



GILEADE GODOI ABRANTES DE BARROS

GRÃO-PARÁ E MARANHÃO EM TEMPO DE GRAÇA:

MEMÓRIAS, TRANSFERÊNCIA E RESISTÊNCIA NOS PROCESSOS CONSTITUTIVOS DE
IDENTIFICAÇÃO DE UM SUJEITO BRASILEIRO

GRÃO-PARÁ AND MARANHÃO IN TIME OF GRACE:

MEMORIES, TRANSFERS AND RESISTANCE IN THE CONSTITUTIVE PROCESS OF
IDENTIFICATION OF A BRAZILIAN SUBJECT.

CAMPINAS

2012



**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE ESTUDOS DA LINGUAGEM
GILEADE GODOI ABRANTES DE BARROS**

**GRÃO-PARÁ E MARANHÃO EM TEMPO DE GRAÇA:
MEMÓRIAS, TRANSFERÊNCIAS E RESISTÊNCIA NOS PROCESSOS CONSTITUTIVOS DE
IDENTIFICAÇÃO DE UM SUJEITO BRASILEIRO**

Orientador/Supervisor: Profa. Dra. Claudia Regina Castellanos Pfeiffer

***GRÃO-PARÁ AND MARANHÃO IN TIME OF GRACE:
MEMORIES, TRANSFERS AND RESISTANCE IN THE CONSTITUTIVE PROCESS OF
IDENTIFICATION OF A BRAZILIAN SUBJECT.***

Tese apresentada ao Instituto de Estudos da Linguagem, da Universidade Estadual de Campinas para obtenção do título de Doutor em Linguística.

A thesis submitted to the Institute of Language Studies, State University of Campinas, of the requirements for the degree of Doctor of Linguistics

CAMPINAS, 2012

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA POR
TERESINHA DE JESUS JACINTHO – CRB8/6879 - BIBLIOTECA DO INSTITUTO DE
ESTUDOS DA LINGUAGEM - UNICAMP

G547g Godoi, Gileade, 1971-
Grão-Pará e Maranhão em tempo de graça :
memórias, transferências e resistência nos processos
constitutivos de identificação de um sujeito brasileiro /
Gileade Godoi Abrantes de Barros. -- Campinas, SP :
[s.n.], 2012.

Orientador : Claudia Regina Castellanos Pfeiffer.
Tese (doutorado) - Universidade Estadual de
Campinas, Instituto de Estudos da Linguagem.

1. Inquisição. 2. Censura. 3. Memória. 4. Identidade. 5.
Discurso. I. Pfeiffer, Claudia Regina Castellanos. II.
Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Estudos
da Linguagem. III. Título.

Informações para Biblioteca Digital

Título em inglês: Grão-Pará and Maranhão in time of grace: memories, transfers and resistance in the constitutive process of identification of a Brazilian subject.

Palavras-chave em inglês:

Inquisition
Censorship
Memory
Identity
Discourse

Área de concentração: Linguística.

Titulação: Doutor em Linguística.

Banca examinadora:

Claudia Regina Castellanos Pfeiffer (orientador)
Bethania Sampaio Corrêa Mariani
Vanise Gomes Medeiros
Carmen Zink Bolonhini
Suzy Maria Lagazzi

Data da defesa: 10/08/2012.

Programa de Pós-Graduação: Linguística.

BANCA EXAMINADORA:

Claudia Regina Castellanos Pfeiffer

Claudia R.C. Pfeiffer

Bethania Sampaio Corrêa Mariani

Bethania Sampaio

Vanise Gomes Medeiros

Vanise Gomes

Carmen Zink Bolonhini

Carmen Zink Bolonhini

Suzy Maria Lagazzi

Suzy Maria Lagazzi

Ana Claudia Fernandes Ferreira

Newton Guilherme Vale Carrozza

Carolina Maria Rodriguez Zuccolillo

IEL/UNICAMP
2012

Ao Caio, sonho realizado, amor da minha vida, brisa fresca, renovadora de forças, elo que faltava para o encerramento deste ciclo. E ao Marco, amor de dois que se fez amor de três.

AGRADECIMENTOS

À minha orientadora, Claudia Pfeiffer, que me acolheu em um momento difícil e me deu os estímulos de que precisava para seguir adiante;

À Profa. Dra. Suzy Lagazzi, pelo apoio inestimável;

À Profa. Dra. Mónica Zoppi, por ter sempre se mostrado disponível em me orientar na qualificação de área;

À Profa. Sheila Elias, por suas respostas sempre rápidas às minhas questões de semântica;

À Bethania Mariani, pelo carinho, pelas palavras de estímulo, por disponibilizar-se, por não me esquecer, por não desacreditar em mim, a despeito de tudo;

À Vice-Reitoria de Pós Graduação, por acatar minhas solicitações, sem o que não seria possível finalizar esta tese;

À família presente, seja fisicamente, seja nas orações e, em especial à minha irmã Debora Godoi, pelos pernoites lá em casa a fim de passar as manhãs cuidando do meu bebê para que eu pudesse escrever, e à Maria Bela, minha sogra, que dispôs de seu tempo um janeiro inteiro, em horário integral, também cuidando do meu bebê e possibilitando assim grande avanço na escritura da minha tese, o que teria sido improvável sem seu auxílio nesse período;

Aos meus pais, presença constante e revigorante em minha vida através de suas preciosas orações.

“Tudo é então uma questão de interpretação. Depende da posição em que a gente se encontra.”
“Heresia... Atos contra a moralidade... Talvez essas palavras tenham outra significação para os senhores. Pelo que eu entendo que querem dizer, não posso, de modo algum, aceitar a acusação.”

Branca Dias em *O Santo Inquérito*, de Dias Gomes

RESUMO

Os documentos da inquisição são ricas fontes para compreendermos e analisarmos a sociedade em uma época dada. No Brasil, as Visitações do Santo Ofício ao longo dos séculos produziram um farto material que nos ajudam a compreender a constituição dos processos de identificação de um sujeito brasileiro, especialmente no que tange à religiosidade. A partir do lugar teórico da Análise de Discurso de linha francesa (Pêcheux), analisamos a última visitação do Santo Ofício ao Brasil, ocorrida aos Estados do Grão-Pará e Maranhão. A partir dos conceitos de lugar e posição, memória, redes de memória e transferência foi possível compreendermos os percursos de sentidos, silenciamentos e resistências que culminaram em uma religiosidade sincrética, identificadora de nossa sociedade. Práticas de curas, rezas para conquistas amorosas, adivinhações e histórias com acontecimentos fantásticos trilharam caminhos que foram da naturalização à demonização e desta ao reconhecimento de suas virtudes através de processos de ressalva, trabalhada aqui como lugar de argumentação e de transferência de memória, lugar de resistência e sobrevivência que possibilitou a manutenção da ritualística pagã através de sua inscrição em ritos católicos e da inscrição do discurso católico na ritualística pagã. Pontos de fuga para a pecha de herege; pontos de reinscrição no lugar considerado pela Igreja como cristão. E a sociedade brasileira se forma e se constitui na resistência e na transformação de memórias intercontinentais.

PALAVRAS-CHAVE: inquisição, memória, censura, identificação, discurso.

ABSTRACT

The documents of the Inquisition are rich sources for understanding and analyzing societies in a specific time. In Brazil, visitations of the Santo Ofício over the centuries have produced a wealth of material that helps us understand the formation of the Brazilian national identification process, especially in regard to religion. From the theoretical point of the French Discourse Analysis (Pecheux), we analyzed the last visitation of the Santo Ofício in Brazil to the states of Grão Pará and Maranhão. Considering the concepts of place and position, memory, memory network and transfer, it was possible to understand the pathways of the senses, silencing and resistance that culminated in the syncretic religion that identifies our society. Healing practices, prayers for love affair purposes, fortune-telling and stories with fantastic events that range from naturalization to demonization and to the recognition of its virtues through the process of qualification, which is seen in this study as a place of reasoning and memory transfer, a place of resistance and survival that allowed the maintenance of pagan rituals through their involvement in Christian rites and the inclusion of Christian discourse in pagan rituals. Points of scape from the heretic failure; re-submission to Christian/Roman Catholic condition. And the Brazilian society is formed in the resistance and transformation of intercontinental memories.

KEYWORDS: inquisition, memory, censorship, identification, discourse.

SUMÁRIO

1. O lugar do discurso na leitura da história	1
1.1. Introdução.....	1
1.2. Arquivo, memória e história	11
1.3. A des-construção do arquivo: os sentidos do/no silêncio	15
1.4. Sujeito e processos de identificação.....	22
2. Inquisição: da metrópole à colônia	33
2.1. A Inquisição portuguesa: breve histórico	33
2.2. As visitas do Santo Ofício no Brasil Colônia	35
2.3. Os métodos do Tribunal	42
3. Grão-Pará e Maranhão em “Tempo de Graça”: a constituição discursiva do pecado	47
3.1. O Monitório da Inquisição e o Édito de Fé	47
3.2. Das confissões e denúncias.....	55
3.3. A moral institucionalizada	70
3.3.1 Sodomias, bigamias, fornicações	71

4. Processos de identificação de um povo no Tribunal.....	83
4.1. As práticas indígenas.....	83
4.2. As práticas africanas	93
4.3. O lugar do negro e do indígena na sociedade colonial	102
5. Um Sabá nos trópicos	111
5.1. A injunção do Edital de fé: sentidos que migram e se ressignificam	111
5.2. Um percurso de memórias fantásticas	139
Conclusão	151
Referências Bibliográficas.....	159
Bibliografia	163

PARTE I - O LUGAR DO DISCURSO NA LEITURA DA HISTÓRIA

1.1 Introdução

O tema da inquisição não costuma suscitar no brasileiro nenhuma memória ou sensação de pertencimento, pois nos vemos muito distantes dessa realidade histórica. Em primeiro lugar, porque no Brasil não houve inquisição nos moldes em que se deu na Europa. Em segundo lugar, porque quando passamos pelos bancos escolares, sempre que estudamos o assunto, fomos remetidos à Europa, palco da grande atuação dos tribunais inquisitoriais. Outro continente, outra cultura, outra história - é o que se costuma pensar. Do que frequentemente nos esquecemos ou não sabemos, é que, embora não tenhamos tido, aqui no Brasil, um Tribunal de Inquisição, as visitas deste tribunal se fizeram presentes em várias épocas.

Como colônia que éramos de Portugal, estávamos, nós também, sob a mira do “olho de Deus”, que tudo vê. Aos visitantes, pessoas designadas pela Igreja para a verificação do andamento da divulgação e da observância da fé católica na colônia, cabia incentivar as denúncias de todos aqueles que se encontravam sob atitude suspeita, ou seja, com comportamento herético. E a heresia podia variar, segundo Delumeau (1990), de judaísmo a receitas de curas. Um *Confessional* escrito em bretão no início do séc. XVII classifica como feitiçaria mesmo as receitas de cura e de adivinhação que eram seguidas da recitação de salmos. Embora receitas de cura não constassem como um delito no Édito de Fé de 1640, documento que norteou a última visita do Santo Ofício ao Brasil em 1763, muitas foram as confissões e denúncias que versavam sobre o assunto. As adivinhações, essas sim previstas no Édito, também marcaram presença nos relatos do *Livro de Visitação*. Tudo que fosse extraordinário, que não fosse aceito

pela Igreja ou pela medicina oficial era considerado diabólico, fruto da atuação de espíritos malignos. Frequentemente curandeiros e mágicos eram confundidos com feiticeiros.

Estamos, assim, ante um quadro pouco divulgado: o das visitas do Santo Ofício ao Brasil, então colônia de Portugal.

Aquele foi um momento e um lugar bastante férteis para o estudo dos sentidos, mais especificamente dos seus processos de produção, quase sempre feitos através de um mediador, que funciona como um legitimador de sentidos. Segundo Orlandi (1985), o mediador é quem “define” o rumo que o sentido vai tomar, ou seja, é quem “direciona” e “limita” a polissemia dos sentidos. O discurso do mediador, ao definir sentidos, “impõe o silêncio e impede a discussão e a discordância”.

Nosso tema é, então, em linhas gerais, o discurso inquisitorial no Brasil Colônia. Especificamente, a construção dos processos de identificação de um sujeito brasileiro através de um novo olhar: o olhar do colonizador-inquisidor. Trata-se, aqui, de considerar a formação deste sujeito não através da clássica tríade negro-índio-português, (que esteve durante anos presente nos livros didáticos e em alguns livros de história), com suas contribuições genético-culturais, mas de deslocar o português do lugar que estamos chamando aqui de um colonizador contribuinte quase que passivo, cujas contribuições culturais nasciam das trocas cotidianas, para um lugar de colonizador atuante, que intentava firmemente desarraigá-las as culturas afro-ameríndias dos povos colonizados e impor-lhes suas crenças e costumes. Entendemos aqui, como colonizador passivo, aquele colono que, em suas práticas discursivas e de costumes, ocupado em tirar o máximo proveito da Nova Terra, não tinha como preocupação primeira impor suas crenças e costumes aos colonizados, mas que o fazia obliquamente, ao exercê-los no convívio do natural da colônia ao ir à missa, fazer o sinal da cruz, receber a aspensão da água benta dada pelo sacerdote, etc.

Quanto ao chamado colonizador ativo, refere-se àquele colonizador que agia com o propósito de desarraigar da colônia os costumes ditos bárbaros, figura geralmente representativa de ações institucionais, como era o caso da catequese e do ensino laico utilizando a língua portuguesa, conforme orientação do Diretório dos Índios¹.

Objetivamos, assim, identificar de que modo, por que meios e em que medida as visitas do Santo Ofício, com suas proscricções e prescrições, ajudaram a constituir sentidos para a moral, a religiosidade, a cultura, enfim, para os processos identitários de um sujeito brasileiro.

Faz-se necessário definir e explicitar o lugar teórico do qual estamos falando, a saber, a Análise de Discurso (AD) de linha francesa, com filiação teórica em Pêcheux (1969).

Há que se considerar, inicialmente, que a constituição epistemológica da AD (Gadet e Hak, 1993:163) está firmada em uma teoria das formações sociais e suas transformações - aí incluída a teoria das ideologias -, na linguística como teoria dos mecanismos sintáticos e dos processos de enunciação ao mesmo tempo, e na teoria do discurso, como uma teoria da determinação histórica dos processos semânticos. A articulação dessas três teorias é atravessada por uma teoria do sujeito, de cunho psicanalítico (lacaniano).

Começaremos conceituando o objeto da AD, que é o discurso. Posto que é o discurso que está em questão na AD, é preciso considerar sempre sua

1 O *Diretório dos Índios*, foi promulgado em 3 de maio de 1757 pelo então governador das províncias do Grão-Pará e Maranhão, com o aval do Marquês de Pombal, e instruída que todo ensino (secular ou religioso) devesse ser feito não mais na Língua Geral, mas em língua portuguesa.

definição nas análises baseadas nessa teoria. Segundo Pêcheux, discurso é "efeito de sentidos entre locutores", efeito esse constituído da "relação regulada historicamente entre as muitas formações discursivas" (apud Orlandi, 1993:21).

Todo discurso é produzido em condições histórico-sociais específicas, sendo enunciado de determinadas posições de sujeito. Isso significa que não é qualquer pessoa que pode dizer qualquer coisa, de qualquer lugar, pois esses lugares são determinados historicamente.

É preciso, portanto, considerarmos as formações imaginárias, com seu jogo de lugares e posições, para compreendermos o modo como os sentidos eram produzidos e circulavam na colônia no período da Visitação do Santo Ofício ao Grão-Pará e Maranhão. A noção de lugar está relacionada a "lugares determinados na estrutura de uma formação social, lugares dos quais a sociologia pode descrever o feixe de traços objetivos característicos (...) e que são representados nos processos discursivos em que são colocados em jogo" (Pêcheux, 1993, p. 83). Diz respeito ao modo como, devido a essa organização social, é possível identificar um discurso como proveniente de um determinado lugar, ou seja, quem ocupa a posição-sujeito relativa àquele lugar social.

A relação posição-sujeito e lugar de sujeito não é estática, pelo contrário, é intercambiável em dois sentidos: em primeiro lugar porque um sujeito pode ocupar, na sociedade, diversos lugares e terá, provavelmente, mas não necessariamente, uma posição-sujeito equivalente a cada um desses lugares que ocupa. Em segundo lugar, e principalmente por isso, porque o fato de um indivíduo ocupar determinado lugar na sociedade não significa que ele ocupará, obrigatoriamente a posição-sujeito a ele relativa, sendo assim, possível, por exemplo, um sujeito do lugar de pagão ter um discurso tal que demonstre que ele, desse lugar de pagão, fala como um católico, ocupando, portanto, a posição-sujeito católico e não a posição-sujeito pagão.

Tomemos como exemplo o inquisidor, representante legítimo da Igreja e exemplo de retidão, pois para ocupar esse lugar institucional, sua fé deveria ser considerada castiça através da averiguação da pureza de seu sangue, que não poderia ter máculas ancestrais. Deste lugar, tendo passado por tais exames e sido aprovado, o sujeito inquisidor tinha de si uma imagem de correção na fé, uma imagem de superioridade em relação aos demais fiéis, cujos sangues tinham a chamada “nódoa judaica”, por exemplo. Consequentemente, a imagem que um visitador fazia de um católico, dificilmente coincidiria com a imagem que um habitante da colônia, de ascendência judaica ou pagã teria. A imagem que um habitante da colônia tinha do que era ser um católico poderia ser, da posição-sujeito visitador, a imagem de um herege, pois “na relação discursiva, são as imagens que constituem as diferentes posições” (Orlandi, 1999, p. 40)

Interessante que Foucault (1995), ao teorizar sobre essa questão, ressalta que “é preciso descrever também os *lugares* institucionais de onde” alguém obtém seu discurso. Poderíamos reformular dizendo que é preciso buscar pistas de como o discurso institucional reverbera nos discursos dos sujeitos particulares. Diríamos, assim, que o discurso de um católico, mais que ser o discurso de um sujeito particular, faz ressoar o discurso da Igreja. Desta forma, o discurso de um católico encontra legitimidade no discurso da Igreja. E em tempos de Visitação, o discurso da Igreja pode ser traduzido como o discurso da Inquisição. Esse é o lugar institucional que garante a veracidade de um discurso dito católico.

No Brasil colonial, a distância da metrópole, a indulgência das autoridades eclesiásticas e as memórias africanas, indígenas e portuguesas em constante movimento favoreciam uma profusão de formações imaginárias, pois a imagem que um índio fazia do que era ser um índio em suas práticas de fé diferiam da imagem que um branco fazia dessas mesmas práticas. Além disso, podemos pensar que as imagens que constituem as diferentes posições de sujeito

eram formadas a partir das memórias em circulação na colônia, o que tornava possível percebermos um católico falando de uma posição-sujeito pagão ou um pagão falando de uma posição-sujeito católico. Mais que isso, poderíamos dizer que os discursos no Brasil-Colônia não referenciam posições sujeito específicas, mas feixes de posições sujeitos, memórias distintas marcadas nos discursos em funcionamento na colônia, caracterizados por formações discursivas múltiplas.

