo manteve suas funções disciplinadora e vigiadora dos comportamentos dos colonos/as que aqui habitavam. Levando em consideração que não foram relatados casos de práticas judaicas e sim um número expressivo de apresentações sobre ritos mágico-religiosos, podemos levantar a hipótese de que a Inquisição também objetivava mapear e controlar o costume da população local, marcado pela singularidade da religiosidade colonial formada pelas crenças indígenas, africanas e europeias. Dessa forma, garantiriam a evangelização do espírito e o disciplinamento das condutas em convergência com os objetivos das ordens régias refletidas na política de Pombal. Os dados levantados também apontam que essa busca por controle da população colonial incidia mais fortemente sobre as mulheres.

Também era função do tribunal “caçar as bruxas” e para isso foram desenvolvidos métodos e manuais como o *Malleus Maleficarum* (O Martelo das Feiticeiras)⁴². A magia só passou a ser despenalizada em 1774, com a publicação do último regimento da Inquisição. Portanto, à época da visita, a magia ainda fazia parte do rol de heresias perseguidas pela Inquisição. Às mulheres foi atribuído o estigma do comportamento lascivo e desviante da espiritualidade cristã. Por isso, elas estavam sempre na mira da

⁴² Publicado em 1486, *O Malleus Maleficarum*, conhecido como o Martelo das feiticeiras, é um manual escrito por Heinrich Kramer e James Sprenger. Foi utilizado por inquisidores e juizes leigos para identificar e condenar as supostas bruxas. É considerado um texto extremamente misógino e formulou pela primeira vez na história do Ocidente a relação intrínseca entre bruxaria e a figura do Diabo.

máquina inquisitorial, sobretudo quando acusadas de feitiçaria. Veremos a seguir as motivações que levaram a essa estigmatização das mulheres.

3. INQUISIÇÃO E MULHERES

3.1 AS ORIGENS DA DOMINAÇÃO MASCULINA E O DISCURSO MISÓGINO

A falta de registros históricos datados não nos permite identificar com precisão o surgimento do patriarcado⁴³. Contudo, existem estudos que indicam um período que corresponde ao processo de transição de sociedades antigas, onde homens e mulheres possuíam relativa igualdade, para sociedades onde a figura feminina foi subjugada pela dominação masculina. Não existe uma causa única que tenha culminado na consolidação do patriarcado, mas sim um conjunto de fatores, como relações econômicas, crenças, leis, costumes e práticas de relações sociais. Gerda Lerner (2009) afirma que o patriarcado é uma criação histórica, oriunda de um processo que levou 2500 anos para ser concluído.

O Estado patriarcal se consolidou subjugando a mulher a dominação masculina. As construções de teorias baseadas na inferioridade feminina contribuíram para a construção desse modelo social. O objetivo deste capítulo consiste em demonstrar como essas formulações sobre a condição física, emocional e psíquica das mulheres - presentes em tratados teológicos, científicos e filosóficos, normas jurídicas e preceitos médicos e até mesmo em mitos e lendas presentes na tradição literária, desde a Antiguidade – contribuíram para sujeitar a mulher a um ser inferior ao homem. Demonstrarei como essa ideia foi incorporada e aprimorada pela Inquisição, que dessa maneira, relacionou de forma íntima a natureza feminina com a bruxaria. Essa relação resultou em uma perseguição às mulheres que culminou no fenômeno da Caça às Bruxas. Cabe ao último item deste capítulo, discorrer sobre a contribuição desse discurso misógino, que foi trazido junto com os colonizadores, para a formação de uma mentalidade própria dos habitantes da América Portuguesa sobre a condição feminina.

Essas formulações que culminaram na formação de um discurso misógino decorriam da construção de modelos de leitura da natureza depositados na tradição cultural europeia. Os textos fundadores sobre as questões da compreensão do mundo e da humanidade são as obras de autoridades da cultura religiosa, da cultura letrada em geral e da cultura especializada na antiga tradição universitária, especialmente os juristas e os

⁴³ Patriarcado em sua definição mais ampla, significa a manifestação da dominância masculina sobre as mulheres e crianças na família e a extensão da dominância masculina sobre as mulheres na sociedade em geral. A definição sugere que homens tem o poder em todas as instituições importantes da sociedade e que mulheres são privadas de acesso a esse poder. Mas não significa que mulheres sejam totalmente impotentes ou privadas de direitos, influência e recursos. Uma das mais árduas tarefas da história das mulheres é traçar com precisão as várias formas e maneiras como o patriarcado aparece historicamente, as variações e mudanças em sua estrutura e função, e as adaptações que ele faz parte diante da pressão e das demandas das mulheres (Lerner, 2019, p.290).

médicos. Se forem exploradas as genealogias, é bem provável que nos textos do direito a origem seja a Gênese ou a física de Aristóteles. Já nos textos da medicina chegaríamos, certamente, aos aforismos de Hipócrates ou textos de Galeno sobre as doenças e a natureza das mulheres (Hespanha, 2008, p.65).

Para Jean Delumeau (2009, p. 463), a conduta masculina em relação ao sexo oposto oscilou, ao longo dos séculos, da admiração à hostilidade, da atração a repulsão, assim como entre a exaltação e o medo, particularmente nas sociedades de estruturas patriarcais consolidadas. O classicismo grego e o judaísmo bíblico retrataram alternadamente esses sentimentos contraditórios. Do período paleolítico temos muito mais representações femininas do que masculinas e até a era romântica houve uma certa exaltação da mulher. As origens do medo masculino em relação ao sexo oposto são complexas e numerosas, não se reduzindo ao temor da castração proposto por Freud. Delumeau (p. 463, 2009) argumenta que “essa inveja do pênis não é sem dúvida se não um conceito sem fundamento introduzido sub-repticiamente na teoria psicanalítica por um tenaz apego a superioridade masculina”. Contudo, reconhece que Freud percebeu com razão que na sexualidade feminina tudo é obscuro e difícil de estudar de forma analítica. O medo que a mulher inspirou está ligado essencialmente ao mistério da maternidade não compreendido (Delumeau, 2009, p.463-465).

A reprodução feminina foi fonte de muitos tabus, medos e ritos que ligam muito mais intimamente a mulher as obras da natureza do que seu companheiro. Já o homem definiu-se como um ser racional, representante da razão e da lucidez em oposição a mulher instintiva e dominada pelo inconsciente e pelo sonho. Nesse sentido, o elemento materno representa a natureza e o elemento paterno a história (Delumeau, 2009, p.463). A fisiologia feminina foi mergulhada em muitos mistérios inexplicáveis, como a maternidade e a menstruação. Devido à falta de conhecimentos médicos científicos sobre seu funcionamento, o do corpo da mulher foi simultaneamente alvo de desejo e medo. Sobre isso, Delumeau (2009, p. 464) afirma: “atraído pela mulher, o outro sexo é do mesmo modo repellido pelo fluxo menstrual, pelos odores, pelas secreções de sua parceira, pelo líquido amniótico, pelas expulsões do parto”.

Em algumas culturas, a mulher que tinha seu ciclo menstrual regular era vista como impura e perigosa, pois podia possuir todo tipo de males, por isso, era necessário afastá-la. Esse medo também era estendido a parturiente, logo após o parto, era exigido que a mãe passasse por um rito de purificação para reconciliar-se com a sociedade. Em contrapartida, em muitas civilizações, a mulher era tida como um ser essencialmente

maculado que era proibido de alguns ritos, como pegar em armas, por exemplo. Assim, a mentalidade masculina sobre a mulher se fundamentou na ambiguidade entre o pecado nefasto e a virgindade maculada. A proximidade da mulher com a natureza a tornava mais próxima a matéria e visivelmente mais “perecível” do que aquele que pretende encarnar o espírito (Delumeau, 2009, p.465). O homem é associado a alma, formado diretamente por Deus a sua semelhança, partilhando divindade, enquanto assume-se que a mulher partilha o corpo, sendo a encarnação na matéria a marca por definição da condição decaída da humanidade (Block, 1995, p.36).

Devido a sua relação íntima com a natureza e seus segredos, em muitas civilizações foi atribuído à figura feminina o poder de profetizar, de curar ou de prejudicar por misteriosos meios. Sendo assim, os rituais funerários cabiam às mulheres, pois eram consideradas em conexão com o ciclo morte e vida, símbolo da criação e da destruição. Essa dualidade da essência feminina foi expressa, ao longo dos séculos, pelo culto as deusas-mães. A terra mãe é o útero que nutre a semente e produz vida, mas também acolhe os mortos sob o solo profundo e escuro. Delumeau (2009, p. 466) estabelece uma relação entre as acusações de infanticídio, realizadas entre os séculos XV – XVII, e de bruxaria com as diversas lendas sobre as representações de monstros fêmeas. Esse medo inconsciente sobre o demônio fêmea assassino é representado na cultura hindu por Kali, mãe do mundo, destruidora e criadora. Impulsiona o ciclo da renovação e provoca a explosão da vida ao mesmo tempo que espalha as pestes, as guerras, a fome, a poeira e o calor opressivo. Na cultura grega é representado por Medea, a mãe ogra, também pelas Amazonas devoradoras de carne humana e pelas Parcas que cortavam o fio da vida, entre outros monstros femininos que os gregos não ousavam pronunciar. Essas lendas são registros literários que contribuíram para a formação da misoginia presente nas sociedades patriarcais⁴⁴.

Antes mesmo de Freud atribuir a mulher um suposto desejo de possuir um pênis, o medo da castração já existia entre os homens e contribuiu para a repulsa masculina pelo sexo feminino. Registros de representações desse medo estão presentes em diversas culturas. Na América do Norte e na Índia existem mais de trezentas versões do mito da

⁴⁴ Alguns dicionários trazem as seguintes definições para o termo misoginia: ódio ou aversão às mulheres, aversão ao contato sexual com as mulheres (Houaiss et al, 2004, p.1934); [...] crença de que os homens são muito melhores que as mulheres (Cambridge Dictionary Online, 2015); ódio ou aversão a mulheres ou meninas e que pode se manifestar de várias maneiras, incluindo a discriminação sexual, difamação as mulheres, violência e objetificação sexual das mulheres. Etimologicamente, a palavra "misoginia" surgiu a partir do vocábulo grego *misogynia*, ou seja, a união das partículas “*miseó*”, que significa “ódio”, e *gyné*, que se traduz para “mulher” (Cunha, 2007. p. 386).

vagina dentada, que em algumas versões possuía dentes e em outras estaria cheia de serpentes. No Ocidente Cristão, o principal disseminador de uma das variantes do mito da castração foi a prática chamada de “atamento da agulheta”, ou nó da agulheta, descrita em um capítulo inteiro do *Malleus Maleficarum*. Através dessa prática, as feiticeiras tinham o poder de iludir os homens fazendo-os acreditarem que seu pênis teria sido arrancado do corpo. Portanto, a vítima se via, momentaneamente ou de maneira definitiva, privada de sua potência viril (Delumeau, 2009, p.467).

Os preceitos aristotélicos influenciaram muitos textos teológicos e jurídicos. Aristóteles situa o homem e a mulher em uma hierarquia em função de superioridade e inferioridade, respectivamente. Seus escritos abundam no tema da inferioridade do gênero feminino. No seu tratado da geração dos animais, ele insiste na ênfase do papel gerador e ativo do macho na procriação, pois as fêmeas eram inferiores e nem se quer emitiam sêmen durante o ato sexual. Seu prazer também dependia do homem, coincidindo com a efusão do sêmen masculino na madre (Hespanha, 2008, p.69). Passivas, são mais fracas e frias do que os machos. O filósofo defendia que isto era uma espécie de inferioridade da natureza do sexo feminino. São Tomás de Aquino, leitor assíduo de Aristóteles, partilhava dessas concepções sobre a condição feminina. Na *Summa Theologica*, obra que influenciou toda cultura europeia, antes e depois de Trento, ele afirma que as mulheres são infelizes acidentes da natureza. São algo de deficiente e ocasional, pois a virtude que reside no sêmen do varão, tende a produzir um efeito semelhante a si mesmo, de sexo masculino, porém, se gerou uma mulher, isto aconteceu por causa de debilidade da virtude ativa, alguma indisposição ou ainda por algum fator externo (Hespanha, 2008, p.69). Portanto, os aristotélicos, especialmente São Tomás de Aquino, promoveram a justificação teórica para a limitação da mulher e sua inferioridade frente ao sexo oposto, uma identidade negativa que somada, posteriormente, ao estigma de demonização da mulher, lhe atribuiu as características do sagrado desviante, da irracionalidade, da astúcia diabólica, revestida da falsidade e da magia como elementos integrantes da natureza feminina.

O discurso que subjuga a mulher não foi criado pelo ascetismo cristão, contudo, o cristianismo, desde muito cedo, incorporou esse discurso e o disseminou nas suas doutrinas, produções eruditas e sermões. Desde o início, especialmente com São Paulo, a Igreja teve dificuldade em colocar em prática a igualdade preconizada pelo evangelho. Devido ao contexto cultural na qual o cristianismo se difundiu como as estruturas patriarcais dos judeus e greco-romanos. São Paulo contribuiu para sujeitar a mulher a uma

posição subalterna no casamento e na Igreja. Suas palavras aos Coríntios marcaram a submissão da mulher ao homem e da esposa ao marido. Exigiu que as mulheres tivessem a cabeça velada nas assembleias de oração e que ficassem caladas, “pois não lhes é permitido tomar a palavra; que se mantenham na submissão como a própria lei o diz” (Delumeau, 2009, p. 470). Baseado no relato na criação afirmou: “o homem não foi criado por causa da mulher, mas a mulher do homem” (Block, 1995, p. 33), assinalando, assim, a superioridade masculina. A disseminação dos seus escritos compactuou com o androcentrismo de seu tempo.

A exaltação da castidade e a interpretação masculinizante do relato da criação e da queda no Gênesis enfatizaram ainda mais a marginalização da mulher na cultura cristã. Na história do cristianismo a sexualidade se contrapunha as coisas divinas, era considerada como fonte de pecado. Por ser considerada mais próxima da matéria, a mulher era percebida como dona de uma impureza fatal, manipuladora da sexualidade masculina e de uma força misteriosa que impedia os homens de realizar sua espiritualidade. Objetivando controlar a natureza sexual e tentadora das mulheres, no período medieval, clérigos celibatários exaltaram a virgindade feminina. A literatura monástica, inclusive, contrariou os mandamentos bíblicos condenando o casamento para advertir os homens sobre a natureza destruidora das mulheres. Para Delumeau (2009, p. 480) esse discurso representava o medo que os monges celibatários tinham da figura feminina, especialmente de sucumbirem aos seus próprios desejos.

Para Santo Agostinho todo ser humano tem uma alma assexuada e um corpo sexuado. No homem o corpo reflete a alma, diferente da mulher, o indivíduo masculino é plenamente a imagem de Deus, enquanto sua companheira surge a partir da costela de Adão, cujo corpo se torna um obstáculo ao uso da sua razão (Delumeau, 2009, p. 472). Essas ideias deram base para o Decreto de Graciano (1140-1150) que se tornou, até o começo do século XX, a principal fonte oficial do direito da Igreja⁴⁵. Ele expressava a seguinte afirmação: “A imagem de Deus está no homem (Adão), criado único, fonte de todos os outros humanos, tendo recebido de Deus o poder de governar, como seu substituto, porque é a imagem de um Deus único. É por isso que a mulher não foi feita a imagem de Deus”.

⁴⁵ O Decreto de Graciano é uma obra do direito canônico que compila a totalidade das normas canônicas existentes antes da formulação desse decreto, desde os séculos anteriores. O responsável por essa compilação foi o monge e jurista Graciano, que redigiu a obra entre 1140 e 1142 (Roesler, 2004).

Na Idade Média, o cristianismo racionalizou, compilou e ampliou as teorias misóginas recebidas das tradições anteriores do qual foi herdeiro. Soma-se a isso, o fato de que a cultura se encontrava, nesse período, em vasta medida, nas mãos de clérigos celibatários, que exaltavam a virgindade e opunham-se com fúria contra a tentadora sedução feminina. No século XIII, com o surgimento das ordens mendicantes, as pregações adquiriram extrema importância e amplitude na Europa - principalmente no contexto das reformas, protestante e católica – pois eram um meio eficaz de cristianização. Os sermões da época reproduziram os mesmos elementos misóginos, já explicitados, e foram canais multiplicadores de uma misoginia com base teológica, levando as pessoas a acreditarem que a mulher é um ser predestinado ao mal por natureza.

Para Delumeau (2009, p. 480), a pregação da doutrina misógina teve ampla difusão através da imprensa que contribuiu para a opressão das mulheres e reforçou o ódio aos judeus e o temor do fim do mundo. A partir do século XVI, obras que hostilizavam o sexo feminino foram reeditadas, a exemplo de o *De Planctu ecclesiae*, redigido pelo franciscano Álvaro Pelayo, por volta de 1330. O conteúdo da obra insistia na depreciação da mulher, que através de encantamentos perturbava a vida cotidiana da Igreja e tentava os clérigos. Além disso, apontava também os “102 vícios e má ações da mulher” (Delumeau, 2009, p. 480-5). A tradição judaica marcou ainda mais a inferioridade do sexo feminino, através do relato da criação e da queda, como afirma Jean-Michel Sallmann:

A inferioridade da mulher remonta ao Gênesis, mais exatamente a dois episódios que os teólogos comentaram abundantemente: a criação de Eva e a queda. Deus criou Eva a partir de Adão, ao que, aos seus olhos, legitima a submissão da mulher ao homem. Melhor ainda, foi a partir da costela de Adão que Eva foi criada. Sendo a costela um osso curvo, o espírito da mulher não podia ser se não turvo e perverso. O episódio da queda é prova disso. Se Satanás tentou Eva, foi Eva que seduziu Adão e o conduziu ao pecado: a mulher é diretamente responsável pela queda do homem (Sallmann, 1994, p. 521).

A influência de Eva na tentação de Adão, e sua conseqüente condenação por Deus, teve efeitos devastadores e duradouros sobre a imagem da dignidade da mulher. Nos textos jurídicos, por exemplo, a presença desta imagem é constante (Hespanha, 2008, p.69). Além disso, Eva ao comer o fruto proibido, colhido da árvore do conhecimento, introduziu o mal na Terra e foi responsável por todos os males que assolaram o mundo,

privando a humanidade da vida paradisíaca. Por tudo isso, as mulheres deveriam ser permanentemente controladas.

Segundo António Manuel Hespanha (2008), o direito fazia parte desse sistema de pré-compreensões sobre a identidade e a natureza dos sexos e o incorporava nas suas bases fundamentais. Assim, destaca:

Ressalvadas as diferenças de ênfase e alguma discussão de detalhe - como a conhecida polémica entre platônicos e aristotélicos sobre a alma das mulheres ou entre Aristóteles e Hipócrates sobre a existência de sêmen feminino -, a imagem da mulher contida nesta tradição era consistente, podendo explicar, não apenas as práticas habituais, mas também as normas de comportamento. Neste sentido, tudo o que se relaciona com mulheres - desde os provérbios e as representações literárias até as normas jurídicas e aos preceitos morais - constitui um universo sem surpresas, pois cada detalhe é imediatamente referível a uma ideia força, frequentemente ligada a um lugar textual bem conhecido, como o relato bíblico da Criação ou da Queda ou os passos do Tratado da geração dos animais de Aristóteles sobre a função dos machos e das fêmeas na geração (Hespanha, 2008, p. 65-66).

Para os juristas interessava menos uma posição frente às diferenças sexuais do que as definições conceituais do significado jurídico de ser mulher, do feminino. A regra mais geral evocada é que o masculino incluía naturalmente o feminino evidenciando, na compreensão de Hespanha (2008, p. 66-7), “um princípio de representação simbólica de âmbito muito geral segundo o qual a cabeça evoca, naturalmente, o corpo. Já o feminino não compreende, se não excepcionalmente, o masculino pela mesma ordem de razões de que não se designa o todo pela parte mais fraca”.

As *Ordenações Filipinas*⁴⁶ previam sanções às "mulheres que são useiras de bradar", ou seja, que reclamavam com veemência. Ao tratar do crime de feitiçaria, o *Decreto de Graciano* evoca, naturalmente, feitiçarias, no feminino (Hespanha, 2008, p. 67). A norma contida nos textos aplicava-se também aos homens, mas existia a presunção subentendida de que situações como as previstas envolviam normalmente as mulheres, sob o estigma de desordeiras e bruxas. A regra geral de que o masculino inclui o feminino é ignorada quando desta decorrem soluções consideradas absurdas ou inconvenientes. Por exemplo, nos casos de sucessão de bens, pois era “tão absurdo que os bens materiais viessem a recair numa mulher que, se o pai no testamento falou de “filhos”, era claro que

⁴⁶ As Ordenações Filipinas, ou Código Filipino, foram um conjunto de leis editados em Portugal no início do século XVII. Resultaram da reforma feita por Felipe II, da Espanha, ao Código Manuelino, durante a União Ibérica (Hespanha, 1982).

não poderia ter querido incluir as filhas na locução” (Hespanha, 2008, p. 67). Os bens só se transmitiam aos varões por causa da conservação da memória familiar, pois ao casar-se a mulher passava a fazer parte da família do marido. Uma interpretação atenta destas regras de uso do gênero nos textos jurídicos permite detectar quais eram os traços da imagem da mulher presentes nesses escritos. Nas palavras de Hespanha (2008, p. 68):

O feminino é em geral irrelevante (inexistente), sendo denotado pelo masculino. Porém, quando a imagem da sua particular natureza o faz irromper no direito, o próprio direito explicita os traços da sua pré-compreensão da mulher, traços que o próprio saber jurídico amplifica e projeta socialmente em instituições, regras, brocados e exemplos - fraqueza, debilidade intelectual, olvido, indignidade.

No âmbito das matérias políticas e jurisdicionais a mulher, por ser menos digna que o sexo oposto, não podia ter as mesmas prerrogativas que os homens. Portanto, devia ser afastada de todos os ofícios civis ou públicos. Por esse motivo, não podia ser juíza, nem desempenhar magistraturas, nem advogar, nem dar fianças ou ser procuradora. No direito canônico o sacerdócio é vetado ao feminino, pois implica jurisdição. Além disso, segundo o *Decreto de Graciano*, a mulher está sujeita ao domínio do homem, não tendo qualquer autoridade para ensinar, para testemunhar e julgar. É, portanto, alguém excluída da esfera pública e do direito político (Hespanha, 2008, p. 67-68).

Apesar de concordar que o saber jurídico também contribuiu para a inferiorização da figura feminina, Hespanha (2008, p.66) argumenta que como saber prático social em que as mulheres eram mais do que seres passivos e inferiorizados, o direito diferenciou-se no âmbito da reprodução de imagens sobre a condição feminina (Hespanha, 2008, p.66). Os juristas, baseando-se na sustentação teórica do direito romano, que segundo Hespanha é mais igualitária que a judaica, e desprendendo-se de teorias extremas sobre a incapacidade da mulher, abriram espaço para algumas valorizações que permitiram a integração do sexo feminino em algumas funções consideradas exclusivamente masculinas.

O mundo medieval e moderno europeu fora herdeiro também de outras tradições jurídicas e políticas que atribuíam papéis políticos ao feminino. Rainhas, condessas, senhoras de terra, padroeira de mosteiros exerciam autoridade e jurisdição. O direito feudal lombardo reconhecia a sucessão feminina dos feudos e teve influência em toda a Europa (Hespanha, 2008, p. 72).

Mesmo se a mencionada tradição literária sobre a indignidade das mulheres, fundamentalmente judaica, pudesse ser anulada restaria ainda a tradição, predominantemente clássica, da sua fraqueza e incapacidade. Na Baixa Idade Média e início da Idade Moderna o discurso misógino contra a mulher contribuiu para justificar o fenômeno da grande “caça às bruxas”.

3.2 AS AGENTES DE SATÃ E A CAÇA AS BRUXAS

Por um longo tempo o ocidente conservou no seu imaginário a convicção de que a prática de feitiçaria maléfica estava ligada à natureza feminina e, por consequência, que toda mulher era uma feiticeira em potencial. Este estereótipo se solidificou por volta de 1400 e seus resquícios estão presente até os dias atuais. Os números dos processos por bruxaria indicam que as mulheres tinham quatro vezes mais probabilidade do que os homens de serem acusadas e executadas por essa razão (Sallmann, 1994, p. 517). No norte da França, entre os séculos XIV e XVII, os tribunais computam 288 acusações de feitiçaria, sendo 82% referente a mulheres. A mesma porcentagem, é registrada no sul da Alemanha, em Baden-Württemberg, quando 1500 pessoas acusadas de feitiçaria foram levadas a execução entre os anos de 1562 e 1684. Em uma vasta região entre a França e a Suíça, entre 1537 e 1683, ocorreram 1365 acusações de feitiçaria, 1060 eram contra mulheres, ou seja, 78% total. No condado de Essex, em Londres, entre 1560 e 1680, foram julgadas 270 pessoas suspeitas de feitiçaria, e as mulheres representavam 91% do total. Na Nova Inglaterra, na América do Norte, entre 1647 e 1725, 355 pessoas foram acusadas, sendo 79% do sexo feminino (Sallmann, 1994, p. 518). Portanto, os dados da Inquisição do Grão-Pará, analisados no capítulo 2, encontram consonância com esse padrão de acusação de feitiçaria às mulheres.

Nas últimas décadas, o tema sobre feitiçaria tem ganhado relevância e importância entre os historiadores e historiadoras, pois retrata uma parte fundamental para compreensão da história cultural e práticas sociais do ocidente. Questionamentos são realizados sobre o aumento súbito da violência antifeminina e representação da feitiçaria na Época Moderna. Diversas razões foram apontadas, geralmente, admite-se que a feitiçaria foi a manifestação da miséria do tempo e que a sua repressão foi consequência das calamidades naturais que pesavam sobre a população. “A sociedade precisava de culpados e eles foram encontrados entre os elementos não conformistas e marginais que

pagaram um preço alto a repressão, em primeiro lugar as mulheres, as mais feias, velhas e pobres, as que causavam medo” (Sallmann, 1994, p. 523-524).

Brian Levack (1988) propôs um enfoque multicausal para explicar o complexo fenômeno da “caça às bruxas” que a Europa vivenciou. Segundo o autor, as possíveis causas desse acontecimento estão relacionadas ao conjunto de mudanças sofridas pelo direito penal, as transformações religiosas, a emergência de novas concepções sobre as denominadas bruxas e as tensões sociais da época. Para se compreender a grande repressão da feitiçaria é necessário interpretar o fenômeno dentro do contexto global em que ocorreu, como declara Delumeau (2009, p. 523):

Tendo o medo da mulher – metade subversiva da humanidade – culminado no ocidente no começo da Idade Moderna, entre teólogos e juízes, nada de espantoso se a caça às feiticeiras ganhou então uma violência atordoante. É necessário evocar essa crise aqui, mas no interior de um quadro preciso, isto é, vinculando-a às outras formas de medo [...] não se trata, portanto, de reescrever uma história dos processos de bruxaria, mas de esclarecê-los recolocando-os em um contexto global que, só ele, permite situá-los em seu justo lugar ao relacioná-los a uma religião e a uma cultura que se sentiram ameaçadas.

A imagem da bruxa, serva de Satã, começou a ser construída num contexto social, localizado e específico. No século XIV, a Europa ficou exposta a grandes calamidades e traumas sociais, como a fome e a Peste Bubônica, responsável pela morte de aproximadamente um terço da população europeia, resultando numa profunda crise econômica e social. Esse contexto, somado a Reforma Protestante e as guerras religiosas, gerou um sentimento de insegurança e medo generalizado na população. Para tentar explicar essa sucessão de acontecimentos trágicos, os homens da época procuravam causas globais. Uma das tentativas de justificar o caos responsável pelo medo e sentimento de angústia foi a exacerbação da religiosidade popular, pois, pela ótica da Igreja, intérprete dos atos divinos, Deus parecia querer castigar os cristãos pelos seus atos desviantes dos preceitos divinos (Silva, 2003, p. 29).

O Diabo cristão, principalmente a partir da Alta Idade Média, foi considerado o responsável universal de todo mal existente sobre a humanidade. O anjo caído foi apontado como principal aliado de todos os opositores da Igreja Cristã. A visão dicotômica do cristianismo, ao longo de sua história, estigmatizou grupos dissidentes como judeus e muçulmanos, assim como as mulheres, que foram transformadas em bruxas (Silva, 2003, p.26). Nesse contexto de calamidades e pânico social, Deus e o Diabo

eram onipresentes e se legitimavam mutuamente. O monoteísmo cristão se fundamentou sobre uma imagem positiva de um Deus bondoso que representa a origem de todas as coisas. Em contrapartida, a figura do Diabo surge para explicar a existência do mal no mundo e ganhou tanta força e poder que seria capaz de todas as artimanhas que perturbassem a ordem natural, como intervir no curso da natureza e até mesmo atingir o corpo e as almas dos homens (Delumeau, 2009, p. 302-10). Portanto, o Diabo era um elemento complementar e indispensável para a crença na existência de Deus.

A união entre misoginia e o pânico, desencadeado pela presença constante do Diabo, resultou na culpabilização da mulher, considerada agente do mal, pelas dificuldades que passavam os homens no período. O crescimento do medo corresponde ao crescimento do poder simbólico da Igreja, que fabrica a imagem de Satã e da feiticeira num combate aos resquícios do paganismo demonizado pelo cristianismo. A imagem aterrorizadora do inferno e do Diabo serviram como instrumento de controle social e de vigilância das consciências. Por meio delas buscavam a transformação das condutas individuais e reafirmação da sociedade cristã. O imaginário popular, somado ao pensamento eclesiástico, constituiu um corpo de doutrina que culminou, no século XV, com a Demonologia, conjunto de obras eclesiásticas que objetivavam provar a existência do Diabo na Terra e a intervenção do mesmo por intermédio das bruxas.

Parece contraditório, à primeira vista, que o auge da “caça às bruxas” tenha sido no período da Europa Renascentista. A Idade Moderna foi palco de inúmeros acontecimentos como a expansão marítima e comercial, que levou a ocupação de novos territórios e a consequente formação do antigo sistema colonial; das reformas religiosas, que expôs a crise pela qual passava a Igreja Católica e o Renascimento que pôs o ser humano no centro das atenções. A formação dos Estados nacionais e a instalação de governos absolutistas significaram uma grande mudança do sistema político europeu e por fim o Iluminismo defendeu o predomínio da razão sobre a fé. O período também foi palco da criação das inquisições ibéricas, das guerras religiosas e da imposição da terrível caça às bruxas. Para Laura de Souza Melo (1995), a ciência e a razão eram apenas uma face desse universo complexo e antagônico que se formou na Europa moderna:

Na verdade, ciência e razão eram apenas uma face de realidade bem mais complexa. Enquanto as elites redescobriam Aristóteles ou discutiam Platão na Academia Florentina, de Lourenço de Médicis, a quase totalidade da população europeia continuava analfabeta. Praticamente alheia a matematização do tempo, tinha seu trabalho regido ainda pelos sinos (exceto nos centros têxteis mais importantes da

Itália e da Flandres), a vida cotidiana era pautada por ritmos sazonais (Souza, 1995, p. 06).

As crenças dos homens considerados cultos divergiam profundamente das práticas religiosas das massas. A religiosidade da maioria era impregnada de magismo e de elementos folclóricos. Os santos eram vistos, muitas vezes, como forças malévolas e vingativas - características próximas daquelas das divindades do paganismo - tanto podiam enviar bênçãos como castigos. Tanto a Reforma Católica como a Protestante corresponderiam ao mesmo anseio, repensar a religiosidade e tentar diminuir as distâncias que separavam a religião vivida pelas massas daquela pregada pelos teólogos e doutores da Igreja (Souza, 1995, p. 07). Apesar das transformações sociais proporcionadas pelo Renascimento (XIV – XVI), o sobrenatural se fazia muito presente na vida cotidiana das pessoas, pois, a partir da leitura e da interpretação dos astros, da natureza e dos corpos celestes, entendiam ser possível curar, evocar proteção, incitar sentimentos e adivinhar o paradeiro de objetos perdidos, proferir um conjuro para os mais diversos fins e esperar por um sinal do céu para resolução de diferentes problemas diários. Carolina Silva (2013, p. 29) afirma que com relação aos “progressos técnicos, da nova ordem econômica e da consolidação do Estado, o mundo moderno manteve-se como um mundo encantado, no qual todas as coisas tinham significado sensorial e metafísico”. O homem moderno acreditava na ligação entre os mundos, terreno e espiritual, que podiam ser interligados por simpatias e antipatias (Bethencourt, 2004, p. 172-173).

Publicações como a bula *Vox in rama* (1233) e o *Manual do Inquisidor* (1376), de Nicolau Emérico, proporcionaram ao clero suporte teórico para a perseguição das acusadas de bruxaria. Contudo, em 1486, Heinrich Kramer e James Sprenger publicam, em Estrasburgo, um livro que veio a se tornar um manual para reconhecer e julgar as bruxas, o já mencionado anteriormente, *Martelo das Feiticeiras*. Pela primeira vez, os referidos autores estabelecem uma ligação direta incisiva entre a heresia de feitiçaria e a mulher (Delumeau, 2009). Para provarem sua teoria, apoiaram-se num conjunto de argumentos misóginos, já citados neste trabalho, baseados nos textos do Antigo Testamento, da Antiguidade Clássica e autores medievais sobre a condição feminina. Os tratados de bruxaria, juntamente com o pânico social das massas, constituíram o cenário propício para a grande caçada às bruxas. Portanto, na passagem do século XIV para o século XV, ocorre uma verdadeira revolução mental que organiza um sistema de representação do mundo que duraria por pelo menos três séculos.

O Ocidente persuade-se de que existe no seu seio uma seita de feiticeiros devotados a Satanás por um pacto e de que esses feiticeiros têm poderes maléficis suficientes para fazerem mal aos homens e a Deus, afim de instaurarem a religião do Diabo. Eles são responsáveis pelas calamidades naturais que atingem as populações e o gado (epidemias, intempéries climáticas, mas colheitas, epizootias...) e pelas desgraças que se abatem sobre os indivíduos (a morte inexplicável das crianças, a esterilidade da mulher, a impotência do marido). Os feiticeiros reúnem-se em assembleias noturnas – o sabat ou a sinagoga – no decurso das quais renegam a fé católica e adoram o Diabo. O sabat acaba com um grande banquete. Aí são devoradas crianças e a reunião termina numa orgia geral onde os feiticeiros acasalam com demônios súcubos e as feiticeiras com demônios íncubos (Sallmann, 1994, p. 520).

Conforme a descrição na citação de Jean-Michel Sallmann, todos os acontecimentos que ocorrem durante a seita - frequentada por homens e mulheres de diferentes condições sociais - contribuem para fazer do mito demonológico a mais terrível das heresias, pois tem por objetivo substituir a religião de Cristo pelo culto ao Diabo. A ocorrência do Sabá é a grande mudança no que diz respeito a bruxaria, sendo compreendida como o encontro coletivo que serve para distinguir bruxaria e feitiçaria (Souza, 1995, p. 21). O primeiro registro de um Sabá é de 1130-1140, em um processo inquisitorial (Delumeau, 2009, p. 525-526). Desde então, a seita passaria a frequentar o imaginário aterrorizado de eclesiásticos e leigos, homens cultos e camponeses analfabetos, fundindo os mitos mais diversos da cultura ocidental.

Tanto o *Martelo das Bruxas* como o *Manual do Inquisidor* influenciaram profundamente os procedimentos – a confissão sob tortura nas acusações de práticas de feitiçaria e bruxaria - adotados pelas Inquisições Ibéricas, no final do século XV e na primeira metade do século XVI. Foi nesse período que em Portugal e na Espanha iniciaram as perseguições aos hereges: mouros, conversos, judeus, adivinhos, bruxas e magos. Os procedimentos listados nas obras também influenciaram a justiça civil, sendo adotados pela maioria dos tribunais laicos que julgaram crimes de feitiçaria na Europa.

O auge da repressão contra as bruxas ocorreu entre 1560 e 1630. A última execução que se tem registro ocorreu às vésperas da Revolução Francesa, em 1781. Estima-se que 20 mil pessoas foram queimadas na Europa Moderna, as perseguições recaíram basicamente sobre as mulheres (Souza, 1995, p. 21). Práticas que antes eram, de certa forma, consideradas inofensivas, como a leituras de mãos e encantamentos amorosos, passaram a serem consideradas heresias diabólicas. A partir disso, a população em geral era convocada pelas autoridades civis e religiosas a combater a feitiçaria,

denunciando seus amigos, parentes, vizinhos suspeitos e inimigos. Mulheres sozinhas, solteiras ou viúvas eram o principal alvo dos processos de acusações de práticas mágicas de bruxaria que se desenrolaram na Europa. Pobres, sem família, algumas não participavam das atividades comuns. Seu isolamento era visto pela comunidade como algo misterioso. As mulheres detentoras de conhecimentos de medicina empírica também constituíam um alvo privilegiado para os inquisidores e juízes seculares, convencidos que esse conhecimento teria sido adquirido através de contato com o Diabo. A exemplo dos casos das curandeiras do Grão-Pará que serão analisados no capítulo cinco. Entretanto, nem todas as pessoas acusadas de bruxaria eram mulheres, cerca de 20% eram homens e nem todos eram maridos de reconhecidas feiticeiras. Além disso, nem todas as feiticeiras eram viúvas, velhas ou pobres. Grande parte das acusadas eram mulheres casadas ou núbéis, sendo algumas delas de elevada condição social.

Silvia Federeci (2017) analisa o advento da caça às bruxas no contexto das crises demográfica e econômica europeias dos séculos XVI e XVII e das políticas de cercamento de terras na Europa. Busca esclarecer conexões entre esse fenômeno e o desenvolvimento contemporâneo de uma nova divisão sexual do trabalho que subjugou as mulheres as atividades reprodutivas. Defende a hipótese de que a perseguição às bruxas, assim como o tráfico de escravos e os cercamentos, constituiu um aspecto central da acumulação de capital e da formação do proletariado moderno, tanto na Europa como no chamado Novo Mundo. Para compreender o aumento no número de perseguições às bruxas, a autora identifica outros fatores históricos sociais como o crescimento das relações monetárias, a ocupação privada de terra (até então comunais), as novas formas de tributação, perda de direitos consuetudinários das mulheres, surgimento de novas leis (que proibiam até a prática de pedir esmolas inclusive às viúvas) e a eliminação de crenças e práticas comuns na Europa medieval.