Essa característica discursiva colonial foi fundamental no processo de resistência das memórias indígenas e africanas circulantes na colônia. A contradição constitutiva dessas posições sujeito foi crucial para que os confitentes e denunciantes dessa última visitação se colocassem no lugar e posição de católicos ainda que algumas práticas e discursos os remetessem a uma posição que a Igreja não ratificaria como tal.

Não havia, pois, uma unicidade nas posições sujeito colonial, com “proposições de aparência logicamente estável, suscetíveis de resposta unívoca (é sim ou não, é x ou y, etc.) e formulações irremediavelmente equívocas” (Pêcheux, 1997, p. 28). Na colônia, o equívoco era uma constante e os traços discursivos do não católico não invalidavam o ser católico, como veremos no decorrer desta tese.

Atuavam na configuração das posições de sujeito em funcionamento na colônia as memórias identitárias dos povos indígenas, africanos e portugueses. Há que se considerar também talvez uma memória híbrida, por assim dizer, característica dos naturais da colônia, que, filhos de portugueses, não eram portugueses; que filhos de africanos, já não eram africanos e que, se indígenas, no convívio com os outros povos da colônia estavam já, também, afetados por suas memórias.

A intercambiabilidade das posições sujeito fica bem evidente em nosso corpus, visto que funcionavam amalgamadas na memória dos povos colonizados,

matizes de memórias discursivas indígena e africana e da própria memória europeia, através dos traços católicos presentes nos discursos indígenas, africanos e dos mestiços em geral. Interessante notar que, considerando nosso corpus de análise, práticas judaizantes quase não faziam parte da memória colonial naquela região e àquela época. Nenhum enunciado nas 46 apresentações à mesa do Sto. Ofício, seja para confissão ou denúncia, parece estar inscrito nessa memória. A única alusão a judeu ocorreu na denúncia que fez José da Costa contra Thomas Luis, relatando uma ocasião em que vindo uma procissão de meninos carregando um andor com uma imagem do Cristo crucificado, e estando à janela o denunciado Thomas Luis “lansara da dita janela hum vaso de imundícias fétidas e ascarozas sobre o dito Andor com tal ímpeto que com a pancada e pezo do dito vazo cahio o dito Andor no chão e quebrou ficando cheio e maculado com as immundícias humanas fétidas (...)” “ficando oz ditos meninos a clamar contra elle de **judeo**”. Observa-se, assim, a memória judaizante presente mais na memória metropolitana cuja materialidade é o Edital de Fé, que na memória da população em geral, embora estivesse presente em algum grau, como foi possível perceber pela atitude dos meninos na denúncia referida.

Memórias entrelaçadas, afetadas umas pelas outras, formam uma teia de posições sujeito que faz com que a contradição seja um lugar privilegiado de significação nos discursos-denúncia e nos discursos-confissão da Visitação do Grão-Pará e Maranhão.

Para compreendermos o processo de formação identitária do povo brasileiro, não podemos, pois, considerar as formações discursivas de outro modo que não na relação de sentido que ganham justamente em seus pontos de convergência. Considerar o discurso português na colônia significa pensá-lo pelo modo como produz sentido em relação aos demais discursos vigentes; do mesmo modo, compreender os discursos indígenas e africanos só é possível na relação destes uns com os outros e com o discurso português, quer em sua face mais

governamental, quer em sua face eclesiástica (embora essas fronteiras entre secular e religioso também sejam tênues). Porque o sentido é relação a^2 , e é só assim, nos discursos em perspectiva, que se pode compreender os processos de formação dos sentidos.

Não é possível pensar os discursos buscando **um** sentido, **o** sentido. Não há neles sentidos inerentes, intrínsecos. O que há são atribuições de sentidos que vão sendo feitas aos discursos. Crer que existe um sentido já-lá, que precisa ser encontrado, vai diretamente contra a concepção de linguagem da AD, que a entende não como transparente, com um sentido literal e outro não literal. Para a AD há sentidos dominantes em determinados momentos históricos, o que causa um efeito de evidência.

Não se pode perder de vista que o sujeito constitui-se como tal quando interpelado pela ideologia. Ser sujeito é estar afetado ideologicamente. Todo discurso e, pois, ideológico. Ao dizer, nenhum sujeito escapa dos pré-construídos, das memórias já significantes em outros tempos e em outro lugar. Assim, discursivamente, todo sujeito, ao enunciar, ocupará uma posição-sujeito específica, possibilitando que se identifique, através de pistas linguístico-discursivas, as diversas formações discursivas em funcionamento num dado espaço-tempo. Portanto, em um discurso proferido por um habitante da colônia será possível identificar uma posição-sujeito católico ou uma posição-sujeito pagão, por exemplo. Obviamente que as posições-sujeito circulantes na colônia não se esgotam aí, visto que formações discursivas outras atuavam ali, em disputa por dominância.

² Canguilhem

É atribuição da AD perceber como e a partir de que são produzidos os efeitos de transparência (que direções de sentido se materializam nas marcas lingüísticas que se fazem presentes nas textualidades analisadas que permitem compreender qual é o processo de significação em jogo); o que interessa à AD são os processos de produção de sentidos que determinam o discurso. A transparência dos sentidos, para a AD, é ilusão enunciativa. E isso é decorrência única do fato de não haver "discurso sem sujeito, nem sujeito sem ideologia". Conseqüentemente tudo o que é dito é sempre atravessado ideologicamente. Principalmente porque a materialidade específica da ideologia é o discurso (ORLANDI, 1994:30), não podendo, portanto, haver dissociação entre ambos.

Os efeitos de transparência muitas vezes servem para calar ou silenciar "outros sentidos possíveis, mas indesejáveis em uma situação discursiva dada" (Orlandi, 1993:75). O silêncio e o dizer andam de mãos dadas, pois para dizer é preciso sempre silenciar, para dizer é preciso não-dizer. É essa característica que faz com que o silêncio seja constitutivo.

A proibição de dizer e fazer, estabelecida no Édito de fé (do Regimento do Santo Ofício de 1640), caracteriza uma outra dimensão do silêncio, a censura: "Se sabem, ou ouvirão, que algum christão bautizado haja **ditto**, ou **feito** alguma couza contra nossa santa Fé Catholica, e contra aquillo que tem, cre, e ensina a santa Madre Igreja de Roma (...)". Tal censura incide sobre **fazer**es de cunho religioso, normalmente judaizantes, como não trabalhar nos sábados, "**abstendose de comer** carne de porco, lebre, coelho, e peixe sem escama", "**jejuando** o jejum do dia grande". Ainda nos fazeres de cunho religioso, há também menção àqueles que eram imputados a africanos e índios: "pessoa que **faça feitiçarias**, rezando mal a este fim, de couzas sagradas, tendo pacto tácito, ou expresso com o diabo, invocando ou venerando". A censura inquisitorial incide também sobre fazeres de cunho moral, como a bigamia e a fornicção, ainda que esta última seja mencionada apenas sob a forma discursiva, pois não menciona o

caso de alguém fornicar, mas pecar contra a fé “**affirmando**³ não serem peccados mortaes a onzena, ou fornicação simples”. Um outro fazer, desviante no que diz respeito não a dogmas e doutrinas, mas a interdições feitas pela Igreja, é a posse ou leitura de livros proibidos, que podem ter sofrido censura por questões morais ou de fé. Em relação aos **dizeres**, normalmente a censura recai sobre aqueles que de alguma forma contradizem os preceitos da Igreja Católica, caracterizando calvinismo ou luteranismo, como duvidar da transubstanciação da hóstia, também “negando, ou duvidando serem as pessoas obrigadas, por preceito divino, a confessarem seus pecados aos Sacerdotes, afirmando que basta confessarse a Deos somente”. Também nessa categoria (calvinismo/luteranismo) está a censura sobre o **sentir**. Assim sendo, fiéis deveriam denunciar caso soubessem de alguém que “tenha, ou haja tido por boa a ceita de Lutero Calvino, ou de outro algum hereziarcha”, “**sentindo** mal, ou duvidando de algum dos Artigos da Fê”, “Negando ou **sentindo** mal dos Sacramentos da S. Madre Igreja (...)”, “**Sentindo** mal dos votos, religiões, e ceremonias approvadas pela S.Madre Igreja”. Impossível deixar de fazer aqui, uma abordagem do conceito de censura, trabalhado em AD por Orlandi.

Orlandi (*op. cit.*) afirma que a política de silenciamento se subdivide em a) *silêncio constitutivo* - aquele que indica que para dizer é preciso não-dizer e b) *silêncio local*, que é a censura, ou seja, impede-se o dizer.

Observamos, agora, no corpus estudado, um outro funcionamento dessa política de silenciamento. Para nós, a censura funciona aqui não como uma maneira de silenciar, mas de trazer à tona, de fazer manifestos os dizeres, fazeres e sentires proibidos, porém efetivados pela população. É uma censura que para

³ Grifo meu.

calar, fazia dizer; para impedir, trazia à memória. Obrigar a dizer, aqui, é um recurso para evidenciar e silenciar as práticas coloniais que a igreja considerava desviantes.

Desta forma, ao confessar a prática de fórmulas rituais discursivas não avalizadas pela Igreja usadas para cura, o confitente declarava-se “muito arrependido” e disposto a não mais praticar o desvio de fé relatado. Da confissão resultava o abandono da prática; ao dizer, comprometia-se a silenciar.

1.2 - Arquivo, memória e história

A questão do arquivo impôs-se desde o início desta pesquisa como fator de crucial importância na constituição de seu corpus. Impôs-se por sua ausência. Por um silêncio que dizia mais que qualquer presença. E como esse silêncio significa? Importantes documentos sobre a ação inquisitorial no Brasil estão depositados em arquivos portugueses. O que possuímos são algumas fotocópias, microfilmes, muitos dos quais em arquivos particulares. A inquisição, no Brasil, agia numa tentativa de conter crenças, atos, costumes característicos dos povos que constituíram o que hoje somos. Pessoas foram denunciadas e julgadas, ou seja, mereceram a atenção do Santo Ofício por prepararem remédios de ervas, por atitudes sodomitas, por realizarem cultos pagãos, por praticarem orações e práticas consideradas sortilégios. Muitas delas, aproveitando o período de graça, foram “espontaneamente” “reconhecer sua culpa”; culpa que passaram a sentir face às imposições e ameaças do Tribunal.

Pêcheux afirma ser de maior interesse “reconstruir a história deste sistema diferencial dos *gestos de leitura* subjacentes, na construção do arquivo, no acesso aos documentos e a maneira de apreendê-los, nas práticas silenciosas

da leitura ‘espontânea’ reconstituíveis a partir de seus efeitos na escritura: consistiria em marcar e reconhecer as evidências práticas que organizam estas leituras, mergulhando a ‘leitura literal’ (enquanto apreensão do documento) numa ‘leitura’ interpretativa – que já é uma escritura. Assim começaria a se construir *um espaço polêmico das maneiras de ler*, uma descrição do ‘trabalho do arquivo enquanto relação do arquivo com ele- mesmo, em uma série de conjunturas, trabalho da memória histórica em perpétuo confronto consigo mesma’ ”. (1997:57)

De fato, tal questão é de suma importância, e vem sendo considerada neste trabalho, visto que nosso *corpus* de análise inclui a última visitação do Santo Ofício ao Brasil, que permaneceu desconhecida, ignorada pelos pesquisadores do período colonial por dois séculos. Duzentos anos de silêncio sobre a mais longa visitação feita pelo tribunal português a uma colônia. Lapa afirma que “em toda a literatura histórica portuguesa e brasileira não há sequer menção a essa Visita do Santo Ofício ao Norte da Colônia!” (1978, p 19)

E se estamos considerando a organização do arquivo e sua acessibilidade, devemos mencionar que os documentos sobre a Visitação ao Grão-Pará foram encontrados por acaso, pois não estavam arquivados no acervo relativo ao Santo Ofício, mas em um pacote de manuscritos avulsos que, conforme informa Lapa continha uma miscelânea de assuntos. (id. *ibid*) . Naturalmente os pesquisadores interessados nos assuntos inquisitoriais dirigiam-se ao setor no qual estavam *organizados* os acervos pertinentes. Era a esses arquivos que eles tinham acesso em sua busca por mais informações sobre esse período do Brasil-Colônia. Não podemos nos esquecer de que, como afirma Pêcheux (1997), existe “um enorme trabalho anônimo (...) através do qual os aparelhos do poder de nossas sociedades gerem a memória coletiva” (p. 57) Assim, silêncio e esquecimento aparecem aqui como fruto do trabalho desses aparelhos do poder; trabalho de “cópia, transcrição, extração, classificação, indexação, codificação, etc.”, que “constituem também uma *leitura*, mas uma

leitura impondo ao sujeito-leitor seu apagamento atrás da instituição que o emprega: o grande número de escrivãos, copistas e ‘contínuos’, particulares e públicos, se constituiu (...) sobre este apagamento de si na prática silenciosa de uma leitura consagrada ao serviço de uma Igreja, de um rei, de um Estado ou de uma empresa.” (p.57) Isso afeta diretamente o modo como nosso corpus significa; seu processo de produção de sentidos.

Nosso *corpus* será constituído basicamente pelas narrativas encontradas no *Livro de Visitação do Santo Ofício da inquisição* ao Estado do Grão-Pará (1763-1769), sob a forma de denúncias e confissões. Ao lado das confissões e denúncias, o Edital de fé e Monitório Geral, constantes do *Regimento do Santo Ofício dos Reynos de Portugal*, 1640, documento que norteou a visitação do Santo Ofício ao Grão Pará, são importantes documentos para a análise e compreensão dos delitos de fé relatados na mesa do Tribunal de fé, por isso integram também nosso corpus.

Por fim, mas não menos importante, serão consultadas, paralelamente, algumas correspondências enviadas, entre 1751 e 1759 por Francisco Xavier de Mendonça Furtado (FXMF), Governador do Grão-Pará e Maranhão, a seu irmão, Sebastião José, o Marquês de Pombal, então Secretário de Estado de Portugal. Nessas cartas, muitas vezes pode-se perceber a preocupação de Mendonça Furtado com as atitudes dos jesuítas. Fica clara a disputa entre os poderes temporal e eclesiástico. Os padres são acusados de abusarem dos indígenas por se preocuparem mais com o comércio e a prosperidade de suas fazendas que com o bem estar espiritual da população. Nessas epístolas há outras questões importantes, significativas para se pensar parte dos processos de identificação de um sujeito brasileiro, como a sugestão de FXMF ao Marquês de Pombal para que a metrópole permita o casamento entre índios e portugueses, a fim de favorecer o processo de colonização e ocupação por meio de uma população miscigenada, única forma que via de obterem sucesso nessa empreitada.

O texto do *Livro da Visitação...* apresentado por Lapa manteve a ortografia arcaica dos manuscritos e apresenta uma pontuação um tanto caótica, para o leitor moderno, o mesmo ocorrendo com o uso das maiúsculas. Muitas palavras foram também datilografadas unidas fazendo de duas palavras uma apenas. Na tentativa de preservar ao máximo o texto original, mas também facilitar a compreensão por parte do leitor menos habituado ao português da época, efetuamos, nas citações feitas, algumas adaptações que consideramos não descaracterizarem o texto do século XVIII.

No texto de Lapa, o *Livro da Visitação...* é precedido de uma apresentação razoavelmente extensa, feita pelo autor, subdividida em 3 capítulos, os quais foram muito úteis na elaboração de nosso trabalho, sobretudo o primeiro e o terceiro, pois esclareciam, respectivamente, as circunstâncias em que o documento foi encontrado, bem como “A ética da inquisição e o funcionamento dos ritos processuais”, como o próprio nome do capítulo indica. Integra ainda o volume, a “Qualificação das pessoas cujo nome aparece no Livro da Visitação do Pará (sic).

As confissões e denúncias feitas ao longo dos seis anos de visitação são mais que relatos ou documentos históricos. São fontes para conhecermos melhor o processo de forma o identitária do brasileiro de hoje. Oferecem um fio condutor para que entendamos como se deu a constitui o do cidadão brasileiro atual e qual o papel não são de negros, índios e colonos portugueses, mas da Igreja, sob o braço da inquisi o, nesse processo que inclui mais uma vez, do mesmo modo como se deu com as línguas indígenas, um processo de silenciamento.

1.3 - A des-construção do arquivo: os sentidos do/no silêncio

Diferente do modo como se apresentava na Europa, nas colônias as perseguições da igreja tinham que enfrentar condições de produção diferentes (crenças, hábitos, etc.), muitas vezes totalmente desconhecidas para os colonizadores. Do mesmo modo, para os habitantes locais, no processo catequético, compreender o Deus que lhes era apresentado não era possível sem que isso se desse pelas relações imaginárias que lhes era própria. Gruzinski relata (2003) que no processo catequético colonizatório mexicano, também os espanhóis se depararam com essa dificuldade. Os indígenas mexicanos, em seus primeiros contatos com os colonizadores, identificaram os religiosos como a encarnação dos *tzitzimime*, criaturas monstruosas. Os religiosos, de sua parte, identificaram nos deuses indígenas manifestações múltiplas de satanás. Também à semelhança do que ocorreu no Brasil-colônia, a barreira linguística levantou-se como grande obstáculo no processo de cristianização dos indígenas mexicanos. No Brasil, tal fato provocou a indignação do Governador das províncias de Grão-Pará e Maranhão, pelos equívocos teológicos que provocava, como se pode perceber em carta endereçada por ele ao Marquês de Pombal, na qual critica o uso do Tupi, que ele denomina “gíria”:

Por seguirem a obstinação de fazerem aprender aos índios a dita gíria, até têm chegado ao precipício de, ao menos aparentemente, admitirem a pluralidade dos deuses pela falta que nela há de vocábulos.

Para V. Exa. poder compreender bem este absurdo, que na verdade se faz incrível, é preciso saber que a palavra Tupana na tal gíria é Deus; as duas Açu e Mirim é o mesmo que grande e pequeno, e são os ditos índios educados para explicarem Deus dizendo Tupana Açu = Deus grande; e os santos, suas imagens e verônicas Tupana Mirim = Deus pequeno; e isto que eles dizem que é um modo de explicar,

por não haver na tal língua a palavra Santo, sempre dado por elemento de religião a uma gente silvestre, lhes forma a idéia de muitos deuses, o que é totalmente defendido e oposto à verdadeira fé que nos ensina a Igreja Católica. (Furtado, 1751)

Em primeiro lugar devemos atentar para o fato de que o uso da língua dos tupinambás como língua geral promovia uma ideia de unidade linguística na colônia, o que divergia da realidade das centenas de línguas indígenas que coexistiam à época. Por serem os tupinambás maioria na colônia, sua língua foi utilizada para constituir a base da chamada língua geral, considerada uma língua “domesticada” pelos jesuítas, visto que possuía um léxico tupinambá e uma sintaxe latina, o que fez com que também ficasse conhecida como tupi jesuítico. A língua falada pelo povo tupinambá era do ramo tupi-guarani, por isso considera-se ter havido uma tupinização da colônia.

Dizer tupinização, significa que o Tupi foi imposto como modelo, (...) como instrumento de unificação da colônia". (...) "O Tupinambá comparece no discurso colonizador como a língua da unidade, homogênea e hegemônica e, assim, encobre a diversidade lingüística e étnica da colônia"⁴ (Borges, apud Godoi, 1998)

A criação de uma aparência de unidade linguística naturalmente não eliminou as especificidades discursivas que diferenciavam as línguas indígenas da língua portuguesa. Imprimir uma sintaxe latina ao tupinambá não afetou o recorte do real feito pelo indígena. Por outro lado, o colonizador, na necessidade de se fazer entender, ao utilizar o léxico tupinambá, era afetado por esse recorte do real

⁴ Borges, Luiz C. "Uma língua geral na Amazônia" (no prelo).

diverso do seu. No silenciamento da diversidade linguística, na tentativa de calar as concepções religiosas não católicas, sofria um silenciamento reflexo, ou seja, para silenciar, tinha também de ser silenciado. Não podia usar uma palavra única para designar o Deus único. Na tentativa de desarraigá-los dos indígenas a crença em vários deuses impondo-lhes o monoteísmo, acabava por pluralizar o seu Deus, obrigado que estava a fazê-lo conhecer através não de uma palavra, mas de duas: Tupana Açu (Deus Grande). O silêncio constitutivo da designação Tupana Açu, fazia significar, necessariamente, a existência de um outro deus, o Tupana Mirim, Deus Pequeno, termo que os jesuítas usavam para designar os santos. Essa política de silêncio funcionava em mão dupla, possibilitando, como em geral nos casos de silenciamento, a resistência. Sabemos que “a política do silêncio se define pelo fato de que ao dizer algo apagamos necessariamente outros sentidos possíveis, mas indesejáveis, em uma situação discursiva dada.” (Orlandi, 1993). Os sentidos indesejáveis na colônia eram aqueles que remetiam ao politeísmo e suas práticas. Entretanto, ao tentar apagá-los eles eram reinscritos no discurso missionário pelo léxico tupinambá. É nesse sentido que Orlandi afirma que “Na censura está a resistência. Na proibição está o ‘outro’ sentido” (idem). E acrescenta: “E isto porque (...) a censura atinge a constituição da identidade do sujeito.”

Esse processo não se verificou apenas no Brasil. Também no México, na tentativa de se utilizar palavras da língua indígena para designar os elementos da fé católica, instalava-se uma verdadeira miscelânea teológica, devido às mesmas dificuldades enfrentadas no Brasil pelos jesuítas. *Mictlán* foi escolhida para indicar inferno, mas para os nahuas ele era a morada de todos os mortos, e era gelada. A Virgem Maria foi identificada como *Tonantzin* uma das manifestações da deusa-mãe. Naturalmente tais escolhas acabavam reforçando a ideia politeísta, o que tornava ainda mais complexo e árduo o trabalho catequético.

Os religiosos viviam um paradoxo: ao mesmo tempo em que lançavam mão do imaginário indígena ao utilizar palavras de suas línguas, eles rechaçavam a memória que tais palavras traziam, como se fosse possível apagar, impedir a significação que vinha pela historicidade, pelo interdiscurso. Assim, os religiosos espanhóis chamavam Maria de *Tonantzin*, mas não desejavam que ela fosse confundida com uma deusa. Enfrentavam, assim, o dilema de tentar fazer com que os índios pensassem em *Tonantzin*, sem atribuir-lhe divindade.

Tais fatos nos levam à reflexão de que as línguas, mais do que se diferenciarem por sua organização sintática e diversidade lexical, trazem no seu modo específico de denominação e construção sintática a inscrição de um povo na história, visto que é constituída histórica, política e ideologicamente. Assim, dada essa divergência na constituição das duas⁵ grandes línguas em confronto na colônia, não era possível, naquele momento, produzir plenamente certos sentidos, especificamente no que diz respeito à religiosidade, visto que não faziam parte da memória indígena. Cada língua, em sua especificidade, é um instrumento de resistência. A constituição semântico-sintática de uma língua organiza-se sócio-historicamente para permitir que faça sentido aquilo que faz parte da história e memória de um povo. A memória do sagrado que o indígena possuía excluía inequivocamente a dos jesuítas, pois como já vimos, não havia na língua tupi termos para designar santo nem Deus sob a ótica cristã, monoteísta. Menos ainda possuíam termos que fossem capazes de conter e produzir sentido para a doutrina da Trindade: como explicar um Deus único, mas que se divide em três pessoas

⁵ Evidentemente não se trata de um encontro entre duas línguas, dada a diversidade de línguas indígenas na colônia. Consideramos aqui o embate entre as duas línguas de maior expressão na colônia: a língua portuguesa, dos colonizadores, e o tupinambá, configurado como língua geral ou tupi jesuítico.

distintas? A lógica linguística tupi não abarcava tais conceitos. As adaptações, como vimos, geraram discursos que não eram nem inteiramente católicos nem inteiramente da religiosidade aborígine, processo decorrente da então tentativa de colonização linguística, que

resulta de um processo histórico de encontro entre pelo menos dois imaginários linguísticos, constitutivos de povos culturalmente distintos – línguas com memórias, histórias e políticas de sentidos desiguais, em condições de produção tais que uma dessas línguas – chamada de língua colonizadora – visa impor-se sobre a(s) outra(s), colonizada(s). (Mariani, 2004, p. 28)

O que se nota no relato de Gruzinski e que, sem dúvida, podemos aplicar a nossos indígenas, é que não houve, por parte dos índios, rejeição explícita à catequese, mas pode-se observar que só lhes era possível compreender a fé que lhes era apresentada, através do recorte do real a que estavam habituados. Imaginário, memória e interdiscurso atuavam de tal modo que os sentidos acabavam sendo um para os catequizadores e outro para os catequizados, configurando formações discursivas divergentes. É assim que, em um local onde antes se cultuava a antiga deusa mãe, *Toci*, surgiu uma devoção mariana, mas os índios continuavam levando para a Virgem as oferendas que outrora dedicavam à deusa. Daí a condenação a essa devoção por parte de alguns franciscanos que temiam que os índios continuassem adorando a antiga deusa mãe sob o nome de *Tonantzin*, que passou a designar a Virgem Maria. Observa-se que o imaginário indígena, pouco a pouco passou a estar povoado por imagens do culto católico e sua tradição, configurando uma fluidez cada vez maior dos limites das formações discursivas religiosas dos dois povos. No caso dos

indígenas brasileiros, podemos citar um caso, relatado por Vainfas⁶, do culto indígena chamado *Santidade*, prenhe de referências católicas.

Na complexa realidade colonial brasileira, jogavam os imaginários da fé indígena, das crenças africanas, judaicas e, também, no âmbito do cristianismo, as concepções luteranas e calvinistas. A igreja, na pessoa do inquisidor, tinha que lutar aqui contra um número maior de “inimigos”, alguns dos quais sequer tinha suposto existirem, pois habituara-se, na Europa, a “decifrar indícios de criptojudaísmo, desvios clandestinos da fé, intenções secretas de heresia, e não uma ‘assembléia’ pública onde brancos, índios, mamelucos e negros se irmanavam em torno de ídolos”, como afirma Vainfas (1999, p. 169) a respeito das chamadas santidades.

Em relação a indígenas e africanos, pode-se dizer que os problemas eram os mesmos enfrentados pelos espanhóis, pois nossos indígenas também eram politeístas, e os africanos que para cá foram trazidos lidavam com o sobrenatural de um modo que lhes era peculiar e totalmente avesso aos preceitos católicos, o que pode ser observado no quadro do item 3.2 desta tese, em que registramos 46 ocorrências de denúncias e confissões durante o período de visitação do Santo Ofício ao Grão-Pará e Maranhão, das quais 20 envolviam adivinhações com rezas e ritos para obter cura ou para conseguir a pessoa amada, práticas que continham elementos da fé indígena (ervas e murmurações como as de pajés) ou dos ritos africanos (conquistar pessoa amada através das chamadas bolsas de mandinga, sobre as quais falaremos na seção 4.2), entremeados com elementos católicos (preces, santos). Percebe-se, pois, que, a

⁶ Vainfas, R. A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil Colonial. São Paulo: Cia. das Letras, 1999.

esta altura (1763-1769), como já mencionamos, os limites entre as diversas formações discursivas existentes na colônia já eram bem fluidas, mas a falta, por vezes, de rejeição explícita ao cristianismo não significava aceitação total, e a resistência silenciosa era vista neste sincretismo de práticas espirituais que não silenciavam a fé nem o modo de perceber a realidade dos povos que constituiriam, 53 anos mais tarde, a nação brasileira.

A Igreja, com seu trabalho de catequese, sempre foi um braço importante do corpo colonizatório e fazia a evangelização procurando criar uma memória nova para seus catequizados, memória que lhes era estranha, na qual não se reconheciam, mas da qual, no funcionamento do processo de repetição, acabavam por dizer. Repetição que muitas vezes se fazia diferente e deslocava-se, caracterizando assim um movimento polissêmico, espaço que a memória encontrava para resistência. Os próprios jesuítas, por vezes, mas não propositalmente, propiciavam esse movimento, com a tentativa de traduzir para o tupi as concepções cristãs católicas, como já vimos.

O processo de assimilação e repetição da memória do outro, uma memória *estrangeira* é observado em algumas confissões, nas quais as pessoas assumem ter praticado determinado delito, assegurando desconhecer que se tratava de pecado até que, “informadas” do fato pelo Édito de Fé, foram confessar-se.

Se, conforme Mariani,

mesmo após movimentos pela independência, quando o ex-colonizado dá início à narração oficial de um outro discurso, territorializando política e ideologicamente uma identidade e constituindo uma outra tradição para o que deve ser dito na relação tempo-memória, a força dos sentidos anteriormente institucionalizados permanece porque muitas vezes não há como dizer essa outra história a não ser pelo uso da língua vinda com o colonizador (2004, p. 24),

não seria diferente durante o processo colonizatório, quando não havia, ainda, ao menos não oficialmente, essa busca pela constituição de identificação e tradição que fugisse de uma visão completamente sujeita à da Metrópole. Era pela língua portuguesa que algumas práticas cotidianas, desviantes da moral católica, eram construídas como pecado e que seu praticante ou conhecedor de tal prática tornavam-se sujeitos à ira de Deus e do Santo Ofício.

1.4 – Sujeito e processos de identificação

Impõem-se algumas considerações sobre o papel do sujeito ou a noção de sujeito tal qual a concebemos em AD e o modo como se dá a relação sujeito/identificação no contexto colonial.

Retomamos de Althusser a concepção de que o sujeito só é dado a existir quando constituído ideologicamente; mais especificamente, retomando as próprias palavras do autor, “a ideologia interpela os indivíduos em sujeitos”. No contexto colonial, considerando os tipos de confissões e denúncias feitas ao Sto. Ofício, observamos uma intrincada teia discursiva, conseqüentemente uma complexa rede de significação pertencente aos processos de identificação do indígena, do africano e do português, sobretudo através de suas práticas religiosas.

Temos assim, de um lado, um saber católico, autoproclamado verdadeiro, puro, divino, que condena práticas e dizeres irmanados, oriundos dos povos que aqui habitavam, procurando trabalhar uma crença tida como civilizada com o objetivo de podar, impedir, silenciar as crenças consideradas bárbaras e demoníacas. Em outras palavras, representantes eclesiásticos da metrópole, através da ação do Santo Ofício procuravam, usando a intimidação e a

espoliação, fazer predominar a discursividade da Igreja Romana. De outro lado, índios, negros, pardos e mestiços em geral, afetados por essa discursividade, mas também por aquelas construídas a partir de uma posição-sujeito indígena e de uma posição-sujeito africano, ritualizam práticas estranhas e mesmo contrárias aos dogmas da Igreja, visto que permeadas do misticismo religioso pagão africano e aborígine.

Tais práticas eram realizadas por índios, por escravos africanos, por mestiços e naturais da colônia. O nativo indígena e o escravo africano não estavam livres de serem afetados em suas crenças primordiais pelas discursividades e memórias um do outro nem pelas da igreja. Assim é que a discursividade religiosa de um africano é por vezes “surpreendida” por um dizer-fazer tipicamente indígena. Do mesmo modo, em uma discursividade e acontecimento caracteristicamente indígena, surpreende-se um fazer-dizer de crenças africanas. Não é, pois, possível demarcar de forma rígida essas formas de dizer atribuindo-lhes pertencimento a um grupo étnico específico, visto que, como podemos observar, discursos e memórias na colônia reverberavam de diferentes posições sujeito não correspondendo, necessariamente a lugares de sujeito equivalentes.

E quanto aos portugueses, representantes daqueles que se consideravam tutores de memórias e dizeres alheios? Escapavam ou acabavam, também, afetados pelas discursividades das quais queriam fugir e que desejavam expurgar de seus domínios? Quando Althusser diz que a ideologia interpela os indivíduos em sujeitos, fica claro não se tratar de um movimento voluntário, intencional. Dá-se um assujeitamento ideológico, o que pressupõe a ausência de escolha. Não havia, pois, como os colonizadores, ao menos aqueles aqui estabelecidos, não serem afetados pelas memórias às quais estavam cotidianamente expostos. É exemplar o caso do português Joze Januário da Silva, procurador de causas, que apresentou-se à mesa do Sto. Ofício em 12 de outubro

de 1763 para confessar haver feito rituais de “cura de quebranto 80 vezes mais ou menos”; cura de “Mao olhado” também “80 vezes mais ou menos”; também confessou “tirar o Sol, molestia que dá com dores de cabeça, além de ter se submetido aos ritos de um preto para curar dores de cabeça”. Tais rituais continham traços das religiosidades portuguesa, africana e indígena, que harmonizavam-se em busca de eficácia para males diversos.

A cura do mal de quebranto (não se lembrava quem lhe havia ensinado) se realizava toda baseada em símbolos e referências católicas, como o sinal da cruz, a invocação do nome de Deus e da Virgem Maria, bem como o recurso a algumas orações mais populares para os fiéis católicos, como o Gloria Patri, o Pai Nosso e a Ave Maria.

A cura do mau olhado não continha nenhuma oração específica, mas o rosário era utilizado, fazia-se o sinal da cruz, mencionava-se parte da genealogia de Jesus e invocavam-se os apóstolos Pedro e Paulo.

Quanto a “tirar o sol”, o que se observa é que aos símbolos e orações católicas são acrescentados outros elementos, de forma ritualizada, como o uso de um guardanapo, de uma “ventosa de vidro cheio de água” além da referência a elementos da natureza como o sol e a lua, que seriam “tirados” do enfermo.

Essas curas eram praticadas por um português e estavam prenhas de memórias da fé católica, entretanto, como já referimos, a presença de elementos alheios a essa fé indicam uma memória outra, dissonante da memória que a inquisição considerava aceita. Começava já a surgir uma memória caracteristicamente colonial que ressoava nas práticas e dizeres dos habitantes do Grão-Pará e Maranhão, mesmo aqueles originários do Reino, como Jozé Januário.

Passando à denúncia feita por Jozé Januário contra um preto⁷ escravo também chamado Jozé, a quem buscara para curar suas dores de cabeça, o que se observa no ritual relatado é a ausência de elementos relativos à fé católica. A narrativa é bem pormenorizada e permite identificar que o rito obedecia a procedimentos bastante detalhados. Entretanto, no lugar de orações populares, o que vemos descrito é um discurso ininteligível, identificado como “palavras que lhe não percebiam” e que acompanhava o ritual, que compreendia também a ingestão de beberagem de manteiga do reino e um preparado de ervas para molhar os pés. A leitura da denúncia, transcrita na sequência, tornará mais compreensível as referências que faremos na análise:

E chegando o dito preto a sua presença a dita sua caza logo com as suas mãos andou apertando lhe a cabeça dizendo algumas palavras que não entendeu e no mesmo tempo asoprando e cuspiendo na mesma cabeça delle confitente e depois deste facto peio huma cuia cheia de agoa o que se lhe deo e tirando da algibeira do calção humas ervas que elle confitente não conheceo (...) lançou as ditas ervas dento da cuia e mexendo as com os dedos nagoa e cospindo na mesma e dizendo palavras que se não percebião tapou ou cobrio a dita cuia com huma taboa de cumprimento de palmo e meio e largura de hum palmo E logo mandando tirar o dito soldado as xinelas que tinha nos pés e molhando lhe as plantas dos pés com os seos dedos com agoa da cuia disse ao mesmo que se puzesse em PE sobre a dita taboa que tapava a dita cuia a qual se segurava com huma toalha dobrada que elle mesmo preto tinha posto ao redor do fundo da cuia: e duvidando o dito soldado porse em sima da dita cuia o dito preto lhe disse que fosse sem medo algum porque aquillo ele fazia pera se saber se elle confitente havia escapar ou não daquella doensa porque

⁷ Mantivemos a designação **preto** em vez de negro por ser o modo como os negros eram referidos no Brasil-Colônia.

senão quebrase não havia de morer estando o dito soldado sobre Ella sem se suster com outra couza por tempo que se podia rezar hum credo o dito preto o mandou tirar e olhando pera a cuia vendo que estava inteira disse pera elle confitente na moria daquella e o mesmo succedeo depois no segundo facto em que a dita sua mulher foi por elle mandada por sobre a dita cuia. E sucedendo depois do primeiro facto dar lhe o dito preto logo immediatamente huma bebida de leite com manteiga do Reino e sal com agoa quente e *sofucarse* elle denunciante com esta bebida o dito preto o apertou pellas espáduas com as mãos e outra vês com huma mão nos peitos e outra nas costas dando lhe abanoens e depois apertando lhe a cabeça cuspindo e asoprando nella e pronunciando palavras que lhe não persebião e desta forma lhe pasou a soffocação e também as dores de cabeça com que estava atribulado cuja melhoria experimentou por tempo de quinze dias no fim dos quais repetindo lhe as mesmas dores buscou o remédio nos exorcismos da Igreja sem mais se valer das curas do dito preto e de o ter buscado e se ter valido dele de ter feito as curas que tem confesado não obstante fazelas em boa fé esta munto arependido e pede perdão e que com ele se uze de misericordia e mais não disse nem do costume. (p. 153, 154)

Embora os rituais do português e do africano se assemelhassem por fazerem acompanhar aos gestos e ritos um discurso, a impossibilidade de compreensão do que dizia o negro, associado ao fato de o ritual não ser um ritual aceito ou legitimado pela igreja, o colocava em lugar de transgressão incontestada. Acresça-se a isso a eficácia temporária da cura, o que levou o denunciante a recorrer aos exorcismos da Igreja.

Pode-se observar na confissão e denúncia de Jozé Januário o que poderíamos chamar de uma hierarquização dos tipos de cura, a saber, as curas praticadas e as curas recebidas.

Ao referir-se à cura do mal de quebranto (febre, dores no corpo e dores de cabeça), ao final de seu relato afirma que “muitas pessoas que curou pela

referida forma ouviu dizer que experimentavam melhorias”. A eficácia da cura praticada com o uso dos rituais católicos é, assim, atestada. Em relação à cura do mau olhado - que não se pode dizer que seja uma doença no sentido estrito da palavra – e a tirar o sol, não há menção à eficácia de tais práticas.