Nesse sentido, as mulheres eram acusadas de bruxaria porque as transformações que geraram a base do capitalismo destruíram os seus meios de sobrevivência e as bases do seu poder social, deixando-as dependentes de caridade. Viviam em uma sociedade que provocava e pregava a desintegração dos laços comunais. Ao se questionar por que essa perseguição (caça às bruxas) foi dirigida contra as mulheres, Federici afirma que (2019, p.62):

Uma resposta inicial a essa pergunta reconstitui a perseguição às bruxas desde os deslocamentos causados pelo desenvolvimento do capitalismo, em especial a desintegração das formas comunais de agricultura que

predominavam na Europa Feudal e a pauperização a que a ascensão da economia monetária e a expropriação de terras lançaram amplos setores das populações rurais e urbanas. Segundo essa teoria, as mulheres tiveram maior probabilidade de ser vitimadas porque foram as mais destituídas de poder por essas mudanças, em especial as mais velhas, que, muitas vezes, se rebelavam contra a pauperização e a exclusão social e que constituíram a maioria das acusadas. Em outras palavras, as mulheres foram acusadas de bruxaria porque a reestruturação da Europa Rural no início do capitalismo destruiu seus meios de sobrevivência e a base de seu poder social, deixando-as sem nenhum recurso além da dependência da caridade de quem estava em melhores condições.

Baseando sua análise na composição dos grupos sociais acusados, Federeci (2019) afirma que existe relação direta entre vários casos de caça às bruxas e o processo de cercamentos. Além disso, a característica comum das acusadas de bruxaria era a figura da mulher pobre e idosa que vivia sozinha, dependia de doações, ameaçava e amaldiçoava as pessoas por conta da sua marginalização. Situação que foi agravada após a Reforma Protestante, sendo proibida a doação de esmolas, de modo a não poderem sobreviver nem mesmo de caridade. Passaram então a serem consideradas um estorvo à sociedade produtiva e acumulativa de bens, não podendo oferecer força de trabalho e muito menos gerar futuros trabalhadores.

A busca pelo controle do corpo feminino em prol da reprodução controlada pelos homens levou várias mulheres a serem denunciadas por transgressões sexuais e crimes reprodutivos, como causar impotência masculina e cometer abortos e infanticídios. Entre as condenadas havia mulheres que tinham atingido certo grau de poder e reconhecimento na comunidade, trabalhando como curandeiras, médicas tradicionais, parteiras e herboristas ou operando práticas mágicas como adivinhação e criando poções de amor. Praticar magia também foi para muitas uma fonte de emprego e poder, embora as expusessem à vingança quando da ocorrência de imprevistos (Federeci, 2019, p. 65). As mulheres se tornaram os principais alvos da tentativa capitalista de construir uma concepção de mundo mais mecanizada, pois:

A “racionalização” do mundo natural – precondição de uma disciplina de trabalho mais organizada e da revolução científica – passava pela destruição da “bruxa”. Até mesmo as indescritíveis torturas a que as mulheres acusadas foram submetidas adquirem significado diferente se as concebemos como forma de exorcismo contra seus poderes (Federeci, 2019, p. 66).

A mulher que detinha autoridade e reconhecimento da comunidade, representava uma ameaça tanto para a Igreja quanto para o Estado. No Grão-Pará, os testemunhos analisados revelam que as curandeiras eram procuradas quando os “remédios” da Igreja

falhavam (capítulo cinco). Enquanto mediadora do mundo material e imaterial, aqui no caso na conexão com o sobrenatural, a curandeira da aldeia concorria com o poder dos sacerdotes da Igreja. Enquanto conhecedora dos mistérios do corpo feminino, principalmente no que concerne a sexualidade e reprodução, as mulheres ameaçam os interesses do Estado em relação ao controle do comportamento sexual. Através das práticas de feitiçaria voltadas para questões amorosas, constatei que as mulheres driblavam esse controle que era imposto sobre seus corpos e sua sexualidade. Por meio de orações, ervas, banhos e rituais de adivinhação tentavam arranjar casamentos e conquistar a pessoa desejada. Situações consideradas ilícitas como relações extraconjugais e matrimônio sem casamento oficial foram relatadas ao Santo Ofício (analisadas no capítulo quatro).

Nesse contexto, fica evidente a relação da sexualidade feminina como algo diabólico. O discurso religioso contribuiu essencialmente para essa visão, contudo o julgamento das consideradas bruxas também foi conduzido por magistrados leigos, pagos e estabelecidos por governos municipais (Federici, 2019, p. 66). Federici sugere, ainda, que, diante do projeto de reforma social e da instituição de uma disciplina de trabalho mais rigorosa, a elite capitalista entendia o controle da sexualidade feminina como força econômica. As regulamentações instituídas na Europa Ocidental (séculos XVI e XVII), referentes a casamento, adultério e procriação, possibilitam inferir que a sexualidade feminina foi vista, concomitantemente, ora como ameaça social, ora como poderosa força econômica, quando direcionada apropriadamente. Tanto os padres e inquisidores, como a nascente classe capitalista, precisaram condenar sexualidade e o prazer da mulher. A necessidade de proteger a coesão da Igreja como poder masculino, patriarcal, e de impedir que sua propriedade fosse dissipada, devido a fragilidade clerical diante do poder feminino, levou o clero a retratar o sexo feminino como instrumento diabólico, pois “quanto mais agradável aos olhos, mais mortal para a alma” (Federici, 2019, p. 67).

A relação entre a perseguição de mulheres (acusadas de bruxaria) e o surgimento do capitalismo, proposta por Federici (2019), ou seja, explicada pelo viés econômico, nos ajuda a elucidar a questão numa escala mais geral, global. Contudo, em relação ao Grão-Pará esse aspecto econômico não parece ter sido a motivação das perseguições. O que se pode concluir, através da análise das fontes, é que essas motivações estiveram mais ligadas a busca pelo controle do poder e influência de mulheres que eram respeitadas pela comunidade. Buscava-se também o controle do comportamento feminino e da repressão das heresias.

O fenômeno da caça às bruxas entra em decadência nos séculos XVII e XVIII. As práticas mágicas passaram a ser vistas como ingênuas e incoerentes. A bruxaria estava deixando de ser intelectualmente aceitável e não existiam provas da existência real dos sabás, entretanto, essas novas concepções não atingiram com o mesmo grau todas as camadas da sociedade e nem todos os Estados europeus. Para Jean Delumeau (2009), a crença na bruxaria e na feitiçaria declinou a partir do momento em que o medo diminuiu entre as massas. No meio rural, uma relativa melhora no âmbito material diminuiu as tensões. Textos médicos que relacionavam as obsessões demoníacas com doenças mentais passaram a ser escritos pela cultura letrada.

Em 1774, no último regimento da Inquisição portuguesa a heresia ligada a magia foi despenalizada. As práticas mágicas não eram mais entendidas como infrações, mas sim como fruto das crenças populares e da ignorância. Contudo, essa representação negativa das mulheres e a conseqüente normatização e controle do comportamento feminino se encontra presente para além da sociedade europeia, como nas colônias portuguesas.

3.3 MULHERES, COTIDIANO E PRÁTICAS MÁGICAS NA COLÔNIA

Considerando a proposição assertiva de Jean Delumeau (2009), a relação entre o mundo sobrenatural e a presença feminina, principalmente com inclinação diabólica, não deve ser considerada como uma criação da modernidade. Trata-se de uma acusação de longa data em que o homem moderno se apropriou e institucionalizou essa concepção por meio de perseguições não apenas religiosas, já que a participação dos Estados-nação também foi categórica em alguns casos (Reis, 2014, p.109). Esse discurso misógino da Europa ocidental, que relaciona a figura feminina a feitiçaria, foi importado junto com os colonizadores e contribuiu para a formação de uma mentalidade própria dos habitantes da colônia sobre a condição feminina.

No decorrer do período colonial, uma série de fatores se solidificaram, atribuindo à mulher uma situação específica na sociedade colonial que estava se formando. A diversidade cultural e étnica existente na colônia viabilizou a possibilidade de trocas culturais - hábitos, costumes, língua, religião e crenças – baseadas em visões de mundo diferentes, que constituíram características singulares e específicas da condição feminina na colônia portuguesa. Como afirma Mary Del Priori (1993, p. 23-24):

O rico período de entrecruzamento de etnias diversas, os diálogos entre visões de mundo diferentes, costumes, hábitos e crenças marcados pela alteridade fecundaram a condição feminina que então se organizava na Terra de Santa Cruz. Da mulher indígena herdava-se, neste momento, o espólio de tradições que ela detinha na estrutura tribal. A mulher branca contribuiu com modos de viver e morrer importados com a emigração de Portugal, modos estes, muitas vezes, também trazidos de outras terras, reelaborados na Metrópole e trasladados ao Brasil. As sociedades africanas do tipo sudanês e banto, de onde saiu grande parte do tráfico negreiro, legaram à vida colonial comportamentos e mentalidades características do espaço que a mulher ocupava em seu interior.

Ainda segundo a autora, além dessas heranças culturais, a condição feminina na colônia fabricava-se pelo caráter exploratório da Coroa portuguesa no Brasil, do século XVI ao XVIII. A tradição androcêntrica da cultura ibérica e os objetivos da colonização estimulavam os homens (pais, maridos, padres, governantes e cientistas) a impor as mulheres um papel na sociedade que refletia os interesses da colonização. Além disso, o modelo escravista de produção marcava as relações de gênero. O papel da mulher na conquista ultramarina consistia na defesa fervorosa do catolicismo, frente à Reforma Protestante, e, principalmente, o de consolidação do projeto demográfico de ocupação do território descoberto.

Parte dessa população feminina chegava aos homens através da exploração advinda da escravização, aprofundando dessa maneira as desigualdades nas relações de gênero. Esse caminho de diferenças fabricou papéis femininos marcados pela relação de inferioridade entre os sexos e estigmatizações. Além disso, questões de classe, credo e raça fundamentaram as diferenças entre as próprias mulheres. De acordo com Del Priore (1993, p. 25), seria ingenuidade crer numa solidariedade de gênero que estivesse acima dessas diferenças, embora, a maternidade, por vezes, fosse um dos raros momentos de apoio entre as mulheres. Nesse ponto, discordo da autora, pois, ao analisarmos as histórias presentes no *Livro de denúncias e confissões da Visitação do Santo Ofício ao Estado do Grão-Pará, 1763-1769*, verificamos que em momentos de angústias e aflições vividas no cotidiano, existiu uma rede de solidariedade entre as mulheres.

A concepção sobre o comportamento feminino, que foi imposto como “adestramento” na terra de Santa Cruz, foi baseada em dois alicerces principais. Primeiro, o discurso moralizador sobre os padrões ideais de comportamento, importado da metrópole, que teve nos pregadores e confessores seu principal meio de disseminação, conteúdo e objetivos específicos. Essa pregação moralizadora da sociedade foi resultado das decisões tomadas pela Reforma no Concílio de Trento, sendo imposta à toda

crisandade ocidental como um processo civilizatório das condutas individuais, gestos e hábitos, que se distanciavam das normas e dogmas da Igreja (Del Priore, 1993, p. 26).

Esse discurso misógino e moralizador sobre a conduta ideal das mulheres foi incorporado por toda a atividade religiosa praticada na colônia e foi se disseminando nas regras de confrarias e irmandades, nos contos populares, nos critérios de boa conduta que se contrapunham a infrações, lentamente penetrado e impregnado na mentalidade colonial. Portanto, a Igreja exercia forte pressão e controle sobre o comportamento da mulher, principalmente quando o assunto era sexualidade feminina. Uma das justificativas para a repressão e controle era a inferioridade da mulher frente à superioridade do homem, e por isso caberia a ele exercer a autoridade. Além disso, a história bíblica de Adão e Eva, já mencionada, condenou a mulher a submissão masculina. Como explicita Manoel Araujo (2000, p.45):

A mulher estava condenada por definição a pagar eternamente pelo erro de Eva, a primeira fêmea que levou Adão ao pecado e tirou da humanidade futura a possibilidade de gozar da inocência paradisíaca. Já que a mulher partilhava da essência de Eva, tinha de ser permanentemente controlada.

O segundo pilar que sustentou o processo de domesticação da mulher foi o discurso normativo médico produzido no contexto dos séculos XVI a XVIII, que legitimou cientificamente os padrões morais e religiosos da época⁴⁷. Esse discurso da medicina sobre o funcionamento do corpo feminino legitimava o religioso ao confirmar que a função natural da mulher era a procriação. Discutiremos mais detalhadamente o discurso médico da época sobre o corpo feminino no capítulo cinco.

Foi nesse cenário, que apresentava diversas formas de exploração e opressão, que mulheres brancas, indígenas e negras, livres ou escravizadas viveram. O longo processo de domesticação da mulher objetivava torná-la responsável pela casa, família, casamento e pela procriação. Assim como subjugar a figura feminina a um papel secundário na sociedade. Contudo, esse cenário também foi palco da atuação de mulheres que através da subversão social e da resistência ao modelo social imposto mediaram a seu modo, dentro do contexto em que estavam inseridas, as relações com a Igreja e a metrópole e não se submeteram a dominação masculina e a ordem social que era imposta pelo Estado e Igreja.

⁴⁷ Nesse período (XVI-XVIII) a medicina já era vista como ciência, embora o conhecimento sobre as doenças e o funcionamento do corpo, principalmente feminino, fosse ainda muito limitado.

Pesquisas baseadas em fontes documentais nos trazem vários exemplos de mulheres que aproveitaram as brechas no sistema patriarcal e conseguiram mobilidade social, prestígio e de certa forma poder. No final do século XVIII, a presença de homens e mulheres libertos, forros ou livres era expressiva correspondendo a cerca de 40% da população classificada como parda. Nos grandes centros urbanos como Rio de Janeiro, Salvador, Recife e São Paulo, apesar dos limites que separavam as vidas de escravos das de livres e libertos, mestiços interagiam com certa liberdade (Russell-Wood, 2005). As cidades se expandiam e davam espaço para escambos e comércio. Prestadores de serviços com qualificações ganhavam a vida, a atividade mercantil e o crescimento dos portos aumentavam a chance de sucesso de grupos de artesãos e comerciantes, muitos aproveitaram as brechas do sistema para se inserirem numa sociedade que estava “o tempo todo efervescendo e o tempo todo evoluindo” (Russell-Wood, 2005, p 50). No século XVIII, por exemplo, o número das alforrias femininas surpreendeu: 72% no Rio de Janeiro, 46% em São João del Rey, 52% em Rio das Velhas e o dobro da dos homens, na Bahia (Del Priore, 2021). Isto se deve ao fato de que as mulheres custavam menos do que os homens, por isso, sua liberdade era mais barata. Além disso, elas tinham mais capacidade de acumular dinheiro pela diversidade de ocupações como “escravas de ganho”, atuando como quitandeiras, lavadeiras, pescadoras e prestadoras de serviço. Conforme cresciam as cidades, o mercado de trabalho também se expandiu, favorecendo meios para compra da própria liberdade. No caso das escravas domésticas, o contato próximo com a família do dono, o sentimento de filantropia ou até mesmo a relação mais íntima com o próprio senhor, podia incluir também a alforria dos filhos ilegítimos. Como no caso de Pedro Mendes Monteiro, baiano solteiro, ao morrer, em 1744, concedeu à sua escrava mulata e à filha dela de dois anos, a liberdade. A mãe recebeu um pagamento de 50 mil réis, além de roupa de cama e mesa, e a filha um fundo fiduciário de 400 mil réis. O capital seria posto a render e os juros anuais aplicados na manutenção de mãe e filha até que ela se casasse, quando a soma total constituiria seu dote (Del Priore, 2021).

De acordo com o estudo de Luma Ribeiro Prado (2019), as indígenas lideraram as ações por liberdade na Amazônia colonial (Grão-Pará). *A Lei de Liberdade dos Índios* (1755) que proibiu a escravidão indígena não significou o fim do trabalho escravo, pois as práticas continuaram em cativeiros ilegais por um longo tempo. Muitos indígenas recorreram ao tribunal da Junta das Missões como uma via institucional de resistência ao

cativoiro⁴⁸. Prado analisou 160 registros (petições, requerimentos, apelações, indicações de processos e autos fragmentados) por demanda de liberdade nos tribunais da Amazônia portuguesa. Levando em consideração as pessoas identificadas por gênero, a autora concluiu que os pedidos de liberdade foram majoritariamente realizados por mulheres, sendo aproximadamente 80% dos casos (Prado, 2019, p. 149). Em 11 de maio de 1706, antes mesmo de outorgada a *Lei de Liberdade dos Índios*, o próprio Rei escreveu uma carta deferindo um pedido de liberdade da indígena Hilária (viúva de um “principal”). A indígena havia feito uma petição ao monarca se queixando das moléstias que lhe fazia passar o frei Silvestre Capuchinho e, por isso, solicitou a sua liberdade, assim como a de seus filhos, família e mais parentes de sua geração (Moura, 2023, p. 181). Provavelmente, o fato de ser viúva de um “principal”, ou seja, de um indígena com elevada posição política, pode ter sido decisivo para o seu deferimento.

Esses requerimentos e petições solicitando liberdade, trazem outros inúmeros casos de mulheres que lutaram por sua liberdade pelas vias legais. Foi o caso de Antônia e também o das irmãs Catarina, Domingas e Teodora. Em 1751, a indígena Antônia, que se dizia “livre por sua natureza, por ser a dita sua mãe da nação Arapium”, foi levada como escrava a Belém contra as leis de Sua Majestade e, por esses motivos, pediu que se “julgasse forra pelas ações requeridas”. Assim como a solicitação das irmãs Catarina, Domingas e Teodora, datada de 1726, que alegavam serem “de natureza e nascimento forras”, pois sua avó era natural dos Sertões do rio Amazonas (Prado, 2019, p.38-39). Portanto, as requerentes afirmaram sua liberdade natural com base no lugar de origem das suas ascendentes. Essas ações judiciais foram um dos caminhos utilizados para lutar contra a cruel escravidão que os indígenas eram submetidos.

O casamento também era um meio de ascensão social, tanto para homens quanto para mulheres. As libertas ou livres eram as mais cortejadas para casar-se, pelo fato de os filhos seguirem a condição das mães. No Recôncavo baiano, na localidade de Nazaré das Farinhas, 83.3% das relações conjugais envolviam mulheres livres ou libertas (Del Priore, 2020). Para evitar que seus filhos se tornassem escravizados, os homens preferiam a união com uma liberta ou forra. Para as mulheres, o casamento era um signo de ascensão social em toda a sociedade. Distinguia as que podiam casar-se, das que não podiam, que em geral eram as escravizadas ou mulheres muito pobres. Era comum considerar interesse

⁴⁸ O tribunal da Junta das Missões era uma das instituições responsáveis por acolher e dar prosseguimento às ações por liberdade.

socioeconômicos na escolha do futuro parceiro ou parceira (Farias, 2012). Algumas qualidades como a “potência de trabalho” atribuído às mulheres, eram valorizados. Outro fator de escolha considerável era a cor mais clara da pele (Carvalho, 1998). Homens negros escolhiam mulatas para casar e mulatos escolhiam parceiras de origem não africana para atenuar o grau de pigmentação, um dos fatores de sucesso na batalha para ascensão social. O divórcio também era possível, como ocorreu, em 1848, no Rio de Janeiro, com Henriqueta Maria da Conceição. Essa alegava que “não só cumpria todos os deveres de mulher casada, mas, também por seus trabalhos continuados e tráfico de quitandas, em que já era ocupada antes de seu casamento, ganhava para manter a si e ao Réu, seu marido, sem dar motivo algum para este a maltratar”. Solicitou a separação, pois seu marido, roubava seus ganhos (Farias, 2012). Existia, portanto, a possibilidade de mulheres se desfazerem de seus casamentos por questões econômicas e de “fortuna”.

No decorrer de dois séculos, surgiram nas cidades da colônia inúmeras ruas, nas quais abriam as portas tendas de pequenos comércios, chamados, à época, “mercadores de retalho”. Esses estabelecimentos de comércio juntavam indivíduos de ambos os sexos. Por trás do balcão, vendendo gêneros alimentícios, ficavam as “vendelhoas”, mulheres que “viviam de seu negócio de molhados”, “de suas agências”. Pelas ruelas, oferecendo serviços, circulavam as negras de tabuleiro, vendendo comida e miudezas de todo tipo. Esse tumultuado meio de negociação e conflitos permitiu as mulheres livres, libertas e escravizadas circularem e encontrarem formas de ganho para viver (Dias, 1995, p. 155-168). Logo abaixo dos homens brancos, as mulheres forras tinham as condições mais favoráveis de reunir fortuna na colônia. As forras formaram a elite econômica do comércio de retalho: eram ricas e, com seus bens, equilibravam as relações de poder. No Brasil, além de pequenas comerciantes, brancas, pardas e negras livres e forras eram estalajadeiras e taverneiras que “davam de comer em casa”, eram “mestras de ensinar moças a lavar e cozer”, como consta nos registros da Inquisição em visitas a Salvador e no Recife. Muitas atuavam como padeiras, em Salvador do século XVII, Domingas Simões Pinheiro era “juíza das padeiras”, por ser a mais antiga da cidade. Uma relação de contribuintes, de 1648, traz o nome de nove donas de tavernas, padarias e vendas. Em São Paulo, onde se plantava trigo, a Câmara Municipal ameaçava aquelas que adulteravam o pão, com misturas de farinha de mandioca e de milho branco na massa. As padeiras, por sua vez, mantinham constante conflito com as câmaras que controlavam o peso e o preço do pão, recorrendo a greves, petições e protestos para manter seus negócios e controlar, à própria maneira, o peso e o preço do pão (Dias, 1995, p. 69-87).

A legislação metropolitana assegurava exclusividade da mão de obra feminina no comércio ambulante de uma diversidade de comestíveis como hortaliças, queijo, vinhos e aguardentes, melão e azeitona. O objetivo desse comércio que intermediava produtos era destinar às mulheres pobres um exercício honesto para que pudessem se sustentar e evitassem a prostituição (Figueiredo, 1984, p.12). No referido contexto, a competição entre comerciantes e escravas que ofereciam gêneros era grande, gerando reclamações dos pequenos comerciantes, que eram obrigadas a pagarem impostos. Os conflitos também eram intensos, sobretudo com as escravas libertas que, juntamente com as brancas pobres, logo dominaram o comércio de vendas e tavernas pelo interior. As agressões e desacordos entre as concorrentes eram recorrentes. Os regulamentos que as obrigavam a ficar atrás do balcão raramente surtiam efeito, já que faziam o que queriam. Viver de suas quitandas ou da venda em “casinhas”, onde um quartinho discreto se prestava a encontros íntimos, era, muitas vezes, uma forma de garantir o sustento. Graças ao pequeno comércio, a mobilidade econômica de negras e mulatas começou já no século XVIII (Del Priore, 2020). O viajante austríaco Johann Emanuel Polh (1976), de passagem pelo Brasil em 1817, relatou que ex-escravas usavam joias e vestimentas que provocavam inveja em senhoras brancas.

Em Minas Gerais, as negras libertas eram o segundo grupo social mais rico. Possuíam bens imóveis como casas e fazendas e ostentavam joias de ouro e diamante (Furtado, 2001). Em Salvador, temos o exemplo de Ana de São José da Trindade, nascida na África ocidental, e que trabalhou como escrava de ganho no fim do século XVIII, listou em testamento: crucifixos e rosários de ouro, um relicário, diversos fios, abotoaduras e fivelas, em ouro, brincos e anel de diamantes, talheres, vasos e um crucifixo de prata. Em 1807, já livre, com a ajuda de três escravas, vendia comida de porta em porta, emprestava dinheiro para comerciantes livres e escravos e recebia joias como penhor quando faleceu, além dos bens listados no testamento, tinha uma casa de três andares, ornada com raras e luxuosas janelas de vidro, uma loja alugada no térreo e um terraço no último andar, além de diversos escravos e móveis de luxo (Graham, 2013). Na mesma cidade que Ana morava, Graham (2013, p.73) analisou 977 licenças (para comércio ambulante) concedidas nos anos de 1789, 1807 e 1819 e concluiu que metade dos vendedores ambulantes eram negros (escravos e libertos). Afirmou que dos 977 vendedores, 89% (866) eram mulheres. As vendedoras eram essenciais para a cidade e as africanas dominavam a venda de alimentos. Em 1849, 78% das africanas forras na paróquia de Santana eram responsáveis pela venda de alimentos variados. Suas atividades eram tão

significativas para região que inúmeras propostas reguladoras sobre a venda de alimentos na capital foram recusadas. Ana, entre outras mulheres, provaram que a mobilidade social era possível. Através de concubinatos com senhores ou outros homens livres e também pelo próprio esforço de trabalho, as forras abriram espaço na sociedade, passando a adotar posições que as distanciavam da senzala onde foram subjugadas.

Portanto, na sociedade patriarcal colonial, acompanhadas ou sós, as mulheres não apenas assumiam tarefas na divisão de trabalho, mas no lar ou nas ruas, elas provinham seu próprio sustento. Como destaca Del Priore (2020, p.67):

Com filhos e agregados, caminhavam com as próprias pernas, criando, gerando e distribuindo riqueza. Sua história está tanto nos grandes gestos de rebeldia contra maridos, amantes ou senhores quanto nas pequenas habilidades e astúcias com que construíam seu cotidiano.

Apesar do controle patriarcal, as mulheres aproveitaram as “brechas” e agiram no sentido de driblar certos regramentos e submissões, recorrendo para isso ao uso de práticas mágico-religiosas. Para mediar e/ou resolver problemas do cotidiano, elas adivinhavam, curavam, causavam males aos inimigos, “amarravam” os amantes com o intuito de impor suas vontades e seus desejos, como veremos nos próximos capítulos. Desta maneira, elas subvertiam as regras sociais, mesmo que essas atitudes nem sempre parecessem terem sido premeditadas ou tivessem como intencionalidade esse fim.

4. PRÁTICAS MÁGICO-RELIGIOSAS E VIDA COTIDIANA

Antes de se desencadear a repressão da feitiçaria e a Caça às Bruxas, na Europa Moderna, a magia fazia parte de uma ordem lógica e natural presente no seio da sociedade, como ainda ocorre atualmente em determinadas comunidades. Essa interação ocorria, por exemplo, entre os povos germânicos e eslavos, e nos períodos de tensões era, de certa maneira, desestabilizada pela predominância da magia maléfica (Souza, 2009, p.258). Sendo o Brasil colonial uma sociedade escravista, as tensões eram permanentes.

As práticas mágico-religiosas executadas pelos colonos refletiam as tensões e conflitos sociais vividos no cotidiano. Esse capítulo investiga as práticas de feitiçaria registrada no livro da visitação que envolviam a participação de mulheres, com exceção das práticas de cura que serão analisadas no próximo capítulo. O estudo da feitiçaria colonial nos permite adentrar nesse universo e compreender os modos de viver dos que aqui habitavam. O hibridismo religioso formado pela coexistência de diferentes culturas (indígena, africana e europeia) originou práticas religiosas singulares e específicas que devem ser compreendidas dentro do contexto histórico da América Portuguesa. Aqui as práticas de feitiçaria eram quase sempre individuais, diferentemente das chamadas assembleias noturnas que aterrorizavam os indivíduos na Europa Moderna. Para Laura de Mello e Souza a feitiçaria colonial foi uma das formas que os colonos encontraram de se adaptar à realidade social em que viviam:

[a feitiçaria colonial] foi uma das formas de ajuste do colono ao meio que o circundava; por vezes, protegeu-o dos conflitos e, por outras, refletiu as tensões insuportáveis que desabava sobre seu cotidiano. Ajudou-o a prender a amante, matar o rival, afastar invejosos, lutar contra os opressores, construir uma identidade cultural. Muitas vezes, resolveu seus problemas com o outro mundo; outras tantas, lançou-o em abismos terríveis. Mas foi quase sempre a fonte para o sobrenatural (Souza, 2009, p. 208).

Essas práticas mágico-religiosas também representavam o contato com o sobrenatural, a ponte do “entre mundos” (terreno e espiritual). Representavam o caminho de chegada dos pedidos até os espíritos para o bem ou para mal, envolvendo acordos com Deus ou o Diabo. Parte dessas práticas envolviam a relação senhores escravos, mas elas estavam presentes em todas as camadas sociais. Várias práticas de feitiçaria refletiam inimizades pessoais e desentendimentos entre vizinhos. Ao que as fontes indicam, feitiços para provocar danos e até a morte deviam ser comuns no cotidiano da colônia.

Nesse capítulo tratarei de algumas das práticas mágico-religiosas identificadas no *Livro da visitação do Santo Ofício da Inquisição ao estado do Grão-Pará (1763-1769)*. Primeiramente abordei as práticas de adivinhação, que utilizam o método do balaio e da tesoura e da comunicação com espíritos. Em seguida apresento os casos relacionados às magias amorosas, como as cartas de tocar mulher, o pacto com o Diabo feito para fins amorosos e orações e conjuros com esta finalidade.

4.1 MULHERES QUE ADIVINHAM

As práticas de adivinhação foram utilizadas para os mais diversos fins no território colonial. Para desvendar problemas do cotidiano como furtos, paradeiros de escravas e escravos fugidos, nomes de pretendentes, questões do presente e do futuro, dos seus próprios destinos e de outras pessoas, as mulheres utilizaram diversos recursos que estavam disponíveis ao seu alcance como balaio e tesoura, recipientes com água e invocações. Esse tipo de magia era praticado por meio de diferentes rituais, comumente chamados em Portugal de “sortes” (Campos, 1995, p.121).

Uma das práticas mais comuns de adivinhação utilizadas na colônia, que se tem registro desde o século XV, é a do balaio com a tesoura ou a do chapim, como é também conhecida (Souza, 2009, p. 211). Ela se assemelha a relatos de adivinhação ocorridos em Portugal, no qual uma tesoura é colocada dentro de uma joeira e, após pronunciado o conjuro, a movimentação da tesoura resultaria em resposta positiva a questão colocada (Bethencourt, 2004, p.61). No sul da colônia, na capitania do Rio Grande de São Pedro, denúncias presentes nos cadernos do promotor confirmam a circularidade destas práticas, com pequenas variações locais. Vários relatos indicam a utilização de uma espécie de peneira de palha grossa e uma tesoura utilizadas em práticas divinatórias denominadas popularmente de quibando (Oliveira, 2021, p. 62-65).

No *Livro da visitação do Santo Ofício da Inquisição ao estado do Grão-Pará (1763-1769)* temos registradas sete práticas mágico-religiosas que foram classificadas como adivinhação, todas envolviam mulheres, direta ou indiretamente. Três utilizam o método do balaio com tesoura, três de invocação de espíritos e um relato de adivinhação na noite de São João. Veremos a seguir as motivações que levaram a utilização desses métodos.

No dia oito de outubro de 1763, Marcelina Theresa (cerca de 20 anos, solteira, mulata e escravizada) se apresentou à Mesa para fazer uma denúncia. A descrição do relato esta confusa na fonte, o que se compreende é que Marcelina estava na casa do seu

senhor estendendo roupa branca para secar e entrou na mesma casa Maria Francisca (40 anos, viúva, escravizada) pedindo um ferro de engomar. Na ocasião de ter faltado dinheiro aos negros escravizados Francisco e Pedro e Marcelina tendo notícia de que Maria sabia descobrir com quem estava o dinheiro que lhes faltava, pediu para Maria resolver a questão. Maria então pediu um balaio e uma tesoura. A escravizada cravou as pontas da tesoura no aro do balaio e sustentado com o dedo um dos anéis da tesoura, disse para Francisco sustentar o outro anel com o seu dedo, assim levantaram o balaio. Maria disse para Francisco nomear as pessoas que moravam na casa e começou a murmurar palavras que ninguém entendia, somente um estudante que estava presente, chamado João José de Lira Barros. Segundo ele, quando foi nomeado um mameluco de nome Calisto (criado do capelão), o balaio imediatamente deu uma volta e caiu no chão. Maria teria dito: “Aí tem, já sabem quem tomou o dinheiro” e, pegando o ferro, foi embora. Marcelina relatou que João José disse que ela devia denunciar o ocorrido, pois o que Maria tinha feito não era coisa boa e sim superstição. João José relatou ao senhor das escravizadas, a quem Marcelina também denunciou o caso (Lapa, 1978, p. 141-144).

Marcelina não foi processada pela Inquisição, talvez o inquisidor Abranches tenha acreditado no seu arrependimento. Já Maria Francisca não escapou ileso da acusação que sofreu, pois acabou processada por superstição. Foi asperamente repreendida na Mesa, em 11 de outubro de 1768. Se Maria deixou de utilizar o recurso das adivinhações, após ser repreendida, não é possível afirmar, mas através da denúncia pode-se inferir que anteriormente ela já era conhecida por descobrir furtos. Marcelina, Francisco e Pedro tinham notícias “de que a dita preta fazia com que se descobrisse quem o tinha (o dinheiro) em seu poder” (Lapa, 1978, p. 141). Portanto, ao que o relato indica, Maria Francisca possuía êxito nas suas práticas de adivinhação, o que possivelmente lhe proporcionou alguma vantagem no seu cotidiano de mulher escravizada, seja algumas patacas, proteção ou trocas de favores. Contudo, seus dons divinatórios a deixavam suscetível a desconfiança da Igreja e da Inquisição. Talvez, se fosse denunciada novamente, sua pena teria sido mais severa.

Os ritos de adivinhação não eram exclusividade da colônia, pois estavam amplamente difundidos por todo o ocidente cristão. Para São Tomás de Aquino, o ato de prever acontecimentos futuros estava além das potencialidades humanas ou das revelações divinas (Souza, 2009, p.210). Portanto, esse feito só poderia ser realizado através de pacto com o Diabo. Sendo assim, a adivinhação era vista não só como pecado grave, mas considerada crime pelas leis civis. Nas Ordenações Filipinas, estavam

previstas severas penas para quem praticasse adivinhações de quaisquer tipos como: ver em água, cristal, espelho, espada, imagens de metal, espádua de carneiro, adivinhar em cabeças de animais ou homem morto. Açoites, pregão pelas ruas da vila onde o crime fora cometido e degredo para o Brasil eram algumas das penas imputadas.

A exemplo de Maria, os africanos que chegaram na colônia, através do tráfico transatlântico, trouxeram consigo sua religiosidade e suas crenças. Nas sociedades africanas, o papel dos adivinhos era essencial no equilíbrio e tranquilidade da sociedade (Sweet, 2007, p.140-145). James H. Sweet aponta que, durante os séculos XVII e XVIII, as práticas de adivinhação foram o meio mais utilizado pelos africanos para explicar e controlar o mundo a sua volta:

Na sua forma mais simples, a adivinhação envolvia a comunicação entre os mundos dos vivos e o mundo dos espíritos. Os adivinhos efetuavam uma série de rituais para invocar os espíritos e saber das suas intenções para com os vivos e o mundo dos espíritos. Ao estabelecer uma ponte entre os dois mundos, o adivinho podia prever eventos passados e futuros, descobrir a culpa ou a inocência de criminosos suspeitos e determinar a causa de uma doença ou de outros infortúnios (Sweet, 2007, p.145).

Na colônia, os africanos continuaram recorrendo ao recurso das artes divinatórias, assim como na sua terra natal. A ruptura social abrupta, característica da cruel situação de escravidão, propiciou uma grande quantidade de apelos junto aos adivinhadores africanos que tentavam encontrar explicações para os infortúnios, como fome, as doenças e a brutalidade da qual estavam expostos (Sweet, 2007).

Seja por degredo, pela via da escravidão ou por diversos outros motivos ocasionados pela experiência transatlântica do Império português, adivinhadores da metrópole e de outros territórios dominados por Portugal, vinham se juntar aos da colônia. Provavelmente por esse motivo, a ritualística de adivinhação empregada no Brasil colonial se assemelha àquelas praticadas em outros territórios que faziam parte do domínio português. Em Portugal, Lionisa da Costa lançou uma sorte de chumbo derretido na água para saber se o filho de uma cliente se casaria com uma certa moça que estava namorando contra a vontade da mãe (Bethencourt, 2004, p.59). Assim como Isabel Maria da Silva, no Grão-Pará, através da adivinhação feita com ovo e água, na noite de São João, previu o futuro de um estudante, que viria ser ordenado sacerdote (Lapa, 1978, p. 185). O método utilizado dos dois lados do Atlântico foi semelhante: o material depositado na água formava imagens que possibilitavam prever o futuro.

Em 13 de outubro de 1763, Marçal (mais ou menos 40 anos, crioulo, solteiro, pedreiro), se apresentou a Mesa relatando mais um caso em que foi utilizando o balaio e a tesoura. Se identificou como escravizado do Chantre da Sé, Antônio Francisco de Polstzis. O confitente (aquele ou aquela que se apresenta ao inquisidor para confessar suas culpas) relatou que, cerca de doze anos antes, estando na companhia de outras pessoas e extraindo madeiras para o engenho Varapiranga, de propriedade do seu senhor, no Rio Guajará, encontrou uma indígena chamada Quitéria (já defunta, solteira, da administração de Nossa Senhora do Carmo da cidade de Belém) que estava refugiada naqueles matos perto do Rio. Entre conversas que ambos tiveram, Quitéria ensinou a Marçal umas palavras que tinham virtude para adivinhar as pessoas que tinham furtado alguma coisa, conforme o relato:

[...] porém que as havia de dizer tendo cravados os bicos de uma tesoura no arco de um balaio e sustentando este por uma parte com o dedo por um anel da mesma tesoura e outra pessoa da outra parte fazendo o mesmo e que estando nesta forma com o balaio no ar dissesse as ditas palavras que são as seguintes: - por São Pedro, e São Paulo passou pela porta de São Tiago, São Pedro e São Paulo - e que as havia de dizer dentro do coração, sem se perceberem de fora, e que tanto que se nomeasse a pessoa que tivesse feito o furto, logo o balaio havia de dar volta e cair no chão sem lhe poderem ter mão: e que se nunca se nomeasse a pessoa que fizera o furto, nunca o balaio daria volta (Lapa, 1978, p. 157)⁴⁹.