Quanto à cura praticada pelo escravo em favor do denunciante, sua eficácia é reconhecida, embora imediatamente caracterizada como temporária, visto que seus efeitos duraram apenas quinze dias, ao fim dos quais, foi em busca de outra cura, a saber, “buscou o remédio nos exorcismos da Igreja sem mais se valer das curas do dito preto”.

Interessante notar como os sentidos, nessa confissão e denúncia, vão se organizando na direção da legitimação dos discursos e práticas católicas e denegação dos discursos e práticas consideradas pagãs. Sobre as curas que levava a efeito fazendo o sinal da cruz, rezando o Credo e oferecendo-a à Paixão de Cristo, afirma que promoviam a melhora das pessoas. Silencia acerca da eficácia das curas que não continham orações ou daquela que, apesar de as conter, trazia elementos estranhos às práticas da Igreja Católica. Ao tratar da cura efetivada pelo preto Jozé, cujos rituais não guardavam traços da memória religiosa católica, esta afigura-se como ilusória, visto que seu efeito era efêmero. Para combater tal efemeridade, restou-lhe apenas uma saída: buscar “remédio nos exorcismos da Igreja”, e não mais recorrendo ao preto. Ainda que não afirme textualmente a eficácia da cura oferecida pelo Igreja, a organização discursiva da confissão não permite dúvida: recorreu ao exorcismo e não mais se valeu das curas do preto. O arrependimento manifestado por ter se valido delas em algum momento ajuda a construir a ideia da eficácia dos exorcismos bem como a reiterar o lugar de desvio, de contravenção reservado às práticas estranhas aos ritos católicos.

Importa destacar a ressalva de boa fé atribuída apenas às curas que praticava, sem afirmá-la em relação à busca pela cura do escravo: “de o ter

buscado e se ter valido dele, *de ter feito a curas que tem confessado, não obstante fazelas em boa fé* está muito arrependido (...). Declarar boa fé ao praticar suas curas, mas não afirmá-la ao buscar as curas do preto era um reconhecimento do desvio de fé inerente àquele ato. Se a busca da cura do preto configurava um desvio, certo era também o desvio da prática do africano.

Assim, dentre curas praticadas e curas recebidas, identificamos aquelas legitimadas pelo Aparelho Ideológico de Estado representado pela Igreja, aquelas reguladas por rituais desse mesmo aparelho, mesmo que uma mínima parte, e aquelas que estavam no desvio, na mão contrária, deixando seus traços ressoarem nas curas que aproveitavam partes do “ritual já instalado”. Esses traços serão percebidos em muitos dos ritos denunciados, mostrando a força da resistência e o modo pelo qual as memórias indígenas e africanas deixavam suas marcas na memória colonial, ou na memória em formação do povo brasileiro. Isso mostra como “um acontecimento histórico (um elemento histórico descontínuo e exterior)” como o Edital de Fé, “é suscetível de vir a se inscrever na continuidade interna, no espaço potencial de coerência próprio a uma memória”, propiciando a ocorrência das práticas referidas.

“Memória deve ser entendida aqui (...) nos sentidos entrecruzados da memória mítica, da memória social inscrita em práticas, e da memória do historiador.” (Pêcheux, 1999, p.50).

A confissão de Jozé Januário, que remetia a um ato praticado há 20 anos, foi feita no primeiro ano da visitaçã, ainda no Tempo da Graça, e com isso podemos perceber que mesmo antes da presença do Sto. Ofício na colônia, a

Igreja exercia fortemente seu poder através da catequese e das inquirições⁸, impregnando o imaginário dos colonos de elementos católicos, na tentativa de fazê-los abandonar as crenças que a Igreja considerava bárbaras e incivilizadas e que, no entanto, se repetiam, em um processo de regularização. É a memória discursiva “que, face um texto que surge como acontecimento a ler, vem restabelecer os implícitos (quer dizer, mais tecnicamente, os pré-construídos, elementos citados e relatados, discursos transversos, etc.) de que sua leitura necessita (...)”. (Id. Ibid., p. 52). O “pré-construído corresponde ao ‘sempre-já-lá’ da interpelação ideológica que fornece-impõe a ‘realidade’ e seu ‘sentido’ sob a forma da universalidade”. (idem, 1995, p. 164) São sentidos que significam como sempre existentes, incontestáveis, impressos na memória. Esse era um processo frequente na colônia, onde a repetição do discurso da Igreja vinha impregnada dos pré-construídos que circulavam na memória colonial.

Assim, em vez de substituir fé e ritos, o que ocorre é uma sobreposição, uma teia tecida com fé e ritos considerados heréticos e a dita civilizada e divina fé católica. A censura, aqui, mais uma vez desloca sentidos, fazendo com que a agregação das rezas e sinais da cruz confirmam uma aparência de legitimidade aos ritos desviantes, permitindo que tanto quem os pratica, quanto quem os busca não se sinta como pecador nem herege. Esse sentimento pode ser percebido em muitas das confissões, quando ao final o confitente afirma, em relação às curas e adivinhações “fazê-las em boa fé”, como é o caso de Joze Januário, ou, como no caso do preto Marçal que, dentre muitos outros à sua semelhança disse, segundo o relato do Notário, “que estas seraõ as suas culpas que somente conheceo

⁸ Houve uma inquirição no Maranhão, em 1731, anterior, portanto, à visitação, e que deixou marcas, inscreveu-se na memória da população, fazendo com que soubesse alguns dos delitos suscetíveis a que pertenciam à alçada do Santo Ofício.

depois que se lerão oz editais pellas Igrejas desta cidade e se publicou esta vizita⁹ e de ter cahido nellas esta munto arependido pede perdão e que com elle se uze de mizericordia”.

A constituição discursiva do pecado dá-se, para muitos, na publicação do Edital de Fé e passa a fazer sentido para os habitantes da colônia quando dele tomam ciência. A prática ritual da cura é revestida pelo manto de heresia e as adivinhações são confirmadas como atos desviantes. Orlandi, falando sobre o discurso fundador, diz que o “processo de instalação do discurso fundador (...) aproveita fragmentos do ritual já instalado – da ideologia já significativa – apoiando-se em ‘retalhos’ dele para instalar o novo.” (2003). Podemos considerar que no Brasil-colônia já havia práticas fundadoras. Esse processo é verificável em algumas confissões e denúncias, em que os sujeitos, falando de um lugar de católico, com seus ritos e rezas conhecidos, acrescentavam elementos discursivos e rituais por vezes completamente estranhos ao discurso e práticas católicas, fazendo com que se instaurassem, assim, novos processos significativos, pois já não se tratavam de discursos estritamente católicos nem eram também puramente pagãos.

No caso de Joze Januário da Silva, por exemplo, no relato que faz sobre “tirar o Sol, moléstia que dá com dores de cabeça”, observamos rezas e ritos para cura que utilizam as orações que fazem parte do cotidiano da Igreja, aos quais se sobrepõem fragmentos discursivos acompanhados de práticas totalmente avessos a essa fé.

Interessante notar que o confitente, para mostrar sua boa fé e pureza de sentimentos católicos, frisa jamais ter pedido nada em troca pelas curas e que tudo o que recebeu aceitou a título de esmola.

⁹ Grifo meu

Ao rito de fazer a cruz, acrescia-se o uso do polegar, para efetivá-lo; as palavras do Credo, Pai Nosso e Ave Maria eram seguidas ou acompanhadas de atos como as dobraduras das pontas de um guardanapo e do emprego de ventosas. Todos esses dizeres e fazeres “novos” apoiavam-se em “retalhos” do ritual já instalado, como o próprio rito da Igreja de benzer os enfermos.

Para Orlandi, enunciados de discursos fundadores são aqueles que “ecoam e reverberam efeitos de nossa história em nosso dia a dia, em nossa reconstrução cotidiana de nossos laços sociais, em nossa identidade histórica” (idem, *ibidem*, p. 12). Vemos reverberar ainda hoje em algumas regiões do país essa prática fundadora, que mantém-se viva na história do país através das benzedeadas, por vezes único recurso dos enfermos nos rincões do país.

Mas não é a confissão de Jozé Januário o único exemplar de práticas e discursos fundadores. Quem não reconheceria um discurso como “trago a pessoa amada em 3 dias” e suas variações? Tais enunciados aparecem por nove vezes na lista de confissões. Em sete desses casos, trata-se de conseguir favores e amor de alguma mulher; outro tem o propósito de reconquistar um homem e o último objetivava trazer a pessoa amada de volta. Podemos, pois, perceber que este é também um enunciado fundador. Já na colônia, o discurso mágico da conquista estava presente e se sabia onde e com quem buscar ajuda para esse propósito.

Verifica-se, ainda, o mesmo tipo de discurso no caso do mameluco Crecencio Escobar, que exercia a profissão de ferreiro. Em sua confissão, afirmou ter traduzido um escrito que servia para fazer com que as mulheres prontamente lhe obedecessem. Ocorre, aqui, um processo um pouco diferente do de outros relatados, cujos “retalhos” do ritual já instalado funcionavam como um legitimador da prática desviante, conferindo-lhe aparência de pureza de fé. Nesse caso específico, embora se possa reconhecer um discurso religioso católico tanto na menção às várias cruzes que Crecencio afirmava conter o escrito, quanto na

língua utilizada no texto (o latim, língua oficial da igreja, língua cujo simples uso denotava já poder e santidade), o fato de conter também, “várias vezes” a palavra diabo, não deixava dúvidas quanto ao seu caráter transgressor. Não havia meios de inscrever esse discurso em um lugar discursivo católico, pois a dialética Deus x Diabo, própria do discurso católico, inscrevia o “escrito” utilizado pelo mameluco irrefutavelmente no desvio, mesmo aos menos instruídos na fé. Crecencio Escobar, colocando-se no lugar de um católico arrependido, que reconhecia os sentidos desviantes contidos naqueles dizeres que ele diz ter transcrito, é o segundo a se apresentar à mesa inquisitorial, ainda no Tempo de Graça. Produz, como esperado de um católico do lugar e posição de sujeito católico, um discurso de reconhecimento de culpa por ter agido por ambição (recebera três mil réis pelo ato), mas que, “reconhecendo o mal que fazia em dar o dito translado”, estava “muito arrependido”. O discurso do fiel pecador arrependido vai ao encontro do discurso desejado e esperado pela Igreja para assegurar que a memória da fé que propagava viesse a ser a memória da população.

2 - INQUISIÇÃO: DA METRÓPOLE À COLÔNIA

2.1 - A inquisição portuguesa: breve histórico

A inquisição em Portugal foi estabelecida através de uma bula assinada pelo papa Paulo III em 23 de maio de 1536, na qual nomeava três bispos como inquisidores gerais e facultava ao rei – à época D. João III – a nomeação de um quarto inquisidor. Sua publicação deu-se em 22 de outubro do mesmo ano, dando início ao Tempo de Graça.

Desde sua fundação, a Inquisição portuguesa contou com a participação do braço secular, especificamente do rei. Bethencourt (2000) afirma que é “a própria Coroa que se encarrega da apresentação da bula ao nomeado e cria as condições de sua execução.” D. João III foi figura importante no estabelecimento do Tribunal de fé no país e foi ouvido quanto aos pormenores, inclusive sobre a organização cerimonial do primeiro auto da fé realizado em Lisboa, em 1540.

Novinsky afirma que “todas as negociações mantidas entre Roma e Portugal para se estabelecer o Tribunal tiveram por base o poder do dinheiro”, em decorrência de seu estabelecimento estar atrelado aos desejos de centralização do poder, sendo por isso - apesar de apresentar-se como pilar da preservação da fé católica - uma instituição vinculada ao Estado, que atendia aos interesses da coroa, da nobreza e do clero. (2007, passim)

Portugal possuía quatro tribunais de distrito: Lisboa, Coimbra, Évora e Goa, única colônia na qual foi estabelecido um tribunal. Sob a jurisdição desses tribunais foi realizado um total de 34 visitas durante todo o tempo de funcionamento da inquisição. Das colônias portuguesas, Açores e Madeira foram

visitadas nos períodos de 1575-6, 1591-3, 1618-9; Angola nos anos de 1596-8, 1561-2 e 1589-91; os territórios da Ásia em 1596, 1610, 1619-21, 1636 e 1690, conforme afirma Bethencourt, que assinala também terem ocorrido “outras visitas ao tribunal distrital de Goa, nomeadamente a Malaca e a Macau, mas sem data precisa”. As visitas ao Brasil colônia ocorreram em 1591-5, 1618-20 e 1763-9.

No que diz respeito às visitas feitas pelos tribunais do Santo Ofício, as visitas de distrito destinavam-se a “examinar o comportamento e as crenças da população” (id., *ibid*, p. 187). São essas as visitas que nos interessam, embora houvesse também as visitas com a finalidade de verificar o funcionamento administrativo e o cumprimento das tarefas designadas aos tribunais, em que os próprios inquisidores eram alvo de denúncias por diversos procedimentos considerados incorretos (excesso de penas de caráter monetário, laxismo administrativo, incorreções jurídicas, etc.).

Quando surgiu, na Idade Média, a Inquisição tinha como objetivo principal combater as seitas que considerava heréticas, mas acabou tendo o mesmo papel da Contra-Reforma, que era combater o “protestantismo na Península, combater os saberes eruditos que extrapolavam os preceitos do catolicismo e perseguir manifestações da cultura e da religiosidade populares irredutíveis aos dogmas da Igreja, especialmente as práticas mágicas, a feitiçaria e as ideias ou palavras ‘errôneas” (Vainfas, 1997, b, p. 196). Também a inquisição portuguesa, que teve como modelo a inquisição de Castela, nas condições para a implantação de um Tribunal de fé, solicitava (através do rei) não se encarregar apenas dos crimes de heresia, mas também dos de sortilégio, feitiçarias, adivinhações, encantamento e blasfêmia. (Herculano, s.d., p. 264, tomo I, livro III). Segundo Herculano, um dos motivos para o estabelecimento da Inquisição em Portugal decorria da decadência do país, afogado em dívida pública. Ainda de acordo com o historiador, uma das pessoas mais influentes da cúria romana, o cardeal Lourenço Pucci, via nessa tentativa de se estabelecer a inquisição um

“intuito de espoliar a gente hebréia de suas riquezas, revelando o mesmo pensamento que se atribuía à inquisição de Castella.” (id. p. 271).

Em Portugal, os primeiros atos da Inquisição foram, sob providência de D. João III, desenrolados em grande estardalhaço, expondo ao máximo o número de vítimas e a extensão do mal em que estavam envolvidas, a fim de corroborar a necessidade do estabelecimento da instituição em terra lusitana.

2.2 As visitasões do Santo Ofício ao Brasil Colônia

O início das atividades inquisitoriais no Brasil-Colônia deu-se alguns anos mais tarde que nas colônias espanholas, por questões financeiras. As riquezas descobertas e cultivadas no Brasil não compensavam as despesas que uma visitação dispenderia. Assim, apesar das notícias sobre as heresias ocorridas em solo colonial chegarem aos ouvidos dos inquisidores, foi somente após o Brasil tornar-se o maior produtor de cana-de-açúcar do mundo que as visitasões tiveram início

A primeira visitação ao Brasil abarcou a Bahia (cidade e recôncavo), Pernambuco, Itamaracá e Paraíba. Apesar de o bispo da Bahia ter recebido poderes inquisitoriais desde 1580, foi em 1591 que Heitor Furtado de Mendonça foi nomeado visitador com poderes para agir em algumas colônias, a saber, São Tomé, Cabo Verde e Brasil. Vainfas acredita, dadas as culpas que foram confessadas, que foi utilizado um monitório baseado no regimento de 1552 ou no Edital de Fé de 1571, ao contrário de Capistrano de Abreu, que acreditava ter sido utilizado o monitório de 1536, mais centrado no que seriam indícios de práticas judaizantes, apesar de também mencionar a feitiçaria, o luteranismo e o islamismo. (1997, p. 21)

Desde 1550 houve grande fluxo migratório de famílias cristãs-novas para o Nordeste do Brasil, principalmente para a Bahia e Pernambuco, por um lado em decorrência da instalação do Santo Ofício em Portugal, do qual fugiam, e por outro, devido à exploração do açúcar e ao povoamento do litoral nordestino, iniciado com D. João III. Os que lá chegaram eram artesãos, lavradores, mercadores e senhores de engenho. Vainfas informa que “os documentos da Visitação do Santo Ofício demonstram à farta a importante presença de cristãos novos no Nordeste açucareiro e, não por acaso, vale dizer, foi ali que se concentrou a ação inquisitorial do visitador”. (1997, p. 7).

Embora a visita da Bahia tenha produzido um grande volume de documentos, com quatro livros de denúncia, três de confissões e dois de ratificações, apenas quatro foram encontrados e publicados, a saber: um livro das denúncias e outro das confissões, um livro bem curto das confissões de Pernambuco e adjacências e um outro das denúncias, também de Pernambuco. Nesses volumes observa-se que o cripto-judaísmo dos cristãos-novos continuou sendo o alvo principal dos portugueses também aqui na colônia, embora já se percebesse também indícios de “heresia luterana”, o que, segundo o historiador, levou os inquisidores a fazerem uma campanha moralizante na colônia.

Não há consenso entre os historiadores da inquisição acerca da razão que motivou essa primeira visita. A prosperidade da indústria açucareira no Nordeste colonial e o comércio local, dominados por cristãos-novos aparece como um dos motivos cujo intento era o confisco dos bens dos judeus. O desejo de integrar o Brasil ao mundo cristão católico ou investigar a fé colonial ou, ainda, simplesmente integração à nova estratégia da inquisição lisboeta também são considerados razões para essa primeira visita.

A terceira e última visita conhecida, deu-se ao Estado do Grão-Pará. De fato, segundo a comissão de 21 de junho de 1763, constante no Livro da Visitação

do Santo Ofício, sua jurisdição compreendia “Os estados do Pará, Maranhão, Ryo Negro e mais terras adjacentes”. Um dos processos, no entanto, menciona também o estado do Piauí. Esta foi a mais tardia e mais longa visita feita a um território, tendo ocorrido mais de um século após a que a antecedeu e durado seis longos anos, durante os quais apresentaram-se 45 pessoas, tendo uma comparecido duas vezes. Essa visitação, que nos interessa mais de perto, ocorrida em 1763, teve como base o regimento de 1640, o que mais tempo vigorou: 134 anos.

Alguns historiadores consideram que esta visitação objetivava “rastrear as condições da região após a expulsão dos jesuítas”, embora não haja comprovação deste intento. (Id. Ibid.).

A fim de tentarmos compreender um pouco mais o que levou Portugal a fazer a última visitação ao Brasil, procedemos à leitura de algumas correspondências enviadas, entre 1751 e 1759, por Francisco Xavier de Mendonça Furtado (FXMF), Governador do Grão-Pará e Maranhão, a seu irmão, Sebastião José, o Marquês de Pombal, que era Secretário de Estado em Portugal.

Há uma carta de 21 de novembro de 1751, enviada na frota que saiu do Porto do Pará em 2 de fevereiro de 1752, FXMF denuncia o fato de que até os eclesiásticos estavam absorvendo os costumes dos gentios. Denuncia ainda que o fato de os Regulares terem o governo temporal e espiritual dos índios fazia com que praticassem, em fraude, violências execrandas, escravizando os índios e não os educando “no verdadeiro conhecimento das leis evangélicas, na deformidade dos vícios e nos santo temor de Deus”, o que seria o dever das religiões. Ao contrário, para privar os índios da liberdade, levam-nos a açoites em troncos, não se poupando nem mesmo os chefes indígenas. Segundo o Governador, a violência cometida pelos jesuítas é tal que chega ao ponto de fazerem casamentos forçados dos índios com escravos para que assim fiquem também cativos.

Ficam nítidos, nas cartas do governador, os motivos que levaram à expulsão dos jesuítas: fraude contra a coroa, não pagamento de impostos, exploração indígena, uso do corpo de oficiais (alfaiates, ferreiros, etc.) em benefício próprio; tudo isto amparados por sua interpretação do Regimento das Missões, o que levou Mendonça Furtado a afirmar que este era “o mais forte inimigo que temos que vencer”.

Mais tarde, ao examinar cuidadosamente o Regimento, o governador descobriu que os regulares só fazem descumpri-lo, mas que o fato de estes terem também o poder temporal impossibilitava que os obrigasse a cumpri-lo.

Observamos nas cartas, além das disputas entre o governo e os regulares, outra questão importante, que influenciou na formação/constituição dos processos de identificação de um sujeito brasileiro. Em carta de 11 de outubro de 1753, FXMF propõe que se instalem povoações de brancos próximas às dos índios para que se comunicassem e os civilizassem e

que seria também não só útil, mas sumamente importante se V. Maj. fôsse servido declarar que não só não induz infâmia o casamento dos brancos com as índias, mas contrariamente, conceder-lhes alguns privilégios que entendo é o único meio de podermos povoar este largo Estado (...). (p. 414)

Reitera esse pensamento em 20 de julho de 1755, quando propõe direitos iguais aos índios que chegarem a capitães e aos descendentes de todos os índios, habilitando-os com todas as honras sem que “seu sangue lhes sirva de embaraço”. Assim procedendo, acredita que os europeus não terão problemas em “misturar-se” com os indígenas, ficando assim mais fácil o “povoamento de tão largo país”, o que, sem aproveitar as gentes da terra, considera “moralmente impossível”.

Essas cartas ao governador do Maranhão são reveladoras no que diz respeito à formação do povo brasileiro, visto que claramente incentiva a miscigenação entre brancos e índios, visando à civilização destes e ao povoamento da terra.¹⁰ Como se pode deduzir, o trabalho dos sentidos, ainda que não na mesma proporção em que ocorria no campo semântico-lexical, se dava certamente em mão dupla. O próprio FXMF já havia mencionado o fato em carta anterior, quando acusou os eclesiásticos de absorverem a cultura indígena. Tais epístolas permitem-nos ainda ter uma visão geral da conjuntura da colônia até 4 anos antes da última visitação, o que pode ser uma pista que nos leve a entender o que motivou a coroa a ordená-la 143 anos após a segunda, quando as inquisições estavam quase em extinção .

Um dos fatores que surgem como motivação para essa última visitação é a antiga disputa entre jesuítas e a coroa. Mesmo após a expulsão dos religiosos do território colonial, acreditava-se na ação de suas influências sobre o povo, consideradas negativas. Em 14 de junho de 1763¹¹, Dom José faz “passar às capitanias do Pará, Maranhão, Rio Negro e Piauí o doutor Giraldo José Abranches encarregado do serviço de Deus e meu”. Em 16 de junho, o rei informa ao Deão e

¹⁰ Em nota, Marcos C de Mendonça, em *A Amazônia na era pombalina*, diz que houve um decreto a respeito do casamento entre índios e europeus em 4-4-1755.

¹¹ As citações de documentos do Arquivo Histórico Ultramarino (doravante AHU), Projeto Resgate, foram retiradas da dissertação de mestrado de Yllan de Mattos. Optei por aproveitar os textos que figuravam na trabalho de Mattos devido a problemas de acesso aos manuscritos digitalizados no Centro de Memória Digital da UNB. Aproveitamos, assim, as transcrições dos manuscritos feitas pelo autor com as respectivas atualizações ortográficas, abreviaturas desfeitas e preservação do que seriam, hoje, erros gramaticais.

cabido da Santa Sé do Pará o retorno do bispo Queirós a Portugal e diz “que será muito do meu real agrado que na sua ausência nomeies (...) Abranches para reger essa diocese como vigário capitular”. No dia seguinte, o Conselho Geral, em resposta a Dom José, escreve que

Sendo por ocasião de Vossa Majestade fazer ao Conselho Geral a incomparável honra de lhe mandar participar ter encarregado ao doutor Giraldo José de Abranches de algumas diligências no Pará, Maranhão, Rio Negro e Piauí, se lembrou o mesmo Conselho da grande necessidade espiritual que todos aqueles Povos têm de que o Ministério da Inquisição lhe acuda com o pronto remédio de que tanto necessitam as suas consciências, e desejando aproveitar tão boa conjuntura, como de passar àqueles Estados um ministro de cujas letras e prudência confia saiba remediar o que de outro modo será impraticável, por serem infinitas as pessoas, que instruídas com falsas doutrinas dos seus missionários tem cometido erros pertencentes ao conhecimento do Santo Ofício. Pede o Conselho a Vossa Majestade lhe queira dar licença para nomear a o mesmo doutor Giraldo José de Abranches, visitador daqueles Estados, com poder de inquirir, processar e absolver os réus que se apresentarem perante ele das suas culpas dentro do tempo declarado no edital, que para este efeito deve mandar publicar. (In: MATTOS, Y. 2009, p. 117) Projeto Resgate - AHU-ACL-N-Para N° Catálogo: 4943¹²)

Fica clara a referência aos jesuítas, citados como os missionários que instruíam o povo com falsas doutrinas, fato que figura em alguns autores, como já dissemos, como motivo para esta última Visitação. Não há uma conclusão

¹² In: MATTOS, Yllan. *A última Inquisição* : os meios de ação e funcionamento da Inquisição no Grão-Pará pombalino (1763-1769). Dissertação de mestrado. UFF, 2009

definitiva entre os historiadores acerca do motivo que levou Portugal a efetivá-la quando a instituição já entrara em declínio na metrópole e já não procedia com o mesmo rigor de outrora, tendo sido já abolidas as penas de morte e aplicando-se apenas as de penitência; raríssimas vezes o açoite e o degredo.

Um motivo que parece consenso entre os historiadores é que a “Visita ao Grão-Pará mantém profunda relação com o projeto civilizador pombalino.” (MATTOS, Y. 2009, p.119). Pedro Pasche de Campos¹³ afirma que o objetivo central da visitação ao Grão-Pará foi a substituição dos modelos de catolicismo, do jesuíta tridentino para o regalista de Pombal”. Mattos concorda que,

o Santo Ofício representava um poderoso instrumento de coerção que Pombal articulou segundo seus interesses, a ponto de colocar seu irmão, Paulo de Carvalho e Mendonça, à frente do Conselho Geral do Santo Ofício no ano de 1760 e publicar o *Alvará que concede ao Santo Ofício o estágio de Tribunal Régio*, em 1769. Portanto, é impossível desvincular a ação do Santo Ofício da política pombalina. (2009, p. 121)

Assim, o autor conclui que o Tribunal foi um instrumento importante para normatizar a fé e os costumes da população, tendo também possibilitado conhecer “as gentes e a terra do Pará.”.

Importante lembrar que a população colonial não estava totalmente desfamiliarizada com as ações da inquisição, graças às visitas de distrito, já aqui

¹³ *Inquisição, magia e sociedade*. Dissertação de mestrado. UFF, 1995, apud MATTOS, 2009, p. 121.

mencionadas como destinadas a “examinar o comportamento e as crenças da população”.

2.3 – Os métodos do Tribunal

Conforme o *Manual dos Inquisidores*, a abertura pública dos trabalhos da Inquisição deveria seguir um roteiro solene, que se iniciaria com um sermão geral no qual o inquisidor exortaria o povo, através de um discurso, a extirpar a heresia. Ao final do sermão, seria solicitado que se fizessem denúncias, ameaçando de excomunhão “em linguagem bem prosaica” os que negligenciassem a delação. Em seguida, após explicar minuciosamente e em linguagem fácil o sentido das ameaças feitas, o inquisidor deveria abrir o chamado “Tempo de Graça”, concedido em geral por 30 dias (podendo chegar a 40), durante o qual, aqueles que se apresentassem espontaneamente, teriam suas penas abrandadas.

Note-se que há recomendação expressa para que a linguagem utilizada nas ameaças seja prosaica, mas ainda assim, para garantir que tal efeito pudesse produzir como frutos a denúncia e a confissão, recomendava-se explicar bem o sentido de tais ameaças, simplificando-as ainda mais, de modo que todos as entendessem.

O Tempo de Graça, quando do estabelecimento da inquisição em Portugal, prometia o perdão aos réus que confessassem seus erros e os abjurassem. Entretanto, como os inquisidores acabaram por receber amplos poderes, podiam prender os cristãos-novos - principal alvo dos tribunais – logo depois de perdoados e os processarem de acordo com o tribunal de fé; também

as autoridades civis poderiam impedir sua saída do reino, “convertendo-se assim numa graça ilusória a bula do perdão”. (Herculano, p. 323)

Eram três as formas de abertura dos processos: por acusação, por denúncia e por investigação, estes últimos os mais usuais, já que o primeiro previa a utilização da lei de Talião, o que acabaria por inibir as acusações. O processo por denúncia era feito em juramento sobre os quatro evangelhos e perante um escrivão e duas testemunhas que fossem religiosos ou fiéis confiáveis. Todo o relato e a interrogação ficavam lavrados em um auto de delação devidamente datado. O processo por investigação era decorrência da verificação de boatos de heresia que se julgasse mereciam ser verificados.

O *Manual* dava ainda pormenores de como proceder no decorrer do processo, instruindo sobre o exame das testemunhas e sobre como interrogar o acusado, reservando para isto um capítulo exclusivo. O inquisidor é instruído a agir com malícia, considerada sua maior arma, para obter a verdadeira confissão. Constam ainda desse capítulo “os dez truques dos hereges para responder sem confessar”, seguidos dos “dez truques do inquisidor para neutralizar os truques dos hereges”.

Há, como se pode notar, uma tentativa do Santo ofício em controlar os sentidos. A Igreja considerava que os hereges possuíam truques para fugir à confissão e os catalogou em um número de dez. Os dez truques e não os principais truques. O número é fechado, indicando uma pesquisa acabada. Acrescido das dez formas de neutralizar esses truques, pode-se perceber que o *Manual* é regido pela ilusão do controle das possibilidades do dizer, ilusão de completude que desconsiderava a falha, as brechas e as metáforas como possibilidade de produção de outros sentidos e outras formas de dizer e significar.

Para que houvesse êxito nos interrogatórios o réu não deveria saber de que, nem por quem era acusado, tendo assim sua culpa agigantada pelo recurso formal; apenas ele ficava em evidência; era ele o único ator naquele palco opressor. Deveria ainda ser perguntado se já ouvira falar de determinado assunto (do qual era acusado sem sabê-lo) e, se a resposta fosse positiva, seria pressionado com perguntas.

O procedimento mais comum era o de se fazer as perguntas usando pronomes indefinidos. Acusado de algo, por alguém e sofrendo as pressões a que os tribunais sujeitavam os acusados, a pessoa era capaz de confessar tudo. Qualquer coisa. Da indefinição que levava à prisão e na qual era mantido durante o interrogatório, o acusado acabava por definir para si algum delito. Havia ainda as perguntas que, dada a sua natureza induziam a uma resposta afirmativa: "Fostes alguma vez, em vossa juventude, brincar com crianças? Elas faziam coisas desonestas? Ali se encontrava uma mais maliciosa que as outras?", "Tendes algumas vezes maus pensamentos e más representações?".

Munidos destas perguntas que evidentemente levariam a aquiescências - pois a memória do povo acerca do que seriam maus pensamentos e práticas desonestas era a memória daqueles que os classificavam como tal -, seria difícil alguém não confirmar que algum dia os tenha tido. Era fácil para os inquisidores enveredarem os acusados por um caminho cujo final era a confissão de heresias. Aos acusados, a defesa era interdita, pois a avalanche de perguntas lhes tirava a possibilidade de retratarem-se. Neste ponto é impossível não lembrarmos Barthes, quando diz que não se pode apagar o que já está dito. Para desmentir (desdizer) é preciso dizer mais, e é assim que o réu se emaranha na teia do interrogatório. Quanto mais diz, mais elementos os acusadores - mestres na retórica - têm para (re)significarem seus discursos.

Convém lembrar que, como não havia Tribunais propriamente ditos no Brasil, importar-nos-ão os métodos utilizados pelo visitador ao receber na Mesa do Santo Ofício o confitente ou o denunciante. Naturalmente tais ritos seguiram o que prescrevia o Regimento de 1640.

A recomendação referente ao procedimento inicial (tit. I, Livro II, Regimento, apud Lapa, 1978) dizia que ao visitador cabia receber as pessoas que fossem confessar culpas que ferissem a fé católica: blasfêmias heréticas, proposições temerárias, malsoantes e escandalosas, como afirmar que a fornicção simples não é pecado, ou ser bígamo, supersticioso, fazer sortilégios, renegar em terra de mouros com receio de torturas. O procedimento consistia em anotar a confissão em livro próprio, tirando uma cópia através do Notário.

Nesses casos o Visitador tomava a confissão no livro respectivo, tirando-se dela uma cópia pelo Notário. Far-se-ia a genealogia e o exame. Os que se apresentassem faziam abjuração de leve, sob penas espirituais e não públicas. Quando discordavam os votos do Visitador e do Ordinário, o processo seria enviado ao Conselho Geral, assim também se procedia com os religiosos, conforme a culpa confessada bem como com os confitentes de culpas que resultassem 'vehemente suspeita na Fé'. Ao Conselho Geral se remetiam ainda inúmeros casos, como os de culpa de judaísmo. A comissão conferida ao Visitador Abranches parece ir além do Regimento, pois conforme a Bula da Inquisição e os Breves que lhe foram concedidos dão ao inquisidor o poder de processar, prender e sentenciar os julgados culpados, o que ele aliás fez em alguns casos, pelo menos mandando prender os réus. (Lapa, p. 65)

Obrigar a dizer era política recorrente dos Tribunais do Santo Ofício, prática que jogava com o medo e que criava uma teia de delações que permitia aos inquisidores imiscuírem-se nas vidas privadas, tentar regular e revelar pensamentos íntimos, provocar a desconfiança entre familiares, amigos, vizinhos.

As condições de produção de uma sociedade colonizada por um país que funcionava como um dos pólos de disseminação dos ideais da Contra-Reforma cooperavam para o assujeitamento ideológico que impelia os fiéis a quererem livrar-se de culpas e a confessarem e delatarem, julgando assim redimirem-se dos pecados que condenariam suas almas.

3 – GRÃO-PARÁ E MARANHÃO EM “TEMPO DE GRAÇA”: A CONSTITUIÇÃO DISCURSIVA DO PECADO

3.1 - O Monitório da Inquisição e o Édito de Fé

Os Éditos ou Editais de Fé eram documentos compostos de um protocolo inicial, no qual se “identificava” quem o estava publicando; um texto onde se incluíam os delitos passíveis de punição pelo tribunal e um protocolo final, que consistia na assinatura do presidente da mesa. Na inquisição romana os inquisidores se identificavam com seus nomes, ordem religiosa e títulos acadêmicos; em Portugal e Espanha eram praticamente anônimos, prevalecendo o coletivo Tribunal.

Esse processo de apagamento do sujeito individual em prol de um sujeito coletivo não despersonaliza totalmente o processo, visto que cada denúncia ou confissão era, após transcrita pelo notário da visita, assinada por ele e pelo inquisidor, cujo nome era mencionado no fecho à semelhança de uma ata. Entretanto, reafirmar que a ação era sempre do Tribunal, que a apresentação dos fiéis era feita ao Tribunal, reforçava o poder institucional e dava uma aparência de unicidade às ações promovidas pelos tribunais, ainda que a ação de um visitador pudesse ser mais dura ou mais branda que a de outro, em outras províncias ou épocas. Apresentar-se ao Tribunal, e não ao visitador, tornava o ato mais solene, mais grave, mais temido. O Edital de fé não era obra de um visitador, de fato, por isso, salientar que naquele documento estava a voz da Igreja, de seu tribunal e não a voz de um dos seus representantes provavelmente provocava um efeito injuntivo maior na população, que tenderia, assim, a confessar e a denunciar mais possíveis delitos, trazendo à memória práticas de 10, 15, 20 anos distantes da publicação do Edital de Fé.

Os Éditos de Fé eram normalmente publicados no início da Quaresma, época do calendário católico em que se deve meditar e jejuar. Assim, “o dever de denunciar os hereges sobrepõe-se de forma funcional ao dever de fazer um exame de consciência, imposto desde o século XIII pelo sacramento da penitência.” (Bethencourt, 2000, p. 152)

Seguia-se à publicação dos Éditos de Fé a proclamação do “Tempo de Graça”, período normalmente de 30 dias em que os fiéis eram estimulados a voluntariamente confessar suas culpas. Se assim o fizessem, poderiam obter perdão da pena de morte, da prisão perpétua e do confisco de bens. Tal ato, aparentemente piedoso, servia para enredar o confesso, fazendo-o dar detalhes dos delitos cometidos a fim de possibilitar a identificação de cúmplices, constituindo um arquivo de suspeitos que acabariam por incentivar as denúncias.

Narra Bethencourt (2000) que no final do séc. XV, em um édito geral publicado em Bérgamo, obtém-se alguma definição dos “crimes” que competiam ao tribunal santo: heresia (sempre geral), judaísmo, idolatria, adoração e sacrifício dedicado ao demônio, adivinhação, sortilégios e abuso dos sacramentos; proteção aos hereges, posse de livro de necromancia ou de invocação aos demônios, suporte e auxílio aos hereges, impedimento da ação inquisitorial. Encontra-se aí, afirma o autor, “uma primeira formulação da hierarquia dos crimes: heresia, apostasia (judaísmo), demonologia e magia.” No século XVI essa grade cresce devido aos movimentos protestantes. “Um édito publicado em Ferrara em 1564 faz uma referência clara à doutrina luterana no âmbito das heresias e introduz dois novos aspectos: o desprezo pelas leis, cerimônias ou censuras da igreja; a negação do poder do papa ou da Igreja.”

Existe um édito do Tribunal de Lisboa, de 12 de fevereiro de 1594 (Bethencourt, 2000, p. 171) em que os delitos de fé, imprecisos nos éditos anteriores, tornam-se mais precisos e pormenorizados, fato que se repetirá mais

aprofundadamente no Regimento de 1640. A hierarquia de tais delitos no édito de 1594 é a seguinte:

1. crenças protestantes: negação do santo sacramento, da existência do purgatório, do sacramento da confissão, dos artigos de fé e dos sacramentos da igreja, do livre arbítrio e da salvação pelas obras;
2. descrença e ceticismo: julgar que os judeus e muçulmanos podem se salvar em sua fé, duvidar da existência do paraíso e do inferno, declarar que não existe mais nada além de nascer e morrer;
3. proposições heréticas: negar a veneração dos santos, as cerimônias da Igreja, o poder do papa, o jejum da Quaresma, a usura e a fornicação simples como pecados mortais, a virgindade de Maria;
4. pacto com o demônio;
5. outras religiões: proibido o impedimento do batismo ou a discussão contra a fé cristã;
6. judaísmo e islamismo: suas cerimônias e ritos;
7. livros proibidos.