Marçal confessou que realizou o método cinco vezes. Em apenas uma delas não descobriu quem tinha feito o furto, pois, na ocasião, a tesoura não deu volta, porém, que das outras quatro vezes, a prática-mágica funcionou, tendo o balaio caído. Relatou que só se lembrava de duas situações específicas, embora tenha dito que utilizou a prática de adivinhação por cinco vezes. Recordou que, por esse meio, se descobriu quem tinha furtado cinco patacas de um velho mulato feitor que ainda residia no engenho. Em outra situação, se descobriu quem tinha furtado duas varas de pano de algodão de Gregoriana, “preta criada”, filha do “preto Marçal” e de sua mulher Luiza. O confitente disse que estas eram suas culpas e que somente tomou conhecimento delas com a publicação dos editais

⁴⁹ Trecho original: “porem que as havia de dizer tendo cravados os bicos de uma tesoura no arco de um balaio e sustentando este por uma parte com o dedo por um anel da mesma tesoura e outra pessoa da outra parte fazendo o mesmo e que estando nesta forma com o balaio no ar dissesse as ditas palavras que são as seguintes: = Por São Pedro, e São Paulo passou pela porta de São Tiago, São Pedro e São Paulo = E que as havia de dizer dentro do coração sem se perceberem de fora e que tanto que se nomeasse a pessoa que tivesse feito o furto logo o balaio havia de dar volta e cair no chão sem lhe poderem ter mão: e que se nunca se nomeasse a pessoa que fizera o furto nunca o balaio daria volta”. Os trechos retirados da fonte são de difícil leitura, pois estão escritos em português arcaico e as palavras, em sua maioria, estão unidas. Para esta pesquisa os trechos foram transcritos, adequando-os à norma-padrão da língua portuguesa.

nas Igrejas. Dizia estar muito arrependido, pedia perdão e que se usasse da misericórdia com ele. Foi admoestado em forma e instruído a não se ausentar da cidade sem expressa autorização da Mesa, a qual deveria se apresentar todos os dias, menos nos feriados, das 7h às 11h da manhã (Lapa, 1978, p. 156-158). Marçal foi processado pela culpa de proposições heréticas, porém no seu processo não existe sentença, apenas a denúncia (Mattos, 2012, p. 240). Quitéria, que ensinou a prática, já havia falecido na época da denúncia, e não consta na lista de pessoas processadas por essa visitação. Mesmo as pessoas falecidas podiam ser condenadas e excomungadas pela Igreja e seus corpos queimados na fogueira, mas não parece ter ocorrido isso neste caso.

Em quatro de novembro de 1765, Manoel Pacheco de Madureira (viúvo, “vivia de sua agência”, 44 anos) apresentou à Mesa de Confissão suas culpas (Lapa, 1978, p. 236-239). Além de confessar um caso de uma paixão avassaladora, que o fez recorrer a meios extraordinários (que será contado adiante), confessou ter praticado adivinhação com balaio e tesoura. Relatou que, há cerca de oito meses da época da confissão, ele estava em casa na companhia de uma indígena chamada Germana (solteira), que estava lavando sua roupa, e lhe alertou que estava faltando uma camisa. Ele recordou que uma velha, já defunta, de nome Andreza, usava da adivinhação por meio de um balaio para dizer quem furtara as coisas dizendo as seguintes palavras: Por São Pedro, por São Paulo, pela porta de São Tiago, fulano furtou tal coisa. Nomeada a pessoa se o balaio se movesse no ar era sinal de afirmação. Juntamente com Germana, ele tentou descobrir quem furtou a camisa, mas, nomeada as pessoas que entraram na casa, o balaio não se moveu, então ele entendeu que nenhuma dessas pessoas tinham pegado a camisa.

Como já vimos, esse método de adivinhação que utilizava balaio e tesoura, seguido de orações com nomes de santos católicos, parece ter sido utilizado amplamente para solucionar furtos. Marcelina não mencionou a oração na sua denúncia, mas pode ter apenas omitido a informação propositalmente ou não, já que ela disse não ter entendido as palavras que Maria Francisca pronunciou. Relatos desse rito com balaio e tesoura utilizada com orações também estão presentes em livros de outras visitações, o que aponta que essas práticas mágico-religiosas expressavam a religiosidade colonial, que mesclava crenças populares com as crenças da religião oficial. Nos três casos analisados temos personagens femininas envolvidas. Em dois deles as mulheres ensinaram o método, que se propagou na comunidade. Esse fato evidencia o papel feminino na perpetuação de costumes e crenças populares, de práticas que seriam uma contravenção para a ordem religiosa local. Se fazia presente o entendimento que essas mulheres desafiavam e

ameaçavam a doutrina e as práticas católicas, concorrendo, assim, com os poderes e com o controle dos sacerdotes locais. Elas faziam a mediação entre a vida concreta e o mundo sobrenatural, sendo procuradas, muitas vezes, para intermediarem a comunicação com o divino, papel que deveria ser exclusividade dos sacerdotes católicos.

Práticas de adivinhação que envolviam comunicação com espíritos e/ou com os demônios também foram relatadas a Mesa. Domingos Rodrigues (casado, 43 anos, “vivia de sua roça”) se apresentou ao inquisidor para denunciar a indígena Sabina e a escravizada Maria, no dia 21 de outubro de 1763. Relatou que há mais ou menos dezoito anos antes daquele momento, a maior parte dos seus escravos estavam doentes da bexiga, por isso, pediu a seu compadre Manoel de Souza, conhecido como o “Pará”, que lhe mandasse alguma escrava para assistir aos doentes. Ele enviou Maria, que após alguns dias da sua chegada, declarou que sabia o que estava oculto e que, se a esposa (Caetana Thereza) e sogra (Theodora Ferreira) de Domingos quisessem saber algo, ela mostraria. Elas responderam que nada queriam saber e então Maria declarou “pois eu quero agora saber como está meu marido” (Lapa, 1978, p. 173) e se recolheu para uma casa escura. Logo, se ouviu barulhos como se fosse um terremoto que lhes causou grande medo e pavor. Depois ouviram vozes desconhecidas, falando umas com as outras, e algumas pancadas no teto da casa. Após sair da casa escura, Maria disse às duas mulheres que Domingos estava bem e, continuando a conversa, disse que nos baixos da Tigioca havia naufragado um navio no qual viria um varão que se casaria com Theodora, que estava viúva. Caetana teria repreendido Maria e disse que não queria ouvir tais coisas, nem que se fizessem semelhantes estrondos em sua casa, por parecerem coisas do demônio. Depois de alguns dias (dez ou mais) se confirmou o naufrágio do navio e a vinda do varão que se casou com Theodora. Domingos afirmou no relato que ninguém na região tinha como saber do acontecido e, por isso, ficaram desconfiados da índole da Maria.

O confitente afirmou que na época da denúncia, quase duas décadas depois do acontecido, Maria residia em uma casa dos herdeiros de seu compadre. Diante do testemunho de Domingos, podemos levantar algumas hipóteses sobre Maria. É muito provável que essa história tenha sido contada para outras pessoas que, assim, como a família de Domingos, tenham ficado com medo de Maria. Outros sujeitos, no entanto, podem ter admirado os supostos dons de adivinhação e recorrido aos seus serviços. Maria, possivelmente, tornou-se conhecida pelos serviços de adivinhação. Na sua situação de escravizada, ser temida poderia significar proteção, pois as pessoas poderiam ter medo de represálias caso fizessem algo que a desagradasse.

Se de fato Domingos contou a verdade, Maria teve um posicionamento de enfrentamento e não subordinação diante da recusa das duas senhoras de não quererem saber das “coisas ocultas” e impôs a sua vontade, pois ela queria saber sobre a situação de seu marido e utilizou da prática de adivinhação para seu próprio benefício. Será que sua posição de adivinha ou feiticeira lhe garantia poder para se comportar dessa forma perante a classe dominante, mesmo sendo uma mulher na condição de escravizada? De que forma a sua fama e os seus supostos dons podem ter lhe ajudado ou prejudicado? Será que Maria conseguiu alguma vantagem, em algum momento, devido ao medo que pode ter incutido até mesmo em seus senhores? Será que seus senhores também lucraram com a fama de adivinha de Maria? Essas são algumas perguntas que surgem ao analisar a denúncia contra Maria, mas os dados da fonte não fornecem respostas para essas questões.

Talvez Domingos tenha modificado a história para livrar sua esposa e sogra das garras da Inquisição. Pode ser que elas tenham pedido para Maria predizer o futuro, uma vez que já sabiam de seus dons. O fato é que, com consentimento ou sem, parece que Maria foi muito certa na sua profecia. Acredito ser bem provável que, em algum momento, seus supostos dons adivinhatórios tenham trazido alguma vantagem para ela, sobretudo pela sua condição de escravizada. Seja por admiração ou medo, suas práticas de adivinhação podem ter se transformado em alguma forma de ganho financeiro e distinção social.

Cinco dias após a denúncia de Domingos, Josepha Coelho (casada, mais ou menos 44 anos) relatou que, há aproximadamente dez anos, estava em sua casa na companhia de Luiza de Souza (casada) e Joana da Gaia (casada) quando entrou na residência Ana Bazília (moça branca, solteira), que contou uma história. Ana relatou que, certo dia, estava na casa da Dona Isabel Maria da Silva e testemunhou quando ela “chamou por cantigas” e que logo no meio da casa em que elas estavam apareceram, dançando ao som das cantigas, “três pretinhos ou diabretes”. Isabel Maria fez perguntas aos diabretes, usando palavras que Ana não reconheceu, eles responderam os questionamentos de Isabel e depois desapareceram. Segundo a denunciante, Ana ficou notadamente assustada com o que tinha visto e logo foi contar a ela, à Luiza e à Joana, concluindo que esse era o meio por onde Dona Isabel sabia tudo o que se passava, porque tinha familiaridade e tratamento com os demônios “e que era constante e pública nesta cidade e principalmente pela vizinhança da Dona Isabel, de que ela tinha comércio, e comunicação com uns xerimbabos ou demônios e que por esta via sabia tudo o que queria saber” (Lapa, 1978, p. 183).

Ao analisarmos este relato de invocações de xerimbabos ou diabretes, encontramos semelhanças com os demônios familiares, teoria inglesa clássica da bruxaria. Esses “familiares” eram enviados por Satã às bruxas para lhes servirem e fazerem adivinhações. Comumente, assumiam a forma de pequenos animais de estimação como cães, gatos, ratos, sapos e moscas. Acreditava-se que eram alimentados pelas bruxas com carne e, até mesmo, seu próprio sangue (Thomas, 1991, p. 362). As entidades invocadas por Isabel Maria da Silva parecem ter esta mesma função, uma vez que eram convocados para lhe contarem coisas, geralmente previsões do futuro. Além disso, o termo xerimbabo é uma antiga forma de dialeto Tupi que era utilizada para denominar animais de estimação. Esses espíritos foram chamados também de “pretinhos”, estabelecendo uma relação desses seres com a negritude, numa conceituação pejorativa e degradante da escravidão (Campos, 1995, p. 124). Essa comparação pode indicar também uma animalização dos africanos.

Josepha foi questionada pelos inquisidores se Isabel tinha bom entendimento ou era doida, bem como se costumava tomar vinho ou outras bebidas. Respondeu que ela era bem entendida e nada tinha de doida, porém, ouviu falar que, algumas vezes, “se toma” de bebidas, mas não perde todo o juízo. Questionada se sabia de outras pessoas que também teriam presenciado Isabel invocar os ditos xerimbabos ou diabretes, respondeu que sim, que ouviu mais pessoas falarem, mas não lembrava de seus nomes. Perguntada a quanto tempo conhece Isabel e que opinião tinha dela e de sua crença, vida e costumes, disse: “que a conhece desde que sentindo (tem tino?) e que não tem dela boa opinião, por ver que não vai à missa, nem ouve rezar em sua casa, ainda que proceda bem e não tem nota em outras materiais” (Lapa, 1978, p. 183). Provavelmente por um erro de escrita do notário (José Pestana), que escreveu o relato, não é possível saber com certeza a quanto tempo denunciante e denunciada se conheciam. É possível perceber pelo relato que Josepha não era afeiçãoada a Isabel. Teria sido essa uma das motivações dessa denúncia? Ou apenas por descargo de consciência? Ou será, ainda, que existia algum outro motivo por trás da grave denúncia? Afinal, Isabel foi acusada de invocar demônios e não seguir os ritos católicos, um delito considerado grave.

Dois dias após ser denunciada, Isabel Maria da Silva (casada, cerca de 55 anos, natural e moradora da cidade de Belém, na rua de São João) se apresentou como cristã velha à Mesa, em 26 de outubro de 1763 (Lapa, 1978, p. 184-186). Esse fato pode indicar que Isabel ficou sabendo da preocupante denúncia feita contra ela e, de alguma forma, tentou se defender ou pelo menos desviar a atenção do inquisidor para uma outra prática

sua, considerada menos grave, que envolvia santos e orações católicas. Pode ter se apresentado também para tentar conseguir informações sobre a denúncia que sofreu, achando que talvez pudesse ser interrogada. Porém, na descrição da apresentação de Isabel, a acusação não foi sequer mencionada.

Isabel declarou que há alguns anos antes, quando ainda era solteira, viu uma mulher branca (não lembrava o nome, já defunta, natural e moradora da cidade do Pará) fazer “uma sorte” chamada de São João, que consistia em encher um copo de vidro com água, na noite de São João, e colocar dentro do mesmo copo um ovo quebrado. Ao lançar a clara e a gema no copo, fazia-se uma cruz, rezando um Pai Nosso e uma Ave Maria ao referido santo, para que esse mostrasse o que iria acontecer com a pessoa que se nomeasse. Tal método dependia da interpretação do praticante, que transformava sinais (imagens formadas pelo material depositado na água) em mensagens sobre o destino e questões que interessavam aos consulentes. Confessou ter realizado o método por três anos consecutivos no dia de São João, dos quais foram dois no estado de solteira e um no estado de casada. No primeiro ano, lançou a sorte de um jovem estudante, que não lembrava o nome e nem de seus pais, para saber seu futuro e “lhe apareceu a figura de uma igreja e dentro dela um altar em que se representava um sacerdote para dizer missa revestido com dois aolitos (acólitos?) também revestidos. O que ela confitente viu claramente junto a mãe do estudante, já defunta” (Lapa, 1978, p. 185).

No segundo ano, Isabel relatou ter utilizado a adivinhação para saber se uma moça, de quem não lembrava o nome e nem de seus pais (que moravam na rua do Limoeiro e já eram todos falecidos), havia de casar-se com homem mazombo⁵⁰ ou com homem que viesse do reino: “e lançando ela confitente a sorte lhe apareceu um navio que claramente viu e a dita moça que estavam sós, donde veio a saber que ela havia de casar com homem do reino, o que assim sucedeu” (Lapa, 1978, p. 185).

A sorte do terceiro ano foi também para saber se uma moça de nome Nazaria (parda, filha de Maria parda e pai incógnito) casaria com homem do reino ou da colônia. Isabel contou que ouviu dizer, há muitos anos, que Nazaria foi degredada, não se sabe por ordem de quem. Como não viu navio no copo, presumiu que a consulente se casaria com um homem da terra. Isabel afirmou que suas profecias se realizaram:

⁵⁰ Atualmente, a definição da palavra mazombo, nos dicionários, significa: Filho de pais estrangeiros, especialmente portugueses, nascido no Brasil. Fonte: Dicionário Aulete Digital, acessado em 21/05/2023 (<https://www.aulete.com.br/mazombo>).

(...) e como no copo se não viu navio, veio ela confitente a saber que ela havia de casar-se com homem da terra, como na realidade sucedeu, assim como sucedeu na sorte do segundo ano, como declarou, e na sorte do primeiro, verificando ser sacerdote o referido estudante (Lapa, 1978, p. 185).

Isabel concluiu dizendo que isso era o que tinha para se acusar, ou seja, negou indiretamente, que tinha contato com diabretes que lhe contavam coisas. Se sabia de algumas informações sobre as pessoas, seria graças a sorte de São João, ao qual utilizava orações católicas e não sob influência de demônios. Afirmou ainda que deixou de praticar a dita sorte, porque seu marido a repreendeu asperamente logo que soube que as fazia. Declarou estar arrependida das três vezes que lançou a sorte, pediu perdão e que com ela se usasse de misericórdia. Teria Isabel tentado proteger seu marido do papel de cúmplice de suas adivinhações?

Ela foi advertida a não deixar a cidade sem expressa autorização da Mesa para qual deveria se apresentar todos os dias, não feriados, das 7h às 11h, sendo processada pela acusação de pacto com o diabo. No processo não existe sentença, somente a denúncia (Mattos, 2012, p. 237). Não é possível saber a razão pela qual Isabel não foi sentenciada. Talvez sua apresentação tenha de fato desviado a atenção do inquisidor ou amenizado sua causa, dando prioridade a outras consideradas mais graves e, por isso, no decorrer dos fatos, seu processo tenha se perdido no meio de tantos outros. Mas o fato é que Isabel escapou de uma condenação, mesmo sofrendo uma denúncia grave. O estudo *do Livro de Visitações* aponta que Isabel pode ter sido uma renomada vidente na sua comunidade, pois ela mesmo afirmou que suas “visões” se concretizaram, e isso foi corroborado com a denúncia de Josepha, ou seja, era público e notório que ela tinha conhecimento de coisas que ninguém mais sabia.

Fato curioso é que Isabel não citou o nome das pessoas que lhe solicitaram as adivinhações, somente o da moça que tinha sido degradada. Será que realmente ela não lembrava dos nomes dessas pessoas? Se lembrava, quais teriam sido as motivações para não revelar a identidade delas? Qual a classe social dos envolvidos? Havia uma relação pessoal entre Isabel e essas pessoas? As fontes não permitem responder todas estas perguntas, mas possibilitam aventar que o fato de Isabel não ter citado nomes, nem mesmo de Josepha, corrobora com a hipótese de que ela se apresentou à Mesa para tentar se defender ou amenizar as graves denúncias contra ela, pois não tinha intenção de envolver mais ninguém na confissão.

Segundo o relato da denunciante, que afirma não ter nada contra Isabel, nem ódio, nem má vontade, o que a moveu foi querer cumprir com a sua obrigação. Essa era uma resposta padrão dos denunciantes, pois perante o Tribunal, a justificativa nobre seria denunciar para o descargo das consciências cristãs. Contudo, muitas vezes, pessoas eram denunciadas por vinganças oriundas de conflitos pessoais. Também é verdade que muitas se apresentavam à Mesa acreditando que cometeram pecados, mesmo que inconscientemente. Diante das limitações da fonte, não é possível saber com certeza qual era a relação da denunciante e denunciada, porém através da análise da denúncia, parece existir um conflito subentendido entre elas no relato de Josepha Coelho.

Não podemos deixar de notar as motivações que levaram os clientes de Isabel a procurarem seus serviços. As duas mulheres tinham preocupações sobre casamento, se encontrariam ou não um pretendente. Também estavam preocupadas em saber a origem do futuro marido, o que na sociedade do Antigo Regime era importante. Esse desejo, não deixa de ser um reflexo das imposições que a sociedade patriarcal colocava sobre as mulheres, a responsabilidade do matrimônio e da procriação. Já a mãe do jovem estava preocupada com carreira profissional do filho. Se fosse uma filha mulher a pergunta teria mudado? Provavelmente sim. De maneira geral, a vida dos homens era voltada para a esfera pública e a das mulheres para a esfera privada/doméstica sob o controle do patriarca da família.

No *Livro da Visitação* existe outro relato de invocação de espíritos, que vinham trazer informações “do outro mundo”. No dia 04 de setembro de 1764, Giraldo Correia Lima (solteiro, “vivia de suas fazendas”, 43 anos), se apresentou à Mesa para denunciar fatos que não presenciou, mas que ficou sabendo em conversa com o Padre Acacio da Cunha de Oliveira, quando esteve na vila Buim, no “exercício de sua diretoria”. Denunciou Pedro Rodrigues (mameluco, carpinteiro), casado com a indígena Rosa Maria. Segundo o denunciante, Pedro é “comumente reputado por feiticeiro adivinhador” e principal mestre ou “oráculo” entre os indígenas, a quem costumava ensinar falsas doutrinas contrárias e totalmente opostas a todas as leis divinas e humanas.

Sendo uma delas (doutrinas), persuadir as “índias” que se acham ocupadas que não é pecado matar dentro dos ventres as crianças que tem concebido, porquanto as almas das mesmas crianças assim mortas nos ventres maternos lhes vem depois falar do outro mundo a ele, dito Pedro Rodrigues, e para melhor e mais facilmente persuadir esse diabólico meio em ajuntamentos que convoca dos mesmos “índios” e “índias” finge vozes desconhecidas que com ele vão falar e lhe dizem o estado e lugar em que se acham, declarando o dito Pedro Rodrigues que estas vozes,

que faz ouvir aos miseráveis “índios”, são as almas das crianças que foram mortas nos ventres de suas mães e que tudo isso é tão certo que a virgem Nossa Senhora assim lhe tinha revelado (Lapa, 1978, p. 225).

O denunciado também foi acusado de ensinar a realização de penitências excessivamente rigorosas, dizendo que quem morresse durante a execução iria para o céu. Por meio dessas falsas doutrinas, estaria conseguindo respeito, veneração e medo entre os indígenas da região. Dessa maneira, facilmente conseguia ter “trato ilícito” com mulheres, fossem solteiras ou casadas, as quais se entregavam ou por vontade ou por medo da morte, pois logo eram ameaçadas. Giraldo contou ainda que o Padre citou também o capitão Marçal Agostinho (casado, indígena) por pregar as mesmas falsas doutrinas:

[...]induzindo aquela gente de sua nação que as mulheres não cometem pecado dando a morte aos filhos animados nos seus ventres, porque lhes persuadem que as suas almas lhes vêm depois falar e que Nossa Senhora assim lhe tem recebido. E para mais facilmente capacitar a credulidade da dita gente se junta com eles e com elas e fazem suas potageros e nesta ocasião forma vozes mudadas e desconhecidas para que os miseráveis entendam que são pronunciadas por almas do outro mundo (Lapa, 1978, p. 226).

Por esses meios, conseguia, o que o denunciante chamou de “os seus depravados intentos” com as mulheres, que se entregavam por medo ou por vontade e até mesmo por pavor, pois, segundo ele, elas o reconheciam como seu pajé e superior e como tal o respeitavam e o temiam. O denunciante citou, como exemplo, o caso de uma indígena casada, que não revelou o nome, que tendo sido fortemente perseguida por Marçal contou a sua sogra que a aconselhou que consentisse antes que ele a matasse, porque assim costumava-se fazer. Concluiu a denúncia dizendo que “tudo procede do conceito que esta miserável gente dos “índios” faz destes pajés ou feiticeiros como eles lhes costumam chamar” (Lapa, 1978, p. 226).

Aparentemente, essa denúncia traz informações sobre mulheres indígenas que eram obrigadas a realizarem abortos e a consentirem relação sexual mesmo contra a sua vontade por se sentirem ameaçadas. Contudo, os indígenas foram tratados com extrema ignorância e preconceito por parte dos representantes do Santo Ofício. Também podemos perceber essa discriminação no relato de alguns denunciantes. Além disso, a cultura indígena, sobretudo no período estudado, possuía crenças diferentes dos europeus, ou seja, uma forma diferente de compreender questões relacionadas a concepção, aborto e monogamia. Entretanto, cabe ressaltar que muitas mulheres, indígenas e negras, sofreram

exploração e violência sexual na sociedade colonial. A todas as mulheres recaía a obrigação de satisfazerem seus maridos, independente das suas vontades. Quanto ao aborto, sabemos que algumas mulheres tinham conhecimento sobre métodos contraceptivos e os utilizavam mesmo sendo considerado grave pecado pela Igreja.

Vimos que as práticas de adivinhação estavam presentes na vida diária dos habitantes da colônia e foram utilizadas para os mais diversos fins: encontrar objetos perdidos, dinheiro roubado, descobrir pretendentes, questões relacionadas a carreira profissional e o paradeiro de pessoas. Em todas as práticas de adivinhação citadas na fonte aqui pesquisada encontramos mulheres envolvidas. Algumas ensinaram o método da adivinhação com orações, balaio e tesoura, como o caso de Quitéria e Andreza. Outras profetizaram através de invocação de espíritos ou “diabretes” como Isabel Maria e a escravizada Maria (denunciada por Domingos Rodrigues). Maria Francisca, provavelmente, assim como Isabel, conquistou seu espaço na sociedade paraense através das suas descobertas com o balaio e a tesoura. A adivinhação foi uma ferramenta para essas mulheres sanarem suas dúvidas e aflições e prestarem serviços para a comunidade. Podemos afirmar que essa ferramenta era utilizada em praticamente todas as práticas mágico-religiosas, pois a adivinhação também se cruzava com as práticas de cura e para fins amorosos como veremos na sequência.

4.2 BEM-QUERER E MALQUERER: DOIS LADOS DA MESMA MOEDA

Numa sociedade escravocrata e hierarquizada, marcada por constantes conflitos, as relações interpessoais, sobretudo as relações afetivas, eram o principal alvo das práticas mágico-religiosas (Bethencourt, 1987, p. 90-91). Ser benquisto por alguém de prestígio social e influente poderia significar proteção, vantagens, preservação ou conquista de alguma posição social. Por outro lado, ser malquisto poderia trazer vários obstáculos à vida de alguém, até mesmo levar a morte ou envenenamento, como no caso de Filipa, que veremos a seguir.

Contra inveja, mau-olhado (também conhecido por quebranto), malquerer e feitiçarias eram utilizados orações e amuletos de proteção, geralmente trazidos com uma bolsinha pendurada no pescoço, denominadas bolsas de mandinga ou patuás (Souza, 2009, p. 279). Esses objetos visavam proteger o portador ou portadora, bem como atrair prosperidade material, além de propiciar sucesso na vida amorosa (Campos, 1995, p. 141). Objetos sagrados como fragmentos de pedra d’ara, utilizada em altares nas igrejas,

e ervas de virtudes como hera, endro e grão-de-bico eram especialmente utilizados na confecção dos amuletos⁵¹. Para Bethencourt (2004, p. 74) esses protetores mágicos tinham o objetivo de criar uma espécie de “cordão sanitário” em torno da pessoa, afugentando forças ocultas malélicas. Laura de Mello e Souza (2009, p. 279) afirma que tais bolsas foram muito utilizadas no Brasil, no século XVIII, especialmente na região Norte e que, possivelmente, são a mais sincrética de todas as práticas de feitiçaria conhecidas no território colonial).

No Grão-Pará, sucederam-se denúncias de roubos de artefatos sagrados para o feitiço de amuletos. O sacristão Joaquim (indígena, cerca de 20 anos), foi pressionado a confessar a autoria de roubos de hóstias e pedra d’ara do altar da igreja a pedido de uns conhecidos que confeccionaram amuletos (Lapa, 1978, p. 203-207). Esses amuletos protegiam também contra malquerença oriunda de conflitos pessoais - entre vizinhos, amigos, senhores e escravos - que eram constantes no cotidiano da colônia e levavam a atos de vinganças que poderiam ser fatais ou quase levar a morte aos inimigos.

Em 28 de novembro de 1763, Gonçalo José da Costa, (48 anos, “vivia de seu engenho e lavoura”) casado com Maria Rosa, se apresentou para denunciar a mesa um ato de vingança, consumado com uma tentativa de envenenamento. Declarou que cerca de um mês e meio antes de sua denúncia, no seu engenho, uma indígena chamada Filipa⁵² (casada) ficou gravemente enferma repentinamente, apresentando forte tosse e sangramento abundante pela boca. Ao ser perguntada como ficou doente, Filipa respondeu que não sabia, disse também que não sentia dor. Os remédios da botica melhoraram os sintomas temporariamente, mas ela continuou doente. Após quinze dias, o sangramento cessou, porém outras moléstias surgiram, como contínuas dores de cabeça, febre e dores nas palmas das mãos e solas dos pés. Aplicando ainda os remédios, oscilava entre melhoras e pioras, apresentava novas moléstias como: tosse continua, inchaço nos pulmões, quebranto, debilidade dos braços e sufocamento de coração. Afirmou então: “Sem que lhe fizessem efeito algum os remédios que se aplicavam do que se desconfiando ele denunciante por lhe parecer coisas de malefícios que tenham dado a dita “índia” a examinou perguntando lhe se alguém lhe tinha dado alguma coisa para comer que lhe

⁵¹ No centro do altar presente nas igrejas católicas, há uma pequena cavidade, onde se coloca uma pedra, comumente de mármore, denominada Pedra d'ara, de ara, ou Dara. Dentro dessa pedra, geralmente se inserem relíquias de santos mártires. Durante a Missa, o cálice e a hóstia devem pousar sobre a pedra.

⁵² A grafia do nome da vítima varia, na denúncia consta Phelypa, no processo analisado por Souza (2009) está escrito Filipa.

pudesse causar aquele dano”. Ao que Filipa respondeu que não sabia, porém que, pouco antes do início do sangramento pela boca, uma escravizada do mesmo Gonçalo, chamada Joana, (crioula, casada com o preto Francisco assistente no mesmo engenho) lhe tinha dado para comer uns peixes corados. Ela desconfiou que tinham sido aqueles peixes que lhe tinham causado alguma coisa, pois ficou sabendo que Joana tinha dito que havia de tirá-la do poder de seus senhores “porque só a ela mostravam agrado e inclinação” (Lapa, 1978, p.192).

Gonçalo questionou Joana sobre o ocorrido e ela confessou ter dado a Filipa umas raízes raladas chamadas Tajás, “disfarçadas no comer” (talvez misturadas com temperos), porém, disse que não teve a intenção de lhe fazer mal, pelo contrário, queria agradá-la para que ela lhe quisesse bem. O denunciante confrontou Joana, dizendo que as raízes por si só não deveriam fazer tanto mal e instigou-a para que confessasse o que mais tinha feito. A denunciada respondeu que nada mais, somente “grande quantidade de cruces pela sua própria cabeça e braços e postado o corpo juntando algumas palavras”, mas não quis dizer quais foram estas palavras. Diante dos fatos, mandou chamar o cura da Freguesia de Santa Anna, pároco da família, para que viesse benzer Filipa e verificar se procediam as suas moléstias por malefícios. A enferma foi benzida com “as palavras da Igreja” em várias partes do corpo onde sentia dores e “benzendo ultimamente com preceito a Demônio para que não perseguisse a dita “índia” ficou esta ultimamente livre de todas as dores como se nunca tivesse enfermidade alguma” (Lapa, 1978, p. 193). Importante observar que o clérigo realizou um procedimento de cura muito parecido com o aplicado pelas curandeiras e que a crença em malefícios era unânime, até mesmo no catolicismo.

Ao ser questionada, pelo padre, onde tinha colocado o malefício feito a enferma, Joana mostrou dois lugares. Nos locais indicados foram encontrados dois embrulhos com raízes dentro. Após oito dias, Filipa adoeceu novamente, da mesma forma que antes, e não melhorou mais uma vez a não ser pelo “benefício das palavras da Santa Igreja”. Gonçalo afirmou que Joana era tida por feiticeira, que o marido dela havia dito que a acompanhara para realizar práticas mágicas. Por esses motivos, Gonçalo mandou prender Joana na cadeia pública da cidade.

Gonçalo também solicitou à Mesa que procedesse com sua escravizada da forma como fosse por eles entendida mais correta. A Inquisição então passou a perguntar-lhe se a acusada tinha juízo perfeito ou se era doida e se costumava “tomar de bebidas”. Gonçalo respondeu que Joana “possuía bastante juízo” e não costumava tomar bebidas. Foi

perguntado ainda se, quando Joana confessou a ele e ao pároco, ela o teria ameaçado, ao que respondeu que:

a dita preta, já naquele tempo, estava presa por se levantar com uma faca contra sua senhora e, por essa razão, só ele denunciante lhe disse que se confessasse a verdade havia de soltá-la sem que lhe ameaçasse ou lhe metesse medo e modo algum e por conta da dita promessa é que ela declarou tudo, tendo até então negado (Lapa, 1978, p. 193).

Diante dessa afirmação de que Joana estava presa, o relato ficou confuso, pois, até ser perguntado se tinha sofrido ameaça, Gonçalo não tinha declarado que ela estava detida. Foi questionado se examinara as ervas para saber se tinham nascido ali ou se foram colocadas por alguém, disse que “muito bem as examinou e certo de que não foram criadas no lugar em que estavam enterradas”. Perguntaram ainda a quanto tempo conhecia a acusada e que opinião tinha de suas crenças e costumes. Ele disse que “fazia um ano e meio que a comprou e desde então a conhece e a opinião que tem de sua crença é indiferente porque só sabe que ela não tem muito boas entranhas, é amiga de fazer e dizer mal” (Lapa, 1978, p. 193).

Após a suposta confirmação dos atos de Joana, seu senhor e sua senhora a puniram por conta própria, puseram-na no troco. Quando resolveram transferir o caso para o poder público e levá-la para cadeia, teve que ser carregada pelo marido, “por se não achar ela capaz de ir por seu pé, por estar tropega do largo tempo que se achava no tronco” (Souza, 2009, p. 276-277). Diante do interrogatório feito pelo Santo Ofício, confessou que em vista dos constantes maus-tratos que sofria nas mãos do seu senhor resolveu se armar à sua maneira. Aprendeu sortilégios feitos com raízes de Cipó Picão, cujo procedimento consistia em esfregar os pulsos em cruz e dizer: “Senhor Paitinga, assim como vossa mercê tem raiva de mim, assim se lhe abraque o coração”. Sempre que ia falar com o seu senhor levava sob a língua um pedaço do tal cipó, com o objetivo de se proteger. Contou ainda que passou a ter ódio de Filipa, por ela ser muito próxima de seu senhor, acusando-a de malefícios e lhe provocando castigos. Por isso, colocou raízes de Tajá na sua comida com a intenção de envenená-la (Souza, 2009, p. 277). Joana foi processada por superstições e feitiçaria, sendo sentenciada em auto de fé privado, no dia 30 de maio de 1768. Sofreu abjuração de leve na mesa, foi instruída na fé católica e o tempo em que esteve presa (possivelmente 5 anos) foi utilizado como pena.

Joana atentou contra uma escrava do seu senhor que considerava sua inimiga. Portanto, se vingara e ainda causaria prejuízos a Gonçalo. Ao que indica a denúncia,

também tentou tirar a vida da sua senhora Maria Rosa. Ao praticar os ditos malefícios Joana resistia e lutava contra a exploração, maus-tratos e humilhação que sofria. Não era apenas Joana que lutava contra a opressão da escravidão, através das práticas mágico-religiosas, existem outras denúncias registradas em processos inquisitoriais de escravizados que se rebelaram contra seus senhores por meio de feitiçarias. Segundo Souza (2009, p. 272), dentro do contexto de escravidão colonial,

a magia maléfica, ou feitiçaria, tornou-se uma necessidade na formação social escravista. Ela não apenas dava armas aos escravos para moverem uma luta surda - muitas vezes, a única possível - contra os senhores como também legitimava a repressão e a violência exercidas sobre a pessoa do cativo.

Escravizados podiam ser também castigados por serem feiticeiros, mas concordamos com Souza que a feitiçaria era, muitas vezes, a única luta possível de se travar contra o sistema. Veremos a seguir alguns casos que retratam “o outro lado da moeda”, os sortilégios de benquerer.

4.2.1 Cartas de tocar mulheres e pactos com o Diabo

A magia praticada com fins amatórios ocupa o segundo lugar de maior incidência dos delitos mágicos confessados e denunciados no *Livro da Visitação*. Encontrou-se um leque amplo de práticas que buscavam, através dos mais diversos meios, conquistar amores impossíveis e recuperar as paixões rompidas. A manipulação e alteração das vontades humanas, seja para gerar ódio ou o amor, é uma das características mais marcantes das práticas de feitiçaria, bem como é um dos poderes comumente atribuídos às bruxas (Campos, 1995, p.125). Para a confecção de encantamentos que facilitassem as relações amorosas eram utilizadas filtros, pós, unguentos, ervas, orações, cartas de tocar⁵³ e secreções corporais, principalmente os fluidos expelidos pelos órgãos sexuais. Deus e o Diabo, assim como seus respectivos assistentes (santos e demônios), foram invocados para pactuarem com os desejos e vontades de homens e mulheres.

Na América portuguesa, os feitiços para o amor foram amplamente utilizados. A essas magias amorosas de tradição europeia - utilizadas para juntar ou separar casais, fazer querer bem e “amarrar” um pretendente - foram incorporados elementos da

⁵³ Acreditava-se que as cartas de tocar eram papéis que continham palavras, conjuros e ou orações que ao serem encostados no (a) pretendente tinham o poder de atrair a pessoa desejada. Essas cartas eram inclusive comercializadas na colônia (Souza, 2009, p. 304).

religiosidade indígena e africana, encontrando aqui outros elementos que vão acentuar e facilitar as amarrações de amor. No *Livro da Visitação* os encantos amorosos, constituíram-se, em sua quase totalidade, de orações. Essas preces eram executadas acompanhadas ou não de rituais e gestos. Tais orações eram dedicadas, na sua imensa maioria, aos santos católicos, com destaque para São Marcos e São Cipriano. Encontramos também menção a cartas com poderes irresistíveis ao toque, lavatórios encantados e pacto com o Diabo.

Os escritos com palavras sagradas e orações foram amplamente utilizados na colônia para conquistar pretendentes. Existem relatos, desde a primeira visitação do Santo Ofício à América Portuguesa (século XVI), como o caso de Isabel Roiz, também conhecida como Boca Torta, que vendia cartas de tocar na cidade da Bahia (Souza, 2011, p.304). Segundo Francisco Bethencourt (1987, p. 93), alguns desses escritos possuíam maior eficácia através do contato, por isso eram chamados de cartas de tocar. Nesse caso, a magia de contato era efetivada pelo toque entre o/a pretendente e a carta.

No Grão-Pará, Adrião Pereira foi processado e condenado por utilizar cartas de tocar prometendo sujeição ao Diabo. No dia treze de outubro de 1763, Crescêncio de Escobar se apresentou à Mesa e pediu audiência para denunciar seu amigo citado acima. Se qualificou como ferreiro, morador da Vila da Vigia, de 33 anos de idade, casado com Deodata Victoria da Cunha. Relatou que, há mais ou menos nove anos antes do momento da denúncia, em uma manhã, na sua cidade, foi procurado por Adrião Pereira (mameluco, casado e que “vivia dos frutos de sua roça”). Estando os dois a sós, Adrião tirou do bolso um papel, já muito velho e com bastante rasgaduras nas bordas, dizendo que era uma carta de “tocar mulheres”, de tal virtude que qualquer mulher que com ela fosse tocada infalivelmente lhe havia de obedecer. Pediu a Crescêncio Escobar que fizesse o traslado da carta em troca de três mil réis. O denunciante confessou ao inquisidor que “levado pela ambição sem embargo de reconhecer que obrava mal” se pôs logo a fazer a transcrição da dita carta que estava escrita em latim, só depois de ter copiado mais da metade da carta percebeu que continha a repetição da palavra Diabo e várias cruces assinaladas. Crescêncio relatou que, movido por algum escrúpulo, perguntou, novamente, a Adrião para que fim ele queria a transcrição da carta e ele reafirmou o que já havia dito: para conquistar mulheres (Lapa, 1978, p. 130).

Ao término do traslado, recebeu a quantia prometida e entregou a carta ao denunciado que tomou a pena e no papel pintou com ela duas figuras de homens, uma faca de ponta, uma pistola e embaixo de todas essas figuras escreveu seu nome e recolheu

o papel junto com o original velho. Crescêncio afirmou que nunca mais falaram sobre a carta e não sabia se Adrião a tinha utilizado, mas ressaltou que é notório que, por esse motivo, Adrião havia sido preso e castigado pela Inquisição. Sem mais culpas a confessar, o confitente foi admoestado pela Mesa e recebeu a mesma pena de não poder se ausentar, que já relatei, e de se apresentar todas as manhãs. Crescêncio Escobar foi processado pela culpa de bruxaria e pacto com o Diabo. A sua sentença consistiu em abjuração de leve na mesa e auto de fé privado, em 14 de novembro de 1763 (Mattos, 2012, p.235).