O Regimento do Santo Officio da Inquisição dos Reynos de Portvgal – 1640 – (livro, I tit. 3, § II fol. II), por sua vez, detalha os casos que pertencem ao Santo Officio a fim de que as pessoas não deixem de denunciar por falta de conhecimento. Era esse o regimento em vigor quando da última visitaçãõ do Santo Officio ao Brasil, aos Estados de Grão Pará e Maranhão, tendo sido o que mais tempo vigorou - 134 anos - tendo sido substituído só em 1774, pelo último regimento da inquisição portuguesa.

Dos delitos citados nesse regimento, 9 poderiam ser classificados, por sua natureza, como calvinismo ou luteranismo. Nesse modelo de édito de fé contido no Regimento do Santo Ofício, pode-se destacar como principais os seguintes casos que deveriam ser denunciados ou confessados:

1- O fato de um cristão batizado ter dito ou feito algo contra a fé católica ou contra o que tem, crê e ensina a Igreja de Roma;

2- Ter crença na lei de Moisés, fazendo os ritos, e cerimônias judaicas;

3- Ter ou ter tido por boa a seita de Lutero, Calvino, ou de outro algum heresiarca dos antigos, e modernos, condenados pela santa Sé Apostólica;

4- Negar ou duvidar estar real e verdadeiramente o corpo de Cristo no Sacramento da Eucaristia, e dever ser venerado com a mesma adoração que é devida a Deus;

5- Negar ou duvidar haver Paraíso para os bons, inferno para os maus e Purgatório para aqueles que nesse mundo não satisfizeram suas culpas;

6- Negar ou duvidar que os sufrágios da Igreja, como missas, orações e esmolas aproveitam à alma dos defuntos que estão no fogo do purgatório;

7- Negar ou não se sentir bem com os Sacramentos da Igreja, como do da Ordem e do Matrimônio; celebrar ou confessar sacramentalmente sem ter ordens de missa ou casar-se publicamente em face da Igreja depois de ter feito voto solene de castidade, ou tomar ordens sacras, ou casar segunda vez, sendo vivo o primeiro marido ou mulher;

8- Dizer e afirmar que não há mais que nascer e morrer;

9- Negar que os santos hão de ser venerados e tomados por nossos intercessores diante de Deus;

10- Negar a veneração e reverência às relíquias dos santos;

11- Negar que o Sumo Pontífice tenha superioridade sobre outros bispos e a faculdade de conceder indulgências, e a elas eficácia de aproveitarem às almas;

12- Afirmar não serem pecados mortais a onzena, ou fornicação simples;

13- Sentir mal da pureza da Virgem, não crendo que foi virgem antes do parto, no parto e depois do parto;

14- Se sabem ou ouviram que alguma pessoa faça feitiçarias, rezando mal a este fim, de cousas sagradas, tendo pacto tácito, ou expreso com o diabo, invocando ou venerando-o.

15- Se sabem ou ouviram que alguma pessoa exercite a astrologia judiciária, leia ou tenha livros dela, ou de qualquer outra arte de adivinhar.

16- Se sabem ou ouviram que alguma pessoa tenha ou leia outros livros proibidos, ainda com pretexto de licenças que para isso hajam alcançado; por todas estarem revogadas por sua Santidade até sete de junho de mil seiscentos e trinta e três.

17- Se sabem ou ouviram que algum confessor secular ou regular de qualquer dignidade, ordem, condição e preeminência que seja, haja cometido, solicitado ou de qualquer maneira provocado para si ou para outrem atos ilícitos e desonestos, assim homens como mulheres, no ato da confissão sacramental, antes ou depois dele imediatamente ou

com ocasião ou pretexto de ouvir de confissão, ainda que a dita confissão se não siga, ou fora da confissão no confessional, ou lugar deputado para ouvir de confissão, ou outro qualquer escolhido para este efeito, fingindo que ouvem de confissão;

18- Se sabem ou ouviram que alguma pessoa penitenciada pelo Santo Ofício por culpas que nele haja confessado, dissesse depois que confessara falsamente o que não havia cometido; ou descobrisse o segredo do que passara na inquisição ou detraísse e sentisse mal do procedimento e reto ministério do Santo Ofício.

Apesar das dezoito faltas elencadas, houve uma concentração de confissões e denúncias que se enquadravam na de número 14, como invocação e pacto com o demônio, feitiçaria contra a saúde de outrem, bem como diversos outros delitos que, de uma posição-sujeito inquisitorial poderiam ser considerados feitiçaria, como rezas e ritos para conseguir a pessoa amada, uso e confecção de amuletos com fins diversos e rezas e ritos para cura (que como veremos em capítulo posterior, não eram consideradas obras de virtudes, mas do demônio). Além desse grande número de delitos que poderiam ser associados a práticas demoníacas, houve, no campo moral, um número considerável de denúncias de bigamia e confissões de sodomia.

Convém reafirmar que as confissões e denúncias que estamos tomando como base para o desenvolvimento de nosso trabalho restringem-se àquelas feitas quando da última visitaçã do Santo Ofício ao Brasil, a visitaçã ao estado do Grão-Pará – 1763-1769. A jurisdição de competência do visitador abrangia os estados do Pará, Maranhão, Rio Negro, Piauí e terras adjacentes. Segundo Lapa (1978), apenas no manuscrito do processo de um dos réus é mencionado o estado do Piauí, o que não se verifica nos demais. De fato, na

Comissão transcrita por Lapa no Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará, organizado pelo autor, pode-se ler: “(...) Havemos por bem que em nosso Nome va vizitar, Evizite por parte do Santo Officio da Inquizição, por esta vezSomente, Os Estados do Para, Maranhão, Ryo Negro, Emais terras adjacentes (...)” . Não há, portanto, nesta comissão que delimita o território ao alcance do Santo Ofício, menção ao estado do Piauí. O padre designado como visitador foi o Dr. Geraldo ou Giraldo José de Abranches.

O Auto da publicação dos Editais da Fé e da Graça e do Alvará de sua Majestade - pelo qual se perdoou a confiscação dos bens aos que confessaram suas culpas pertencentes ao Santo Ofício dentro do tempo da Graça – foi feito em 25 de setembro de 1763, através de uma procissão solene que saiu da Igreja de Nossa Senhora das Mercês, e culminou em missa solene na qual, após o sermão, foram publicados

em voz alta e inteligível o Éditto da Fé, e Monitorio Geral, o Edicto da Graça e Perdão, que se concedera as pesoas que dentro do tempo de trinta diaz se apresentarem das culpaz que tiverem Commetido pertencentes ao Santo Officio, dando sinais de verdadeiro arrependimento e o Alvará de sua Mag.e pello qual perdoa oz bons a quem se acuzar dentro do tempo da graça (...) (Lapa, 1978, p. 121-122).

Embora sejam contados 30 dias para o tempo de graça e o edital que o concedia tenha sido publicado em 25 de setembro de 1763, como já mencionado, consta do *Livro de Visitação...* que o período de trinta dias findou-se em 1º de novembro do mesmo ano, perfazendo, assim, 38 dias, visto que era praxe não serem contados os domingos e dias santos:

Aos dous dias do mês de Novembro de mil settecentos sesenta e três, que foraõ o dia de hontem em que se findaraõ os trinta dias que o Senhor Inquizador Giraldo Joze de

Abranches, Visitador deste Estado por parte do Santo Officio da Inquiçãõ para que oz moradores e vizinhos desta Cidade do Parà e seo termo viesem perante elle confessar suas culpas e denunciar as que soubesem se tinhaõ comettido contra a nossa Santa fé Catholica e Lei Evangelica na forma declarada no Edictal de Graça e Perdaõ, por elle dito Senhor Inquizidor me foraõ mandados despregar do guardavento da ditta Cathedral aonde estiveraõ fixados o referido Edicto de Graça e Perdaõ e o Edicto da Fe e Monitorio Geral e o treslado doAlvara de sua Magestade por se terem acabados oz trita dias, depois do da publicação desta vizita em que não entraraõ oz domingoz e dias Santos de guarda, do que tudo dou Fe por passar na verdade e para o todo o tempo constar, fis este termo que como dito Senhor Inquizidor Visitador assignei. O padre Ignacio Joze Pastana, Notario da Vizita o escrevi e assignei.

A publicação do Edital de Fé e Graça e do Monitório Geral são um acontecimento discursivo na concepção dada a este conceito por Pêcheux, como “ponto de encontro de uma atualidade e uma memória” (1997, p. 17). Importante lembrar, com Guilhaumou e Maldidier, que “o acontecimento discursivo não se confunde com a notícia, nem com o fato designado pelo poder, nem mesmo com o acontecimento construído pelo historiador. Ele é apreendido na consistência de enunciados que se entrecruzam em um momento dado” (apud Orlandi, 1997, p. 166).

Não se pode deixar de considerar, pois, que todas as denúncias e confissões ocorridas quando da Visitação do Sto. Ofício são decorrência desse acontecimento discursivo dado a público com sua leitura em missa solene de abertura dos trabalhos e subsequente fixação nas portas das igrejas. Tal fato instaura uma nova ordem no dia a dia da colônia. Deflagra uma movimentação que direciona ouvidos e olhares e provoca a memória, fazendo-a funcionar como um negativo do passado que se materializa como uma fotografia para os fiéis. Ante a foto revelada, só lhes resta confessar ou denunciar. Edital de fé:

acontecimento discursivo que visava a fazer prevalecer pensamentos, dizeres, fazeres e sentires considerados cristãos; acontecimento discursivo constitutivo da ordem social vigente à época, um acontecimento discursivo que define bem e mal, bons e maus; que separa virtuosos de pecadores e que dará início a uma profusão de discursos cujos sentidos se atualizam e se ressignificam através do “Edital de Fé”.

3.2. Das confissões e denúncias

Os sentidos de pecado produzidos pelo Edital de Fé funcionam como um atualizador da memória de pecado dos habitantes da colônia, ressignificando-a. Para compreendermos essa atualização e ressignificação de sentidos, é importante lembrar que o Edital de fé convoca à denúncia de fatos presentes, passados e futuros, coisas que “sejam commettidas, ou daqui em diante se commetterem”. Sendo assim, fiéis comparecem à mesa do Sto. Ofício para relatarem fatos passados há 15 dias ou há 31 anos. Notadamente, mais da metade das narrativas, 24 no total, reportam fatos passados há 3 anos ou mais. Os fatos denunciados ou confessados, praticados há menos de 3 anos, foram 19. Não obstante a distância temporal que separa fato e relato, deparamo-nos com enunciados cuja riqueza de detalhes lhes conferem um efeito de atualidade inequívoca. É a força do acontecimento discursivo atuando na memória e causando esse efeito de fotografia revelada. O fato, impresso na fotografia da memória, materializa-se nos detalhes das narrativas feitas ao Tribunal.

Em alguns depoimentos, sobretudo aqueles que envolvem rezas e ritos, o confitente muitas vezes diz não se lembrar de quem lhos ensinou. Entretanto, à semelhança de quem olha uma foto, lembra-se do momento ali retratado, mas não recorda quem a tirou, isso não parece afetar a memória que ele possui do fato

narrado. Tudo se afigura nítido. Não há dúvidas. E um enunciado em especial corrobora esse efeito de presentificação: “e nada mais continha a dita cura”. Esse enunciado, presente várias vezes na confissão de José Januário e de modos diversos parafraseado em outros depoimentos, não deixa margem a dúvidas. Tudo está dito. Nenhum outro desvio de fé existiu. A alma foi desnuda face ao inquisidor. O acontecimento discursivo funcionou como gatilho de presentificação de memória. Esse é o efeito de evidência que tal enunciado provoca. Os desvios de fé publicados no Edital não só trazem à memória pecados até então declarados como desconhecidos, como dão materialidade a fatos esquecidos, conferindo-lhes estatuto de pecado a ser confessado. Esse processo fica claro nas afirmações dadas por diversos depoentes de que ignoravam tal ou qual prática como sendo pecado até que o Édito de Fé lhes esclarecera, como se pode ver nos dois trechos destacados abaixo:

“E que estas erão as suas culpas que somente conheceo depois que se lerão oz editais pellas Igrejas desta cidade (...);”

“E que por descargo de sua consciencia fazia esta denuncia por entender a isso era obrigada **depois de ouvir o Edital que se publicou nesta visita.**”

Temos, assim, um acontecimento discursivo que ativa a memória de um passado, revelando-a e atualizando-a sob a perspectiva de um mediador¹⁴

¹⁴ Orlandi, falando sobre o discurso da seriedade, afirma que neste tipo de discurso, o mediador é aquele que fixa sentidos. 1996, p. 265

institucional que o determina, visto que é ele quem fixa os sentidos como desviantes. O que até então não significava pecado para os fiéis, passa a significar e deve ser confessado, denunciado a fim de ser expurgado, “por descargo de sua consciência”.

Se considerarmos que a Visitação durou 6 anos e que ao longo desses anos apresentaram-se ao tribunal 46 pessoas, teremos uma média de 7,6 pessoas por ano, o que é uma média bastante baixa. Ainda assim, cabe questionar o que motivava a apresentação “espontânea” das pessoas para confessar e denunciar.

Confessar, durante o Tempo de Graça, poderia ser uma forma de obter perdão, fugindo assim da pena pecuniária, mas o que se pode observar é que mesmo após esse período ainda é possível contar o comparecimento de 11 confitentes.

O propósito da Igreja com a visitação, declarado no Edital de fé, era “reprimir e extirpar todo o delito e crime de heresia e apostazia, para mayor conservação dos bons costumes, e pureza de nossa santa Fé Catholica”. Tal propósito seria obtido propiciando-se aos fiéis a oportunidade de conhecerem quais eram esses delitos, a fim de que pudessem denunciar “para que os fieis christãos não fiquem com suas consciencias encarregadas, e illaqueadas com a excomunhoens, que se culminão nos dittos Editaes.”

Uma leitura mais atenta do Edital de Fé permite perceber que o documento associa a consciência pesada pelos pecados cometidos à sua não denúncia por parte dos fiéis. Dito de outra forma, só tem consciência pesada quem não denuncia. A confissão não é estimulada; sequer é mencionada. A justificativa para listarem-se os delitos de fé é que “algvas pessoas, por não terem perfeito conhecimento dos cazos que pertencem ao Santo Officio, deixão de vir **denunciar**” (...) “E desejando achar meyo, para que os fieis Christãos não fiquem com suas consciência encarregadoas (...) nos pareceo mandar publicar de novo

todos os dittos cazos com esta carta monitoria”. Assim, “nos rezervamos, que em termo de trinta dias primeiros seguintes que lhes assinamos pelas três canônicas amoestações (...) venhão **denunciar**, e manifestar ante nós o que souberem dos cazos, que abaixo vão declarados”.

Esse acontecimento discursivo instaura a política da delação. Observar o outro, suas práticas, sua vida, suas crenças; ouvir a conversa alheia, trair o amigo contando seus segredos, tudo isso deixa de ser uma prática condenável moralmente e passa a configurar e a produzir o sentido de um “fiel católico”.

A lista dos casos que pertenciam ao Sto. Ofício reforçava a incitação à delação, já que em nenhum momento remetia ao que alguém tivesse feito, mas ao que saberiam que outrem fizera:

“Se sabem ou ouvirão

que algum Christão bautizado haja ditto, ou feito alguma couza contra nossa santa Fé Catholica (...)”

“Que alguma pessoa depois de ser bautizado, tenha ou haja tido crença na ley de Moysés”

“Que tenha, ou haja tido por boa a ceita de Lutero, Calvino, ou de outro algum hereziarcha.”

“Se sabem, ou ouvirão, que alguma pessoa tenha, ou Lea outros livros prohibidos (...)”

“**Se sabem ou ouvirão**, *que algu confessor secular*, ou regular de qualquer dignidade...”

“As quais couzas todas, e cada hua delas, **que soubessem por qualquer via**, serão commettidas, ou daqui em diante se commetterem, o virão denunciar na meza do Santo Officio.”

A reiteração da expressão “se sabem ou ouviram” nos leva a determos um pouco e refletir sobre seus sentidos. “Ouvir dizer” caracteriza um sujeito não identificado e uma proposição não confiável. Quando dizemos “Ouvi dizer que”, deixamos claro que não queremos ou não conseguimos/podemos identificar o sujeito da proposição e, acerca desta, significamos uma incerteza quanto ao que é dito. Tudo se resume, pois, a um boato: uma “notícia anônima, sem confirmação”. O Edital de Fé, além de constituir discursivamente o pecado, confere ao boato um estatuto de dizer confiável, expediente que constituía uma rica fonte de informação que servia para engrossar a fileira daqueles que desvirtuavam a fé e precisavam ser investigados em prol da recuperação da pureza dessa fé.

A lista de pecados prossegue, sempre admoestando os fiéis através de enunciados que repetem “se sabem ou ouviram” algo que alguém tenha feito e que a Igreja considere heresia. Na categoria “ceita de Lutero, Calvino ou de outro algum hereziarcha”, o Regimento não mais se refere a **fazer**es desviantes. Nesse caso são listadas as **afirmações**, **negações** e **sentires** cujas idéias estejam vinculadas a esse desvio. Nesse ponto, o enunciado altera-se para “Negando, ou duvidando”, “Sentindo mal ou duvidando”, “Negando ou sentindo mal”, “dizendo, ou affirmando”, “sentindo mal”, “dizendo” e “negando”.

No final do Édito de fé, àqueles que deixarem de fazer as denúncias, alerta-se que, “não vindo fazer denunciação do que souberem (o que Deos não

permita) por estes presentes escritos, pommos em suas pessoas, cujos nomes, e cognomes aqui havemos por expressos, e declarados, excõmunhão mayor e os havemos por requeridos para os mais procedimentos, que contra eles mandamos fazer, conforme à Bulla da S. Inquisição, alem de encorrerem na indignação do omnipotete Deos, e dos bemaventurados S. Pedro, e S. Paulo, Príncipes dos Apóstolos”.

Apesar de a discursividade do Edital de Fé direcionar-se aos potenciais denunciantes, o que se observou no Tempo de Graça foi uma prevalência das confissões: 13, contra 8 denúncias. Considerando todo o período de visitação, houve um equilíbrio entre confissões, que somaram 24, e denúncias, que totalizaram 22. Não se pode considerar que houve diferença significativa entre o número de confissões feitas no período de graça (13) e após esse prazo (11). Continua, pois, a indagação: o que levaria as pessoas, sem a promessa do perdão oferecido no Tempo de Graça, a confessarem “espontaneamente” suas culpas?

O discurso do pecado é também o discurso do poder. Ou é emanado de quem possui o poder de perdoá-lo. O mesmo discurso que, apelando ao desejo de uma consciência tranquila, em paz com Deus, incentivava as delações, fazia efeito na consciência dos demais fiéis, compelindo-os à confissão.

O discurso inquisitorial atrela o dizer-denunciar ao desencargo de consciência. Assim, para verem-se tranquilos e a fim de escaparem da “excomunhão maior” e da “indignação divina”, os fiéis acabam por denunciarem a si mesmos. Pode-se, assim, tomar as confissões, notadamente aquelas feitas fora do tempo de graça, como autodenúncias¹⁵, ainda que tardias, pois das 13

¹⁵ Essas auto-denúncias nos apontam uma possibilidade de trabalho da contradição de que se reveste esse discurso que está no imbricamento do religioso-jurídico.

confissões já mencionadas, apenas 3 eram de “pecados futuros”, ou seja, cometidos após o tempo do perdão.

Durante o período de graça, apresentaram-se à mesa do Santo Ofício 21 pessoas. Destas, 8 para confissão, 1 para confissão e denúncia e 12 para denúncia.

Das confissões, quatro diziam respeito a práticas espirituais: uma de rezas e uso de erva para cura; uma de reza para cura e outras duas de reza para adivinhação. Houve também a confissão de um Frei, Manoel do Rosário, leigo professo de N. Sra. do Carmo dos Calçados, por prática sexual pelo “vaso prepostero” com uma índia e mais duas confissões da mesma prática sexual. Houve ainda um confitente que fingiu ser pároco e outro que traduziu uns escritos para conquistar mulher.

Em todo o período, compareceram ao tribunal 45 pessoas. Uma compareceu duas vezes e uma compareceu para confessar e denunciar, logo, identifica-se um total de 46 comparecimentos cujas confissões e denúncias¹⁶ poderiam ser assim classificadas:

CULPAS	Nº DE OCORRÊNCIAS
REZAS E RITOS PARA CURA (3 com o uso de ervas)	9

¹⁶ O número de apresentações e o número de tipos de culpas relacionados não coincidem porque algumas vezes denunciava-se mais de uma pessoa ou mais de uma culpa. Há também um caso de confissão e denúncia.

REZAS E RITOS PARA CONSEGUIR PESSOA AMADA	6
ADIVINHAÇÃO (4 com rezas e ritos; 1 com ervas)	5
ATENTADOS CONTRA A FÉ E AS IMAGENS	9
SODOMIA	4
BIGAMIA	5
INVOCAÇÃO E/OU PACTO COM O DIABO	3
OUTRAS CULPAS (1 com uso de ervas)	7

Em “outras culpas” alocamos aquelas que apresentaram menos de 3 ocorrências, são elas: fingir ser pároco (1), traduzir escrito que servia para conquistar mulher (1), fazer feitiço contra a saúde de alguém – com reza e ervas - (1), usar hóstia e fragmento da mesa de sacrifício para fazer amuleto (2), castigar excessivamente uma empregada (1), dizer que o aborto não era pecado porque as almas das crianças voltavam para falar com as mães através do denunciado (1).

Pode-se observar que dos delitos denunciados ou confessados, aproximadamente 75,5% (37 culpas) eram de caráter espiritual, assim considerados por ferirem mais frontalmente o que pregava a fé católica: rezas e ritos para cura, para conseguir a pessoa amada, adivinhação, atentado contra a fé e as imagens, invocação ou pacto com o diabo, feitiço contra a saúde de outrem, usar elementos sagrados para fazer amuleto, ser a favor do aborto. Os de cunho moral, sodomia e bigamia, totalizam 9, correspondendo a aproximadamente 18,4%. Outros delitos, (3) têm em torno de 6,1% de ocorrência.

Observando mais de perto os delitos aqui considerados de cunho espiritual, percebe-se que mais da metade deles, dezenove, envolvia rezas. Desses, sete limitavam-se a murmurações que o denunciante dizia não compreender (serviam para cura); uma envolvia palavras que não foram declaradas. Outras Dez consistiam em orações que envolviam elementos da fé católica, como fazer o sinal da cruz, citar Jesus, Deus, a Virgem, os santos. Era o caso das orações de S. Cipriano, de S. Marcos, das Três estrelas e de uma oração de adivinhação não nomeada. Além de as próprias orações envolverem tais elementos, não raro seguiam-se a elas uma Ave Maria, um Pai Nosso e/ou um Gloria Patri. Se tais orações continham elementos da fé católica, o que fez com que viessem à tona como uma culpa pertencente ao Santo Ofício? A finalidade das orações certamente é um fator importante. Seis delas propunham-se a trazer a pessoa amada de volta, lembrando-nos de “feitiços” mais modernos, anunciados em postes e muros. Nove tinham por finalidade a cura, e não se podia ignorar que tais preces eram sempre acompanhadas de certos ritos que envolviam desde o sinal da cruz até a ida a encruzilhadas para que tivessem efeito. Mediante tantos rituais e o uso de ervas, a ação divina ficava certamente um tanto diluída, embaçada e, com isso, certamente também a fé no poder eclesiástico, o que a Inquisição não poderia deixar passar impune.

Algumas denúncias eram um tanto fantásticas, lembrando mesmo as acusações de feitiçaria que grassaram a Europa na Idade Média. Falavam de pajés que, realizando seus ritos enquanto pronunciavam palavras “em língua incógnita”, faziam entrar ventos através dos telhados e ouvir vozes que cumprimentavam o pajé e que diziam do que o enfermo sofria e como havia de se curar. Os denunciantes afirmavam também terem ouvido estrondos, que indicavam que o “camarada”, dono da voz, entrava ou saía da casa. Em certas curas eram ministradas infusões que faziam com que a pessoa expelisse bichos vivos. Um componente importante desses ritos era o mistério, o segredo que se fazia acerca das ervas utilizadas e do preparo das bebidas, bem como o segredo

quanto ao que se dizia durante os rituais. O que era dito, não se entendia, o que se tomava, não era visto. Essa atmosfera de mistério certamente contribuía para que tais práticas fossem associadas a algo desviante, contrário aos preceitos da Igreja. Acresça-se a isso o fato de, desses ritos, decorrer o expelir bichos vivos, fato um tanto fantástico:

E com efeito assim sucedeu porque passadas poucas horas ela *arajou (sic)* uma como bolsa ou saquinho por forma da pele de uma bexiga na qual depois de rota se viam vivos três bichos: um do feitio de uma *Azorra* pequena, 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 [...].

Um outro caso mostrava um meio ainda mais incomum de se tirar das pessoas os bichos que lhes provocavam moléstia. Nesse caso, o denunciante estava “gravemente enfermo dos olhos” quando recorreu à índia Sabina para curar-se:

E logo tornando a receber na boca novo fumo do cachimbo, com ele lhe defumou o olho direito, em ele lhe introduziu a própria língua andando com ela a roda do dito olho pêra parte interior, e depois desta diligência fez ação de vomitar, e lançou na sua mão um bicho com forma de *lairas (sic)* pela parte do rabo e com forma de um peixe [...]

O uso de elementos rituais não católicos, como o cachimbo, e o recurso da língua introduzida no olho do doente para dele extrair um bicho estranho (em forma de larva pela parte do rabo e forma de peixe) que estaria provocando dores, não se afigura nem como uma prática médica tradicional, nem como uma prática

católica de cura. Da posição-sujeito inquisidor, estar fora do lugar de católico era estar no lugar do desvio e, em última instância, em um lugar de oposição à Igreja.

Tais culpas, por mais fantásticas que nos possam parecer, certamente eram levadas a sério e o denunciante ou confitente de fato acreditava tê-los presenciado. Caso contrário, teríamos que admitir que, ao relatá-los, zombavam do inquisidor. A primeira denúncia do tipo foi feita ainda no Tempo de Graça, em 21/10/1763, por Domingos Rodrigues, um cristão-velho de 43 anos que vivia de suas roças. As denunciadas foram a índia Sabina, por retirar bichos do corpo da mulher do próprio denunciante, e a preta Maria, por fazer adivinhação tendo como recurso um quarto escuro do qual se ouviam muitos estrondos.

Passado o Tempo de Graça, foram denunciados ainda mais três casos semelhantes: um em abril de 1764, cujo acusado era o índio Antonio de Souza; outro em julho do mesmo ano, em que era denunciado o índio Domingos de Souza e, por fim, 4 anos após a primeira denúncia, em outubro de 1767, foi novamente denunciada a índia Sabina pela mesma prática, desta vez em outra pessoa. Verifica-se que, nos casos extraordinários, os protagonistas são quase sempre índios. Excetua-se a décima primeira denúncia, em que a protagonista era uma mulher branca de mais de setenta anos. Ainda assim, em suas sessões de cura havia sempre algum índio acompanhando-a e tomando parte no ritual, o que nos leva a concluir que suas práticas eram de procedência indígena.

Ao mesmo tempo em que os denunciantes reconhecem os feitos fabulosos, frisam suspeitarem que tais práticas fossem diabólicas. Embora Lapa afirme que após conviver por tanto tempo com os oficiais do Santo Ofício os moradores da região já estivessem acostumados com eles, dado que faziam parte de seu cotidiano, não acreditamos que chegassem ao ponto de fazer do Tribunal motivo de zombaria com suas confissões e denúncias. Eles provavelmente acreditavam ter presenciado as fantásticas histórias que relatavam. Ou talvez tais histórias ressoassem parte de uma memória construída ao longo dos anos através

das inquirições e também do convívio com os membros do Santo Ofício instalados na colônia ao longo dos seis anos de visitação.

Em um caso específico, o da décima primeira denúncia, verificamos alguma d vida da denunciante, Ignez Maria, a respeito de como se conseguiam os efeitos fantásticos. Vejamos:

E passado isto viu ela denunciante que nessa noite ou em outra entraram na casa dois índios dos quais só conhece um, que se chama Antonio, (...) os quais índios se recolheram com a dita Luduvina em uma despensazinha sem luz alguma e mandando buscar a doente pera a mesma despensa e casa sem luz, começaram a cantar e a tocar em seus chocalhos, sem se perceber o que cantavam; e depois de cantarem e tocarem algum espaço de tempo, se acabaram e logo se ouviu assobiar mui altamente sem saber onde e que as telhas faziam estalido como se abriam, e imediatamente um estrondo na casa como de pessoas que para ela saltava (sic).

E no mesmo tempo os tais índios ou alguns demônios começaram a fazer estrondo com as mãos e com os p s sobre o sobrado e logo se ouvia uma voz que perguntava a doente o que tinha (...)

Fica claro nessa passagem que aquilo que   atribuído a demônios, também pode ser atribuído   atua o de dois índios, abrigados em uma “despensazinha sem luz alguma”. Entretanto, mesmo com a possibilidade de fraude, e porque a pessoa de fato morreu, como disseram as vozes, Ignez Maria denuncia “o que faz por descargo de sua consciência e entender a isso estava obrigada depois que ouviu ler o monitório e édito da Fé quando se publicou esta visita.”

A denúncia e a confissão eram lugares privilegiados de construção de sentidos desviantes. Se havia a possibilidade de alguma prática ser considerada demoníaca, esses eram os lugares em que esse sentido ganharia força.

Orlandi, tratando do discurso religioso (1996), diz que “a voz de Deus se fala no padre, é ‘como se’ Deus falasse: a voz do padre é a voz de Deus”, ela é trabalhada para que seja sentida, percebida como voz de Deus. Como a autora reformulou mais tarde, se faz falar a voz de Deus, na voz do padre. Por extensão, podemos dizer que no Edital de fé, ordenado por um bispo, observamos “a voz de Deus” falando, mostrando o que há de pecado nos atos dos povos. Ali também se fez falar a voz de Deus. Podemos dizer que, lido na igreja, afixado às portas das catedrais, o Edital e Monitório da inquisição constrem discursivamente a ideia de pecado e daquilo que se pode identificar como tal. A organização do Regimento da Inquisição seria, pois, o primórdio da constituição discursiva de pecado na colônia, que se realiza, ganha materialidade quando os povos dele tomam ciência, na instituição da Visitação e início do tempo de graça. Aí a voz de Deus se faz ouvir e o povo é instado a não ignorar, a se apresentar, a confessar ou denunciar “tanto vivos quanto mortos”.

O funcionamento discursivo dessa construção da consciência do pecado funciona de tal forma sob a potência da “voz de Deus”, que a vemos reproduzida nas confissões e denúncias, no reconhecimento de que outras vozes, divergentes, seriam vozes do demônio:

“Começou a tanger o maracá ou chocalho e a cantar por língua incógnita com que constuma cantar os pajés ou mestres das feitiçarias”. (denúncia nº 11, doravante D11).

Os pajés, que cantam usando uma língua incompreensível aos demais participantes leigos de seus rituais, são identificados como “mestres das feitiçarias”, o que os inscreve, incontestavelmente, em um lugar de transgressão.

Transgressão das leis de Deus, sujeita a penas materiais – imputadas pelos “representantes de Deus” e pena espiritual (inferno), imputada pelo próprio Deus, caso não se arrependessem e deixassem de praticar os atos condenáveis.

Nos fragmentos seguintes, um outro funcionamento discursivo:

“... alguns índios ou demônios começaram a fazer estrondos com as mãos e com os pés sobre o sobrado. E logo se ouviu uma voz que perguntava a doente o que tinha...” (D11).

O índio Antonio “queria consultar seus pajés para lhe se irem dizer o mal que padecia para saber como havia de curá-las” ; “ Entrava o dito índio a cantar pela sua língua.” (D28)

Entra a cantar” (...) [e juntamente a dita sua mulher e a referida Laurença] “por palavras incógnitas ao pé do doente. E que depois de terem cantado se apaga a luz, e logo se ouve no teto da casa um estrondo como de pessoa que sobre ele está e que se segue ouvir-se um salto na casa como de quem desceu de cima pera ela, e que então o dito índio entra a falar pela sua língua, e a ouvir-se uma **voz desconhecida** dando lhes respostas ao que ele lhe pergunta e que o dito índio por virtude destas respostas que lhe dá aquela voz desconhecida, descobre a moléstia que tem o enfermo, dizendo que aquele seu camarada assim o dizia (...) (D31)

É interessante observarmos que em vários casos são introduzidas, pelos denunciantes ou confitentes, a referência a uma voz desconhecida, referida também como “seus pajés”, “seus camaradas”. Uma voz dissonante, desviante,

pois não era a voz de Deus. Quando ocorre esse apagamento do sujeito, porque não identificável, seu discurso é sempre nítido. O denunciante lembra-se de tudo o que foi dito, sendo capaz de reproduzir com detalhes o discurso desse sujeito incógnito.

Essa voz aparece também em diversas denúncias, de modo um pouco diferente. Diferente, porque identificada, possui um dono nomeável e denunciável. O que difere é que, nesse caso, o que não se identifica é o que se diz: A índia Sabina, por exemplo, bem como outros indivíduos, diziam palavras “que se não podiam perceber” (D5), “palavras que não se entendiam” (D9), “língua incógnita” (D11), “cantigas que não se entendiam” (D16), “palavras incógnitas” (31), “palavras incompreensíveis” (D44).

É interessante esse processo de identificação e desidentificação do sujeito, pois nos leva a refletir acerca do papel que cumpria. Ao identificar o sujeito sem identificar o que dizia, o ciclo da denúncia não se fechava; o processo de culpabilização ficava prejudicado. A rede de delações do Santo Ofício não se tecia a contento e os colonos não eram capturados por completo pela teia injuntiva das delações. A resistência abriga-se, pois, na desidentificação do sujeito ou no apagamento dos sentidos do discurso do sujeito identificado. Explicita-se o sujeito e silencia-se seu discurso ou, explicita-se o discurso, silenciando seu sujeito, num jogo de falar e calar; parecer ceder, mas resistir; processo esse que se dá no espaço de resistência possível na colônia.

3.3 - A moral institucionalizada

A inquisição na Península Ibérica teve algumas peculiaridades que a distingue das praticadas nos demais países católicos. Destacamos, aqui, o fato de trazer certos “crimes morais” para a alçada inquisitorial.

Bigamia, sodomias e afirmações ofensivas à moral católica são alguns desses crimes que passaram ao foro do Sto. Ofício da Inquisição.

Vainfas, ao analisar tal fenômeno, pergunta-se “por que a sodomia e não o adultério”, “se ambos eram atitudes sexuais ofensivas à lei de Deus? Por que a bigamia e não o concubinato? Por que a chamada ‘defesa da fornicação simples’ e não as próprias relações sexuais entre pessoas solteiras?” Para o historiador, a resposta está no fato de que ao Santo Ofício interessavam menos os crimes morais em si e mais as possibilidades de assemelharem-se a heresias. Interessava à Inquisição averiguar

“os desvios da alma, escolhas conscientes de caminhos opostos aos dogmas oficiais. O Santo Ofício voltava-se assim, para a detecção do *herege* – indivíduo que escolheu e ‘isolou de uma verdade global uma verdade parcial e em seguida obstinou-se na escolha’.” (1997, b, p. 199)

Assim, segundo o historiador, o que interessava ao Santo Ofício eram as contestações à verdade oficial subjacentes a determinadas atitudes e afirmações. Considera, entretanto, que em alguns casos o Santo Ofício via heresias em atos sexuais e moralidades cotidianas, presumindo “desvios de fé onde só existiam desejo, valores morais ou comportamentos sociais não condizentes com as regras éticas do catolicismo”. Admite, entretanto, a existência de rituais profanos ligados à religiosidade, configurando ao mesmo tempo desvio

de fé e crença sincrética. Como exemplo, cita o hábito que homens e mulheres tinham de proferir na boca do amado as palavras da “sacra”, com o fim de amansá-lo e conquistá-lo, o que faziam por vezes no ato sexual, “confundindo-se um dos elementos do rito eucarístico com o afeto e o uso sexual do corpo”.

Tais práticas forneciam o fundamento da competência judiciária dos tribunais inquisitoriais, pois quem usasse as palavras da sacra com fins amorosos era suspeito de não venerar o sacramento da eucaristia. Para Vainfas, “era sobretudo a presunção de ‘má doutrina’ o que justificava a intromissão do Santo Ofício em matéria de sexualidade e comportamentos, e não a transgressão moral em si mesma”. A Inquisição viu em muitas dessas transgressões morais indícios de “seita luterana”. O autor relata que Vieira, referindo-se a Lutero e Calvino, chamou-os de “sensuais, que se haviam dado ‘soltamente aos vícios e pecados’ renegando a expiadora confissão, a sublime castidade e o santo matrimônio”. Para a inquisição, a simples contestação do matrimônio como sacramento seria razão para alegar que os luteranos negavam haver pecado na fornicação. Acreditamos que o controle da sexualidade permitia ao Tribunal mais uma forma de acesso às leituras morais feitas pelos sujeitos colonizados. O controle moral abria porta também para o controle de outras áreas. A fornicação simples, por ser mais usual na colônia, propiciada pela sujeição escravocrata, talvez não permitisse esse acesso como a bigamia, que se publicizava na consumação sacramental, e a sodomia, por ser apresentada pela igreja como nefanda, trato antinatural e homoerótico, se considerada a sodomia perfeita.