Adrião Pereira, foi, de fato, processado e preso pela Inquisição por portar “cartas de tocar mulheres” com conjuração do Demônio. Foi acusado de prometer ser servo do Diabo se ele o tornasse valente e atraente aos olhos das mulheres, não podendo ser preso e nem ferido, conseguindo sempre a mulher que desejasse. Segundo Laura de Melo e Souza (2008, p.305), Crescêncio Escobar fugiu de Belém quando o amigo foi incriminado, apresentando-se voluntariamente ao Tribunal do Santo Ofício quase uma década depois. Provavelmente, preocupado com a repercussão que seu envolvimento com Adrião poderia ter diante das diligências abertas pela visitação. A sentença do réu Adrião foi severa: abjuração em forma, açoite pelas ruas públicas, cárcere e hábito penitencial perpétuo, além de cinco anos de degredo nas Galés. Foi enviado para auto de fé, em 1758, na forma costumada com carocha e rótulo de feiticeiro (Cavalcanti, 2011, p. 10). Adrião conseguiu o feito de retornar ao Grão-Pará, em 1765, com a Mesa instalada em Belém sob o comando de Abranches. No degredo adoeceu gravemente, e o médico que o tratou solicitou a comutação da pena através de um parecer para o rei, que foi deferido (Cavalcanti, 2011, p. 10).

Assim como Adrião, Alberto Monteiro (cerca de 28 anos, indígena, casado, carpinteiro), recorreu ao universo sobrenatural para conquistar mulheres, mas foi mais ousado, propondo pacto explícito com o Demônio. Aos trinta dias do mês de abril de 1766, confessou ao inquisidor, José de Abranches, sua tentativa de acordo com o Diabo. Contou que, em outubro do ano anterior, estava na feitoria de Peixe da Costa pescando para o comércio dos indígenas e que chegou a essa feitoria uma indígena casada. Confessou que tentou todas as diligências que pode para ter com ela “trato ilícito” e não querendo ela consentir, resolveu fazer pacto expresso com o demônio, com a pretensão de consumir seu desejo. Invocando e tratando com ele da seguinte forma:

Jurupari Saõ ende cremunhaõ se remimurata, euxe a caquere vaerame cuá á cunhan erume; esxe avec amunhaã ne rimimutara sereriraso cuau ne irume. As quais palavras pela língua portuguesa querem dizer: Diabo se

tu me fizeres a minha vontade me permitindo dormir com essa mulher, eu te prometo fazer-te o que tu quiseres e me podes levar contigo (Lapa, 1978, p. 246).

Ainda assim, o Diabo não teria lhe dado resposta, então Alberto relatou que sentiu um grande abalo dentro do coração, com o qual ficou bastante temeroso de que Deus o castigasse. Contudo, na semana seguinte repetiu as palavras com a intenção de conquistar a mulher casada. “Vendo que não conseguia o seu depravado intento, ficou desconfiado de que o Demônio lhe não queria fazer o que lhe pedia, ou de que não tinha poder algum para o fazer”. Passado algum tempo, já ambos de volta para a sua povoação, sua vontade foi consumada. Alberto afirmou que conseguiu o que queria em virtude das diligências que fizera para o dito fim e não por causa do pacto que tentou anteriormente. Contou que em virtude do preceito da quaresma foi se confessar e seu confessor lhe conscientizou da gravidade da sua culpa, dizendo-lhe que não podia absolvê-lo sem ele confessar ao Santo Ofício. O confitente foi admoestado em forma, proibido de se ausentar e orientado a se apresentar a mesa todos os dias (Lapa, 1978, p. 246-247). Alberto Monteiro foi processado por superstições e feitiçarias. Sua sentença consistiu em abjuração de veemente, ser “instruído na fé católica” e absolvição em auto de fé privado na mesa da visitação, em 14 de maio de 1766 (Mattos, 2012, p.241).

Analisando as denúncias e confissões do *Livro da Visitação* paraense, notamos que o Diabo servia como último recurso diante de uma situação de impotência e desespero. Quando o apelo aos Santos não era atendido, os amores não correspondidos podiam acabar em pactos com o Diabo. Além da influência do satanismo, típico do final da Idade Média, este apelo e recorrência a figura do Diabo para resolver assuntos de amor e sexualidade emerge, provavelmente, de sua ligação com a malícia e a luxúria, para além da maldade ou do malefício. Sedutor por excelência, o Diabo era invocado para ajudar os homens na ânsia de seduzir as mulheres desejadas. Assim como Diabo fez com Eva, que não resistiu as suas tentações. Como já vimos, as mulheres foram comparadas com a sua representante no mito da criação, além disso, por terem sido criadas da costela de Adão (um osso curvo que explicaria o seu caráter libidinoso), as mulheres não eram feitas a semelhança de Deus como Adão, portanto, isso explicaria a sua natureza pecaminosa e mais suscetível as tentações do Diabo. Neste sentido, o Demo é evocado em oposição ao sexo sacralizado e procriador pregado pela teologia cristã. Facilitador da satisfação da luxúria, ele auxilia na consumação do sexo ilícito que objetiva somente prazer, sem fins

de procriação. No Grão-Pará, foi invocado através de cartas de tocar, orações, palavras e lavatórios com folhas de árvores, como revelado pelo mameluco João Mendes Pinheiro.

João (solteiro, mameluco, 20 anos, aprendiz de alfaiate) confessou fazer lavatórios com plantas e invocações ao Diabo para conquistar uma mulher indígena que morava num sítio vizinho ao seu. No dia 17 de abril de 1764, apresentou-se à Mesa e relatou que, há mais ou menos dois anos antes da época da confissão, um indígena também chamado João e sua esposa Maria (mulata) estavam refugiados no sítio do pai dele. Estando o confitente a sós com o indígena João, comentou que andava tentando conseguir o afeto de uma mulher para fins “torpes e desonestos”. Afirmou que foram ambos a mata virgem e o indígena mostrou-lhe duas árvores chamadas Tavarataseú, que costumavam crescer aos pares e nenhuma mais da sua espécie ao redor. Arrancaram uma das árvores que eram pequenas e levaram para o rio. O indígena ensinou João Mendes a raspar a casca da raiz com uma faca e misturar com as folhas da árvore e banhar-se lavando todo o corpo enquanto, ao mesmo tempo, deveria dizer as palavras: “Diabo jura-me fiar de ti me lavo com estas folhas para fulana me querer bem”. Logo na noite seguinte, a dita mulher veio bater na sua porta, ele a recolheu para dentro e ambos “ofenderam a Deus”. O confitente afirmou ter certeza de que o que ocorreu entre os dois foi em virtude dos lavatórios e das invocações ao Diabo que tinha feito na tarde anterior: “porquanto antes dessa diligência não pudera conseguir a dita “índia” fazendo para isso bastantes excessos, e depois tão facilmente a veio a conseguir”. João Mendes Pinheiro foi admoestado em forma, advertido para não se ausentar da cidade e deveria se apresentar a mesa todos os dias, das 7h às 11h (Lapa, 1978, p. 209). Foi processado por feitiçaria, mas seu processo não foi concluído, pois não existe sentença. O confessor disse que o indígena João estava foragido na ilha do Marajó, tendo assassinado com um tiro de arma de fogo sua esposa Maria. Isso indica que vivia uma relação não pacífica com a companheira, a qual foi alvo de violência doméstica.

4.2.2 São Marcus de Veneza te marque

Manoel Pacheco Madureira movido por uma paixão proibida evocou São Marcus, São Cipriano, Jesus Cristo e até as estrelas, não sendo atendido, levado pelo desespero, também fez pacto com o “Pai da luxúria”. Já citado pela prática de adivinhação do balaio e a tesoura, revelou ao inquisidor que estava desesperado com o término do seu romance com a sobrinha de sua falecida esposa, e, por isso, invocou o Diabo pedindo o seu auxílio (Lapa, 1978, p. 236-239). A moça rompeu a relação amorosa com Manoel, depois de lhe

ser negada a absolvição por seus confessores enquanto “vivesse em pecado”. O confitente disse que “levado por sua cegueira e pelo grande afeto que tinha pela jovem, se valeu de meios extraordinários”. Aprendeu certas palavras com um indígena forasteiro chamadas “Oração de São Marcus, de São Cipriano e das três estrelas que aparecem juntas a noite, seguindo o curso e carreira do sol”. Na ocasião anotou as seguintes palavras: “São Marcus de Veneza te marque, Jesus Cristo te abrande a hóstia consagrada te confirme: Santo, terror (?), querer. Marcos com os touros bravos encontres, com vossa santa palavra os abrandastes, assim vos peço que abrandeis o coração de fulana”. Também aprendeu com o tal forasteiro a uma oração dedicada a outro santo: “São Cipriano, bispo, arcebispo, confessor de meu senhor Jesus Cristo. São Cipriano, vos peço que abrandeis o coração de fulana”. A última oração evocava as estrelas: “Três estrelas vejo, Jesus Cristo abrande e os três o coração de fulana”. Manoel disse que rezou as orações cerca de trezentas vezes, toda vez que a moça aparecia na sua frente, como foi instruído pelo indígena que o ensinou, porém, mesmo assim, não conseguiu fazer com que ela voltasse atrás.

Segundo seu relato, foi levado pela mais forte tentação que podia lhe fazer o Demônio, por duas vezes o invocou, dizendo: “Satanás abrande-me o coração de fulana”, entendendo que assim conseguiria o seu intento. Vendo que nem por esse meio conseguiu reconquistar a jovem tentou buscar o remédio para a sua alma aos pés de três confessores. Nenhum deles quis lhe absolver sem que antes fosse absolvido pelo Santo Ofício. Manoel Pacheco foi admoestado, e recebeu as mesmas recomendações que todos os outros julgados pela Inquisição. Foi processado por superstições e feitiçarias. Sua sentença consistiu em abjuração de veemente, instruído na fé católica e absolvição em auto de fé privado em 20 de janeiro de 1766 (Mattos, 2012, p. 240).

Manoel Pacheco Madureira cita também orações que utilizou para tentar arrebatara o coração da moça. As orações para fins amorosos, muito comuns na colônia, foram as mais citadas a Mesa inquisitorial no Grão-Pará. O vasto campo das orações para fins de conquista amorosa envolvia rituais onde era irresistível o poder de determinadas palavras divinas. A São Marcus eram dedicadas a maior parte das orações de amor presentes na fonte analisada, seguidas de orações a São Cipriano. Essas rezas constituíam-se praticamente em rituais, pois são conjuradas aliadas a uma elaborada rotina de gestos corporais em lugares e horários específicos. Elas evocam os santos citando elementos ligado à sua história lendária, suplicando-lhe o desejo almejado, que é a conquista amorosa. Um conjunto de símbolos envolve São Marcos, na Europa, o santo era celebrado no primeiro dia de verão e último de inverno, levando em conta a antiga divisão do ano

em duas etapas. Na Espanha, diversos ritos eram celebrados nessa ocasião. Essas festividades possuíam caráter essencialmente agrícola e pastoril. O touro correspondia a representação pagã de São Marcos, solidificada na tradição folclórica. O animal era considerado sagrado para muitos povos e remete ao Deus sagrado de cornos dos gregos e romanos. Sendo assim, haveria uma relação entre o ritual do touro de São Marcos e o ritual dionisíaco. Portanto, parece compreensível que o santo fosse invocado para facilitar os amores, desejos e paixões (Souza, 2009, p. 310-311). Além disso, segundo sua biografia, São Marcos morreu em Alexandria, acusado de magia, o que reforça sua habilitação para atender tais pedidos. O que acreditava-se ser seus restos mortais foram levados para Veneza, onde foram guardados na igreja dedicada ao santo (Campos, 1995, p. 126). Provavelmente, daí surge a evocação São Marcos de Veneza, presente nas orações.

Embora os santos evocados fossem católicos, a oração era transformada com o intuito de conquistar “amores desonestos”, na sua maioria, casos de adultério que era considerado pecado nefando⁵⁴. Do ponto de vista teológico, a oração é a elevação da alma a Deus ou o pedido a Deus dos desejos convenientes. É a forma que a criatura estabelece relação com o Criador. Entretanto, esta oração não deveria acontecer deliberadamente pois, não sabemos o que vem a ser conveniente pedir. Por esse motivo, a Igreja justificada pela inspiração do Espírito Santo, tinha em suas fórmulas litúrgicas a maneira correta de orar (Martins, 2010, p. 03). Diante disso, qualquer manifestação de oração que não fosse oriunda do seio da Igreja era vista com desconfiança e com muita frequência caracterizada como heresia.

Em 12 de abril de 1764, Manoel José da Maia (soldado, solteiro, 20 anos) confessa a Inquisição ter utilizado a oração de São Marcos para atrair mulheres, porém somente em duas ocasiões obteve sucesso, uma vez com uma casada e outra com uma viúva. Afirma que conseguiu o feito por virtude das ditas palavras e orações. Ele relatou que, há cerca de três anos e meio antes, estava a caminho da ilha do Marajó em companhia do indígena Atanasio (solteiro, mais de 30 anos), que o ensinou uma oração que dizia ser eficaz para atrair mulheres. Manoel confessou que “movido do desejo de conseguir esse depravado fim” aprendeu logo as palavras da oração:

São Marcos, pela árvore divina três cálices consagrados, o Espírito Santo te confirme por estes teus olhos em terra de lambis (?) assim meu são

⁵⁴ Nas Ordenações Filipinas, o adultério era proibido e considerado um pecado nefando. As penas previstas eram severas como degredo e açoites (Moraes, 2014, p.49).

Marcus brioso, sou pedra de diamante, joias de ouro para os teus olhos, assim como digo assim tal fulana abrandate como manso cordeiro digo abrandate rico plantor o coração de touro bravo abrandate fulana pela árvore e pela cruz (Lapa, 1978, p. 201).

Atanasio acrescentou que depois de proferida a oração era necessário rezar um pai nosso e uma ave maria em louvor a São Marcos. E, em seguida, outra oração deveria ser feita: “fulana juro te por esta cruz que teu sangue será embebido que não poderás comer nem beber nem sossegar sem que tu venhas falar comigo” (Lapa, 1978, p. 201). Uma cruz deveria ser desenhada no chão com o pé esquerdo, ao mesmo tempo em que a oração fosse pronunciada. Também deveria pisar na cruz com o mesmo pé esquerdo olhando para o ar. O confitente contou que Atanasio o alertou que, para poder experimentar o efeito das ditas palavras, no exato momento em que esta última oração fosse falada não deveria ter consigo coisa alguma de Deus e nem ter rezado nesse dia as orações que tivesse por devoção rezar. Atanasio também alertou Manoel para que não contasse a ninguém sobre a oração, pois era um caso que poderia ser denunciado a Santa Inquisição e assim Manoel fez. Porém, posteriormente resolveu confessar tudo o que tinha feito “para sossego de sua consciência”. O confessor foi admoestado e recebeu as mesmas instruções de proibição de ausência que os outros acusados já citados aqui. Manoel foi processado por superstição, seu processo não possui sentença (Mattos, 2012, p.239).

Manoel Nunes da Silva (solteiro, 28 anos, ajudante de ordenança) se apresentou ao Santo Ofício, em 03 de abril de 1766, para confessar suas culpas e foi outro sujeito que contou como aprendeu uma oração dedicada a São Marcos. Disse que em uma conversa com seu primo José Caetano Cordeiro depois de um jantar, lhe contou a respeito de uma mulher que queria para casamento, mas que não correspondia na conformidade dos recados que mandava (Lapa, 1978, p. 239-242). Então seu primo lhe disse para que utilizasse uma oração que ele sabia, mesmo não acreditando na eficácia da reza. O primo disse saber de um tal de Domiciano de Mattos, morador da vila da Vigia, que tinha grande fé na oração e que dela havia se utilizado e conseguido o que desejava. José Caetano o alertou que era preciso ter fé na oração para que desse certo, pois ele mesmo havia utilizado a oração, mas não alcançou seus intentos, pois na ocasião lhe faltou fé. A oração devia ser dita com as seguintes palavras:

Fulana São Marcos de Veneza te marque, a hóstia consagrada e o Espírito Santo me confirmam na tua vontade, para que todos te pareçam terra, e eu só fulano te pareça pérolas, e diamantes. Oh glorioso, São Marcos que aos altos montes subistes aos touros bravos encontraste como as santas palavras abrandastes assim vos peço abrandeis o coração de fulana para

que não possa comer nem beber, nem sossegar sem comigo vir estar, tão mansa, e humilde, assim como Cristo foi para árvore de vera cruz (Lapa, 1978, p. 239-242).

O confitente escreveu a oração em um papel e seu primo lhe ensinou a ritualística a ser realizada junto com a reza, que envolvia gestos corporais e lugares específicos. Ao mesmo tempo em que a oração era proferida, era necessário contato visual em direção a pessoa desejada, além de fazer cruces com a bacia estando com os braços estendidos em formato de cruz encostado com o peito e rosto em alguma janela ou porta que ficasse de fronteira para casa que morava a certa mulher. Manoel confessou ter feito a oração várias vezes, contudo não obteve sucesso “talvez porque duvidava do poder da dita oração”. Contudo, depois de ter se mudado para a vila do Caeté, a sorte do confitente mudara. Contraindo “amizade ilícita” com certa indígena casada que morava há um quarto de légua de sua residência. Vendo que não podia estar na companhia dela com a frequência que desejava lembrou da oração e tendo fé na virtude das palavras realizou a ritualística, repetidas vezes, tanto de dia como de noite. A mulher começou a ir ao seu encontro sem que ele fosse procurá-la, segundo o confitente, graças ao efeito da oração. De acordo com o preceito da quaresma, contou ao seu confessor que não quis o absolver, obrigando-o a que fosse se apresentar ao Santo Ofício. Manoel foi processado por superstição e feitiçarias. Sua sentença consistiu em abjuração de leve e penitencias espirituais em auto de fé privado em 21 de abril de 1766 (Mattos, 2012, p. 241).

Em 30 de abril de 1766, se apresentou à Mesa Lourenço Rodrigues (solteiro, mameluco, soldado, cerca de 26 anos) para confessar que utilizou a oração de São Marcus para conquistar uma certa mulher casada (Lapa, 1978, p. 242-245). Contou que há cerca de seis anos da data da denúncia, o confitente estava na companhia de dois conhecidos. Na ocasião de Laurêncio Rodrigues (solteiro, soldado) comentou que existiam orações para atrair as vontades de mulheres para “fins pecaminosos” que os homens pretendiam, Domingos Nunes (casado, sem ofício) disse que sabia de uma boa para esse intento: a oração de São Marcos. A prece deveria ser feita com as seguintes palavras:

São Marcos te marque, que a hóstia consagrada e o Espírito Santo te confirme na minha vontade para que tu te percas por mim e não eu por ti. Glorioso São Marcos que aos montes santos subistes, aos touros bravos encontrastes e com a vossa santa palavra abrandastes, assim vos peço que abrandeis fulana para ter comigo, digo vos peço que abrandeis o coração de fulana para que não possa comer nem beber sem comigo vir estar e falar tão humilde e tão mansa, como o manso cordeiro foi para a árvore de vera cruz, amém Jesus (Lapa, 1978, p. 243-244).

A oração era acompanhada com uma ritualística corporal em que cruces com o rosto na porta da rua deveriam ser realizadas e para concluir era necessário rezar três Pai Nosso e três Ave Maria a São Marcos. Lourenço utilizou a oração para conquistar uma certa mulher casada, mas ela desprezava todas as diligências que ele fazia. Fez o ritual da oração por duas noites seguidas, porém, não conseguiu concretizar seu intento. O confitente disse que, mesmo assim, não desacreditou totalmente no poder da oração, alegando, assim como havia feito Manuel, que o motivo de o feitiço não ter funcionado teria sido sua falta de fé. Seguindo o conselho de seu confessor, Lourenço apresentou suas culpas à Mesa atestando arrependimento e pedindo perdão. Foi admoestado em forma e intimado a se apresentar a mesa todos os dias, às 8h. Também foi alertado para não sair da cidade sem expressa autorização da Mesa.

Maria Frutuosa da Silva, (mulata livre, solteira, costureira e engomadeira, 33 anos) denunciou Antônio Mogo por utilizar e ensinar orações dedicadas para aproximar casais separados. Assim como Manoel Pacheco Madureira, o denunciado apelou a São Cipriano. Em 04 de outubro de 1763, a denunciante relatou ao inquisidor que: mais ou menos dez anos e quatro meses antes, estava de visita, havia meses, na casa de Domingos Antônio da Cunha e juntamente com Paula Curiboca e Narcisa, indígena já falecida, presenciou Antônio Mogo (mameluco, soldado pago) ensinar a Maria Josepha Bitencourt uma oração utilizada para reconciliar pessoas que tendo “trato ilícito” entre si, estavam apartadas ou brigadas. Dita a oração por uma das partes, obrigava que a outra voltasse ao convívio como se não tivesse acontecido discórdia alguma.

Maria Frutuosa declara que ouviu três vezes a tal oração e que foi suficiente para ela decorar as palavras: “Meu São Cipriano, foste bispo e arcebispo, confessor de meu senhor Jesus Cristo, voz peço meu são Cipriano pela vossa santidade e da minha virgindade quero que me tragas a fulano sem poder estar nem sossegar sem comigo vir falar”. Logo após fazer a oração, era necessário fazer uma cruz com o pé esquerdo proferindo as seguintes palavras: “sato, sarato que o doutor me queira dotar” (Lapa, 1978, p. 132-133). Depois de fazer a cruz, proferindo as referidas palavras, era necessário dar três pancadas no chão com o mesmo pé esquerdo e em seguida rezasse três Pai Nosso e três Ave Maria, dizendo depois de feita as orações o seguinte: “não vos ofereço esta reza sem me obrares o vosso santo milagre” (Lapa, 1978, p. 133). A denunciante relatou ainda que Antônio Mogo, inclusive afirmou, que a oração era virtuosa, pois ele teria ensinado Livia (cafuza, solteira) para que ela reconciliasse seu romance com João Ventura (soldado), o que de fato ocorreu.

Podemos verificar que a oração a São Marcus foi amplamente utilizada no Grão-Pará, bem como orações a São Cipriano. Essas rezas envolviam uma ritualística onde era essencial gestos rituais e lugares específicos. Segundo Bethencourt (2004, p. 130-135), os atos de magia implicam uma ritualística em que cada ação – como gestos, palavras, cânticos, objetos e ervas, entre outros – possuía um significado e um simbolismo. A ritualística deve acompanhar um conjunto de métodos específicos, que deve ser seguido rigorosamente, para o tipo de magia que se deseja e o resultado depende da eficácia do método. A simbologia do tempo (meio-dia/meia-noite) e dos locais (igrejas, pelourinho, forcas e encruzilhadas) também eram consideradas para a realização de feitiços. Quanto ao ambiente doméstico, os lugares privilegiados para a ocorrência de rituais são o oratório, a cama, a soleira da porta da rua, as janelas e as portas interiores. E pela sacralidade do oratório se torna evidente sua utilização. A cama não se trata somente de um centro sagrado dos mistérios da vida ou de um local de sonhos (alguns acreditavam serem proféticos), de regeneração pelo sono e pelo amor, mas sobretudo, de um lugar de morte, propiciador da comunicação com as almas e os espíritos superiores e inferiores. As soleiras das portas simbolizam a passagem entre dois mundos. Já a eficiência de algumas ervas, por exemplo, dependia do dia e horário corretos para a colheita, a manhã do dia de São João parece ser o dia mais indicado. Esses ritos ainda persistem na religiosidade popular, a exemplo da colheita da Macela no amanhecer da sexta-feira “Santa”. As magias benéficas funcionavam melhor pela manhã e as malélicas a noite. A escolha de locais, horários e objetos não eram aleatórios, alguns ritos exigem especificidades para garantir sua eficácia:

Os atos de magia implicam, como vimos, um conjunto de gestos e de palavras não casual, regulado de uma forma sistemática e transmitido por tradição, de cuja repetição estrita, ritual, depende sua eficácia. Daí podermos falar de ritos mágicos, que revelam uma grande capacidade de abstração, patente na atribuição de propriedades específicas aos materiais utilizados, na escolha de locais qualificados, na observância de horas, dias da semana e épocas do ano simbolicamente valorizados, bem como na articulação entre os ritos manuais e os ritos orais, os quais remetem a um fundo mítico (Bethencourt, 1987, p. 131).

Possivelmente, por acreditarem nessas simbologias de tempo e lugares, é que as orações a São Marcus se relacionavam com uma ritualística específica que deveria ser feita em determinados locais. Maria Joanna, cujo caso tratarei a seguir, sabia uma infinidade de orações, oferecidas aos santos, as estrelas, aos Reis Magos e até mesmo aos

demônios, que envolviam gestos em lugares domésticos como portas e janelas, ou ainda que deveriam ser realizados em horários específicos.

4.3.3 A magia amorosa de Maria Joanna de Azevedo

No dia 07 de novembro de 1766, Maria Joanna de Azevedo (solteira, natural de São Luís do Maranhão, cafusa, cerca de 37 anos) se apresentou à Mesa para confessar suas culpas. A confitente era conhecida por realizar magias amorosas, sendo ela, nas palavras de Souza: um “acervo vivo de tradições lusas e indígenas” (Souza, 2009, p. 313). O seu relato é o mais extenso do *Livro da visitação* e apresenta um variado rol de orações e ritualísticas para fazer “querer bem”. Ela confessou, que cerca de doze anos antes, quando assistia na casa do cônego Frutuoso da Costa e contou para sua vizinha Rosa Maria dos Santos (viúva) que tinha sido abandonada por um homem com quem possuía “trato ilícito”. Theodora lhe ensinou a oração de São Marcos, que já tinha utilizado, mas sem efeito. A oração era a seguinte:

São Marcos de Veneza te marque, Jesus Cristo te abrande, a hóstia consagrada te encarne, o Espírito Santo te confirma na minha vontade. Os teus olhos de piedade postos em terra, as mais te pareçam lama e terra e só eu te pareça pérolas de ouro. Meu glorioso São Marcos, altos montes subistes, touros bravos encontrastes com as vossas palavras abrandastes, assim vos peço que me abrandeis o coração de fulano, que ele não possa comer nem beber, nem dormir, nem (ileg.), sem comigo vir estar e falar (Lapa, 1978, p. 251).

A referida oração deveria ser acompanhada com gestos, cuspes, hora e local definidos, conforme segue:

(...) dizendo lhe mais a dita Rosa Maria que quando ela confitente dissesse as ditas palavras, virasse a cara pera aparte onde assistia o dito certo homem e fazer com a mesma cara cruces enquanto as pronunciasse e que estaria de dizer, ou na hora de meio-dia ou de meia-noite ou a porta da rua ou na janela, e sempre acompanhando as (ileg.) mais palavras, ou com cruces feitas com (ileg.) ou com os braços estendidos e que cuspiasse três vezes no chão, e lhe pusesse depois o pé esquerdo em cima de onde cuspiasse (Lapa, 1978, p. 251).

O material do cuspe era considerado um poderoso material a ser utilizado na feitiçaria, podendo até mesmo matar. Devido ao grande significado mágico alcançado pelo gesto, o ato de cuspir após evocar uma oração era considerado ato de rezadeiras e feiticeiras. Poderoso também para as curandeiras com o simbolismo de expelir o mal, o

ato de cuspir representa que era retirado de dentro de si toda sua força mística e em conjunto com a oração, obtinha-se aquilo que lhe era pretendido (Ribeiro, 2014, p. 52).

Persuadida, a confitente se determinou a utilizar a oração de São Marcos e a executar todas as cerimônias para conseguir seu intento, bem como outra oração que Rosa também lhe ensinou:

Fulano o sangue de Cristo te dou a comer, o leite da virgem Maria te dou a beber fulano, suspiro aiis⁵⁵ e as dores que a virgem santíssima deu quando viu seu amado filho morto, os mesmos aiis, e as mesmas dores e os mesmos suspiros de ter por mim a hora que comigo não vieres falar (Lapa, 1978, p. 251).

Joanna confessa ter realizado muitas vezes todas as cerimônias acompanhadas das orações e constatando que nada conseguia, contou tudo a Theodora Lameira (já defunta, solteira), que lhe ensinou mais duas orações. A primeira oração era a seguinte:

Fulano, com dois te vejo, com cinco te mando, com dez te amarro, o sangue te bebo, o coração te parto. Fulano juro-te por esta cruz de Deus (nesse momento deveria fazer uma cruz com os dois dedos polegares e indicador da mão direita) que tu andes atrás de mim, assim como a alma anda atrás da luz, que tu para baixo irás, e virás, em casa estar e virás, por onde quer que estiveres não poderás comer, nem beber, nem dormir, nem sossegar sem comigo vires estar e falar (LAPA, 1978, p. 252).

Enquanto proferia a oração, deveria fazer cruzes com a cabeça virada em direção em que morava o dito homem, no horário do meio-dia ou meia-noite e, se não fizesse cruzes com a cabeça, deveria estar com os braços em cruz na parte da rua.

Na segunda oração a ritualística dos gestos corporais deveria se repetir, mas as palavras eram diferentes:

Fulano São Marcos te marque, Cristo te abrande, Cristo (ileg.) era, que te ponha a tua barba em terra assim como o manso cordeiro da árvore da vera cruz. A erva *ufrana*⁵⁶ que na *franga* foi buscar que tem a rama no mar e as raízes no céu assim como esta erva custou a achar assim tu fulano de mim não possas apartar (Lapa, 1978, p. 252).

Pode-se perceber que nas orações de Joanna também eram introduzidos elementos que representavam narrações da vida de Jesus e comparações com plantas e árvores (Souza, 2009, p. 310). Novamente, Joanna realizou estas últimas orações diversas vezes sem ter sucesso.

⁵⁵ Manteve-se a grafia igual ao escrito no livro da visitação.

⁵⁶ Está em itálico na fonte.

Tendo notícias que uma conhecida sua chamada Caetana (casada) tinha conhecimento sobre as orações devotadas a São Marcos, foi lhe perguntar se ela sabia de alguma para obrigar querer bem, Caetana lhe ensinou a seguinte oração:

Fulano São Marcus te marque, São Marcus te amanse, Jesus Cristo te abrande, que te ponha aberta sobre a terra aonde o filho de Deus foi nado, que te abrande o teu coração. Coração com que me pensais, boca com que me falais, olhos com que me vires se usam a mim com muita paz e concórdia, assim como meu senhor Jesus Cristo quando foi pelo caminho de Jerusalém, que se encontrou com seus discípulos e lhe disse a pôr entre os amigos meus assim tu fulano me obedeças (Lapa, 1978, p. 252).

Joanna utilizou todas as orações que aprendeu, fazendo as devidas cerimônias e ainda assim não conseguiu a atenção do certo homem. Declarou que uma certa noite, lembrou que ouviu dizer, não lembrava de quem, que para as orações terem efeito deveriam ser concluídas com estes nomes: Elias, Elucas e Eloques⁵⁷. Segundo Souza (2009, p. 313- 314), esse conjuro remete a tradição da magia medieval, a mais demonizada da época moderna. Os três nomes citados são considerados os demônios invocados por Joanna, que os submete ao conjuro. Além disso, as orações deveriam ser proferidas em uma encruzilhada. Determinada a conseguir reconquistar seu parceiro, saiu de casa, à meia-noite, indo em busca de uma encruzilhada de quatro ruas. Se pôs no meio do cruzamento, proferiu as orações ensinadas por Rosa Maria, Theodora e Caetana, realizou os gestos corporais e invocou os três nomes. Recolhendo-se depois disso na sua casa e, vendo que o certo homem não lhe procurou no dia seguinte, novamente repetiu as orações sentada na sua porta, à noite, fazendo somente as cruces com a cabeça. Finalmente, passado muito pouco tempo, o homem foi ao seu encontro, afirmando que não tinha mais sossego. Depois de passar com ela cerca de três horas se retirou e a confitente teve certeza do poder das orações. Sempre que estava em terra, o homem ia a seu encontro, só não a procurava quando estava no navio, pois não podia sair. Joanna confessou ainda, ter ajudado uma amiga:

e que tanta confiança fazia ela das ditas palavras, ou orações naquele tempo, que sabendo se tinha ajustado um casamento, e que depois se arrependia o moço e não queria casar com a moça de quem ela era amiga, compadecida dela, em seu nome foi fazer as ditas cerimônias, e dizer as referidas palavras na mesma encruzilhada e logo no dia seguinte foi o dito moço a casa da dita moça ficando persuadida de que assim sucedera por virtude da dita sua diligência (Lapa, 1978, p. 254).

⁵⁷ A grafia desse nome difere na fonte (Eloques) e no estudo de Souza (Eloquis).

Seguindo os preceitos da quaresma, Joanna contou tudo ao seu confessor e foi duramente repreendida. Também foi alertada por uma conhecida de nome Albina (mameluca) que lhe disse que estas coisas só deveriam ser confessadas na hora da morte. O conselho recebido por Joanna indica que a sociedade paraense tinha conhecimento dos comportamentos e crenças que eram condenados pela Igreja e que tais atitudes poderiam ter consequências punitivas, por isso, melhor que fossem absolvidas no leito de morte. Portanto, Joanna tinha consciência de que estava fazendo algo tido como errado segundo as regras da sociedade, pois tinha um caso amoroso com um homem casado e sabia que suas orações ofendiam os princípios religiosos.

Mesmo sendo advertida por seus confessores, Joanna continuou utilizando as orações e cerimônias nas encruzilhadas para alcançar por esse meio seus “depravados desejos” (Lapa, 1978, p. 254). Porém, não obteve mais sucesso. Talvez pelo seu insucesso, continuou a procurar novos métodos que fossem eficazes e, assim, perguntou a Maria Josepha (casada) se sabia alguma oração para obrigar alguém a querer bem. Lúcia (viúva) também que lhe ensinou mais duas orações. A primeira não está totalmente legível: “Estando eu debaixo da triena Rezando nas minhas oras (ileg.), (ileg.), Salta atras (ileg.) e que faz só ele esticar dormindo acordado que me venha logo, a que falar” (Lapa, 1978, p. 254). A segunda oração deveria ser dita quando o pretendente estivesse passando pela rua e deveria ser conjurada até que ele desaparecesse da visão da conjuradora. Ela consistia nas seguintes palavras: “Fulano eu te encanto, e Recanto no encantador maior, no Coração do homem morto doze [areyos?] [arcar?], no Collare do Egito encarcerado Sato, Sarato, mulher autora, querer e notar” (Lapa, 1978, p. 254). Joanna afirma ter utilizado inúmeras vezes as orações, mas sem sucesso.

Através da confissão de Maria Joanna, é possível perceber uma rede de apoio entre mulheres. Rosa Maria ao ouvir as queixas da confitente ensinou-lhe uma oração dedicada a São Marcos para tentar ajudá-la mesmo sabendo que se tratava de um relacionamento extraconjugal. Joanna por sua vez, resolveu ela mesma intervir em nome de sua amiga, já que esta estava prestes a ser abandonada pelo noivo. No relato ela não cita nomes, nem do noivo e nem da amiga. Teria sido um ato pensado para proteger a amiga? Albina também tentou ajudar Joanna, alertando-a sobre as consequências que poderiam ter suas confissões. Ou seja, elas sabiam que esses ritos não eram aprovados pela Igreja, assim como as relações extraconjugais. Contudo, isso não impediu Joanna de seguir aprendendo, praticando e provavelmente ensinando esses métodos a outras pessoas.

A confitente contou também que aprendeu uma oração de São Cipriano com um indígena chamado Faustino (Solteiro):

Meu Glorioso São Cipriano, foste bispo e arcebispo, pregador e confessor de meu senhor Jesus Cristo, pela vossa santidade e a vossa virgindade vos peço São Cipriano que me tragais a fulano de rastos, e chorando, sato, sarato, doutor, que me queiras a doutar (LAPA, 1978, p. 254-5).

Faustino lhe instruiu a fazer cruzeiros no chão com o pé esquerdo ao mesmo tempo em que rezava. De acordo com Campos (1995), as orações a São Cipriano mostram uma confusão, ocorrida em relação a dois Ciprianos. O primeiro é o já mencionado São Cipriano de Cartago. A confusão vai se mostrando quando percebemos quais eram as intenções das pessoas que recorriam a esta reza, a (re)conquista de um amor ilícito. Esse tipo de atribuição está na jurisdição de competência de outro Cipriano, o de Antioquia. Nas palavras do autor:

Também martirizado, este Cipriano (de Antioquia) possuía fama de feiticeiro de alto coturno, que usou de seus poderes na tentativa de seduzir Justina, jovem e virtuosa cristã. Como a magia negra, à qual se dedicava, não lhe concedeu os favores que requisitava da donzela, Cipriano acabou por converter-se ao cristianismo. Deste modo, foi aceito pela amada, e com ela viveu os gozos do martírio (Campos, 1995, p. 128).

Existe a hipótese de que a Igreja cooptou este santo feiticeiro cuja oração era bastante difundida em Portugal, de apelo irremediavelmente popular, dando um caráter cristão à lenda do povo (Pires, 1992, p.1-2, *apud* Campos, 1995, p. 128). Francisco Bethencourt (2014, p.101) aponta que existem registros da oração de São Cipriano sendo utilizada para fins amorosos, desde o século XVI, em Portugal, ainda que, a fórmula seja diferente da utilizada por Joanna e Faustino. Segundo Souza (2009, p. 308), na América portuguesa, a oração foi utilizada somente no Grão-Pará. Os dois santos foram amplamente solicitados para propiciar relações amorosas ilícitas, provavelmente devido aos seus históricos. Um era ligado a ritos de fertilidade pagã e outro envolvido em rituais de “magia negra”. Histórico diferente de Santo Antônio e São João, que ainda hoje são tradicionalmente procurados por suas habilidades em proporcionar o casamento segundo as normas religiosas.

Joanna contou também que aprendeu com Antônio de Miranda (branco, solteiro), filho de Jozepha Archangela (viúva, sem ofício) uma oração para querer bem que dedicava devoção as estrelas, comum na Europa Moderna:

Três estrelas vejo, que são três reis, ai jesus parto o coração de fulana neste (ileg.) ... ato: fulano, mando-te por Elis, Elucas e Eloquis que são três cavaleiros fortes que estão fechados em uma casa, que não comem, nem bebem, nem vestem, nem veem claridade do dia *antun sun* comereis e ireis a casa de fulana, três solavancos lhe dareis para que ele não possa comer nem beber, sem comigo vir estar e falar. Fulano, mando-te por sete frades virtuosos, e sete moças donzelas, e a pedra de ara que no mar foi achada e na terra consagrada, assim como os sacerdotes não podem dizer missa sem ti, assim tu fulano não possas estar sem mim⁵⁸.

Esta oração deveria ser feita no quintal, à noite, olhando para as estrelas em uma posição que ficasse em direção a pessoa para qual se estava direcionando a reza. Maria Joanna declara que, além desta, realizou muitas orações que nem lembrava quais eram, mas que há cerca de três anos (da data da confissão, que foi em 1766) deixou de praticar as orações, pois “Deus Nosso Senhor lhe dera Luz para conhecer o miserável estado em que vivia e o perigo eminente que estava de eterna condenação”. Tudo isso teria percebido através de uma visão que teve em sonho, que era o seguinte:

[...] acabando ela confitente de fazer na encruzilhada as cerimônias e de dizer a oração, que lhe ensinou a sobre dita Maria Josepha [...] recolhendo-se para sua casa, e deitando se na sua rede a dormir se lhe representou em sonhos o céu aberto do tamanho de uma sala grande dentro de cujo estavam inumeráveis pessoas vestidas de variedades de cores, que ela não soube distinguir fazendo todas uma grande festa ao som de vários e bem concertados instrumentos, e à porta se achava uma pessoa vestida como de roxo, a qual pôs os olhos para ela confitente sem lhe dizer coisa alguma, o que não fez nenhuma das mais pessoas do dito [congresso?] por que não olharam para ela ao mesmo tempo que o dito espaço se presentava em tão pouca distância, que era bastante baixo, e próximo aonde ela estava, e que todo o dito espaço se achava de cor azul e cheio todo de luzes (Lapa, 1978, p.255).

Quando acordou parecia que ainda estava vivenciando o sonho, pois ainda via o céu e escutava a música. Joana concluiu que o sonho tinha sido um sinal para que ela ajustasse sua vida e logo fez promessas a “Deus e a Virgem Santificada Nossa Senhora” de nunca mais usar de semelhantes orações, nem pecar com homens. Pouco tempo depois, Joanna saiu da cidade levando consigo uma filha e dois filhos. Foi morar na roça de sua prima e declarou que tinha pouco ânimo de voltar tão cedo para a cidade. Porém, a confitente perdeu a filha e ficou tão inconsolável que sua prima a mandou de volta para a cidade para que pudesse ser consolada por algum confessor. Depois de alguns meses, voltou para a convivência com a sua prima, morando na mesma casa onde sua falecida

⁵⁸ Laura de Melo e Souza (2019, p. 313), em seu estudo, analisou a confissão de Joanna no livro da visitação e o processo (nº 2704) ao qual foi submetida. Comparando as duas documentações, consolidou essa versão mais completa da oração que no livro publicado por Lapa (1978) possui lacunas ilegíveis.

filha lhe fazia companhia. A saudade que sentia da filha era imensa, assim como a preocupação com a sua alma, pois ora pensava que a filha estava no purgatório, ora pensava que estava andando pelo mundo purgando os pecados. Sendo assim, Joanna pediu insistentemente para Deus que lhe revelasse o lugar onde a filha estava. A resposta veio através de outro sonho: novamente viu o mesmo céu aberto, onde se dava uma enorme procissão com pessoas vestidas de branco. Em uma porta, avistou um anjo segurando uma tocha acesa que fazia com que a procissão o seguisse. A confitente acordou desse sonho acreditando que Deus lhe estava mostrando que sua querida filha estava entre as pessoas da procissão e que assim “estava em bom lugar”. Agradecida por essa revelação, reiterou a promessa feita de nunca mais ofender a Deus.

Concluída a confissão, Maria Joanna foi advertida de que havia tomado bom conselho em apresentar suas confissões. Foi instruída a apresentar-se todos os dias à Mesa. A confitente foi processada por proposições heréticas e superstições (Mattos, 2012, p. 242).

Alguns estudos como o de Laura de Mello e Souza (2009) e a dissertação de Gisele da Sila Rezk (2014), intitulada *Feitiçaria erótica: os feitiços do amor denunciados à época da visitaçõ do Santo Ofício ao Estado do Grão-Pará (1763-1769)*, trazem mais informações sobre a vida de Maria Joanna a partir da análise do processo. Durante o inquérito, afirmou ser cristã, solteira e ter apenas um filho vivo, que se chamava João Carlos da Purificação (14 anos), nascido na cidade de Belém, não sabendo dizer de quem ele era filho. Seus outros dois filhos haviam falecido. Confessou não saber ler e nem escrever e disse que foi crismada na capela Episcopal pelo Bispo Guilherme de São José e sua madrinha chamava-se Custódia Lameira da Franca. Afirmou que nunca fora penitenciada pelo Santo Ofício, assim como nenhum de seus familiares (Rezk, 2014, p. 94-95). Perguntada se tinha algo mais a declarar, a ré revelou que havia utilizado, além das orações, lavatórios, defumadouros e cantigas. Joanna confessou que desde seus quinze anos de idade já “mantinha amizade” com os homens. Percebendo que um desses estava querendo abandoná-la, procurou uma velha de nome Margarida Soares para que a ensinasse uma oração que mantivesse esse homem interessado nela. O que de fato aconteceu, pois ele veio ao seu encontro logo depois que ela pronunciou as palavras da dita oração.

Contou também que uma mulher chamada Roza (cafusa) ouviu dizer que uma indígena sabia a receita de um lavatório infalível para atrair os homens. Aprendeu com Roza as propriedades de certa erva, chamada Suporá-mirim. Fazia lavatórios e à meia-

noite ia a até a encruzilhada e conjurava: “Suporá-mirim, assim como tu não dormes de noite, assim fulano não possa sossegar sem mim” (Souza, 2009, p. 314). Para conquistar homens, Joanna aprendeu cantigas em língua indígena, que converteu para o português, como a que fazia referência a um pássaro: “Bem-te-vi, bem-te-vi, assim como tu és bem-te-vi, e te não sabes apartar do ninho e filhos que nasceram de ti, e ainda que longe vás, voltas logos para ali, assim mesmo fulano, o bem-te-vi, ainda que esteja longe volte para mim” (Souza, 2009, p. 314). Associava orações a sortilégios, defumando partes venéreas, fazendo lavatórios e preparando beberagens com raspas de sola de pé e ervas (Souza, 2009, p. 314-7).

Joanna não se apresentou mais à Mesa e seu processo não pode ser concluído (Rezk, 2014, p. 99) portanto, não possui sentença. Não sabemos o que aconteceu com ela, mas é provável que a ré tenha ficado com medo da sua possível condenação e fugiu.

Através da análise dos relatos que constam no *Livro da visitação do Santo Ofício da Inquisição ao estado do Grão-Pará (1763-1769)*, verificou-se que mais homens do que mulheres estavam envolvidos como autores das práticas mágico-religiosas para fins amorosos. Portanto, poderíamos concluir que as mulheres eram o principal alvo dessas práticas, contudo, o relato de Maria Joanna contrapõe esse argumento, pois demonstra que muitas mulheres também realizavam feitiços de amarração. Temos ainda os casos de Maria Josepha Bitencourt e Livia que aprenderam orações para fins amorosos com Antônio Mogo. Por isso, não foi possível afirmar se mais homens ou mulheres estavam envolvidos nessas práticas. Como exposto no terceiro capítulo, a sexualidade feminina passou a ser vista como algo diabólico por diversos motivos. E a mulher era vista como mais próxima da matéria do que do espírito, estando mais suscetível as tentações do Diabo e aos pecados da carne. Possivelmente, por esse motivo, muitos homens usaram de meios sobrenaturais para conseguir se relacionarem com as mulheres como Adrião Pereira, através das cartas de tocar e de Alberto Monteiro que tentou pacto explícito com o Diabo, considerado principal aliado das bruxas. Para problemas de amores não correspondido eles também recorreram a santos católicos, São Marcos parece ter sido um dos principais aliados de Manoel Pacheco Madureira, Manoel Nunes da Silva e Lourenço Rodrigues.

As práticas mágico-religiosas de adivinhação e de amarração amorosa se entrecruzavam. A exemplo dos ritos realizados por Isabel Maria da Silva que através da adivinhação feita com ovo e água, na noite de São João, previa futuros casamentos. A escravizada Maria também invocava vozes que lhes contaram sobre o casamento de Theodora Ferreira. Segundo os depoentes, era público e notório as habilidades das

adivinhas. Portanto, os relatos nos permitem constatar que entre as mulheres perseguidas por transgressões havia mulheres que tinham conquistado certo grau de poder e reconhecimento local na arte de adivinhar o futuro e localizar objetos perdidos e ou furtados.

No campo da magia amorosa, Maria Joanna de Azevedo se tornou referência em estudos sobre as relações de afetividade no período colonial, tamanha a riqueza de seus relatos. Muito provavelmente, também foi referência para sua comunidade. Maria Joanna é um exemplo concreto de subversão da ordem social da qual ela estava inserida. Através de sua história conhecemos seus amores, aflições, dores e sobretudo a obstinação em conquistar seus desejos, mesmo sendo considerados imorais. Joanna cita muitas mulheres com o qual aprendeu suas fórmulas para fins amorosos, que compartilhavam segredos e conhecimentos proibidos. Para conquistar seus desejos mais íntimos, através dessas práticas mágico-religiosas, transgrediram os costumes sociais da época e a doutrina religiosa imposta. Mulheres que foram solidárias umas com as outras em momentos de tristezas e angústias. A feitiçaria também foi uma ferramenta de resistência e luta contra o sistema social de exploração em que a escravizada Maria estava inserida. Praticou feitiços de malquerença objetivando se vingar de sua rival e usou magia para se proteger dos maus tratos do seu senhor. Dessa maneira, parte desses ritos explicitam conflitos entre vizinhos e aspectos da relação senhores e escravos, estando envolvidas mulheres de diferentes condições sociais e por variados motivos.

Através de adivinhações, poções do amor, defumadouros, gestos e orações essas mulheres procuravam soluções para seus problemas, prestavam serviços a terceiros e conquistavam poder e prestígio social, garantindo ganhos para seu sustento. Concordo com Silvia Federici quando ela afirma que

praticar magia (na condição de curandeiras, médicas tradicionais, herboristas, parteiras, criadoras de poções do amor) também foi para muitas mulheres, uma fonte de emprego e de poder, embora as expusesse à vingança quando os remédios falhavam (Federici, 2019, p. 65).

Uma das formas de vingança era denunciá-las ao Santo Ofício, o que poderia explicar a acusação de Josepha Coelho contra Izabel. Na arte de curar, muitas mulheres também conseguiram fama e reconhecimento, posição que as colocou na mira da Inquisição. Conheceremos no próximo capítulo algumas dessas histórias.

5. CURANDEIRISMO, FEITIÇOS ENTERRADOS E BICHOS ESTRANHOS

Esse capítulo tem o objetivo de analisar as práticas de curandeirismo realizadas, no Grão-Pará setentista, por mulheres ou em que mulheres foram submetidas a rituais de curas. Através dos casos relatados presente no *Livro da visitação do Santo Ofício da Inquisição ao estado do Grão-Pará (1763-1769)*, demonstrarei como a sociedade colonial entendia a doença e quais eram e como atuavam os diferentes agentes de cura. Esses relatos nos permitem compreender a relação complementar entre o saber popular e o erudito. Realizei dois estudos de casos que se destacaram durante a pesquisa devido a singularidade da atuação de duas curandeiras: a “Índia” Sabina e Luduvina Ferreira. Além das denúncias presentes no *Livro da visitação*, utilizei como fonte os processos que elas sofreram, bem como denúncias enviadas ao Santo Ofício através de ofícios.

5.1 “TU ESTÁS ENFEITIÇADA” – A “ÍNDIA” SABINA

A “índia” Sabina era renomada na arte de fazer curas, descobrir e desfazer malefícios que causavam doenças. Foi denunciada diversas vezes à Inquisição, antes e durante a visitação ao Grão-Pará. Tinha sido escrava de Bento Guedes e contava com mais de 40 anos de idade. Depois do falecimento de seu senhor, foi morar na casa de um padre, chamado José Carneiro Citas, no bairro da campina, cidade de Belém. Entretanto, seu paradeiro era incerto, pois cada denunciante informou um lugar diferente. Sobre seu estado civil também não temos certeza, pois algumas denúncias a citam como solteira e outras como provavelmente casada. A curandeira era tão afamada que notícias sobre suas habilidades chegavam a pessoas de outras vilas (Cintra, Colares e da Vigia). Em suas práticas de curas utilizava sucções, beberagens, manipulação de ervas e defumadouros. Recomendava também a utilização de água benta e os exorcismos da Igreja. Nas denúncias contra a indígena são citados casos de pessoas expelindo bichos estranhos e descoberta de feitiços enterrados.

Sabina possuía uma vasta clientela entre os quais estavam incluídas pessoas de posição mais destacada na sociedade paraense como governador, tesoureiros e ouvidor. Todavia, ela atendia todo tipo de pessoa que recorria aos seus serviços. Era uma espécie de contra-feiticeira que detectava feitiços e anulava-os. Grande parte das acusações envolvendo Sabina continham informações sobre “embrulhos” localizados por ela e sugestão de que um malefício estava no objeto que encontrara. Esses embrulhos eram

formados por materiais orgânicos como resquícios de animais, plantas, ou seres orgânicos de modo geral. Para que possamos compreender a ritualística de cura empregada por Sabina precisamos entender como a sociedade colonial percebia a doença.

A sociedade colonial, assim como do antigo regime, possuía uma mentalidade predominantemente mágica e religiosa, sendo a doença vista como um castigo divino, uma advertência enviada por Deus, diante da negligência com a doutrina religiosa imposta (Souza, 2009, p. 223)⁵⁹. Portanto, de nada adiantaria tratar os males do corpo se alma ainda padecesse em virtude de vícios morais ou falta de compromisso e assiduidade no exercício do catolicismo (Viotti, 2012, p. 19). Acreditava-se também que as moléstias poderiam ser resultado de uma agressão mágica como sortilégios, mau-olhado, feitiços e malquerença (Bethencourt, 2004, p.73-4). Portanto, de maneira geral, a doença era entendida como o resultado da influência do sobrenatural sobre os corpos, como afirma Bittencourt:

Nessa perspectiva, o corpo era sentido como algo exposto, aberto ao exterior, objeto da intromissão de forças ocultas. Subjacente a essa sensibilidade, o corpo é concebido como um microcosmos diretamente ligado ao universo visível e invisível, o que explica a fluidez de fronteiras entre o corpo e o meio que o rodeia, ou seja, sua vulnerabilidade essencial. Daí a necessidade de negociar e manter, sob vigilância permanente, um frágil e delicado equilíbrio entre o corpo e o mundo exterior (Bethencourt, 2004, p.74).

Buscava-se esse equilíbrio através das práticas mágico-religiosas de proteção e de cura. Não existiam explicações científicas para mortes repentinas e inesperadas, que atualmente são atribuídas a doenças cardíacas e infecciosas. Portanto, homens e mulheres voltavam-se para as causas sobrenaturais, pois o adoecimento do corpo e as alterações no estado de saúde eram frequentemente associados a interferência de feitiçeiros, bruxas ou inimigos pessoais. Sendo assim, as enfermidades só poderiam ser combatidas com recursos e meios da mesma natureza. Talvez por essa razão, a indígena Sabina conquistou notória fama pública, prestando serviços de curandeirismo para pessoas de diferentes classes sociais, inclusive pessoas consideradas importantes dentro da política e sociedade do Grão-Pará como veremos a seguir.

⁵⁹ De acordo com Viotti (2012, p. 131), essa concepção padrão de compreender a doença não significa uma aceção estritamente mágica ou sobrenatural das causas das enfermidades ou da maneira de extirpar os males. Especialmente após a reforma do ensino médico em Portugal, alguns teóricos reafirmaram seu ceticismo frente as crenças mágicas em torno das doenças.

No relato do *Livro da visitação*, consta que Sabina, logo que entrou na casa de Manoel, desceu pela escada e disse para cavarem no patamar que ali encontrariam os malefícios. E cavando-se no lugar que ela apontou se desenterrou um embrulho de um pano já velho e carcomido em que se encontrava uma cabeça de cobra jararaca, já mirrada, só com os ossos. Sabina afirmou que aqueles eram os feitiços de que procediam tantos danos ao seu denunciante, Manoel de Souza Novais (casado, vivia de suas roças, natural de Belém, 58 anos). Em 17 de outubro de 1763, ele apresentou sua denúncia à Mesa (Lapa,1978, p. 165-7). Disse que há aproximadamente sete anos antes, havia experimentado na sua família e escravatura grande mortandade, que, ao seu entendimento, foram causadas por malefícios e feitiçarias que faziam pela razão de ter encontrado pelas árvores de cacau uns embrulhos de coisas desconhecidas. Depois de ter utilizado por várias vezes os exorcismos da Igreja, teve notícias, pois “era público nessa cidade” que uma indígena chamada Sabina possuía habilidades para descobrir e desfazer feitiços. Obrigado por sua necessidade, a mandou buscar no rio Acará, onde vivia, na casa de Bento Guedes, para levá-la a sua fazenda de Santa Cruz do Facajó. Manoel não estava satisfeito, pois os “serviços” de exorcismo oferecidos pela Igreja não supriram sua necessidade. Importante observar que Sabina, de certa forma, concorria com o poder da Igreja e de seus sacerdotes. Sabina também desafiava a ordem religiosa, e como veremos a diante, ela sabia que essas práticas não eram aprovadas pela instituição.

O denunciante disse que ficou admirado, assim como sua esposa e outras pessoas que presenciaram o ocorrido (mas que ele não lembrava quem eram), com a facilidade da descoberta de Sabina, por isso:

mandaram para a sua casa a dita “índia” ficando interiormente com a suspeita de que ela descobrira o dito embrulho por arte diabólica, pois não constava que ela tivesse ido antes a dita fazenda nem que conhecesse pessoa alguma da família dele denunciante, nem que ela tivesse virtude tão adiantadas que Deus obrasse por ela aquela maravilha (Lapa,1978, p. 166).

Manoel deu a Sabina uma “peça de Bretanha” em pagamento por ter ido a sua fazenda⁶⁰. Declarou que a indígena na ocasião não fez ação alguma ou pronunciou palavras que lhe parecessem supersticiosas, pois não fez mais que subir ao sobrado e descer logo para o lugar onde mostrou o embrulho. Foi perguntado se Sabina tinha juízo e entendimento ou, se ao contrário, tinha falta de tudo e se na ocasião em que fez o

⁶⁰ As testemunhas presentes na fonte declararam que Sabina recebia como pagamento “peças de Bretanha”, que era uma espécie de tecido de algodão.

descobrimento estava em seu juízo perfeito. Respondeu que, segundo a condição que ela tem de indígena, lhe pareceu suficientemente entendida e na ocasião se mostrou pela seriedade com que fez o descobrimento. Perguntado se sabia se ela tinha feito semelhantes descobrimentos diante de outras pessoas ou visto, ou ouvido falar a quem e onde, disse que “em especial nada sabe, mas que ela costuma fazer o bem constante, sendo notório nesta cidade”, ou seja, afirmou que Sabina tinha fama de boa curandeira na comunidade. Ao ser questionado quanto tempo a conhece e que opinião tem dela a respeito de sua crença, costumes e procedimentos, respondeu que:

há bastante anos tem notícia dela pela fama que corria nesta cidade e de vista só a conhece do tempo em que fez o descobrimento e a respeito de sua crença não tem dela boa opinião, assim como não pode ter das mais pessoas da sua condição, e dos costumes e procedimentos só tem notícia que ela muitas vezes se toma de bebidas (Lapa, 1978, p. 167).

O relato de Manoel não nega a eficácia dos descobrimentos de Sabina, embora tenha insinuado que suas virtudes não pareciam divinas, ou seja, que não seria um dom dado por Deus, mas talvez pelo seu inimigo. Além disso, ele se refere aos indígenas dizendo que não se podia ter boa opinião de pessoas dessa “condição”, estabelecendo no seu discurso uma relação de superioridade frente aos povos nativos.

Também afirmou que, há muitos anos, tem notícias da fama de Sabina que corria na cidade. De fato, existem outros registros documentais, em cadernos do promotor, que constam denúncias da indígena, de períodos anteriores à visitação estudada. A primeira denúncia registrada contra ela data de mais de quinze anos antes. Em 29 de outubro de 1747, frei Manoel da Penha entregou uma acusação ao comissário Caetano Eleutério de Bastos, na qual relatou que Sabina era publicamente reconhecida por seus poderes em descobrir coisas escondidas, por ter “sutileza da vista”. Era cativa de Bento Guedes de Sá e que para demonstrar tais poderes, teria escondido objetos em seu quintal sem que ela soubesse. Sabina teria adivinhado o local onde estariam os objetos, assim como também descobrira que o objetivo de seu senhor era testá-la. Frei Manoel também contou ter ouvido de Xavier de Moraes, que padeceu de uma enfermidade e foi curado por Sabina, que a indígena não somente deu conta da doença e do feitiço que a causara, mas também de algumas “inclinações incógnitas” de seu cliente a hábitos de ódio para certos objetos e de amor para com outros (Santos, 2016, p. 98).

Em novembro de 1747, o comissário Caetano Eleutério enviou ao Tribunal de Lisboa uma carta com algumas denúncias e citou Sabina, provavelmente devido a denúncia de Frei Manoel. Se mostrou inconformado com os procedimentos que considerava escandalosos, realizados por uma indígena chamada Sabina que estava a serviço de Bento Guedes de Sá. Relatou que a adivinha curava malefícios causados por feitiços que descobria onde quer que estivessem e que havia forte rumor dos seus poderes. Eleutério escreveu que, apesar disso, os comissários da cidade ignoravam os protestos e que apenas uma pessoa, o frei Manoel da Penha e Noronha, havia feito uma denúncia contra a indígena. Alegou também que o ex-Governador e Capitão Geral, João de Abreu Castelo Branco, que se encaminhava para a corte, seria capaz de expor com detalhes as atividades desta indígena (Carvalho Júnior, 2005, p. 326). O ex-governador foi cliente de Sabina, acontecimento que foi denunciado à Mesa por Domingos Rodrigues em 1763.

Em 12 de maio de 1749, outra denúncia contra uma “negra índia do gentio da terra” de Bento Guedes foi enviada do Grão-Pará ao tribunal em Lisboa, dessa vez, pelo comissário Manoel do Couto. A denúncia acusava a indígena de ser adivinha e denunciava, indiretamente, Bento Guedes, que se dizia afortunado por possuir a tal adivinha que andava descobrindo malefícios na forma de embrulhos e várias superstições, não a negava a quem procurasse. A denúncia chegou ao comissário Couto, através do capitão Manoel da Costa e Araújo, que ao expor sua opinião sobre a acusada disse que a “aclamava por insigne feiticeira, que se portava de modo simples”. O capitão disse ter presenciado o procedimento que Sabina realizou em Antônio Gonçalves Prego, destacando como é “notório a toda esta terra ser a dita negra chamada e buscada por muitos”. O comissário destacou que averiguou a opinião de várias pessoas sobre a tal indígena, uns a atribuíram grande virtude e outros consideravam que ela possuía “arte diabólica” (Carvalho Júnior, 2005, p. 325).

Parece que Bento Guedes, não reprovava as atividades de Sabina, pelo contrário, as incentivava. Não sabemos, com certeza, quais vantagens ele poderia obter em possuir uma escravizada como Sabina, mas podemos inferir que ele se sentia protegido contra os males ocultos. Isso poderia justificar a informação dada pelo capitão, de que o tal senhor “tem por muito grande fortuna ter e possuir de seu uma adivinha”, não negando emprestá-la a quem a procurasse (Carvalho Júnior, 2005, p. 325). Ao que indica a denúncia de Caetano Eleutério, a maioria dos comissários da região, também pareciam não se incomodar com a sua atuação. Por quais razões a maioria dos comissários não

denunciaram Sabina? Concordamos com Almir Diniz de Carvalho Júnior que o mundo Amazônico diminuía as fronteiras:

O distanciamento que havia entre “índios” e senhores, negros e brancos, autoridades coloniais e autoridades indígenas, não era tão grande quanto entre o mundo popular português, o clero e a fidalguia no continente europeu. O mundo amazônico diminuía fronteiras. A necessidade dos indígenas nos remos, para o conhecimento de rios, nas alianças estratégicas e principalmente a necessidade do conhecimento que possuíam das ervas e das doenças da região possibilitava um tipo de relação mais próxima, o que não significa dizer menos servil e violenta. A falta de profissionais médicos no Pará abria para os pajés mais talentosos um espaço de atuação importante. Não só cuidavam da saúde de seus pares, mas também da dos brancos que ali se encontravam (Carvalho Júnior, 2011, p.7).

As necessidades da vida cotidiana em um lugar desconhecido (para europeus e africanos) aproximaram as vivências dos que aqui habitavam. O universo das práticas mágico-religiosas de cura são um exemplo concreto disso. Como afirmou Souza, “africanos, índios e mestiços foram os grandes curandeiros do Brasil Colonial” (Souza, 2011, p.222). Na fonte aqui utilizada, temos os exemplos da indígena Sabina, que tinha autorização de Guedes e teve como clientes pessoas importantes que atuavam na administração colonial. Assim como o escravizado José, que também atuou como curandeiro no Grão-Pará com a licença do seu senhor (Lapa, 1978, p. 137-41). Como ainda a “rezadeira” Domingas Gomes da Ressureição que atuou por cerca de trinta anos na região e por fim Luduvina Ferreira, mulher branca, que realizava curas na companhia de indígenas. A necessidade de profissionais que trabalhavam tratando doenças, somada a eficácia das curas de Sabina, podem ter contribuído para que ela não fosse denunciada pela maioria dos comissários. Outra possibilidade é o fato de acreditarem que ela possuía dons divinos por “virtude especial de uma cruz que dizem ter no céu da boca” como contou ao inquisidor Raimundo José Bitencourt (Lapa, 1978, p. 266-270).

No século XVIII, havia poucos médicos devidamente registrados e qualificados na colônia, fato que somado a outras dificuldades como a extensão do território, as precárias condições hospitalares e sanitárias abriram campo para o saber empírico. Diante desse cenário, cirurgiões, boticários, barbeiros e curandeiros atuaram no ramo da cura. Muitos não tinham nenhuma formação na área, contudo havia aqueles e aquelas que possuíam grande conhecimento sobre cura com ervas e outras substâncias curativas, alguns também tiveram acesso a manuais de medicina que circulavam na

época. Os métodos e recursos utilizados por médicos oficiais e curandeiros eram muito parecidos. A escolha de um curandeiro estava diretamente relacionada a sua reputação e ao reconhecimento de seu trabalho na comunidade em que atuava e não necessariamente a um registro oficial ou pela falta de médicos oficiais (Witter,2020). Para Ana Carolina Viotti (2012, p. 21):

Os questionamentos a que os curandeiros submetiam os doentes seriam, também, uma das causas que levavam a população a recorrer às suas práticas terapêuticas. Enquanto os médicos se preocupariam em identificar “o como” das doenças, tais curandeiros, atendendo diretamente à tentativa de construir um sentido para a condição dos homens, buscariam compreender “o porquê” das enfermidades. A doença, nesse sentido, seria provocada por uma causa sobrenatural e a cura, antes de tudo, um ritual que teria tanta ou maior eficácia do que a própria substância empregada.

Talvez para alguns europeus, que vieram da metrópole, a falta de médicos habilitados tenha sido um dos motivos pelo qual recorreram aos profissionais do curandeirismo. Contudo, sabemos que esse argumento não é válido para explicar a prática do curandeirismo no Brasil colonial e até mesmo atualmente. A história do curandeirismo foi vista por um longo período na historiografia pela “lógica da falta”, como denominou Nikelen Acosta Witter (2020). Segundo a autora:

A maior parte da bibliografia sobre a cura e a doença confere à medicina um papel principal. A história registra seus contínuos progressos e sua luta contra a superstição que atrela o povo à ignorância. O curandeirismo aparece como um coadjuvante incômodo, visto, quase sempre, a partir de uma lógica da falta. Isto é, se faltavam médicos, competência à medicina e tratamentos científicos eficazes, então que outra solução teria o povo se não criar suas próprias terapias, baseados num empirismo ancestral, às quais era obrigado a recorrer por absoluta falta de alternativa. Há algo de profundamente anacrônico nessa explicação, entretanto ela parece ter se cristalizado na historiografia, sendo repetida desde os princípios da história da medicina até as obras mais modernas que enfocam cultura popular (Witter, 2020, p. 75-6).

Witter argumenta que é difícil supor que a população sentisse falta dos médicos aos quais a maioria jamais teve acesso. Assim como acreditar em um conceito de medicina científica como aquele que irá se consolidar somente no século XX. Ou ainda, que na falta de certeza sobre a eficácia de um tratamento fornecido pelos médicos fossem obrigados a optarem por um tratamento “duvidoso” oferecido pelo curandeirismo. Nesse período (século XVIII), curandeirismo e medicina não eram necessariamente métodos diferentes e separados, não são raros os casos em que ambos utilizavam os mesmos métodos como purgatórios e sangrias. Logo, essa hierarquia

entre ciência médica e curandeirismo não estava plenamente presente nas mentalidades (Witter, 2020, p. 76). O saber médico era caracterizado por múltiplas teorias explicativas e métodos terapêuticos diferentes. E os limites entre a medicina considerada oficial e suas práticas análogas eram muito tênues. Assim como no reino, no território colonial, além de curandeiros e curandeiras, existiam diferentes profissionais habilitados para praticarem curas médicas como físicos, cirurgiões, barbeiros, boticários e médicos.

Os físicos eram nomeados “licenciados” ou médicos porque tinham diploma ou licença, geralmente, eram pessoas que tinham defendido uma tese ou feito conclusões magnas e vieram de Portugal para a colônia. Os cirurgiões ou cirurgiões-barbeiros, realizavam cirurgias no corpo humano como amputação, redução de luxações e tratamento de ferimentos e fraturas. Podiam ainda realizar sangrias, sarjavam, aplicavam ventosas e sanguessugas e extraíam dentes. Iniciavam como aprendizes ou ajudantes dos mais experientes e depois de iniciados no ofício, eram examinados e recebiam a carta de cirurgião-barbeiro. Existiam também os cirurgiões aprovados que concluía um curso teórico-prático em hospitais, submetiam-se a exames e obtinham uma carta que lhes dava o direito de exercer cirurgias, onde não houvesse físicos. Finalmente, existiam os cirurgiões-diplomados, formados em escolas europeias (Moraes, 2019, p. 137-138).

Os boticários estudavam o ofício como aprendizes de boticário, pois não existiam escolas de Farmácia. Submetiam-se a exames perante o físico-mor e recebiam a carta de examinação. Abriam suas boticas e contratavam um auxiliar ou aprendiz. Muitos não possuíam a carta, mas, habilitados ou não, emitiam receitas e vendiam drogas. Além dos afazeres inerentes ao ofício (cortar cabelo e barba), os barbeiros também atuavam nas artes médicas, fazendo pequenas cirurgias, realizavam sangrias, aplicavam ventosas, escarificavam, lancetavam abscessos, faziam curativos, cortavam prepúcios, arrancavam dentes e tratavam as mordeduras de cobras, entre outros procedimentos. Para exercer a profissão também deveriam adquirir a carta de examinação ou serem julgados aptos por cirurgiões. Por vezes, as Câmaras multavam e prendiam aqueles que atuavam sem que estivessem habilitados. Contudo, muitos barbeiros não possuíam carta. Na América portuguesa, a partir de meados do século XVII, os negros e mulatos adotaram esse ofício, o exercendo até fins do século XIX. Os que eram escravizados entregavam o ganho aos seus senhores, enquanto os livres trabalhavam por conta própria (Moraes, 2019, p. 138-9).

Diante do exposto, compreende-se neste trabalho como profissionais habilitados, aqueles reconhecidos oficialmente pelo Estado através de carta de habilitação ou examinação, licença ou por possuírem um diploma. Entendo como médicos oficiais, aqueles que cursaram faculdades de medicina e são reconhecidos pelo Estado. Os empíricos, ou curandeiros e curandeiras, também atuavam no ramo da cura. Não eram reconhecidos como profissionais habilitados e não passavam por exames que pudessem licenciá-los, mas isso não significava que eram menos procurados pela população local. Eram homens e mulheres que praticavam curas baseados em suas experiências com ervas, no conhecimento hereditário de mezinhas e na imitação de procedimentos médicos comuns e até mesmo com algum conhecimento adquirido com a leitura de obras de cirurgia. Entretanto, não possuíam formação direcionada para o exercício da medicina (Viotti, p. 20-21).

Na medicina oficial existia pouco espaço para a atuação das mulheres (Del Priore, 2020, p. 88-9). Para combater as doenças cotidianas, elas recorriam a curas informais e por meio de fórmulas gestuais e orais ancestrais restauravam a saúde. O curandeirismo pode ser compreendido como uma prática cultural ancestral muito anterior aos conhecimentos médicos, que reúne saberes passados de geração a geração, perpetuando costumes e tradições. Ou seja, “o curandeirismo não ocupava um espaço deixado em branco, mas o espaço que sempre ocupava, oferecendo respostas concretas aos problemas de doenças e sofrimentos vividos, aproximando relações sociais entre pessoas” (Witter, 2020, p. 79), logo, diminuindo fronteiras.

Na colônia, as práticas de cura podem ser entendidas como o resultado de influências culturais diversas, que propiciaram trocas de saberes contínuos, adaptação e reformulação de uma nova realidade imposta pelo processo de colonização. Houve a necessidade de adaptação aos recursos oferecidos pela flora, às doenças (importadas junto com os europeus e africanos e as próprias de um país tropical) e as condições sanitárias impostas por um sistema de exploração econômica e social⁶¹. Segundo Marcia Moises Ribeiro (1997, p.23-24):

Sem perder seus alicerces básicos, ao saber médico indígena acrescentou-se a experiência dos europeus e africanos. Noções e práticas muito familiares aos silvícolas, outras absolutamente alheias, combinaram-se, dando origem a medicina dos tempos coloniais que nada mais é que o conjunto de conhecimentos hábitos e práticas nascidos a partir do

⁶¹ Sobre a singularidade do território colonial em relação aos saberes médicos e práticas de curas populares no Brasil setentista ver Márcia Moisés Ribeiro (1997).

convívio assíduo entre as três culturas. O saber oriundo do reino português atrelou-se a cultura indígena e africana ao sabor das circunstâncias oferecidas pela terra conquistada, originando um complexo tipicamente colonial.

As curas mágicas, realizadas no Grão-Pará, misturavam elementos das três culturas: orações católicas e água benta, sopro e sucção, adivinhação, gestos e palavras consideradas em língua “estranha” para os portugueses (provavelmente em dialetos indígenas e africanos), assim como ervas eram utilizadas no preparo de beberagens e defumadouros. Os primeiros cronistas da América Portuguesa narraram acontecimentos comprobatórios sobre a habilidade africana em curar com ervas. Também era comum entre os feiticeiros africanos a prática de sucção (Souza, 2011, p. 223-6). Sopro e sucção tiveram papel de destaque na crença Tupinambá, pois acreditava-se que dessa maneira era possível eliminar feitiços existentes nos corpos das vítimas, que os expeliam de forma retal ou oral (Souza, 2011, p.225-227). Para as mulheres havia ainda a possibilidade de expulsar os malefícios através da vagina como aconteceu com Maria, de nação Bujago, que conforme a denúncia, se encontrava gravemente enferma lançando pela via da madre vários bichos (Lapa, 1978, p. 137). O ato de localizar feitiços que ocasionavam males era uma prática comum dos curandeiros e curandeiras. Fazia-se uma espécie de prospecção na região que circundava a residência do enfeitado/a com o objetivo de encontrar os malefícios que causavam doenças aos pacientes (Souza, 2011, p.227). Sabina exemplifica muito bem essa prática, voltamos as suas curas.

Uma década após a denúncia do comissário Manoel do Couto, novamente, temos notícias de Sabina. Em 1759, o comissário Eleutério envia outra acusação contra ela sobre curas que teria realizado para o sargento Domingos Ramos. Sabina já não era mais cativa de Bento Guedes, agora estava a serviço de Dona Isabel, mas continuava com suas atividades “mágicas”. Florência, esposa do sargento, informa na denúncia que as virtudes que Sabina possuía de curar seria em função de ter no céu da boca uma cruz. Não temos como saber se de fato ela possuía tais marcas, mas outro denunciante também afirmou a mesma teoria. Contudo, isso parecia não importar para o comissário padre Caetano Eleutério. Ao término da denúncia, ele alerta os inquisidores que é “vulgar” dizerem que Sabina tem pacto com o Demônio e que sendo ele morador em Belém há muitos anos, sempre ouviu falar dos feitos da mesma (Santos, 2016, p. 99).

Não encontrei registros de que o tribunal tenha enviado algum retorno sobre as denúncias e cerca de um ano depois (1760), Frei Manuel da Penha do Rosário envia

mais acusações contra a “feiticeira”. Seu relato repete diversas vezes, o quanto é público e escandaloso o procedimento de Sabina. Segundo o frei, eram tantos os casos, que apenas bastava dizer que em qualquer casa que ia ela fazia curas e desenterrava feitiços, nomeando os respectivos autores de tais malefícios. Inclusive relatou casos em que Sabina atendeu religiosos, sendo chamada na fazenda dos reverendos padres do Carmo para atender um religioso corista, frei Vicente de Tal. No local, teria desenterrado feitiços do adro da igreja e o mesmo na igreja de Antônio Furtado de Mendonça. O frei relatou também que na presença do padre carmelita, frei Manuel da Cruz, Sabina curou uma “preta” enferma. Reforçou que havia muitas outras denúncias das curas de Sabina, embora ela já tivesse sido proibida de fazer tais procedimentos. Relembrou o episódio de cura envolvendo o ex-governador João de Abreu Castelo Branco, que tinha ocorrido 13 anos antes (Santos, 2016, p. 99). A clientela de Sabina vai se revelando cada vez mais diversa abrangendo senhores e escravos, religiosos, políticos e militares de alta patente, ou seja, era procurada não só por populares, mas também por membros da elite local e da Igreja.

Depois de tantas denúncias, por fim, em 1761, foi aberta uma inquirição de testemunhas sobre o caso de Domingos Ramos, ocorrido três anos antes. O comissário, Caetano Eleutério de Barros, em sua residência, colheu os depoimentos das testemunhas que destacavam a publicidade da fama de Sabina e a eficácia das suas curas. Os depoentes citaram pagamentos em “peças de Bretanha” em troca dos atendimentos aos doentes, o possível pacto que ela teria com o Demônio e o mau procedimento da indígena que sendo casada com um escravizado não fazia vida com ele “vivendo luxuriosamente” (Santos, 2016, p.128). O comissário enviou os depoimentos a inquisição e continuou denunciando Sabina ao tribunal.

Pouco mais de um ano antes da instalação da mesa no Grão-Pará, em 02 de junho de 1762, enviou um ofício a Inquisição em que escreveu: “pelo instrumento judicial que remeto, verão vossas senhorias o mau procedimento da dita “índia” Sabina; que sendo público em toda esta cidade e seus contornos, o seu curativo que é todo oriundo de pacto diabólico”⁶². Segundo o comissário, Sabina agia insinuando os locais certos onde se encontravam malefícios, que reprimiam muitas pessoas, não tendo conhecimento sobre as casas dessas e nem nunca ter entrado nas residências. “É procurada de todos e dos bons censurada de tais procedimentos e sempre pedindo segredo que eu não venha a saber”.

⁶² ANTT, Inquisição de Lisboa, Ofício 15969. Ofício de Caetano Eleutério de Bastos, comissário do Santo Ofício em Belém do Pará, dirigido ao Tribunal do Santo Ofício.

Disse que uns a buscam para se verem livre do que padecem e outros fogem dela com temor que lhe façam mal. Eleutério acusou Sabina de pacto com o Diabo, pecado considerado gravíssimo pela Inquisição e característica fundamental na classificação das bruxas. Deixou explícito que Sabina tinha conhecimento que suas práticas não eram consideradas bons procedimentos, pois foi alertada por “boas pessoas”. Além disso, pedia segredo aos clientes e para que não contassem especificamente para ele. Se essa afirmação for verdadeira, Sabina sabia da inimizade do comissário e que a Inquisição já tinha conhecimento de suas atividades. Situação que parece não a ter impedido de atuar como curandeira, pois ao que parece, atuou por mais de vinte anos, não só na cidade de Belém, mas nas regiões adjacentes. Eleutério afirmou que Sabina era respeitada e ao mesmo tempo temida pela população. Se por um lado, sua fama lhe rendia prestígio e consequentemente ganhos para seu sustento, também a deixava na mira de inimigos como o próprio comissário.

Segundo Souza (2011, p. 225), “no Brasil colônia, curandeiros podiam tanto restaurar a harmonia rompida, restituindo saúde aos que haviam perdido como desencadear malefícios”. Portanto, o relato do comissário condiz com a mentalidade colonial sobre os feiticeiros/as. É provável que Sabina também fosse temida diante da população. Entretanto, não existem relatos que acusem a curandeira de realizar feitiços contra alguém, somente de desfazê-los. É importante observar que o comissário não negou a eficiência de Sabina em descobrir feitiços, pelo contrário, reafirmou ser pública e notória sua fama, sendo procurada por todos. As últimas denúncias que temos conhecimento sobre a curandeira foram registradas no período em que a Mesa já estava instalada em Belém.

Sabina, sentada sobre a cama da enferma, Caetana Thereza, declarou: “tu estas enfeitçada e quem te enfeitçou foi uma tapuia que aqui tens em casa” (Lapa, 1978, p. 172). Reunidas todas as escravizadas da casa, que eram todas indígenas, Sabina disparou: “é aquela”, apontando para uma delas, que nega a autoria do malefício, então a acusadora responde: “não estejas a negar, porque tu mesma há de tirar os feitiços de onde os tem metido” (Lapa, 1978, p. 172). De acordo com o relato, a curandeira teria ordenado que abrissem um buraco embaixo da cama, onde foi encontrado um embrulho com vários ossos, penas, espinhos, lagartinhos espetados e mais outras coisas. Indicou também outros lugares da casa dos quais continham semelhantes embrulhos. Diante das descobertas certas da curandeira, a acusada (já era falecida na época da denúncia) confessou que

ela mesmo e seu camarada (que declarou ser o Demônio) tinham colocado os embrulhos naqueles lugares.

Domingos Rodrigues, esposo de Caetana, se apresentou a mesa em 21 de outubro de 1763 (Lapa, 1978, p. 172-175) trazendo à tona mais uma denúncia contra Sabina que, na época, residia na Vila de Colares, e estava com aproximadamente 40 anos. O denunciante afirmou que:

tudo servira de notável admiração a sua sogra e mulher, pois viram a certeza com que a dita Sabina falava aumentando-se a mesma admiração quando viram que pedindo a dita Sabina um fogareiro com brasa, lançando sobre ela certas folhas e mandando a dita doente receber o defumadouro e esfregando-a depois o mesmo por todo corpo, dele fizera sair vários bichos vivos como lagartinho e outras sevandijas. Pedindo água benta, metendo nela a mão, fora com os dedos dentro da boca da doente e dela extraíra um lagarto (Lapa, 1978, p. 172).

Contudo, Caetana não apresentou melhora, somente depois de recorrer aos exorcismos da Igreja, recomendados pela própria curandeira. Conforme a descrição dos ritos empregados nas suas curas, pode-se verificar que a curandeira utilizava diferentes recursos, inclusive recomendava “remédios” oferecidos pela Igreja Católica. Domingos contou ainda, que há cerca de quinze anos antes, estava a serviço do então governador do Grão-Pará João de Abreu Castelo Branco que se encontrava doente de cama. Já sabendo da fama da curandeira, mandou chamar Sabina para descobrir se tinham feito feitiços ao governador e

Entrando com ela na sala, imediatamente onde tinha sua cama, pediu a mesma uma faca e com ela fez um buraco na parede que era de taipa de pilão rebuscada com cal e do dito buraco tirou um pequeno embrulho que mostrava ser feito de muitos anos antes, o qual constava de vários ossinhos e outras coisas que não lembrava, dizendo a dita Sabina que aquele embrulho não fora ali metido para fazer mal aquele governador, mas sim ao outro que já tinha morrido, que fora o governador José da Serra. Logo entrando com ele denunciante no quarto em que o dito governador estava doente, depois de falar com ele e de lhe dizer que não tinha coisa de feitiços, mandou vir fogareiro com brasas e acendendo um cachimbo de gesso que pediu a ele denunciante, lhe soprou com ele e fez fumo em uma perna e dando lhe logo na mesma um esfregão com as mãos fez sair dela três bichos moles e facilmente se desfizeram e pagando-se a dita “índia” se mandou embora ficando ele denunciante assim como o dito governador suspeitando do mal da dita “índia” por verem que ela adivinhava o que estava oculto (Lapa, 1978, p. 173).

Este é o acontecimento citado na denúncia feita ao Tribunal pelo comissário Caetano Eleutério de Bastos em 1747. Parece que a intenção do comissário era também de denunciar as autoridades que recorreram aos serviços de Sabina. O ex-Governador e

Capitão Geral João de Abreu Castelo Branco já estava a caminho do reino quando foi mencionado na denúncia, fato que poderia ter lhe colocado em situação perigosa perante o Santo Ofício, o que talvez tenha acontecido, mas não encontrei fontes que comprovem ou refutem essa hipótese. Domingos também cita outras pessoas que ocupavam cargos administrativos. Perguntado se sabia de outras situações em que Sabina praticou as mesmas atitudes perante outras pessoas, respondeu:

é notório e constante que a dita Sabina costuma fazer as mesmas coisas diante de todas as pessoas que a chamam e que se lembra, por ouvir dizer, que as tem feito em casa de Antônio Rodrigues Martins, tesoureiro dos índios. Em casa de Domingos Rodrigues Lima que da casa deposto na rua de São Matheus e em casa de Manoel da Costa Ferrão, tesoureiro dos ausentes (Lapa, 1978, p. 174).

Autoridades diversas utilizavam os serviços da curandeira, o que indica que ela era bastante requisitada também pela elite que possuía condições de pagar por seus serviços. Na mesma denúncia apresentada à Mesa em 21 de outubro de 1763, Domingos denuncia também a escravizada Maria, conforme relatado no capítulo anterior. Perguntado se a indígena Sabina e a preta Maria eram doidas ou se costumavam “tomar” de bebidas, respondeu que a Sabina tinha bastante “entendimento” e nunca ouviu dizer que ela se “tomasse” de bebida. Já dá preta Maria nada podia dizer por que não a conhecia.

Ao ser questionado sobre Sabina, Domingos respondendo que “a tem por uma fina bruxa e feiticeira por quanto não tem virtudes para poder descobrir as coisas ocultas e não tem sido bem precedida” (LAPA, 1978, p. 174). Essa declaração contradiz as afirmações feitas pelo próprio denunciante que disse ter ficado espantado com as descobertas de Sabina. Pode-se deduzir que, para não ser processado por acreditar em feitiçaria e superstições, Domingos resolveu desacreditar Sabina no final de seu relato. O denunciante afirmou que fez a denúncia por descargo de sua consciência e de sua esposa, que não foi por ódio de Sabina. Perguntando por que não fez as declarações antes, disse que só ficou ciente do seu dever depois da publicação do edital da visita do Santo Ofício.

Em 7 de outubro de 1767, Raimundo José Bitencourt (casado com Dona Maria Josepha de Brisos, ajudante do terço dos auxiliares, 34 anos) se apresentou à Mesa para realizar a última denúncia que consta no livro contra Sabina (Lapa, 1978, p. 266-270). Relatou que em uma segunda-feira, do mês de agosto daquele ano, às 15h57, estando ele gravemente enfermo dos olhos e tendo notícia que uma indígena chamada Sabina tinha préstimo para fazer curas e costumava fazê-las em várias pessoas, mandou um

escravizado seu de nome Garcia buscá-la. Chegando na sua casa, na companhia da esposa e do cunhado Antônio de Ávila (soldado), Sabina logo pediu um cachimbo com tabaco e fogo.

Existem algumas lacunas que não foram transcritas por Amaral Lapa (1978), pois não estavam legíveis no manuscrito, portanto, não é possível entender com detalhes os procedimentos relatados por Raimundo. Compreende-se que a curandeira, lançou fumaça do cachimbo no olho direito do denunciante e

nele introduziu a própria língua andando com ele a rodado do dito olho pela parte interior e depois dessa diligência fez ação de vomitar e lançou na sua mão um bicho com forma de *lairas* pela parte do rabo e com forma de um peixe chamado (ileg.) pela parte da cabeça não sabe dizer o tamanho do todo (Lapa, 1978, p. 267).

Sabina colocou o bicho na mão de Maria Josepha, a qual vendo o bicho barrigudo o abriu e verificou que estava cheio de filhotes mortos. A curandeira teria revelado que a fumaça lançada no olho foi para matar os bichos, evitando assim que o olho ficasse totalmente perdido. Fazendo as mesmas diligências no olho esquerdo, cuspiu dizendo ter encontrado areia ou cinza que não mostrou. Retornando a casa de Raimundo no outro dia, repetiu as mesmas cerimônias e diligências em ambos os olhos e do esquerdo disse ter tirado uma vespa, que da sua boca lançou morta para a mão de sua esposa, que então se achava presente. Sabina “se retirou dizendo que eram feitiços que lhe tinham feito na povoação de (ileg.) onde há (ileg.) três “índios” e uma “índia “dos quais não lhe quis dizer os nomes que dava a entender que sabia” (Lapa, 1978, p. 267). Recomendou-lhe lavar os olhos com água benta para que sarassem mais rapidamente.

Na quinta-feira seguinte, Sabina retornou a casa de Raimundo e repetiu os procedimentos nos olhos dele. Disse que não havia mais nada dentro deles e “não há dúvida que ele denunciante experimentou algum alívio com as ditas curas, ainda que não tenha sentido clarear a vista dos olhos com o sumo de uma erva chamada Camará, que ela lhe foi buscar e aplicou para o dito fim” (Lapa, 1978, p. 267-268).

Raimundo confessou que chamou a curandeira a sua casa para realizar curas mais vezes em razão da mesma moléstia nos olhos. Em junho, mandou Garcia buscar Sabina, que realizou o mesmo procedimento já relatado. Do olho direito retirou com a língua dois olhos de camarões e do esquerdo um. Da segunda vez, retirou dois olhos “semelhantes” e da terceira vez não encontrou nada, somente cuspira várias vezes. Raimundo disse que Garcia testemunhou tais procedimentos “e é certo que ele denunciante vira os ditos olhos

de camarões e que achara alívio nos seus e que a dita “índia” lhe encomendou a frequência dos exorcismos e de água benta com que lavasse os olhos” (Lapa, 1978, p. 268).

Contou ainda que, há cerca de três semanas, estando enferma sua esposa, Dona Maria Josepha, “em tempo que ele tinha ido ao convento das Mercês para lhe fazerem exorcismos” (Lapa, 1978, p. 268), mandou chamar Sabina. Esta lhe preparou uma bebida de aguardente, água natural, canela pisada e outros ingredientes e lhe mandou beber na presença de seus irmãos, Antônio e Luiz de Ávila e da mãe deles Florência (mameluca). Depois de tomar o preparo, ao tempo de o denunciante retornar para casa, Josepha vomitou, “lançando uns bocados de Tajás já corruptos e cinco ou seis caracóis ou cascavéis de limas compridinhos sem limas dizendo que eram feitiços que lhe tinham feito na dita vila de Beja” (Lapa, 1978, p. 268). Parte do relato, novamente, está ilegível, não sendo possível compreender o final do procedimento.

O denunciante afirma que Sabina demonstra ser bem entendida e nada tem de doida nem do vício e não estava tomada de bebida alguma nas ocasiões citadas. Perguntado se tinha conhecimento se Sabina teria feito as curas diante de outras pessoas, respondeu: “que sabia por ser notório, que ela fazia o mesmo e outras muitas mais coisas e adivinhações a outras muitas pessoas” (Lapa, 1978, p. 269). Disse que a cerca de cinco meses, ela teria curado o Dr. (ileg.) de Melo e Albuquerque, ouvidor geral da cidade, ajudando-o e mostrando lhe feitiços que lhe tinham feito, que estavam escondidos na cama e nos baús de roupa. Há aproximadamente dois anos antes, ouviu Manoel dos Santos (mercador) contar que viu Sabina curar a Antônio da Silva Bargaça (cabo) que foi a casa de Antônio Rodrigues Guedes, na Vila Beja, para encontrar Sabina. E na presença de “umas mulatas” do mesmo Guedes, “dando lhe uma bebida por virtude da qual lançara três qualidades de bicho, que foram *terros*, *minhocas* e *rallos* em grande número pela boca dizendo que eram feitiços e que lhes tinham feito a mãe do rapaz que servia ao dito Antônio da Silva Bargaça e que lhe lançara no café que tinha para beber” (LAPA, 1978, p. 269). Disse ainda que a própria Sabina contara a ele e a sua esposa, que ela fora curar a Manoel Lourenço (mameluco, sapateiro, casado). E nessa ocasião Sabina lhe preparou uma bebida e “lhe fizera lançar pela boca variedade de coisas, dizendo que eram feitiços que sua própria mulher lhe tinha dado para o abrandar e ficar mais na sua liberdade e que lhe tinha dado a beber” (Lapa, 1978, p. 269). Raimundo conclui dizendo que são enumeráveis e notórias outras curas que Sabina tem feito na cidade, porém, ele não poderia declarar por não ter certezas das circunstâncias em que ocorreram. Declarou que conhecia a curandeira há dois anos e que dela não tem má opinião, pois sempre ouviu

dizer que tudo que ela faz é por virtude especial de uma cruz que dizem ter no céu da boca.

A denúncia de Raimundo foi a que mais ilustrou a variedade de métodos de cura utilizados por Sabina e o hibridismo cultural presente nos seus ritos. O ato de cachimbar, usar a língua e cuspir animais era uma ação comum na cultura dos povos indígenas durante o processo de cura. A planta Camará, típica da América do Sul e com propriedades medicinais, era conhecida pelos indígenas da colônia (Moraes, 2019, p. 157). O procedimento de administrar beberagens para expurgar os malefícios do corpo, reflete as teorias médicas que defendiam a medicina excretora para eliminar os excessos e represamentos de humores, garantindo a restauração do equilíbrio corpóreo e, conseqüentemente, a cura de males. Sabina também utilizava preces dedicadas a “Padre, Filho, Espírito Santo e Virgem Maria” e uma de suas recomendações era o uso de água benta e dos exorcismos da Igreja, uma vez que estes eram considerados remédios divinos. Isto é, verifica-se também a influência do catolicismo nos seus ritos de cura. Portanto, podemos notar que as técnicas dos curandeiros somavam diferentes saberes. Outra observação importante que a denúncia nos traz é que Sabina não deixou de atuar mesmo com a presença do inquisidor em Belém.

A última história que conhecemos sobre Sabina foi registrada, em 1767, em um processo contra Jacinto de Carvalho, morador da vila de Nazaré da Vigia. Sabina foi citada por diversas testemunhas. De acordo com os depoimentos, um indígena chamado Hilário havia feito feitiços no sítio de Jacinto que estariam causando várias doenças nos moradores do local. Quando Sabina foi chamada, mandou cavar no batente de uma porta, de onde se desenterrou um osso desconhecido que dentro havia uma raiz chamada tajá com a qual dizem que “os tais feiticeiros costumam fazer operações diabólicas”. Logo, mandou que cavasse na cozinha, onde encontraram um embrulho com uma unha de anta coberta de cera preta, um bocadinho de pedra branca e outras coisas que as testemunhas não se lembravam. Por último, ao pé de um esteiro, foi desenterrado um embrulho contendo dentes de um marisco chamado Puru, com algumas espinhas de peixe e outras coisas mais que a testemunha não identificou. Sabina teria dito ao próprio Hilário que ele era quem tinha feito os tais feitiços. Também orientou Jacinto a jogar esses embrulhos no mar para que os feitiços fossem destruídos e enviados para longe (Moraes, 2019, p. 160).

Sabina foi processada por feitiçaria, entretanto é bem provável que seu processo não tenha seguido adiante⁶³. Ao analisar o documento constatei que existem apenas as denúncias mencionadas no *Livro da Visitação*, não sendo localizado sentença nem interrogatórios de testemunhas. Não é possível saber por qual motivo ela não foi condenada, já que o tribunal recebeu mais de uma dezena de denúncias sobre seus procedimentos. Chama atenção o fato de Sabina não ter sofrido nenhuma punição e não ter sido nem presa⁶⁴. De acordo com Carvalho Junior (2005, p.335), essa situação demonstra uma relativa permissividade por parte da população e das autoridades locais (civis e religiosas) com as práticas mágico-religiosas, ainda que se mantivesse a preocupação com a disseminação das práticas heréticas. Por outro lado, o fato de muitos processos não terem sentença pode sinalizar que, de maneira geral, as denúncias e a abertura de um processo eram uma forma eficaz para controlar e combater as atividades dessas mulheres, não necessitando necessariamente de uma sentença final.

No entanto, comparando outros casos com o de Sabina, constatamos sua excepcionalidade, pois o tribunal costumava punir casos semelhantes. Temos os exemplos de Luduvina, que ao menos chegou a ser presa, e Domingas Gomes da Ressureição que foi sentenciada (como veremos a seguir). Diante disso, pode-se inferir que a rede de relações que a curandeira estabeleceu ao longo de sua jornada pode ter lhe trazido benefícios e a proteção de pessoas influentes, já que sua habilidade de adivinhação e cura rompia as fronteiras sociais. Autoridades importantes foram seus clientes, até mesmo um governador, além de autoridades religiosas.

Sua imagem transitou entre feiticeira e curandeira benta, pois para alguns possuía pacto diabólico e para outros era considerada abençoada em virtude de possuir uma cruz no céu da boca. Feiticeira ou benta é inegável o caráter emblemático da atuação de Sabina. Os registros apontam que ela atuou no mínimo por duas décadas no Grão-Pará, de 1747 a 1767. Podemos afirmar com segurança que ela foi uma renomada curandeira da sociedade paraense. Parece que vivia “luxurosamente” fazendo o que tinha vontade, não se curvando diante da Igreja e das regras sociais impostas. Nem mesmo seu declarado inimigo, comissário do Santo Ofício, Caetano Eleutério, conseguiu parar Sabina. Os diversos casos relatados corroboram para a confirmação da hipótese de que através das práticas mágico-religiosas Sabina encontrou alternativas para garantir seus ganhos e subverteu a ordem social e religiosa a qual se inseria dentro do universo colonial. Mesmo

⁶³ ANTT, Inquisição de Lisboa, processo n° 13331.

⁶⁴ Não localizamos nenhum registro em toda documentação analisada sobre uma possível prisão de Sabina.

quando era escravizada praticava suas curas, recebia pelos serviços e ao que parece gozava de liberdade de locomoção, pois atuou em diferentes lugares.

Sabina era procurada por diversas pessoas que, desacreditadas dos remédios da Igreja ou talvez também da medicina oficial, buscavam a cura que ansiavam no universo das crenças mágicas. Aparentemente, seus atendimentos eram bem-sucedidos em sua maioria absoluta. O reconhecimento e a qualidade dos seus serviços fizeram com que a fama da indígena se espalhasse pela região ultrapassando as fronteiras da cidade de Belém, chegando a regiões mais distantes como a Vila da Vigia e de Colares. Como as próprias testemunhas das fontes pesquisadas afirmaram: sua fama era pública e notória.

5.2 AS “DIABRURAS” DE LUDUVINA FERREIRA

Outra curandeira conhecida da sociedade paraense foi Luduvina Ferreira⁶⁵, contemporânea de Sabina. Ela foi declarada como mulher branca, mais de 60 anos e viúva duas vezes. Morava na cidade de Belém, na rua atrás do Rosário dos Pretos, ao pé do armazém da Pólvora. Vivia com sua filha, Inácia da Encarnação, e outras mulheres reputadas como “discípulas”. Dentre essas mulheres, de acordo com uma denúncia de José Portal de Aragão, duas delas eram mulheres casadas, que lá estavam para aprender feitiçarias. Segundo o delator, “(...) as quais aprendem as mesmas feitiçarias para serem queridas daqueles com quem se desonestam” (Carvalho Júnior, 2005, p.342). Nas denúncias não é informado o ofício de Luduvina, uma das denunciantes disse não “saber do que vive”. Considerando que as denúncias contra ela foram registradas ao longo de quase trinta anos (1735 a 1763), é muito provável que seu sustento estava vinculando as práticas mágico-religiosas que realizava. Diferentemente de Sabina, atuou tanto praticando curas como fazendo malefícios.

Utilizava seus conhecimentos em prol de seus próprios interesses e prestava assistência a quem solicitasse. A ritualística empregada por Luduvina possuía um tom mais sombrio do que a utilizada por Sabina e nas suas denúncias ela é acusada constantemente de associação com Demônios. Realizava seus ritos em um cômodo escuro e utilizava um maracá atravessado por uma flecha, acompanhada pelos indígenas Antônio e Gregório que a auxiliavam. Testemunhas que presenciaram suas práticas de cura relataram terem escutado vozes estranhas, barulhos nos telhados, assovios e cantigas em

⁶⁵ O nome de Luduvina sofre variações na documentação pesquisada. Aparece escrito como Luduvina, Ludovina e Dolovina Ferreira, talvez por erro do escrivão ou por equívoco das testemunhas. Entretanto, os detalhes das denúncias existentes não deixam espaço para dúvidas de que se trata da mesma pessoa.

“língua estranha” que “costumam cantar os pajés” (Lapa, 1978, p. 159). Apesar de Luduvina ser descrita como mulher branca⁶⁶, seus rituais possuem características de cerimônias indígenas. Assim como Sabina, antes mesmo da visita do inquisidor Giraldo Abranches ao Grão-Pará, Luduvina já havia sido denunciada.

Segundo depoimento de Josefa Florinda, em 1735, Luduvina foi processada e presa pela justiça eclesiástica, após testemunhos dados ao vigário-geral e comissário Manoel de Almeida, em razão de um ritual que Luduvina havia feito para descobrir a causa do adoecimento de Dona Mariana Mesquita. Devido a chegada de um novo vigário da vara, Luduvina foi sentenciada e solta da prisão, mesmo tendo sido provadas as acusações contra ela. Com “temor da referida feiticeira”, Josefa Florinda revelou ao comissário, Manuel do Couto, que juraria em falso no Juízo Eclesiástico e que só a denunciava novamente por ter sido obrigada pelo confessor (Santos, 2016, p. 134).

Em 30 de setembro de 1735, o comissário Frei Diego da Trindade enviou aos “muito ilustríssimos senhores inquisidores apostólicos” uma denúncia peculiar e que o próprio comissário denomina de “ordinária”:

[...] este ano se deu nessa cidade uma denúncia ordinária de uma mulher Luduvina Ferreira, que diz tinha pacto implícito com o Diabo e que tinha companheiras e discípulas, e bailes e canções em língua estranha e fazia viagens de noite a um descampado dando um assobio [...]. No caso da mulher denunciada, juraram trinta testemunhas e algumas dizem, fazia vir o Diabo em figura de bode e que coabitava com ele⁶⁷.

Ele continua dizendo que o vigário tomou a denúncia, processou e que se provou tudo, porém na sentença Luduvina saiu solta e livre pelo vigário da vara. O frei solicita que o Santo Ofício envie editais da fé para se publicarem nas igrejas, pois há muito tempo não tem. Escreve que também seria bom que mandassem um juiz privativo para as causas dos familiares “a quem os ouvidores não querem guardar os seus privilégios” e para recorrerem à Mesa ficava longe, já que o navio não vinha mais que uma vez no ano. A liberação de Luduvina do cárcere causou a indignação de mais religiosos.

Em setembro de 1736, Luduvina foi denunciada ao Santo Ofício por mais dois comissários. Um deles, Manoel de Almeida escreveu o seguinte:

⁶⁶ Para Almir Diniz Carvalho Junior (2005, p. 341): “Nada indica que Luduvina Ferreira fosse “índia”. Ao contrário, em uma das denúncias, ela é registrada como sendo branca. No entanto, é difícil também afirmar tal coisa. O mais provável é que ela fosse mestiça, ainda que não se tenham dados suficientes para tal afirmação.”

⁶⁷ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa. Ofício 16.743, denúncia de Luduvina Ferreira pelo comissário Frei Diogo da Trindade em 30 de setembro de 1735.

não há dúvida estar toda esta terra inficionada de feitiçadeiras, e várias superstições, ritos, e abusos diabólicos, não só entre negros, mas ainda entre brancos, e cada vez se vai ateando mais esta peste, e tudo causa do pouco zelo dos prelados eclesiásticos, e ainda dos ministros seculares nos casos mistiferos (?), que a tudo dão pese, ainda que haja, quem acuse, e se provem os delitos, e como há pouco segredo nos oficiais de justiça de um, e outro foro, sucede muitas vezes jurarem as testemunhas a medo, e algumas falsamente; na suposição, que os oficiais revelam seus ditos, e os culpados o venham a saber, e de tudo tenho larga experiência pelos anos, que assisto nesta cidade, e ter sido nela vigário geral⁶⁸.

O comissário criticou duramente a sociedade do Grão-Pará pelo comportamento religioso da população que não seguia os princípios católicos. Criticou inclusive os próprios religiosos pela falta de compromisso e zelo com os procedimentos da justiça eclesiástica. No seu relato fica evidente o quanto as práticas mágico-religiosas eram corriqueiras no cotidiano da população e eram utilizadas para os mais diversos fins, até mesmo pelos religiosos que na colônia viviam. Manoel de Almeida continua:

enquanto a denunciada Luduvina Ferreira sendo eu vigário geral se me deu uma denúncia pelo promotor eclesiástico contra a dita Luduvina Ferreira, e outras sequazes e pondo-se em livramento estando presa, tive sentença a seu favor injustamente por se acharem provadas as culpas de feitiçeira de que era arguida, mas tudo lhe sucedeu prosperamente, por se intrometerem novos governos deste bispado, e passar o feito a outro vigário geral que sentenciada a dita Luduvina Ferreira logo imediatamente largou a ocupação, e logo lhe deu tal demência, que há um ano a padece, e com nenhuma esperança de recuperar seu perfeito juízo como de antes tinha⁶⁹.

O documento traz a informação de que Luduvina chegou a ser presa por práticas de feitiçaria e que possivelmente estava doente mentalmente. Existe também a possibilidade de a doença ter sido forjada por ela para sair do cárcere. Sabemos que na época da visitação, Luduvina estava viva e com cerca de 60 anos. Contudo, as denúncias contra ela continham fatos que aconteceram há, pelo menos, vinte anos antes da visita ao Grão-Pará. Acontecimentos posteriores não foram registrados no *Livro da visitação* e não foram encontrados outros documentos sobre sua atuação. Seu processo não possui sentença, apenas denúncias relatadas no *Livro* e inquirição de duas testemunhas⁷⁰. Portanto, as duas hipóteses são plausíveis.

⁶⁸ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa. Ofício 16.825, denúncia de Luduvina Ferreira pelo comissário Manoel de Almeida em 19 de setembro de 1736.

⁶⁹ *Idem*.

⁷⁰ ANTT, Inquisição de Lisboa, processo n° 13325.

Em 21 de setembro, outro comissário, Manoel do Coutto, enviou ao tribunal a denúncia de Luiza de Jesus (viúva). A denunciante declarou que não tinha dúvida nenhuma em dizer que Luduvina era uma “insigne feiticeira” e relatou três acontecimentos no qual foi testemunha. De acordo com a denunciante, Luduvina tinha trato ilícito com seu irmão, Lourenço Rodrigues (solteiro, oficial de alfaiate) e em certa ocasião foi até sua casa para avisá-la que Lourenço não iria ao seu encontro naquela noite. Luduvina afirmou que se ela quisesse, logo o fazia vir. Luiza disse ter duvidado, então a curandeira:

entrando para uma câmara de onde ela denunciante, via a denunciada, pondo-se a cantar umas cantorias, e sentiu ela denunciante tal reboliço sobre a casa, e para o lugar onde estava a denunciada, que ela denunciante temeu, e tremeu, e principiando-se ela a falar pelo idioma brasílico, e língua da terra, ela pediu, que logo a lá entrasse assim Lourenço Rodrigues, e assim, que pela confiança que nela disse Demônios tinha e o não haviam faltar, e indo para que a denunciante entendesse e soubesse quão bem era ter amizade com os Demônios, e não com Deus, pois estes revelavam tudo as criaturas, e toda a pessoa, que tivesse isto se não podia temer de justiça nenhuma, e que ainda que logo estes a viam avisar, e livrar e para que creia em tudo isto, veria se vem teu irmão aqui logo, e no mesmo tempo bateu à porta e chamando, trazido Lourenço Rodrigues, de que ela denunciante ficou pasma⁷¹.

Luiza contou ainda que em outra ocasião, tendo ela uma irmã doente, Luduvina teria dito que pelos sintomas, sua irmã estava enfeitiçada. A enferma, estando mal, se confessou e o padre a obrigou chamar a mulher que lhe tinha feito feitiço, Branca Luz, que apareceu acompanhada de seu marido. A “enferma lhe pediu perdão publicamente do ódio que lhe tinha a dita Branca da Luz do mal que lhe tinha feito”. Branca se retirou para sua casa e foi repreendida pelo marido e por isso “tratou logo de lhe apertar os feitiços para logo morrer”. Na noite em que a doente faleceu, Luiza estava, novamente, na casa de Luduvina, que teria feito sua ritualística:

[...] principiando as suas costumadas cantorias, descirão com o mesmo estrondo, que dito tem os Demônios de comunicar lhes o estado em que se achava o doente e que naquela noite infalivelmente morria; e depois de ela falar aos Demônios e lhe comunicarem este o que afirma fica dito, a chamou a ela denunciante, que sua irmã morria sem dúvida aquela noite, e que ela duvidou por não ter ainda sinais disso; e finalmente na mesma noite mencionada morreu, e dissera ela denunciada a denunciante, por é certo crer nos Demônios, que de tudo o sucedido e determinado no Mundo, da parte a quem com eles em amizade, e que ela denunciante lhe respondera que indo com toda clareza, que não queria tal amizade, e ela

⁷¹ IANTT, Inquisição de Lisboa. Ofício 16.748, denúncia de Luduvina Ferreira pelo comissário Manoel Coutto em 21 de setembro de 1736.

lhe respondera que bem tola és tu em não abraçar esta doutrina de que temas de justiça alguma isso é galantaria, pois eu de Tribunal nenhum me temo, tendo tão bom medianoiro⁷².

Além de descobrir feitiços que causavam males, Luduvina praticava magia amorosa, de bem querer, e parecia demonstrar apreço pela figura do Diabo. Ao escutar vozes estranhas no escuro, provocar estrondos e prever a morte, era vista como uma mulher que manipulava forças ocultas. Ao invocar e dialogar com Demônios, consolidou sobre sua figura a da serva de Satã, típica bruxa. Dessa maneira, era frequentemente associada ao Diabo por quem a denunciava. Luiza, relatou também que

em outra ocasião em casa da denunciada, e dissera ela denunciante para si, sem ninguém a ouvir contra a denunciada umas palavras escandalosas, por esta lhe pedir ficasse só na casa por uma noite, o que a denunciante disse foi só para si, eu ei de aqui ficar em tal casa donde os demônios tem habitação, isso não, e logo a denunciada o soubera, e se queixara da denunciante as suas filhas, dizendo, é possível, que vossa mãe disse isto contra mim, pois não lhe merecia eu isso, e vindo ela denunciante para casa, suas filhas lhe contaram o que ainda ficou mais crente, e confirmava mais tudo o que nesta parte entendia ser a dita Luduvina Ferreira, conhecidamente feiticeira, e que ainda ela temia não lhe dissessem os demônios o que ela aqui denunciava, e que se não fosse o encargo que tinha, não havia dizer nada, temendo-se, que ela o soubesse, que com ela [sic] lhe tinham sucedidos muitos casos, que receava não na matasse, como o fizera a sua prima a tal Luduvina Ferreira, por esta dizer, que ela era feiticeira, cuja morte ela denunciante vira, e preguntara a dita prima da denunciada, que tem senhora, o que minha prima me deu para matar, com raiva de lhe eu descobrir as suas feitiçarias⁷³.

Luiza fez denúncias graves contra Luduvina e ainda disse que tinha receio de a denunciar, pois os Demônios, seus informantes, poderiam avisá-la e que em virtude disso algum mal poderia acontecer com ela. Depois de alguns anos novas acusações foram registradas contra a dita feiticeira nos cadernos do promotor. De acordo com o depoimento de vários denunciantes, Luduvina Ferreira era procurada por muitas pessoas na cidade, oferecia diversificadas opções de rituais para diferentes intentos. Fornecia “mezinhas” para que os escravos não fossem maltratados pelos senhores, beberagens para vingança contra desafetos, encantos amorosos, além de fazer adivinhações e curas. Utilizava seus poderes para vingar-se das pessoas que a denunciavam e que de alguma forma lhe afrontavam. Com a ajuda das discípulas, colocava feitiços nas portas das casas e frestas das janelas das pessoas que as denunciavam (Santos, 2016, p. 135).

⁷² ANTT, Inquisição de Lisboa. Ofício 16.748, denúncia de Luduvina Ferreira pelo comissário Manoel Coutto em 21 de setembro de 1736.

⁷³ *Idem*.

Citarei a seguir os relatos sobre as atividades de Luduvina que julgo serem mais pertinentes com os objetivos dessa pesquisa. José Portal de Aragão fez diversas acusações a Luduvina e contou sobre o público caso extraconjugal que ela teve com Diogo Leitão de Almeida, homem casado. Após a esposa de Diogo ter descoberto o romance, ele deixou de se relacionar com a feiticeira, motivo que a levou a enfeitiçá-lo, fazendo “endoidecer ao dito e de cujo morreu” (Santos, 2016, p. 135). Dizia que o fizera para que sua mulher não gozasse dele, visto que ela não gozava também. Ainda segundo José, ela havia combatido com suas feitiçarias uma notificação enviada por parte do Santo Ofício, por meio do familiar Manuel da Fonseca. Contou o denunciante que, após o representante da Inquisição notificar Luduvina para que ela se apresentasse para prestar esclarecimentos, este voltou atrás e, no dia seguinte, mandou dizer à feiticeira que não atendesse ao chamado.

O denunciante também afirmou que Luduvina teria em seu poder um baú pequeno, no qual guardava vários malefícios, os quais usava para conseguir seus intentos. Dentre esses objetos, possuía um espelho que, na sua parte posterior, continha outros malefícios. O tal espelho era utilizado para Luduvina se comunicar com as pessoas que a consultavam e lhe pediam para usarem “nas suas torpezas que pervertem alguns homens” (Carvalho Júnior, 2005, p.342). Concluiu o depoimento dizendo que “os horrendos casos denunciados são escandalosos e públicos” e que Luduvina, ao permanecer impune, vai “infeccionando a pessoa do seu sexo que a consultam para semelhante fato” (Santos, 2016, p. 135).

João da Matta Silva, acusou Luduvina, sua filha Ignacia e a uma outra mulher que com ela habitava, chamada Maria Esteria de possuírem pacto implícito e explícito com o Demônio e de realizarem várias feitiçarias. Declarou o denunciante que tais mulheres falavam e cantavam com cobras, através de um instrumento chamado maracá e faziam “descer” Demônios com mesmo instrumento. Afirmou ainda que as ditas denunciadas possuíam um frasco de gordura de gente humana com que esfrega a cara todos os dias e juntamente com um dedo de gente humana (Carvalho Júnior, 2005, p.344).

Albina das Neves Borges, cliente da feiticeira, a denunciou por fazer aparecer várias pequenas aranhas, ao som de cantorias. A depoente questionou Luduvina, sobre a origem dos insetos, a denunciada respondeu que de dia eram aranhas, mas que de noite transformavam-se, cada uma delas, em um feiticeiro com quem ela se comunicava em suas feitiçarias. Luduvina também foi acusada de ter uma cobra domesticada que colocava a língua para fora ao ouvir suas cantorias. Atraía, também, com sua música, a um pássaro

preto dos matos que, vindo em voo, assentava-se num pau junto à porta de sua casa. Alguns buscavam seus serviços para se protegerem de inimizades, como João de Matos, que foi à sua procura para tentar se ver livre do perigo de morte que um seu inimigo poderia lhe causar. Através de suas cantorias e danças, Luduvina acalmou o cliente afirmando que seu inimigo, ao retornar do sertão, passaria a tratá-lo com amizade, o que, segundo as testemunhas, aconteceu (Carvalho Júnior, 2005, p.344).

Um outro caso relatado no caderno do promotor é de um “preto” do Coronel Antônio Ferreira Ribeiro, que solicitou à Luduvina uma “mezinha” para que o seu senhor não mais o maltratasse. Segundo o referido escravizado, a feiticeira fez aparecer um bode, dizendo ao mesmo que com ele falasse e não temesse, pois seus problemas iriam ser resolvidos (Carvalho Júnior, 2005, p. 344).

Como exposto até aqui, Luduvina foi alvo de muitas denúncias realizadas por diversas testemunhas, em sua maioria, antigos clientes da “feiticeira”. Segundo os denunciantes, ciente das denúncias ela não se intimidava, nem mesmo diante de integrantes do Santo Ofício. Como relatou, Portal do Aragão, que ainda afirmou que Luduvina não temia qualquer denúncia. A denunciada dizia que quantas fossem feitas contra ela, nenhuma lhe ocasionaria qualquer dano. Diante de tantas denúncias e acusações consideradas graves pelo Santo Ofício é surpreendente que Luduvina não tenha sido enviada para o cárcere de Lisboa. Mesmo sobre os protestos do comissário Manoel de Almeida, que afirmou que suas culpas foram provadas e que ela foi libertada injustamente, ao que as fontes indicam, Luduvina não foi presa novamente e não recebeu sentença da Inquisição. Segundo as testemunhas, Luduvina não incutia medo só na população local, mas também nos familiares da Inquisição. Teria sido esse o motivo de sua não condenação? Ou Luduvina teria sido “esquecida” por causa da sua suposta doença? O certo é que quase trinta anos depois, quando Luduvina foi novamente denunciada ao Santo Ofício, a época da visitação, estava livre. Detalhes sobre um episódio de cura envolvendo Mariana Barreto renderam a Luduvina a abertura do processo, já mencionado, sob a acusação de feitiçaria.

A primeira denúncia registrada no livro da visitação contra Luduvina foi a de Igenes Maria de Jesus (mulata, solteira, costureira e rendeira, cerca de 50 anos) no dia 14 de outubro de 1763. Igenes contou que, há cerca de vinte anos antes, chamou Luduvina a casa de Dona Mariana Barreto (viúva, defunta), para que realizasse suas práticas de cura, pois Mariana encontrava-se enferma de um fluxo de sangue. Igenes disse que Luduvina apalpou o ventre da doente, mas não lembrava se foi colocado emplasto sobre ela ou se foi lhe

oferecido bebida. A denunciante saiu para fora e a curandeira ficou na companhia de Constança Maciel (branca, viúva), que contou a Igenes:

que a dita Luduvina começara a tanger um maracá ou chocalho de um cabacinho pequeno atravessado com uma flecha que lhe servia de cabo e no mesmo tempo a cantar por língua incógnita que sabem e com que costumam cantar os pajés ou mestres das feitiçarias e depois de ter tocado e cantado na dita língua dissera que o que padecia a doente eram feitiços e logo entregara o tal chocalho a dita Constança e lhe dissera que enquanto ela ia a sua casa e voltava estivesse sempre a tanger o chocalho e a cantar e que voltando a dita Luduvina de sua casa pegara outra vez no chocalho e se pusera a tocar nele e a cantar como antes e que logo pusera uma cuia com a boca para o chão e o fundo para o ar e no alto deste fundo pusera a ponta do cabo do dito chocalho sempre cantando e sustentando-se sem arimo algum a dita flecha com o chocalho sobre o alto do fundo da cuia entrara a mover-se por si a dita cuia assim como estava com a flecha ao alto e chocalho em si tinha a dita flecha e assim andara rodeando toda a casa cantando sempre a dita Luduvina até que fora para toda essa máquina por mandado seu de baixo da cama da doente (Lapa,1978, p. 159).

Igenes confessa que levada pela curiosidade foi olhar embaixo da cama a flecha com seu chocalho. Conta ainda que viu, nessa noite ou outra, entrarem na casa dois indígenas, dos quais só conhecia um, que se chamava Antônio. Os dois se recolheram na companhia de Luduvina em uma despensa sem luz alguma e mandaram buscar a doente perante a mesma despensa. Começaram a cantar e a tocar com seus chocalhos, em uma língua que a denunciante não conseguiu compreender. Passado um espaço de tempo se calaram e logo ela ouviu um assoviar muito alto sem saber de onde vinha o som. As telhas começaram a estalar e imediatamente ouviu um estrondo na casa como se pessoas estivessem saltando em cima. Ao mesmo tempo os indígenas “ou alguns demônios” (Lapa,1978, p. 138), começaram a fazer estrondos com as mãos e com os pés sobre o sobrado e logo se ouvia uma voz que perguntava a doente o que ela tinha. Ao ouvir a resposta da enferma, a tal voz teria respondido que não podia curá-la, mas que logo viria quem poderia. Logo ouviu outro grande assobio e outro estrondo “como quem saia da casa pelo teto”. Ouviu novamente os barulhos de pés e mãos. Novamente foi perguntado para doente e depois outra recusa que lhe não pertencia curá-la. Os assobios e estrondos se repetiram várias vezes. Luduvina acompanhada dos dois indígenas, repetiu a cerimônia, referida na fonte como “superstições ou diabruras”, em mais duas noites sempre a meia-noite. Além de Igenes Maria, Constança Maciel e Ignacio Coelho Brandão (filho de Mariana) também presenciaram o ocorrido. A denunciante afirmou que em todas as noites, Mariana foi “desenganada que morria pelas vozes que

lhe falavam” (Lapa,1978, p. 160-1) o que se verificou, pois da doença que a cometeria veio a falecer.

A denunciante afirmou que em uma dessas noites ocorreu um acidente envolvendo Antônio que ficou desacordado, “sem sentidos, como morto” (Lapa,1978, p. 160), na despensa até o outro dia pela manhã. Luduvina foi chamada por Margarida (já defunta, afilhada da enferma) e assim que chegou “lhe começou a insuflar com uma fumaça e no mesmo tempo a tocar o chocalho e bater com ele no corpo do indígena desde a cabeça até os pés”, logo, Antônio se levantou como se nada tivesse acontecido (Lapa,1978, p. 160).

Perguntada se Luduvina teria feito os mesmos procedimentos diante de outras pessoas, respondeu que tem ouvido dizer que ela os tem feito mais vezes, e quem lhe disse foi a dita Constança e outras pessoas que não lembrava quem eram. Perguntada há quanto tempo conhece Luduvina e que opinião tem sobre sua crença, vida, costumes, e procedimentos, disse que a conhece desde o dia relatado e que dela não tem boa opinião depois que viu os fatos referidos e nunca mais tratou com ela.

Constança Maciel (viúva, crista velha, 59 anos), citada por Igues, se apresentou à Mesa para dar sua versão dos fatos e denunciar Luduvina, Ignacia (filha de Luduvina) e Antônio “por terem familiaridade e trato com o Demônio”, aos 22 dias do mês de outubro de 1763 (Lapa,1978, p. 175-179). Relatou que, há cerca de 30 anos antes, foi chamada a casa de sua amiga Dona Mariana de Mesquita, que estava doente, para cuidá-la e ajudar sua filha Dona Margarida (já falecida na época da denúncia). Por volta da meia-noite, Dona Mariana, manda chamar Luduvina Ferreira, que chega a sua casa acompanhada do indígena Antônio. A curandeira preparou

um taquari ou cigarro da casca de um pão e metendo-lhe tabaco dentro de quando em quando, enquanto bebia o fumo e tomando na mão um maracá que é composto de uma flechinha e de um cabacinho espetado na ponta dela, o cabacinho costuma ter dentro umas sementes (Lapa, 1978, p. 176).

Ao som do chocalho, Luduvina e Antônio cantaram umas cantigas que não se entendia, provavelmente em língua indígena, apagaram a luz e ficaram às escuras com a doente. A denunciante conta ouvir barulhos que pareciam de alguém ou algo entrando e saindo da casa pelo teto, assim como assobios finos e elevados do lado de fora da casa e “tocando sempre no dito maracá se ouviram várias vozes dentro da casa escura que perguntavam e respondiam sem se perceber o que articulavam sem serem as vozes da dita

Luduvina porque a voz desta era conhecida e as outras vozes eram roucas umas e outras finas” (Lapa, 1978, p. 176). Luduvina e Mariana saíram do cômodo escuro e mostraram uma cabeça de cobra com uma pimenta na boca dizendo que ali estavam os feitiços que estavam causando moléstia a doente, dos quais tinham ido buscar “os pajés ou demônios” com quem tinham falado na casa escura, pois estavam enterrados na entrada da porta da rua. Constança disse que também presenciaram o ocorrido, dois filhos da enferma, Margarida e Ignacio Coelho Brandão, outros familiares da casa e escravizados. A denunciante cita também o acontecimento com a cuia e o incidente com o indígena Antônio, já citados na denúncia de Igenes e acrescenta que

dali a pouco tempo mandando a dita Luduvina chamar a ela denunciante com instâncias para ir a sua casa, nela viu fazer as mesmas diabruras que até agora tem dito estando também assistindo a elas o dito “índio” e as fizeram as mesmas horas de meia-noite na presença de Jacob Rodrigues e de sua irmã Luiza de Jesus ambos já defuntos e também ajudou a fazer as mesmas diabruras uma filha da dita Luduvina chamada Ignacia [...]Do que tudo ela denunciante ficara entendendo que tanto a dita Luduvina como a referida sua filha Ignacia e o dito “índio” Antônio tem familiaridade e trato com o demônio, por cuja razão os denuncia (LAPA, 1978, p. 178).

Sobre vida e costumes de Luduvina, Ignacia e Antônio, disse que são pessoas de bom entendimento e que mãe e filha não costumam se embriagar. Já Antônio, algumas vezes, sim. Declarou não saber se eles fizeram esses procedimentos mais vezes perante ela ou outras pessoas. Relatou que os conhece há mais de trinta anos e não tem deles boa opinião. Perguntada qual a razão de não ter feito a denúncia antes, respondeu; “que há muitos anos a dera, mas não vira procedimento algum para se conhecer dos referidos fatos” (Lapa, 1978, p. 178). Existem contradições nos depoimentos das duas denunciantes. As datas informadas variam em uma década e Igenes afirmou ter escutado de Constança que Luduvina teria realizado curas outras vezes, mas negou ao inquisidor. Talvez, por ter ficado com medo de represália por saber e não denunciar antes, contudo, ela disse que já tinha feito denúncias, mas que não deram em nada. Outra possibilidade é que Igenes mentiu, ou se confundiu, pois os fatos aconteceram cerca de no mínimo duas décadas antes da denúncia.

No processo de Luduvina, duas testemunhas que presenciaram o fato denunciado à Mesa foram chamadas para interrogatório, a saber: Valeria Benta e Ignacio Coelho Brandão, ex-cativa e filho de Marianna Barreto. Em 03 de janeiro de 1764, Valeria Benta (cafuzo, solteira, “vive do trabalho de suas mãos”, cerca de 65 anos), pediu audiência com

o inquisidor por ter sido avisada para comparecer à Mesa. Perguntada se sabia de alguma pessoa que teria feito ou falado alguma coisa contra a Santa Fé Católica e lei evangélica ou cometesse alguma culpa, cujo conhecimento pertença ao Santo Ofício e que deveria denunciar à Inquisição, disse que não. Perguntada se sabia ou teria ouvido falar em pessoas que teriam realizado curas em sua senhora, Dona Marianna, enquanto esteve doente e “[...] que uma delas começou a tanger um maracá ou cabacinho atravessado por uma flecha que lhe servia de cabo [...]” e foi citada toda a cerimônia descrita na denúncia para Valeria⁷⁴. Perguntada se assim havia acontecido e quais pessoas haviam feito a cura, respondeu que a vista da pergunta e das especificidades, sabia que há anos, estando doente sua senhora, fora chamada para curá-la uma Luduvina Ferreira, ao qual fora muitas vezes, e mandou chamar dois indígenas Antônio e Gregório. Declarou que era cozinheira e embora tenha ouvido falar do acontecimento não presenciou nada, somente as pessoas que assistiam a doente e que só estão vivas Ignês Maria de Jesus e Constança Maciel. Perguntada se os envolvidos eram pessoas de entendimento e juízo, respondeu que “sempre teve por pessoa de juízo a dita Luduvina Ferreira e que os ditos Antônio e Gregório lhe parecem que tem o que lhes permite a sua condição”. Perguntada se sabe se ela ou eles fizessem semelhantes coisas em outras partes para curar outras pessoas, disse que não. Perguntada há quanto tempo conhecia os três envolvidos e que opinião tinha deles acerca da sua crença, vida e costumes, disse que sempre os conheceu e deles não tem nem boa nem má opinião acerca da sua crença. “Porém, que o procedimento da dita Luduvina não tem sido muito bom, e é tida geralmente por curandeira e dos “índios” nada sabe a respeito de seus procedimentos e costumes”. Valeria não deu muitas informações no seu interrogatório, talvez para se proteger, mas afirmou que também conhecia a fama de curandeira de Luduvina.

Aos 28 dias do mês de abril de 1764, Ignácio Coelho Brandão (casado, vivia de suas fazendas, natural de Belém, 53 anos) se apresentou para o interrogatório. Perguntado se sabia por qual motivo tinha sido chamado pelo Santo Ofício, disse que sabia mais ou menos: “suspeita que será para testemunhar de uns fatos, que lhe disse Constança Maciel” há uns meses⁷⁵. Perguntado se tinha lembrança dos ditos fatos, respondeu que se lembrava muito pouco, pois já haviam se passado anos e que na época ele era menor de idade. Lembrou que quando sua mãe esteve gravemente “enferma de malefícios”, veio a sua casa uma mulher branca chamada Luduvina Ferreira e uns indígenas dos quais só sabia o

⁷⁴ ANTT, Inquisição de Lisboa, processo n° 13325.

⁷⁵ Idem.

nome de um que se chamava Gregório. Falaram para sua mãe que a noite saberiam a moléstia de que ela padecia e com efeito lhe contou Constança Maciel que na mesma noite e em outras, já em altas horas, quando ele estava dormindo, estiveram com a sua mãe em um quarto escondido e fizeram várias coisas que a dita Constança lhe contou e que ele ficou admirado por lhe parecerem coisas sobrenaturais. Ignácio relatou que Constança lhe contou sobre o feitiço enterrado, mas que ele “nem viu desenterrá-los, nem o fim que se deu a dita cabeça de cobra e coisas que tinha dentro e foi tratar de sua lição e de ir para a escola”. Foi perguntado se teria presenciado outros detalhes da denúncia, respondeu que não presenciou nada e que só ouviu lhe contarem. Perguntado sobre a crença, vida e costumes de Luduvina, Gregório e Antônio, respondeu que “a respeito de sua crença não faz bom, nem mal juízo ainda que o faz muito mal de suas vidas e procedimentos porque a dita Luduvina sempre foi mal procedida assim como também os índios”.

Ao que tudo indica, Luduvina era considerada uma poderosa feiticeira. Assim como Sabina conquistou prestígio e notória fama pública. Muito provavelmente, sua fama era proporcional ao medo que causava na população, sendo temida e respeitada. O variado número de denúncias aponta que a ela possuía muitos clientes e era bastante solicitada, não só para desfazer malefícios e praticar curas. Algumas pessoas a procuravam para se protegerem de inimizades e maus tratos (no caso de escravizados) e para conquistar amantes. Ao som do seu maracá, Luduvina não só descobria malefícios, mas também se vingava de quem a contrariasse de alguma forma, talvez isso justifique o medo de Luiza de Jesus e Josefa Florinda de que a feiticeira descobrisse as suas delações. Possuía discipulas a quem, provavelmente, ensinava seus conhecimentos sobre curas e encantamentos.

O fato de Luduvina fazer “descer Demônios” e ter contato com feiticeiros que vinham lhe trazer informações em forma de animais, declarar que preferia ter amizade com demônios do que com Deus pode ter contribuído para a vinculação de sua imagem ao arquétipo de bruxa. Além disso, falava com animais, novamente uma alusão aos servos das bruxas enviados pelo Diabo, os “familiares”. O comissário declarou que ela tinha companheiras e discipulas, realizava bailes, cantava canções em língua estranha e fazia viagens de noite a um descampado. Também tinha o poder de fazer aparecer o Diabo em figura de bode e que coabitava com ele. Portanto, Luduvina possuía todas as características das bruxas que povoavam o imaginário dos inquisidores e teóricos da demonologia.

5.3 OS CASOS DE ANTÔNIA, BERNARDINA E LOURENÇA

O indígena Antônio, que acompanhava Luduvina em algumas curas, foi citado em duas denúncias contra Luduvina registradas no livro, além de ter sido denunciado à mesa em 20 de abril de 1764 por Antônia Jerônimo da Silva, casada, 40 anos de idade (Lapa, 1978, p. 211- 214). A denunciante relatou que há cerca de sete meses e meio antes, ela se encontrava na sua roça, no rio Maguary, gravemente enferma de várias dores de cabeça e febre. Contou que certo dia, uns indígenas forros, que andavam em canoas, acompanharam o pai dela pelo Sertão e lhe disseram que um outro indígena chamado Antônio podia curar suas moléstias. Depois dessa notícia, ela procurou o curandeiro para que a curasse, ele respondeu que só no seu sítio poderia curá-la. Passados alguns dias, de volta a sua roça, Antônio foi até ela e lhe preparou uma bebida com raspas de umas cascas e raízes de árvores. Não sentindo melhora queixou-se ao curandeiro que lhe respondeu que “as purgas foram poucas e necessitava tomar mais”. A denunciante não quis tomar a bebida novamente, além disso, seu marido José de Magalhaes Lobo de Almeida (sargento) “lhe pelejou muito”, quando retornando para casa, ficou sabendo da cura pela qual foi submetida.

Na presença da denunciante e de sua filha Jerônima Caetana (casada), Antônio pediu para retirar a luz da casa, pois iria consultar seus pajés para que esses lhe contassem o mal de que a enferma padecia e como havia de curá-la. Em um cômodo às escuras, ao som de cantigas entoadas pelo curandeiro, a denunciante disse que “ouviu um pé de vento no teto das casas com bastante violência” e que logo também ouviu um estrondo que parecia o som de alguém que saltava de cima para baixo. Escutou ainda o som de uma voz que lhe deu as boas noites e lhe perguntou como ela estava. Antônia respondeu que estava muito doente, então a tal “voz” lhe disse iria recuperar sua saúde por meio de umas mezinhas que Antônio iria fazer e que suas moléstias foram causadas por malefícios que lhe tinham feito. Antônia contou que, após saber de todo o ocorrido, seu marido a repreendeu dizendo que aquilo não podia ser coisa boa e que por isso não devia consentir em sua casa. Ela disse que ficou muito “desconsolada” por entender que dali resultaria ofensa a Deus e alguma falta de religião. Declarou ainda que os procedimentos foram repetidos em mais duas noites. Disse que fez a denúncia por descargo de sua consciência e por lhe dizer seu marido que estava obrigada a vir denunciar tudo à Mesa.

No *Livro da Visitação* foi registrada uma denúncia contra três indígenas que utilizavam métodos muito parecidos com os de Luduvina e Antônio, fato que corrobora com a hipótese de que os rituais de cura da feiticeira eram essencialmente indígenas.

Manoel Porta de Carvalho (alferes da ordenança na Vila de Melgaço, casado, 26 anos) se apresentou a mesa em 30 de junho de 1764 para denunciar os indígenas Domingos de Souza, Bernardina e Lourença (LAPA, 1978, p. 222-4). O denunciante contou que há cerca de um mês e vinte dias antes, estava na sua fazenda de Utinga com sua família de assistência e teve notícias de que fazia algumas operações suspeitas contra a religião católica um indígena chamado Domingos de Souza, que prestava serviços na sua fazenda, casado com a indígena Bernardina. Após ter ouvido relato de algumas pessoas sobre essas operações foi examinar “miudamente” do que se tratavam. Tomou depoimento de outras pessoas que disseram testemunhar os acontecimentos e concluiu que:

O dito “índio” Domingos de Souza não só do dito tempo, mas já de muitos anos atrás, fazia suas curas por meios insólitos e conhecidamente suspeitos. Como irão depois de ser chamados para curar algum doente da dita fazenda, era de noite, acompanhado da dita sua mulher Bernardina e de Lourença, mulata, solteira, filha de pai incógnito e da Theresa, cafuza, terá vinte e cinco anos. Estando na casa e companhia de pessoa doente cobriu-se o dito “índio” Domingos de Souza de penas de aves e desta forma ornado e composto principia a tocar um cabacinho que pela língua se chama maracá metido em um pão com algumas pedrinhas dentro com que faz sonido e tocando com tal maraca ou cabacinho entra a cantar e juntamente a sua mulher e a referida Lourença por palavras incógnitas ao pé do doente e que depois de terem cantando se apaga a luz e logo se ouve no teto da casa um estrondo como o de pessoa que sobre ele está e que se segue ouvir-se um salto na casa e como de quem desceu de cima por ela e que então o dito “índio” entra a falar pela sua língua e a ouvir-se uma voz desconhecida dando lhe respostas ao que ele pergunta e que o dito “índio” por virtude dessas respostas que lhe dá aquela voz desconhecida descobre a moléstia que tem o enfermo, dizendo que aquele seu camarada assim o dizia e que depois disto se ouve outro estrondo no mesmo teto da casa, sinal de que o dito camarada saia e que neste estado se acende outra vez a luz por alguma das pessoas que na casa estão e que não se ouve mais coisa alguma ficando todos na casa como estavam (Lapa, 1978, p. 222-3).

Manoel declarou que não ouviu dizer se as curas teriam efeito positivo ou negativo, mas que seria grande a credibilidade entre as pessoas que presenciaram as “operações”. Respondendo aos questionamentos padrões, disse que os três envolvidos nas curas (Domingos, Bernardina e Lourença) são pessoas de bastante entendimento, mas que Domingos costuma se perder com as bebidas. Não ouviu dizer que estavam sobre o efeito de bebidas quando fizeram o ritual de cura. Relatou que ficou sabendo que as tais “operações” foram feitas mais vezes e que a mais recente teria sido em virtude da moléstia que sofreu Antônia (mulata, casada com o indígena Alexandre), residentes na mesma fazenda. Disse conhecer os denunciados, há quinze anos, e a respeito de sua crença não

faz má, nem boa opinião, ainda que desconfie que não sejam bons cristãos porque não são bons os seus procedimentos, pois os três são dados a vícios. Domingos de Souza foi processado por feitiçaria (Mattos, 2012, p. 239). No seu processo existem apenas as denúncias, não possui sentença. Não foram encontrados processos em nome de Bernardina e Lourença.

Como exposto, o ritual empregado pelos indígenas era muito semelhante aos de Luduvina. Independente dela ser mestiça ou branca, não podemos deixar de observar, que nossos atores estabeleciam contatos interétnicos que possibilitavam trocas culturais amplas e dinâmicas, que resultaram na circulação dos “saberes mágicos” entre os diferentes grupos sociais.

5.4 “SE TU ÉS FOGO SELVAGEM OU ERISPELA NÃO MALTRATAS A CRIATURA DE DEUS” – A BENZEDEIRA DOMINGAS GOMES DA RESSURREIÇÃO

Domingas Gomes da Ressurreição se apresentou voluntariamente à Mesa para confessar suas culpas em 25 de outubro de 1763 (Lapa, 1978, p.179-182). Foi descrita como mameluca e indígena, era filha de Ignácio Gomes (branco) e Leucádia (indígena). Contava com mais de cinquenta anos de idade, era solteira, ex-escrava e residia na cidade de Belém, morava na casa de Antônio de Freitas (cabo de Canoas), localizada na Rua da Praia.

Domingas possuía um variado rol de orações para benzimento. Contou que aprendeu a fazer curas de quebranto, erisipela e dor nos olhos, há mais de trinta anos, com sua senhora Maria de Barros, que já era falecida. Por ter recebido o cordão de São Francisco, Maria, foi proibida por seus confessores de realizar as curas. A confitente confessou que sua senhora “lhe ensinou o modo e as palavras com que havia de fazer as mesmas curas”. Domingas disse que desde então realizava as curas de quebranto, proferindo as seguintes palavras:

dois olhos e mãos te darão, com três ei de te tirar que sem as três pessoas da Santíssima Trindade padre, filho e espírito santo e acompanhando as ditas palavras com coisas que fazia com a mão sobre a pessoa quebrantada, rezava um Pai Nosso e Ave Maria a paixão e morte do Nosso Senhor Jesus Cristo pelas almas mais necessitadas do fogo do purgatório (Lapa, 1978, p. 180).

Já para as curas de Erisipela o método era o seguinte: com uma faca dava-se dois toques em cruz sobre a parte enferma dizendo: “Rosa branca contente², rosa negra corto-

te, rosa encarnada corto-te, rosa espinhosa corto-te”. Os toques em cruz com a faca deveriam ser repetidos cada vez que citasse um tipo de rosa. Concluía-se proferindo as palavras: “Requeiro-te da parte de Deus e da Virgem Maria, se tu és fogo selvagem ou erisipela não maltratas a criatura de Deus” (Lapa, 1978, p. 180), seguidas de orações, um Pai Nosso e uma Ave Maria.

Para a cura dos olhos Domingas utilizava duas fórmulas, a primeira era realizada da seguinte forma: “Meu senhor Jesus Cristo, assim como as vossas preciosas chagas foram sãs e salvas, assim seja sem esta criatura desta dor de olhos que lhe não aportem e sejam sãs e rezava Pai Nosso e Ave Maria” (Lapa, 1978, p. 180). Para “ar nos olhos”, Maria lhe ensinou uma fórmula que Domingas confessou ter utilizado muitas vezes: “pondo os dois dedos em forma de cruz sobre os olhos enfermos, bem encostados, dizia assim como isto é verdade que está nos Santos Evangelhos, testamento da fé, assim curai-me estes olhos que estão de baixo dessa cruz”. Depois “fazia-se uma cruz com os dedos e dizia Jesus seja contigo, repetia-se a cruz com as palavras por três vezes”. Concluía-se rezando um Pai Nosso e uma Ave Maria (Lapa, 1978, p. 180-181).

Domingas conta ainda que aprendeu com um frade de São Bento uma fórmula para realizar curas de mau olhado pondo os dois dedos em forma de cruz sobre o rosto do doente dizia: “Jesus Cristo te lindrou, Jesus Cristo te criou, Jesus Cristo te diz olha quem de mal te olhou” (Lapa, 1978, p. 181). Ao término de cada frase mais uma cruz com os dedos deveria ser feita na face da pessoa enferma. Para concluir rezava-se um Pai Nosso e uma Ave Maria.

O quebranto era visto como uma doença espiritual causada pelo avanço do “mau-olhado”. Era causado por malefícios que ocasionavam dor de cabeça, febre e quebranto no corpo (Lapa, 1978, p.151). Deixava às vítimas em um estado geral de apatia, tristeza e indolência. Por ser uma doença vaga a população recorria a benzedeiras, rezadeiras e curandeiras (Moraes, 2019, p.167). Atualmente sabemos que a erisipela é uma doença infecciosa da pele causada por bactérias que se espalham pelo sistema linfático. Provoca febre e feridas vermelhas, inflamadas e doloridas na epiderme que costumam aparecer no rosto e nos membros inferiores e superiores. Os olhos secos, ou ar nos olhos, ocorrem quando o olho não está bem lubrificado. Pode ser causado por algum problema na produção de lágrimas pelas glândulas lacrimais. Causa secura nos olhos, vermelhidão, coceira, vista embaçada, irritação e sensibilidade a luz. Domingas possuía uma “fórmula” de conjuros para cada uma dessas doenças que era acompanhada por uma ritualística de procedimentos e orações católicas.

A confitente declarou que utilizou frequentemente todas as curas citadas sem entender que fazia mal e somente há pouco tempo tinha considerado que nelas podia haver alguma coisa de superstição e, por isso, veio se confessar arrependida de as ter praticado. Pediu perdão e misericórdia. Ao término da confissão foi admoestada em forma e advertida a não se ausentar da cidade sem expressa autorização da mesa a qual deveria se apresentar todos os dias, não feriados, das 7h às 11h, até concluída sua causa. Domingas foi processada por feitiçaria e superstições e recebeu a seguinte sentença em auto de fé privado no dia 7 de janeiro de 1764: “Portanto ela ouça sua sentença na mesa da visita perante o visitador, notário, duas testemunhas, e nela faça abjuração de leve suspeita na fé, e tenha penitências espirituais, e instrução ordinária e pague às custas” (Oliveira, 2010, p. 117).

Domingas praticou curas com benzimento por cerca de trinta anos e disse que as utilizava com frequência. Podemos inferir, a partir dessas informações, que ela era conhecida entre a população e solicitada para realizar curas e que seus procedimentos de alguma forma surtiam efeitos positivos. Com suas fórmulas e gestos, Domingas Gomes da Ressureição também conquistou seu espaço como curandeira perante a sociedade paraense. Havia a compreensão de que algumas doenças causadas por feitiços, como o mau-olhado e o quebranto, só podiam ser combatidas por curandeiros, já que eram causadas por circunstâncias sobrenaturais invisíveis aos olhos. Segundo Moraes (2019, p. 168),

nem todas as doenças poderiam ser tratadas pelos médicos. Mesmo se fossem chamados para cuidar de um quebranto, por exemplo, os médicos não iriam fazê-lo, dado que não se tratava de uma doença física, diante disso, provavelmente, até os médicos indicariam um curandeiro.

Uma informação muito relevante na denúncia é o processo de trocas de conhecimento e saberes. Domingas aprendeu a curar através dos ensinamentos de sua senhora, Maria de Barros e de um frade que representava a Igreja, instituição ao qual o Santo Ofício pertencia e que, por sua vez, que condenava essas práticas, quando não realizadas por profissionais habilitados. O fato de um religioso aderir e ensinar a prática de cura contra mau-olhado demonstra como as formas de tratar a doença por padres e curandeiras eram semelhantes e só se diferenciavam diante do Santo Ofício, pois para a Igreja havia duas fontes de cura possíveis: Deus e o Diabo (Ribeiro, 2014, p. 59). Os ritos católicos eram muito utilizados no universo curativo. A Igreja, através dos religiosos, assistia aos doentes com amuletos e uma infinidade de objetos relacionados a poderes

divinos, ou mágicos, além de orações de santos e santas miraculosos. Relacionando as causas das enfermidades aos pecados cometidos, padres divulgavam a importância de orações na busca de saúde e na prevenção de doenças.

A cura feita pelos religiosos e médicos era vista como divina, já as realizadas pelas curandeiras eram vistas com desconfiança pelo tribunal. Orações voltadas a cura realizadas por religiosos eram aceitáveis, já a utilização de elementos católicos por mulheres, através de práticas mágico-religiosas era entendida como uma ligação direta com o Diabo. Despreocupados de serem confundidos com feiticeiros, médicos e religiosos lançavam mão de recursos conhecidos e utilizados por curandeiras para sanar doenças. Para Moraes (2019, p. 136) “a arte de curar conheceu caminhos tortuosos e espinhosos quando usada pelos curandeiros, mas florido quando manipulada por médicos, cirurgiões, boticários, barbeiros, salutadores e santos”.

Domingas não revelou se havia ensinado os métodos de curas para outras pessoas, mas disse que, em uma visita ao Frade, aprendeu com ele uma oração para cura de mau-olhado. É possível que tenha ocorrido uma conversa sobre tais procedimentos com trocas de informações e saberes entre os dois. Maria de Barros é um exemplo de como as mulheres passavam conhecimentos ancestrais para outras mulheres de geração a geração. Talvez para não desamparar as pessoas que a procuravam para cura de doenças resolveu ensinar Domingas para que ela continuasse em seu lugar.

Diferentemente de Sabina e Luduvina, Domingas foi processada e teve seu processo concluído com uma sentença. Entretanto, sua denúncia era bem menos grave, pois utilizava curas com palavras católicas. Não encontrava malefícios e não invocava Demônios, mas para o inquisidor Giraldo José de Abranches suas práticas envolviam pacto com o Diabo. Em sua sentença foi declarado:

não podendo esperar-se de Deus os efeitos das suas curas, pois se não pode misturar a virtude Divina aonde as palavras, e ações são vãs, e inúteis, é preciso que se considerem feitas por concurso diabólico, valendo-se a Ré das ditas palavras, ações, e bençãos, como sinais, que ao menos ocultam-se, contém pacto com o demônio, e a sua tácita e implícita invocação⁷⁶.

A sentença da ré foi branda e para Maria Olindina (2005, p.118) o caso de Domingas pode ser considerado um caso extraordinário de absolvição. Comparando o caso da benzedeira com o de outros dois indígenas, a autora declara que:

⁷⁶ ANTT, Inquisição de Lisboa, processo n° 2705 In: (OLIVEIRA, 2010, p. 117).

a qualidade dos réus e a natureza de suas práticas foram determinantes para suas sentenças. Todos confessaram as suas culpas e dois foram considerados casos extraordinários de absolvição. Suas sentenças tiveram primeiramente como justificativa a natureza rústica dos réus, ou seja, expressamente por serem “índios”, evidenciado principalmente na maneira preconceituosa em que foram tratados pelo Tribunal (Oliveira, 2010, p. 117).

As práticas de Domingas foram consideradas supersticiosas pelo tribunal, pois não foram instruídas por Deus ou pela Igreja. De acordo com o Santo Ofício, a sua falta de instrução seria o motivo para que acreditasse nessas superstições. Se Domingas de fato parou de realizar suas curas depois da sentença não temos como afirmar, mas pode-se sugerir que suas práticas de benzimento puderam ser uma forma de ganho para seu sustento e uma forma de ampliar sua rede de relações.

5.5 OS MISTÉRIOS DA MADRE

Em 07 de Outubro de 1763, Manuel Francisco da Cunha se apresentou à Mesa para denunciar uns fatos que lhe pareciam supersticiosos e pertencentes ao Santo Ofício. Disse ele que, há mais ou menos três meses e meio, não se lembra o dia exato, por volta de nove horas da manhã, saiu a procura de Manoel de Souza, senhor do escravizado José, de nação mandinga, pois teve notícia que José costumava aplicar alguns remédios e fazer curas. Pediu para que seu senhor o liberasse para que pudesse interceder por sua escrava Maria, de nação Bujago, que se encontrava gravemente enferma, “lançando pela via da madre vários bichos e sevandijas animadas de cor de latrão”. Nesta denúncia, embora o curandeiro seja um homem, o foco de análise se dará nas suas pacientes que são duas mulheres.

José, com a devida licença do seu senhor, foi até a doente “e logo que entrou vendo um bicho que a dita “preta” tinha lançado disse que ela ainda tinha mais dentro de si” (Lapa, 1978, p. 137). Foi para a cozinha e preparou uma bebida de ervas, sem permitir que ninguém o observasse, e deu a Maria para que bebesse e ao mesmo tempo em que a escravizada bebia o preparo pronunciou palavras ininteligíveis aos ouvidos das testemunhas presentes. Retornando à tarde, lhe preparou, as escondidas, outra bebida e no dia seguinte repetiu o ritual de manhã e à tarde. Depois de ter dado a última bebida do preparo de ervas a enferma, José pediu uma espiga de milho e uma enxada e foi para o quintal, não permitindo ser acompanhado. Manoel espiou por de trás da porta e o viu cavando uma cova ao pé de um limoeiro, onde enterrou a espiga sempre proferindo palavras que pareciam reza. Abriu novamente a cova já tapada com terra de espinhos, que

já estavam cortados, e voltando para dentro da casa disse que logo Maria expeliria os outros bichos que ainda estavam dentro dela.

Depois de algumas horas, ela arrojou como bolsa ou saquinho por forma da pele de uma bexiga na qual depois de rota se viram vivos três bichos, um do feitio de uma azorra⁷⁷pequena, outro do feitio de um jacarezinho e outro do feitio de um pequeno lagarto com cabelos e cada um dos ditos três bichos eram de diversa cor (Lapa,1978, p. 138).

Manuel conta ainda que, antes desses procedimentos, o curandeiro, logo que entrou na sua casa, pediu dinheiro e recebeu um tostão em cobre. José colocou a moeda dentro da copa do seu próprio chapéu que tinha posto no chão e se afastou na distância de uma vara de medir e mandou vir a enferma Maria diante de si e estando os dois frente a frente, ambos em pé, proferiu várias palavras que não se entendia. No momento em que as palavras estavam sendo ditas, o chapéu se moveu de lugar “sem mão visível” (Lapa,1978, p. 138), dando uma volta no ar e indo parar nos pés de José e de Maria, ficando com a copa para baixo e debaixo da copa o dinheiro. Manoel confessou ter ficado pasmo com o que viu, assim como sua esposa, contudo, foram tranquilizados por José que lhes disse para não terem medo, pois “sua preta não ia morrer”.

O denunciante conta também que no dia em que José concluiu o procedimento com Maria, ele também operou procedimentos em sua esposa, Catherina Francisca Xavier, que estava com alguma moléstia. Depois de ouvir as queixas dela, José pediu uma cuia e a encheu com água. Em seguida pediu um pano com o qual fez um suporte para que a cuia ficasse no chão sem virar a água, pediu também uma tábua que colocou sobre a cuia. José mastigou umas ervas que trazia escondidas na mão e mastigou fazendo sumo delas com saliva, tirou tudo da boca com a mão e colocou dentro da cuia. Logo, pediu para que Catherina se pusesse em pé em cima da tábua, o que ela fez ficando cerca de um quarto de hora nessa posição, sem que ninguém a segurasse ou que a cuia se quebrasse. José ficou com as mãos sobre a tábua pelo mesmo tempo, dizendo palavras inteligíveis. Solicitou que Catherine saísse de cima da tábua e vendo a insatisfação de Manuel com o que tinha visto fazer, se despediu, também insatisfeito por não ter recebido mais que uma pataca pela cura que tinha feito em Maria. Foi dizer a mulher do familiar Elias Caetano, que ele denunciante devia morrer primeiro que a sua esposa, porque durante a observação da cura esta não havia derramado uma gota de água e nem quebrado a cuia, como na verdade aconteceu. O relato não apresenta informações sobre qual era a doença de

⁷⁷Laura de Mello e Souza descreve como rã e na fonte está escrito azorra (SOUZA, 2009, p. 232).

Catherina, nem dos sintomas que ela apresentava, impossibilitando uma análise mais profunda. O ritual aplicado por José parece ter sido mais um ritual de adivinhação para saber se a doença que acometia a enferma poderia matá-la.

Maria provavelmente estava com alguma doença no útero que estava lhe causando hemorragia ou até mesmo sofrendo um aborto espontâneo ou proposital. Entretanto, num cenário em que doença e culpa se misturavam, o corpo feminino era visto, tanto por pregadores da igreja católica quanto por médicos, como um território enigmático no qual Deus e o Diabo competiam a posse. As doenças e mazelas que acometiam as mulheres eram interpretadas como um indício da ira celestial contra pecados cometidos, ou então era diagnosticada como sinal demoníaco ou feitiço diabólico. Esse imaginário que tornava o corpo um extrato do céu ou do inferno, constituía um saber que orientava a medicina e supria provisoriamente as lacunas de seus conhecimentos (Del Priore, 2000, p. 78). Esse discurso médico sobre o funcionamento do corpo feminino legitimava o religioso ao confirmar que a função natural da mulher era a procriação. A menstruação e a capacidade reprodutiva eram objetos de muitos estudos e tabus.

A produção de conhecimento no Império português esteve ligada à tradição religiosa, inclusive as áreas da medicina. Em Portugal, procurando entender quais eram os princípios da natureza feminina, fisiologistas e médicos estudavam anatomia e patologia. A explicação sobre o funcionamento do corpo da mulher estava associada a conceitos metafísicos e morais. O conhecimento da medicina lusitana em relação ao corpo feminino pouco mudara com as descobertas do século XVII. Na visão médica, a procriação era um assunto divino e a natureza feminina era mais vulnerável as influências do Demônio. Afirmações contrárias eram consideradas heresias, combatidas fortemente pela Coroa e pela Inquisição. Em outros países como França, Inglaterra e Holanda ocorriam vários progressos no plano científico, mas a medicina portuguesa permanecia atrasada.

A ação da Inquisição foi um dos importantes fatores que contribuíram para o atraso científico de Portugal. A “máquina” eclesiástica controlava as instituições de ensino e qualquer nova iniciativa científica ou cultural era considerada heresia. Tal atitude levou os colégios e as universidades a uma fase de estagnação e obscurantismo científico:

Carentes de profissionais, desprovidos de cirurgiões, pobre de boticas e boticários, Portugal naufragava em obscurantismo e levava a colônia junto. O discurso de seus médicos inscrevia-se naturalmente no discurso da igreja, dentro do qual doença e cura estavam relacionadas ao maior ou

menor número de pecados cometidos pelo doente (Del Priore, 2000, p. 80).

Herdeira da tradição medieval, a formação dos médicos portugueses transparecia a falta de preparo e informação. Fortemente influenciada pela escolástica, reafirmava a inferioridade com que o corpo feminino era tratado. Nesse período, o conhecimento médico existente sobre o corpo feminino fazia referência à reprodução. Os documentos científicos da época, manuais e receituários, demonstram o enorme interesse pela madre, nome dado ao útero, e a obsessão em compreender seu funcionamento. Embora, Aristóteles tenha subestimado o papel da mulher na fecundação, reduzindo-o a mero receptáculo do sêmen masculino. Um conhecimento tão limitado transformava os órgãos de reprodução femininos em um território peculiar, obscuro e misterioso. Talvez por esse motivo, existam relatos sobre expulsão de bichos estranhos pela via vaginal, que talvez pudessem ser fetos expelidos ou coágulos de sangue oriundos de doenças como miomas, câncer e endometriose, que hoje são conhecidas por causarem sangramento excessivo.

Acreditava-se que o papel do útero, limitava-se a receber os gametas masculinos. De acordo com a literatura do período, o órgão possuía dois orifícios: um exterior, *o collum matricis*, que causava muito prazer em contato com o “membro viril”, local onde o coito se consumava; e a *matricis*, a parte interior. A *matrix*, denominação dada a vulva, não suscitava maior interesse do que explicar a procriação. Ainda sobre a anatomia da reprodução, os médicos portugueses eram ovaristas, pois defendiam que os “testículos da mulher” eram análogos aos ovários dos ovíparos (Ferreira, 1757 e Santos, 1756 *apud* Silva, 2019, p. 149-150).

Dessa maneira, a medicina traduzia as suas poucas descobertas sobre a natureza feminina em conceitos profundamente misóginos. O estatuto biológico da mulher estava associado ao moral, ela deveria ser mãe, submissa, ter bons sentimentos e boa conduta. May Del Priore (2000 p. 82) alerta que “convém notar que a valorização da madre como órgão reprodutor levava a uma valorização da sexualidade feminina, mas não no sentido de sua realização e sim de sua disciplina”. Acreditava-se que, ao contrariar sua função reprodutiva, a madre causava enfermidades à mulher, que variavam desde melancolia e loucura até a ninfomania e havia ainda a crença de que as causas dessas doenças tinham relação íntima com a presença do Demônio. Francisco de Melo Franco - um autor que se enquadra dentro da produção da literatura médica após as mudanças da ilustração -

acreditava que o útero era responsável pelo comportamento da mulher, desde o início da sua puberdade até a menopausa.

O útero determinava a ternura e o carinho materno, a afeição pelo sexo masculino e os dotes para amaciar a aspereza masculina (Silva, 2019, p.150). Esse entendimento revela um determinismo biológico do comportamento humano através do sexo. Segundo a fisiologia do corpo: a mulher teria um coração sensível e amável, que se contrapunha à aspereza e racionalidade relacionada à masculinidade. Por essa razão, o sistema nervoso feminino era suscetível a moléstias específicas de seu sexo, diferentemente do masculino. Pela sua extrema sensibilidade, a mulher nervosa era mais propensa aos sintomas horríveis e sensações incômodas, os quais os homens não conheciam. A imaginação feminina fazia parte desse sistema nervoso responsável, por exemplo, pela má formação dos fetos. Elas eram a “grande causa destas monstruosidades” (Henriques, 1710, p. 24).

O sangue menstrual também era objeto de especulação e criação de tabus. De acordo com Ribeiro (2014, p. 92):

Através do estudo da madre, chega-se também ao sangue menstrual. Elemento de certa obscuridade, o chamado “sangue secreto” representava para medicina luso-brasileira um poder enlouquecedor de vítimas, que através da ingestão desse sangue, tornavam-se enfeitizadas ou endemoniadas com sintomas de “visagem de fantasmas” e enfurecidas.

A menstruação também era considerada um veneno poderoso quando associada a doenças causadas por práticas de feitiçaria, conforme os textos do médico Bernardo Pereira (1734 *apud* Silva, 2019, p. 150). Acreditava-se também que o sangue mensal podia ser utilizado pelas mulheres para realização de amarrações amorosas, objetivando conciliar o amor e a afeição. Entretanto, havia também a crença de que os resultados obtidos eram muitas vezes o oposto, pois geravam graves acidentes de envenenamento, endoidecimento e deixavam os homens furiosos (Silva, 2019, p 151). Existia ainda o entendimento que o sangue menstrual possuía propriedades benéficas, que estavam ligadas ao temperamento da mulher. A regularidade da menstruação representava o equilíbrio feminino, daí surge a associação com o termo regras. O sangue menstrual também era utilizado para o tratamento de algumas doenças como epilepsia, dores da gota e sarna (Ribeiro, 2014, p.93).

Além de serem estigmatizadas pela ciência médica, as mulheres que tinham conhecimento sobre como tratar o próprio corpo eram, muitas vezes, perseguidas pela Igreja. Elas curavam suas próprias mazelas com benzeduras, orações, invocações de

espíritos e preparos com ervas. Plantas cujas formas se assemelhassem ao órgão sexual feminino eram utilizadas nas mezinhas e preparos de chás, se constituíam em uma farmácia doméstica que terminava por solidarizar mulheres na preparação e transmissão de um conhecimento empírico sobre seus próprios corpos. “A imagem da bruxa curandeira, plena de conhecimentos sobre a utilização das ervas, embora perseguida pelo discurso moral-religioso, constituiu a preferência entre as mulheres” (Silva, 2019, p. 147). Esses saberes informais, que eram transmitidos, geralmente, de mãe para filha, foram fundamentais para a perpetuação dos costumes e tradições femininas (Del Priore, 2000, p. 80).

Vimos que as doenças de homens e mulheres estavam associadas ao castigo divino. Entretanto, as mulheres eram vistas não só pelos religiosos e médicos, mas pelo imaginário popular como mais suscetíveis as influências dos males ocultos. É provável que até mesmo quando estavam doentes eram tratadas de forma discriminatória. Quantas mulheres devem ter sido diagnosticadas como loucas ou histéricas erroneamente? A visão religiosa do mundo fazia com que as doenças exclusivamente femininas fossem tratadas de forma misteriosa e preconceituosa. A ausência de conhecimentos médicos, que levava a ignorância fisiológica e as fantasias sobre o corpo feminino, acabou propiciando a construção de um saber masculino e um discurso de desconfiança em relação à mulher. A misoginia do período tratou de encurralar as mulheres ao controle permanente, pois eram consideradas como suspeitas de feitiçaria quando eram curadas e quando curavam.

Contudo, isso não as impediu de atuarem no ramo da cura. Os papéis das personagens apresentadas nesse capítulo transitaram entre curandeiras e bruxas. Sabina era considerada curandeira por supostamente possuir uma cruz nano céu da boca que tornava suas curas abençoadas. Além disso, morou com um padre, fatores que podem ter contribuído para a construção de uma imagem mais respeitosa e por sequência podem ter conquistado a proteção de seus clientes. Já para outros indivíduos, principalmente os religiosos, era tida como feiticeira ou bruxa que compactuava com o Diabo e, por esse motivo, encontrava os malefícios escondidos onde quer que estivessem. Luduvina Ferreira além de desfazer malefícios também os fazia para se defender e se vingar de seus desafetos. Segundo as narrativas presentes nas fontes, possuía discípulas, conversava com animais e fazia “descer demônios”, além de realizar o grande sabá das bruxas, invocando Satã em forma de bode.

Luduvina representa o arquétipo típico da bruxa que habita as páginas da obra *O Martelo das feiticeiras* e do imaginário de todos aqueles que acreditavam nessa

representação. Entretanto, ela também auxiliava quem a procurava para realizar curas ou “prender os amantes”. É surpreendente o fato de Sabina e Luduvina terem atuado por tanto tempo na região, possuírem várias denúncias e não terem sido sentenciadas pelo Tribunal da Inquisição. Uma hipótese levantada por Moraes (2019, p. 202-3) para “a não punição delas e esse silêncio, “dar-se-ia também pela familiarização da população local e do próprio clero em relação aos trabalhos que faziam, sendo a vinda da visita um momento em que as pessoas lembraram quais eram os delitos contra Deus”. Já Domingas Gomes da Ressureição, não teve a mesma sorte, foi sentenciada e considerada como supersticiosa pela sua condição de indígena. A confissão dela era menos grave do que as denúncias contra Sabina e Luduvina, o que pode explicar o fato da sua sentença ter sido branda.

Podemos afirmar que as mulheres aqui analisadas atuaram no ramo da cura com êxito. As práticas de feitiçaria realizadas por elas nas atividades curativas serviram como uma ferramenta para que pudessem se inserir e sobreviver na sociedade em que viviam. A fama, o prestígio, o respeito e até mesmo o medo por elas conquistados, além de seu sustento, lhe garantiram espaços de poder, liberdade e autonomia, destacando-as da grande maioria da população marginalizada.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A visitação do Santo Ofício realizada no Grão-Pará, no período de 1763 a 1773, produziu uma série de documentos que são fontes históricas de valor inestimável. Principalmente para os estudos da feitiçaria, pois mais da metade dos casos relatados no livro se referem a práticas mágico-religiosas. Nessa dissertação, trabalhei com alguns desses documentos que contaram um pouco sobre a história e as formas de viver de mulheres que não possuíram destaque político, mas que exerceram funções importantes dentro da sociedade paraense como curandeiras, adivinhas e mágicas do amor.

A motivação da visitação da Inquisição ao Estado do Grão-Pará e Maranhão esteve relacionada diretamente com os planos da metrópole para aquela região. A visita foi realizada num momento crucial para a efetivação da política pombalina na América portuguesa. Todos os esforços eram feitos para efetivar o desenvolvimento e a presença portuguesa na região, que era estratégica devido à zona fronteira que demarcava os limites com o território de domínio espanhol. Outro fator importante a ser considerado foi a expulsão da Companhia de Jesus, “maior potentado econômico e mais forte ordem missionária da região” (Campos, 1995, p. 150), que deixou um vácuo econômico, religioso e político a serem preenchidos. Portanto, além do caráter de reprimir os desvios morais paraenses, a visitação estava inserida nos planos pombalinos de reformas para a região. A escolha do visitador Giraldo José de Abranches é um indício disso, pois ele foi indicado para o cargo por Francisco Xavier de Mendonça Furtado, que além de ex-governador do Estado do Grão-Pará, era irmão do Marquês de Pombal. Abranches atuou também nas funções de vigário capitular, responsabilizando-se pela condução do bispado paraense até 1772. Bispo-inquisidor, representava naquela região uma Igreja alinhada com a política regalista do Estado português.

Possivelmente, o contexto histórico da visitação paraense, tenha contribuído para o caráter excepcional das denúncias e confissões relatadas ao inquisidor, se comparada as outras visitas ocorridas na América portuguesa. Um fator marcante é a ausência de denúncias ou confissões formais de práticas judaicas. Situação que pode ser explicada pelo fato de o Santo Ofício agir de acordo com a política de tolerância pombalina, que eliminou a distinção entre cristãos novos e velhos. Talvez essa seja a explicação para o aumento exponencial de casos de práticas de feitiçaria que foram relatadas em uma proporção que não foi vista nas visitas anteriores. A análise desses relatos mostra o quanto a mentalidade e a religiosidade da sociedade paraense estavam impregnadas de magismo.

Constatei que as práticas mágico-religiosa eram realizadas nas mais diversas circunstâncias do cotidiano em questões que envolviam saúde, amor e dificuldades da vida diária. Pessoas de diferentes níveis sociais as praticavam ou procuravam seus oficiantes, como fica evidente no caso da indígena Sabina.

Apesar do seu caráter político, a visitação do Santo Ofício ao Grão-Pará cumpriu também sua função no processo de disciplinamento e vigilância dos costumes da população que habitava a Amazônia portuguesa. Os números apresentados como resultado da ação inquisitorial no período da visitação ao ser comparado com os dos períodos anteriores, demonstram que não destoam do que era praticado anteriormente (Oliveira, 2010, p. 136).

Através da análise dos relatos e de algumas sentenças proferidas é possível perceber a forma preconceituosa com que os indígenas eram tratados não só pelo Santo Ofício, mas também pelos portugueses que aqui viviam. Suas sentenças tiveram justificativas como “a natureza rústica dos réus” e falta de “instrução dos réus” nos mistérios da fé católica, condição necessária para que se configure crime herético, pois este pressupõe o conhecimento do delito. No caso de Domingas Gomes da Ressurreição, suas práticas foram definidas como supersticiosas, por não terem sido instituídas por Deus e nem pela Igreja. Mesmo assim, esses aspectos foram fundamentais para que suas curas fossem vislumbradas pelas autoridades religiosas como oriundas de pacto demoníaco.

Ao concluir essa pesquisa, obtive repostas aos questionamentos que propus. Entretanto, algumas perguntas ainda estão sem respostas. Constatei que as mulheres estavam envolvidas em mais da metade das práticas de feitiçaria relatadas no *Livro da visitação do Santo Ofício da Inquisição ao estado do Grão-Pará (1763-1769)*, mas o que isso de fato significa? Se fosse possível uma análise do conjunto total desses casos, inclusive os que não foram levados a Inquisição, será que teríamos a mesma porcentagem? Conclui que as práticas religiosas realizadas por mulheres eram mais relacionadas a feitiçaria e por isso chegavam até o Santo Ofício. Vimos que as práticas mágico-religiosas eram realizadas por homens e mulheres, contudo marcadas pelo estigma da inferioridade e por serem consideradas mais suscetíveis as influências do Diabo, as mulheres eram submetidas a um olhar mais atento da vigilância clerical. Desde os primórdios do cristianismo, a mulher foi vista pela sociedade cristã com desconfiança. O corpo feminino representava um grande mistério, ligado a sexualidade, a reprodução e a todas as coisas que representassem a matéria. A sexualidade feminina era considerada

uma ameaça, pois se constituía em um obstáculo que impossibilitava os homens de realizarem sua espiritualidade.

A grande crise do século XIV, ocorrida na Europa, somada a ascensão da figura do Diabo e a consequente teoria da demonologia incorporado ao discurso misógino já consolidado nesse período, relacionou definitivamente a figura feminina a feitiçaria. Com a publicação de obras como o *Malleus Maleficarum* (1486) esse sentimento misógino se intensificou. Segundo os autores, as mulheres eram mais propensas ao crime da bruxaria. Outras obras como o *De planctu ecclesiae* continuaram afirmando a depreciação feminina e a ligação das mulheres com a feitiçaria. Essas obras, assim como o *Manual do Inquisidor* influenciaram profundamente os procedimentos – a confissão sob tortura nas acusações de práticas de feitiçaria e bruxaria - adotados pelas inquisições Ibéricas no final do século XV e na primeira metade do século XVI. Foi nesse período que em Portugal e na Espanha iniciaram as perseguições aos hereges - mouros, conversos, judeus, adivinhos, bruxas e magos. Os procedimentos listados nas obras também influenciaram a justiça civil, sendo adotados pela maioria dos tribunais laicos que julgaram crimes de feitiçaria na Europa. Assim, a guerra contra as bruxas se iniciava.

Na América portuguesa, a concepção sobre a condição feminina foi influenciada pelo discurso misógino da Europa Ocidental. Além disso, o caráter exploratório da Coroa portuguesa determinou as bases do discurso moralizador disseminado na sociedade colonial. O papel da mulher na conquista ultramarina reduzia-se a constituição da família, garantindo assim a ocupação dos novos territórios e na defesa dos preceitos cristãos. Esse discurso moralizador que procurou normatizar o comportamento feminino se deu, principalmente, através do discurso eclesiástico e dos preceitos médicos.

Dentro do contexto social em que viviam, as mulheres procuravam formas de resistência a violência e opressão em que viviam. A feitiçaria colonial foi uma forma de ajuste dos colonos a realidade do meio que os cercava. Concluí que as práticas mágico-religiosas foram uma forma de resistência adaptativa e subversão da ordem social em que as mulheres estavam inseridas. Importante destacar que essa subversão, muito provavelmente, não era um movimento deliberado e consciente, mas sim o resultado do protagonismo, agência e negociação dessas mulheres frente aos problemas do cotidiano. Através desses ritos elas desafiaram a Igreja, que era um “braço” do estado patriarcal, bem como seus senhores, seus maridos e homens com quem se relacionavam. Elas foram acionadas nas mais diversas situações para curar e “tirar” feitiços, conquistaram respeito e prestígio social, por isso foram consideradas como poderosas inimigas a serem

combatidas e controladas. As mulheres usavam as práticas de feitiçaria não só como uma estratégia de sobrevivência e resistência, mas também as usavam como arma na luta competitiva por espaços de poder dentro da sociedade e entre seus pares.

A feitiçaria foi uma arma utilizada como recurso de proteção aos castigos e maus tratos do sistema escravista como ilustrado no caso da escravizada Maria. Elas utilizavam para “amansarem” seus maridos ou para atrair o pretendente, curavam enfermidades do corpo feminino, praticavam adivinhação para sanar suas dúvidas e aflições e se defendiam dos desafetos. Portanto, essas mulheres através de práticas mágico-religiosas, dentro do contexto social em que viviam, transgrediram o padrão social de submissão que lhes eram impostos. Mesmo desobedecendo as regras sociais, muitas dessas mulheres estavam inseridas em um contexto social patriarcal, logo seus anseios e vontades não estão alheios a essa realidade. Analisando as práticas mágicas é possível constatar vários elementos que remontam o discurso sobre a condição feminina na sociedade colonial como a preocupação em arranjar um casamento, assim como mantê-lo, retratado nas práticas de adivinhação e feitiços de amarração. Entretanto, algumas mulheres como Luduvina Ferreira e Maria Joana de Azevedo utilizaram a magia amorosa para satisfazerem suas vontades e seus desejos considerados imorais e pecaminosos.

Na arte de curar as mulheres conquistaram grande prestígio social, como os exemplos dos casos de Sabina e de Luduvina Ferreira. Nesse âmbito, a perseguição a mulher não foi fortuita. Desde tempos imemoriais, elas curavam enfermidades, antes do aparecimento de doutores e anatomistas, elas praticavam enfermagem, abortos, eram farmacêuticas, cultivavam ervas medicinais, davam conselhos sobre doenças, faziam partos e trocavam fórmulas. A intimidade com a qual tratavam a doença, a cura, o nascimento e a morte tornavam-nas perigosas e malditas. Quando acusadas de curandeirismo eram duplamente atacadas, por serem mulheres e por possuírem um saber que escapava do controle da medicina e da Igreja. O tribunal do Santo Ofício foi um influente porta-voz do saber institucional na luta contra os saberes informais e populares. Contudo, a ação da Inquisição não conseguiu evitar que esses saberes continuassem a se propagarem e nem evitar que essas curandeiras conquistassem respeito e prestígio. Esse estudo também demonstrou como as mulheres foram intermediárias nas trocas de conhecimentos sobre práticas mágico-religiosas dos povos indígenas e africanos que transpassaram as fronteiras culturais e se disseminaram por toda sociedade paraense.

Diante do exposto, verifica-se que essa pesquisa contribui para o conhecimento sobre a história das mulheres no período colonial, especialmente na sociedade paraense

do século XVIII. Complementa, os demais estudos, quando procurou valorizar todo o protagonismo dessas mulheres, até mesmo nos casos em que elas emergiram da fonte não sendo as personagens principais. Mesmo nesses casos, elas fizeram história, seja ensinando uma oração para benzimento ou para descobrir o furto de alguns objetos através de um balaio e uma tesoura, perpetuando assim os ensinamentos da cultura popular e garantindo seu espaço e sua sobrevivência no meio em que viviam. Essa dissertação contribui também para os estudos sobre a feitiçaria colonial. Compreendida aqui como uma ferramenta utilizada para resolver questões que se colocavam diariamente nos diferentes âmbitos da vida. Para as mulheres também era uma forma de lidar com a opressão que sofriam. Em suma, através dos documentos inquisitoriais podemos acessar informações sobre as mulheres e suas experiências no Brasil Colonial, assim como sobre a violência que sofreram e que praticaram.

BIBLIOGRAFIA

ARAÚJO, Emanuel. A Arte da Sedução: sexualidade feminina na colônia. In: PRIORE, Mary Del. (Org.). **História das mulheres** no Brasil. São Paulo: Contexto, 2000.

ARAÚJO, Kallyne Fabiane Pequeno de. **Wicca, religião e natureza: bruxaria e espaços sagrados no Brasil**. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Natal: 2020.

ASSIS, Ângelo Adriano Farias de. Feiticeiras na colônia. Magia e práticas de feitiçaria na América portuguesa na documentação do Santo Ofício da Inquisição. In: **Anais do Encontro Internacional de História Colonial 2**. Natal, 2008.

BAROJA, Julio Caro. **As Bruxas e seu mundo**. Madrid: Vega, 1978.

BARRETO, Luís Filipe Soutos *etc. al.* **Inquisição Portuguesa. Tempo, Razão e Circunstância**. São Paulo: Editora Prefácio, 2007.

BETHENCOURT, Francisco. **O Imaginário da Magia: feiticeiras, adivinhos e curandeiros em Portugal no século XVI**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

BETHENCOURT, Francisco. **História das Inquisições – Portugal, Espanha e Itália**. Lisboa: Círculo de Leitores, 1994.

BLOCH, R. Howard. **Misoginia Medieval e a invenção do amor romântico ocidental**. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995.

BURKE, Peter. **A Escrita da História: novas perspectivas**. São Paulo: Ed. UNESP, 1992.

CALDWELL, Kia Lilly. Fronteiras da diferença: raça e mulher no Brasil. **Revista estudos feministas**, v. 8, n. 02, p. 91-108, 2000.

CAMPOS, Pedro Marcelo Pasche de. **Inquisição, magia e sociedade: Belém do Pará, 1763-1769**. Dissertação (Mestrado em História Moderna). Universidade Federal Fluminense. Niterói: 1995.

CARNEIRO, Deivy Ferreira e VENDRAME, Maíra Ines. **Espaços, escalas e práticas sociais na Micro-História italiana**. Rio de Janeiro: FGV Editora, 2021.

CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz de. **Índios Cristãos: A Conversão dos gentios na Amazônia portuguesa (1653-1769)**. Tese (Doutorado em História). Universidade Estadual de Campinas. Campinas: 2005.

CARVALHO, Marcus J. M. de. Cavalcantis e cavalgados: a formação das alianças políticas em Pernambuco. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 18, n. 36, 1998.

DAVIS, Angela. **Mulheres, Raça e Classe**. São Paulo: Boitempo, 2016.

- DELUMEAU, Jean. **História do Medo no Ocidente: 1300–1800**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- DIAS, Maria Odila Silva. **Quotidiano e poder em São Paulo no século XIX**. São Paulo: Brasiliense, 1995.
- FARIAS, Juliana Barreto; GOMES, Flávio; XAVIER, Giovana. **Mulheres negras no Brasil escravista e no pós-emancipação**. Rio de Janeiro: Selo Negro, 2012.
- FEDERICI, Sílvia. **Mulheres e caça às bruxas: da Idade Média aos dias atuais**. São Paulo: Boitempo, 2019
- FEDERICI, Sílvia. **Calibã e a bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva**. São Paulo: Editora Elefante, 2017
- FIGUEIREDO, Luciano. **O avesso da memória: estudo do papel, participação e condição social da mulher no século XVIII mineiro**. São Paulo: Fundação Carlos Chagas, 1984.
- FURTADO, Júnia Ferreira. Pérolas Negras: mulheres livres de cor no Distrito Diamantino. *In*: FURTADO, Júnia Ferreira. **Diálogos oceânicos: Minas Gerais e as novas abordagens para uma história do Império Ultramarino Português**. Belo Horizonte: UFMG, 2001.
- GINZBURG, Carlo. **A micro-história e outros ensaios**. Rio de Janeiro: Bertrand, 1991.
- GINZBURG, Carlo. **História Noturna: decifrando o sabá**. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- GINZBURG, Carlo. **Mitos, emblemas, sinais: morfologia a história**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- GINZBURG, Carlo. O Inquisidor como antropólogo. *In*: GINZBURG, Carlo. **O Fio e os Rastros**. São Paulo: Companhia das Letras, 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.
- GINZBURG, Carlo. **Os andarilhos do bem: feitiçarias e cultos agrários nos séculos XVI e XVII**. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.
- GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. **Revista ciências sociais hoje**, v. 2, n. 1, p. 223-244, 1984.
- GORENSTEIN, Lina e CARNEIRO, Maria Luiza Tucci. **Ensaio sobre a intolerância: inquisição, marranismo e anti-semitismo**. São Paulo: Humanitas, 2002.
- GORENSTEIN, Lina. **A Inquisição contra as mulheres – Rio de Janeiro, séculos XVII e XVIII**. São Paulo: Humanitas/Fapesp, 2005.
- GRAHAM, Richard. **Alimentar a cidade. Das vendedoras de rua à reforma liberal (Salvador, 1780- 1860)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

HENRIQUES, Francisco da Fonseca. **Medicina lusitana, e socorro delphico a os clamores da natureza humana, para total profligacao de seus males.** Amsterdam: Miguel Diaz, 1710.

HESPANHA, Antônio Manuel. **Histórias das Instituições, época medieval e moderna.** Coimbra: Livraria Almedina, 1982.

HESPANHA, Antônio Manuel. **Imbecilias: as bem-aventuranças da inferioridade nas sociedades de Antigo Regime.** Minas Gerais: UFMG-FAFICH, 2008.

HILL COLLINS, Patrícia. Aprendendo com a outsider within: a significação sociológica do pensamento feminista negro. **Revista Sociedade e Estado.** v 31. Janeiro/abril, 2016.

HUIZINGA, Johan. **O outono da Idade Média.** São Paulo: Cosac Naify, 2010.

LAPA, José Roberto do Amaral. **Livro da Visitação do Santo Ofício ao Estado do Grão-Pára.** Petrópolis: Vozes, 1978.

LE GOFF, Jacques. **A História Nova.** São Paulo: Martins Fontes, 1993.

LERNER, Gerda. **A criação do patriarcado: história da opressão das mulheres pelos homens.** São Paulo: Cultrix, 2021.

LEVACK, Brian P. **A caça às bruxas na Europa Moderna.** Rio de Janeiro: Campus, 1988.

LEVI, Giovani. Micro-história e História global. In: VENDRAME, Maíra Ines; KARSBURG, Alexandre de Oliveira (org.). **Micro-história, um método em transformação.** São Paulo: Letra&Voz, 2020. p. 20 - 34

LIPINER, Elias. **Santa Inquisição: terror e linguagem.** Rio de Janeiro: Documentário, 1977.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Magia, ciência e religião.** Lisboa: Edições 70, 1988.

MANDROU, Robert. **Magistrados e Feiticeiros na França do século XVII.** São Paulo: Editora Perspectiva, 1979.

MARTINS, Alexandre Ribeiro. A rezadeira Maria Joanna de Azevedo: representação feminina na visitaçao do santo ofício ao estado do Grão-Pará em 1766. In: **Anais do Fazendo Gênero 9,** Florianópolis: 2010.

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.

MONTEIRO, Lucas Maximiliano. **A Inquisição não está aqui? A presença do Tribunal do Santo Ofício no extremo sul da América Portuguesa (1680-1821).** Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal do Rio grande do Sul. Porto Alegre: 2011.

MORAES, Mayara Aparecida de. **“Virtudes tão adiantadas para descobrir e remediar os males ocultos”: curandeirismo e práticas mágico-religiosas no Grão-Pará (1763-**

1773). Dissertação (Mestrado em História). Universidade Estadual Paulista. Franca: 2019.

MOURA, Blenda Cunha. **“Livre pela minha natureza”**: histórias de mulheres indígenas na Amazônia Colonial. Tese (Doutorado em História). Universidade Federal do Paraná. Curitiba: 2022.

MOTT, Luiz. Acotundá: Raízes Setecentistas do Sincretismo Religioso Afro-Brasileiro. **Revista do Museu Paulista**, v. 31, p. 124-147, 1986.

MOTT, Luiz. **Bahia: inquisição & sociedade**. Salvador: EDUFBA, 2010.

MOTT, Luiz. Cotidiano e vivência religiosa: entre a capela e o calundu. In: SOUZA, Laura de Mello e (Org.). **História da Vida Privada no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1997, pp. 155-220.

MOTT, Luiz. Transgressões na calada da noite: um sabá de feitiçeras e demônios no Piauí colonial. **Textos de História**, v. 14, p. 57-84, 2006.

NOVINSKY, Anita. **Cristãos Novos na Bahia**. São Paulo: Perspectiva, 1972.

NOVINSKY, Anita. **Prisioneiros no Brasil-séculos XVI-XIX**. Rio de Janeiro: Expressão e Cultura, 2002.

OLIVEIRA, Maria Olindina Andrade de. **Olhares inquisitoriais na Amazônia portuguesa: o Tribunal do Santo Ofício e o disciplinamento dos costumes**. Dissertação (Mestrado em História Social). Universidade Federal do Amazonas. Manaus: 2010.

OLIVEIRA, Halyson Rodrygo Silva de. “O Diabo esteve aqui”: feitiçaria, religiosidade popular e ação inquisitorial na Capitania do Rio Grande (Séc. XVIII). **Mnemosine Revista**, v. 12, n. 1, p. 52-66, 2021.

PAIVA, José Pedro. **Bruxaria e Superstição num país sem “caça às bruxas” – 1600-1774**. Lisboa: Notícias, 1997.

PERROT, Michelle. **As mulheres ou os silêncios da história**. Bauru: EDUSC, 2005.

PERROT, Michelle. DUBY, Georges. **História das Mulheres no Ocidente**. Porto: Afrontamento, 1991.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. **História & História Cultural**. Belo Horizonte: Autêntica, 2005.

PINTO, C. R. J. **Uma história do feminismo no Brasil**. (Coleção História do Povo Brasileiro). São Paulo: Editora Perseu Abramo, 2003.

POHL, Johann Emanuel. **Viagem no interior do Brasil**. Belo Horizonte: Editora Itatiaia, 1976.

PRADO, Luma Ribeiro. **Cativos Litigantes: demandas indígenas por liberdade na Amazônia portuguesa, 1706-1759**. Dissertação (Mestrado em História). Universidade de São Paulo. São Paulo: 2019

PRIORE, Mary Del (Org). **História das Mulheres no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2000.

PRIORE, Mary Del (Org). **História do amor no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2006.

PRIORE, Mary Del (Org). **Histórias íntimas: sexualidade e erotismo na história do Brasil**. São Paulo: Planeta, 2011.

PRIORE, Mary Del. **Á procura deles: quem são os negros e os mestiços que ultrapassam a barreira do preconceito e marcaram a história do Brasil, da Colônia a República**. São Paulo: Benvirá, 2021.

PRIORE, Mary Del. **Ao Sul do Corpo, Condição Feminina, Maternidades e Mentalidades no Brasil Colônia**, 1990. Tese (Doutorado em História). Universidade de São Paulo. São Paulo: 1990.

PRIORE, Mary Del. **Sobreviventes e guerreiras: uma breve história das mulheres no Brasil**. São Paulo: Planeta, 2020.

RAGO, Margareth. Descobrimo historicamente o gênero. **Cadernos Pagu**, n. 11, p. 89-98, 1998.

REIS, Marcus Vinícius. **Descendentes de Eva: religiosidade colonial e condição feminina na Primeira Visitação do Santo Ofício à América portuguesa (1591-1595)**. Dissertação (Mestrado em História Social). Universidade do Estado do Rio de Janeiro. São Gonçalo: 2014.

REZK, Gisele da Silva. **Feitiçaria erótica: os feitiços de amor denunciados à época da Visitação do Santo Ofício ao Estado do Grão-Pará (1763-1769)**. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal do Amazonas. Manaus: 2014.

RIBEIRO, Daniele Baptista Martins. **Pelo santo poder da cruz: as acusadas pela terceira visitaçao do Santo Ofício ao Grão-Pará e Maranhão no século XVIII**. Dissertação (Mestrado em História) Universidade Salgado de Oliveira. Niterói: 2014.

RIBEIRO, Márcia Moisés. A ciência dos trópicos: a arte médica no Brasil do século XVIII. SP: Ed. Hucitec, 1997.

ROESLER, Cláudia Rosane. A estabilização do direito canônico e o decreto de Graciano. **Sequência Estudos Jurídicos e Políticos**, Florianópolis, v. 25, n. 49, p. 9-32, 2004.

RUSSELL-WOOD, A. J. R. **Escravos e libertos no Brasil colonial**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005

SALLMANN, Jean. A Feiticeira. In: DUBY, G.; PERROT, M. (Org.). **História das Mulheres no Ocidente**. São Paulo: EBRADIL, 1994.

SANTOS, Lidiane Vicentina dos. Terra inficcionada: as práticas mágico religiosas indígenas e a Inquisição na Amazônia portuguesa setecentista. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal de São João Del-Rei. São João Del-Rei: 2016.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. **Revista Educação e Realidade**, v 20, n.2, jul/dez, 1995.

SCOTT, Joan. História das Mulheres. In: BURKE, Peter. **A Escrita da História: novas perspectivas**. São Paulo: Unesp, 1992.

SCOTT, Joan. Usos e abusos do gênero. **Projeto História**, São Paulo, n. 45, p. 327-351, Dez. 2012.

SILVA, Carolina Rocha. **O Sabá do Sertão: feitiçeras, demônios e jesuítas no Piauí colonial (1750-58)**. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal Fluminense. Niterói: 2003.

SILVA, Hortencia Lima. “A testemunha não é digna de muito crédito pois é acostumada a dizer mentiras”: o delito de solitação e o descrédito das testemunhas. **Revista de História da UFBA**, v. 10, n. 2, 2022.

SILVA, Leandro Ferreira Lima da. **Regalismo no Brasil Colonial: a coroa portuguesa e a Ordem do Carmo, Rio de Janeiro, 1750-1808**. São Paulo: Intermeios, 2018.

SILVA, Luisa Stella de Oliveira Coutinho. O saber médico e o corpo das mulheres no Brasil colonial: a tradição médica da metrópole na Capitania da Paraíba. **IBEROAMERICANA**. América Latina-España-Portugal, v. 19, n. 71, p. 145-172, 2019.

Silva, Tânia Maria Gomes da. Trajetória da Historiografia das Mulheres no Brasil. **Politeia: Hist. e Soc.**, Vitória da Conquista, v.8, n.1, p. 223-231, 2008.

SIQUEIRA, Sônia. **A Inquisição Portuguesa e a sociedade colonial**. São Paulo: Ática, 1978.

SMITH, Bonnie. **Gênero e História. Homens, Mulheres e a Prática Histórica**. São Paulo: Edusc, 2003.

SMITH, Bonnie. **Gênero e História. Homens, Mulheres e a Prática Histórica**. São Paulo: Edusc, 2003.

SOIHET, Rachel. História das Mulheres e história de gênero – um depoimento. **Cadernos Pagu**, v.11, Campinas, 1998.

SOIHET, Rachel. História das Mulheres. In: CARDOSO, Ciro F. & VAINFAS, Ronaldo. **Domínios da História: ensaios de teoria e metodologia**. Rio de Janeiro: Campus, 1997.

SOUZA, Laura de Mello e. **Feitiçaria na Europa Moderna**. São Paulo. Ática, 1995.

SOUZA, Laura de Mello e. **Inferno Atlântico demonologia e colonização: séculos XVI-XVIII**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

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.

SOUZA, Laura de Mello e. Revisitando o calundu. In: GORENSTEIN, Lina; CARNEIRO, Maria Luiza Tucci. (Orgs.). **Ensaio sobre a intolerância**. São Paulo: Humanitas, 2002.

SURIS, Andreia. **Um olhar sobre as mulheres acusadas de feitiçaria pela terceira visitaçao do Santo Oficio na América Portuguesa (Grão-Pará, 1763-1769)**. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em História). Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre: 2015.

SWEET, James H. **Recrutar África: Cultura, Parentesco e Religião no Mundo Afro-português (1441-1770)**. Lisboa: Edições 70, 2007.

THOMAS, Keith. **Religião e declínio da magia**. São Paulo, Companhia das Letras, 1991.

TILLY, Louise. Gênero, História das Mulheres e História Social. **Cadernos Pagu**, v.3, São Paulo, 1994.

VAINFAS, Ronaldo (Org). **A Inquisição em xeque**. Rio de Janeiro: Eduerj, 2006.

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

VAINFAS, Ronaldo. A Problemática das Mentalidades e a Inquisição no Brasil Colonial. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, n. 1, p. 167-173, 1988.

VAINFAS, Ronaldo. Homoerotismo Feminino e o Santo Oficio. In: DEL PRIORE, Mary (Org.). **História das Mulheres no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2000.

VAINFAS, Ronaldo. **Trópico dos Pecados: moral, sexualidade e Inquisição no Brasil**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997.

VENDRAME, Máira Ines *etc. al.* (Org.). **Micro-história, trajetórias e imigração**. São Leopoldo: Editora OIKOS, 2015.

VENDRAME, Máira Ines; KARSBURG, Alexandre de Oliveira (Org.). **Micro-história, um método em transformação**. São Paulo: Letra&Voz, 2020.

VENDRAME, Máira Ines; KARSBURG, Alexandre; MOREIRA, Paulo Staudt (Org.). **Ensaio de micro-história, trajetórias e imigração**. São Leopoldo: OIKOS; Editora Unisinos, 2016.

VENDRAME, Máira; KARSBURG, Alexandre (Org.). **Territórios da história**. São Paulo: Alameda, 2023.

VIEIRA, Andreza da Silva; MENEZES, Sezinando Luiz; COSTA, Célio Juvenal. Os métodos e procedimentos da Inquisição em Portugal segundo seus contemporâneos. In: **Anais do VIII Congresso Internacional de História**. Universidade Estadual de Maringá. Maringá, 2017.

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

WITTER, Nikelen. **Dizem que foi feitiço: as práticas da cura no sul do Brasil (1845-1880)**. Porto Alegre: EDPUCRS, 2001.