3.3.1 - sodomias, bigamias, fornicações

Sodomias, bigamias e fornicações saem do confessionário para a mesa inquisitorial. Na verdade, a fornicação propriamente dita não passou a ser matéria inquisitorial, visto que não consta entre os delitos a serem confessados e

denunciados no Monitório Geral, continuando, portanto, na alçada paroquial. O que interessava, de fato, ao Santo Ofício era discursivização dessa prática, ou melhor, como se verifica no Monitório, a afirmação de que esta não era um pecado mortal. Por isso Vainfas afirma que o crime moral em si não interessava ao Santo Ofício, mas a possibilidade de haver nele alguma proposição herética. Por mais que as práticas fornicárias reiteradas pudessem acabar por criar uma evidência de naturalidade, afirmar isso iria diretamente contra os preceitos da Igreja.

Os desvios morais perfizeram apenas 18,4% das culpas confessadas e delatadas, restringindo-se a bigamias e sodomias, quase empatadas em 50%.

Foram quatro as confissões de sodomia, sendo que uma, a do escravo angolano Joaquim Antonio, envolveu confissão e denúncia direta do filho de seu senhor. Naturalmente que as confissões de um delito que só poderia ser cometido em companhia de alguém acabava por gerar também uma delação indireta, ainda que não fosse esse o propósito primeiro da apresentação à mesa inquisitorial.

Vainfas, analisando o modo como a Igreja definia a sodomia, afirma que os tribunais inquisitoriais “não conseguiam pensá-la senão a partir do modelo de cópula heterossexual e do ‘esquema ejaculatório’” (1997, b, p. 213). Nas discussões inquisitoriais acerca do tema, perguntava-se se seria possível a uma mulher cometer tal delito. O historiador informa que “a maioria dos inquisidores alegou que somente se uma mulher introduzisse o ‘sêmen’ no ‘vaso posterior’ de outra ficaria caracterizada a perfeita e consumada sodomia”. Dada a dificuldade em definir a sodomia feminina, ela acabou por ficar de fora da jurisdição inquisitorial, que tratou apenas das cópulas sodomíticas entre homens bem como as heterossexuais.

Para a Inquisição, pois, para que se considerasse a perfeita sodomia era necessário não somente a penetração anal, mas a ejaculação naquela via. Tal concepção afigura-se bastante presente na discursividade popular, como se pode

perceber nas confissões. A menção à “seminação” aparece nas 4 confissões, sendo que nas 3 em que a prática foi voluntária, sempre se ressalta o fato de não ter ocorrido no “vaso prepostero”, mas fora dele ou no “vaso natural”. No caso do escravo Joaquim Antonio, este declarou que o pecado que confessava “era o da sodomia, em que o quiseram fazer cair por força e indústria”, e que por resistir aos intentos de Francisco Serrão, filho de seu senhor, este não conseguiu mais que derramar-lhe o sêmen por sobre as pernas.

Cabe chamar a atenção para o fato de que a este escravo só foi possível denunciar a agressão sexual sofrida por um branco porque o fez por meio de uma confissão. Confessou ter sido obrigado a cair em pecado e, ao fazê-lo, pôde também, na sequência, denunciar diretamente seu agressor. Não há registro, nesta última Visitação ao Brasil, de denúncias no campo da moral feita de um negro, mulato, índio ou mameluco contra um branco. Identificamos apenas duas denúncias feitas por mulatos, contra brancos. Uma de Ighes Maria contra Luduvina, com uma acusação de feitiçaria, e outra de Luiz de Souza Sylva, sem ofício, presidiário, contra um português também presidiário, recluso com ele na mesma cadeia e que cometera o pecado de blasfêmia, pois dizia não crer em Deus e, quando lhe levavam imagens para que beijasse, mandava “meter na parte mais imunda do corpo”.

A primeira confissão do chamado pecado nefando foi feita ainda no tempo de graça, pelo português Manoel do Rozário, frei leigo da ordem de Nossa Sra. do Carmo dos Calçados, que afirmara tê-lo cometido 14 anos antes, duas vezes com a índia Micaela e 3 vezes com a índia Anna. Declarou que em todas as ocasiões não seminou-lhes no “vaso prepostero”, mas no “vaso natural”. Que tudo fez para saciar seu libidinoso apetite, mas que “estava muito arrependido e dellas tem tido inteira emenda e pede que com ele se use de misericórdia”. Frei que era, sabendo ler e escrever, afetado pelo discurso inquisitorial, confessava uma

sodomias incompletas, passíveis, pois, de atenuantes. Sua sentença¹⁷ foi admoestação em Mesa que nunca mais cometa tão feio, torpo e abominável pecado e advertido de que tornando a cair nele será, com todo rigor, castigado, e pague as custas.”

Também no Tempo de Graça apresentaram-se Filipe Jacob Batalha (ou Botelho) e Feliciano de Lyra, ambos cristãos-velhos, naturais do Pará. Ele, “as culpas de que se apresentava e que queria confessar nesta mesa era o de sodomia em que caíra por sua miséria e fragilidade”. Confessou, assim, tê-las cometido duas vezes há 9 anos com a índia Marcela e há dois anos com Feliciano de Lyra também por duas vezes, seminando com aquela no vaso natural e com esta no chão, nunca no “vaso prepostero”, “culpas das quais está muito arrependido e a tem sacramentalmente confessado e pede delas perdão e que com ele se use de misericórdia”. Recebeu a mesma sentença do frei, sem que no entanto se adjetivasse o pecado cometido. Feliciano, em sua confissão, disse que a sodomia ocorreu sempre por insistência de Filipe Jacob (o que ele confirmou em seu depoimento) e que a segunda vez ocorreu “por ocasião de atos lascivos que tiveram”, nunca, porém, seminando ele no “vaso prepostero”.

Observa-se, assim, nos discursos dos confitentes, a recorrente afirmação da ausência de ejaculação na via anal. Interessante notar que tal noção veiculada nas discussões e definição inquisitorial da sodomia foi apropriada pelos adeptos de tal prática em seu discurso confessional como fator expiatório, pois que configura um pecado incompleto. Vemos, assim, o discurso inquisitorial ressignificado no discurso confessional. A expressão que servia à definição do pecado passou a, precedida de uma negativa, servir à sua descaracterização.

¹⁷ NOVINSKY, A. *Inquisição – prisioneiros do Brasil, séc. XVI a XIX*. P. 141

Resistência abrigando-se na censura, movimento possível pela própria noção de texto com a qual trabalhamos, que não concebe que os sentidos são únicos, fechados, disciplinados. Pelo contrário,

o texto não é uma superfície plana, nem tampouco uma chapa linear (...), o texto é um bólido de sentidos. Ele 'parte' em inúmeras direções, em múltiplos planos significantes. (...) Não é verdade que o texto possa se desenvolver em qualquer direção: há uma necessidade que rege um texto e que vem da relação com a exterioridade. (Orlandi, 1996).

E a exterioridade, aqui, configurada nas práticas desviantes dos habitantes da colônia, permitia o movimento do sentido em uma direção que funcionava como um impedimento à realização do sentido da prática anal como um pecado nefando perfeito (portanto de pena mais severa), já que não incluía a ejaculação.

Tanto nos casos de bigamia quanto nos de sodomia, a fornicação era uma constante, à diferença que os delitos de bigamia visavam a encobrir os de fornicação, mais facilmente verificável, talvez. O casar segunda vez, tinha por objetivo legalizar ante a sociedade a prática fornicária, criando através do sacramento do matrimônio uma aparência de legitimidade do ato desviante. Eram bígamos portugueses, espanhóis, indígenas e naturais da colônia. Algumas vezes, falta a identificação da origem do acusado por desconhecimento do delator. Nesses casos, assumimos que a pessoa seja nascida na colônia, visto que a identificação se dava pela cidade ou estado de nascimento, motivo pelo qual, quando desconhecia a origem, lia-se na transcrição do notário a afirmação “não sabe onde é natural”. Quando se tratava de um índio, sabendo-se ou não a

naturalidade, a informação étnica sempre aparecia, seja precedendo o nome (na maior parte das vezes), seja na identificação propriamente dita. Também no caso dos portugueses, quando não se sabia a naturalidade específica, dizia-se que era “natural do Reyno, não sabe donde”.

Identificamos, assim, uma sociedade multiétnica, mestiça, cujas práticas cotidianas, no campo moral, não se diferenciavam muito em função de origem. A bigamia foi praticada por português em segundas núpcias com natural da colônia, por índio em segundas núpcias com outra índia, por espanhóis entre si, por natural da colônia com índia e mameluca.

As práticas sodomíticas ampliavam o leque das relações multiétnicas, pois relacionavam português a índia, naturais da colônia entre si e com índia e um branco, natural da colônia com negro, única prática relatada de sodomia considerada perfeita, por ser entre homens. Esse caso revelou um senhor que abusava continuamente dos escravos da fazenda de seu pai, o já citado Francisco Serrão. Tal fato era de conhecimento público, conforme o relato do escravo que o delatou, que citou o nome de ao menos mais 18 escravos que sofreram abuso de Francisco Serrão.

Era procedimento do Santo Ofício, após o depoimento de confissão ou denúncia ter sido assinado por quem se apresentou, solicitar ao confitente/denunciante que se ausentasse da sala e perguntar aos padres ratificantes acerca do crédito que merecia a testemunha. Em relação a Joaquim Antonio, o já citado escravo angolano, os padres declararam

que pelas razões de ele voluntariamente vir confessar a própria culpa, e declarar tantas pessoas com as quais diz se tem cometido a mesma, o que não seria fácil de fingir

principalmente em um preto *ainda que ladino*¹⁸, com as circunstâncias que expôs na sua confissão e denúncia que lhe parecia que ele falava a verdade e que se podia dar crédito no que dizia. (Livro da Visitação, p. 266).

Acerca da confissão do frei Manoel do Rozário, embora os padres ratificantes tenham avaliado que “sim lhe parecia que falava [a verdade] e merecia crédito”, consta um item denominado “crédito”, após as assinaturas finais, em que o notário da visita afirma que lhe disse

“o Senhor inquisidor Girado Joze de Abranches que dava crédito ordinário, exceto na circunstância de dizer que sempre seminara no tal vaso natural e por ser inverossímil que usasse [ininteligível] repetidas de cautela que em sua confissão declara porque nesta parte lhe dava crédito diminuto.” (Idem, p. 150)

Em contrapartida, Filipe Jacob Batalha e Feliciano de Lyra, apesar de terem confessado a sodomia que juntos praticaram com a mesma ressalva da não seminação “no vaso prepostero”, foram achados merecedores de crédito, inclusive pelo inquisidor que lhes deu o “crédito dito ordinário”.

Em nenhum desses casos a capacidade das testemunhas foi posta em cheque para “concessão” de crédito. Mesmo quando o frei não recebeu crédito ordinário isto não se deu em decorrência de questionamentos de sua capacidade, mas pela considerada inverossimilhança no excesso de zelo para não seminar no “vaso preposteiro”. Face ao mesmo delito, mereceu mais crédito do inquisidor o

¹⁸ Grifo nosso

relato de dois viúvos naturais da colônia que o de um frei português, indício de que a imagem do clero estava maculada, pois falar do lugar de um católico soava ao inquisidor mais verossímil que falar do lugar de um frei leigo.

Entretanto, falar do lugar de escravo era falar do lugar de um incapaz. Nesse caso, foi essa avaliação de incapacidade para fingir tantos detalhes em uma história que fez Joaquim Antônio receber crédito pelo que dizia. Para os inquisidores, a história contada “não seria fácil de fingir **principalmente em um preto ainda que ladino**”. Não havia, para eles, astúcia capaz de mover o preto do lugar de incapaz.

E quanto ao lugar que ocupavam os bigamos? A bigamia foi outro desvio moral, ao lado da fornicação, que a Igreja imputou aos protestantes, por violar a sacralidade do matrimônio. Segundo Vainfas, o fato de a Inquisição não se interessar em processar os desvios de fornicação, adultérios e concubinatos devia-se ao fato de ocorrerem à margem da Igreja, sem envolver os sacerdotes. A bigamia, ao contrário, consistia em consciente fraude do sacramento matrimonial, que a Igreja tentava defender dos ataques luteranos; fraude efetivada diante dos ministros da Igreja, ou seja, transgrediam o sexto mandamento através do sacramento, sendo por isso seus praticantes suspeitos de estarem “negando ou sentindo mal dos Sacramentos da Santa Madre Igreja (...) e do matrimônio, (...) ou casando-se segunda vez sendo vivo o primeiro marido ou mulher” (Monitório de 1640).

Durante todo o período da visitação dos setecentos, chegou à mesa do Tribunal 5 casos de bigamia – 4 denúncias e 1 confissão. Bernardo Antônio, português, lavrador, cristão-velho de mais ou menos 50 anos, confessou ter contraído segundas núpcias por supor que sua primeira mulher, que vivia no Reino e tinha mais de 80 anos, fosse falecida, o que mais tarde não se confirmou. Foram

denunciados por bigamia o índio Miguel, que teve por pena¹⁹ a repreensão, anulação do segundo casamento e instrução espiritual; o soldado Jozé Felizardo, cuja sentença não é mencionada, Antonio da Sylva, alfaiate que pode figurar como “Antonio da Silva”, mas sem quaisquer informações pessoais ou da sentença, o que não nos permite ter certeza de que se trata da mesma pessoa, e a espanhola Maria Antonia, cujo nome não consta da relação feita por Novinsky dos prisioneiros do Brasil. Em todos os casos delatados, bem como o confessado, era de conhecimento geral que a pessoa havia casado segunda vez ante um sacerdote. Fazer os votos matrimoniais sabendo que, ao dizê-los acabava por negar a santidade desse sacramento era, para a Inquisição, a prova de que se zombava dos sacramentos da Igreja, alinhando-se, assim, à crença luterana.

A fim de refletirmos acerca do modo como os sentidos circulavam e significavam na colônia, convém abordarmos o relato de denúncia do ex-soldado Jozé Felizardo, no qual afirma ter, em certa ocasião, perguntado ao denunciado o motivo de ter casado outra vez tendo viva a legítima esposa, ao que Felizardo respondera, segundo o relato “bastante envergonhado”, que assim o fizera porque lhe disseram que não poderia continuar com a índia com quem coabitava, sem casar-se. Como não queria deixá-la, a recebera em casamento. A denúncia, efetivada pelo Capitão José Domingos da Silva Pinheiro, já tinha sido feita 5 anos antes perante o comissário do Santo Ofício, sem que nenhuma providência tivesse sido tomada, “continuando o denunciado a viver com a dita índia em atual ofensa de Deus e do sacramento do matrimônio” (Livro da Visitação, p. 196). Para não continuar em uma “ofensa”, comete outra, mais grave, pois que se dá contra um dos sacramentos da Igreja Católica.

¹⁹ Novinsky, A. *Inquisição – prisioneiros do Brasil, séculos XVI a XIX.*

A injunção ao dizer estabelecida pelo acontecimento discursivo da publicação do Edital de Fé e Monitório Geral da Inquisição se revela nessas denúncias. Memória e atualidade se encontrando pela presença de um visitador e pela tentativa da população de falar de uma posição-sujeito-católico-arrepentido, o que significava, necessariamente, estar disposto a deixar as atitudes, dizeres e pensares ofensivos à fé e aos dogmas católicos. A bigamia, estabelecida como delito de fé, era denunciada ainda que não fosse comprovada. É o caso da espanhola Maria Antonia, de cuja bigamia seu delator, frei João de São José, ouvira falar durante uma viagem de Lisboa para o Pará. Dizia-se que ela tinha o marido vivo quando se casara com o atual, o que negou, dizendo ter recebido notícia de um soldado do mesmo regimento do marido de que ele falecera. Apesar da negativa, o frei fez a denúncia para “cumprir com sua obrigação, porque Ihes não tem ódio, nem má vontade.” Os sentidos produzidos pelo Monitório injungiam ao “descargo de consciência” suplantando a certeza da veracidade do que se pretendia delatar. Participar das denúncias era afirmar-se como bom católico, cumpridor de seu dever. Dizer dos delitos alheios trazia consigo a significação da firmeza e correção na fé de quem delatava.

Por outro lado, as denúncias permitiam também vislumbrar as condições de produção de sentidos na colônia: a distância do primeiro cônjuge, que se não estava em Portugal habitava outra região da colônia; as fornicções silenciadas pela autoridade dos senhores de escravos; encontros luxuriosos entre viúvos, para citarmos, por ora, apenas o campo moral.

A questão da bigamia apresenta-se como paradoxal, pois ainda que fosse um desvio de fé e uma quebra do sacramento do matrimônio, possibilitava uma aparência de vida de correção segundo os dogmas católicos. Para não abrir mão da satisfação dos desejos da carne, Jozé Felizardo agrava seu delito moral e passa da fornicção à bigamia. Assim, submeter-se ao sacramento ao mesmo

tempo em que, em segredo, o violava, criava a evidência de sujeição e respeito sacramental que a Igreja esperava dos fiéis.

Bigamia, pecado que atentava diretamente contra um dos sacramentos da igreja, e sodomia, considerada um pecado nefando e abominável, saíam da alcova ante a injunção ao dizer estabelecida pelo Edital de Fé e Monitório Geral. Eram discursivizados e publicados a partir da mesa do tribunal inquisitorial; passavam da prática ao discurso e alimentavam uma rede de delações e confissões que possibilitavam controle e devassa do Santo Ofício na vida privada colonial.

4 - PROCESSOS DE IDENTIFICAÇÃO DE UM POVO NO TRIBUNAL

4.1 - As práticas indígenas

Pelo modo como se organizava a sociedade colonial, onde a miscigenação e a conseqüente diversidade cultural eram uma realidade, a distinção entre práticas indígenas e africanas não se apresenta de modo muito demarcado, tornando temerária uma classificação taxativa dessas práticas.

O contato dos portugueses com os povos locais produziu efeitos contrários aos desejados pela coroa portuguesa, como afirma Francisco Xavier de Mendonça Furtado (FXMF) em sua já referida carta de 21 de novembro de 1751, onde afirma:

Tem o sistema presente produzido tão contrários efeitos, que com grande mágoa assento e provo que não só se não tem convertido o gentio da terra, mas que, contrariamente, muitos cristãos têm não só tomado os costumes dos gentios, mas ainda têm seguido seus ritos, sendo maior lástima que até tenham entrado neste número muitos eclesiásticos. (Mendonça, 1963, p.64)

Esse relato, feito 12 anos antes da Visitação ao Grão-Pará e Maranhão, pode ser confirmado na denúncia feita por Ignes Maria de Jesus, uma mulata, contra Luduvina Francisca, mulher branca, que, em um ritual de cura, “começara a tanger um maracá ou chocalho de um cabacinho pequeno, atravessado com uma flexa 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 de feitiçaria”. (Livro da Visitação..., p. 159). Na denúncia feita, consta a presença de alguns índios, o que

corroborar a origem aborígine do rito praticado por Luduvina, bem como a denúncia feita por FXMF. Nessa denúncia, uma mulata acusa uma branca de prática ritual feita com elementos indígenas (maracá, flecha), o que fazia acompanhada por um índio e cantando em uma língua identificada como sendo a dos pajés.

Assim, apesar de identificarmos que as práticas e costumes característicos da colônia não eram restritos a grupos étnicos específicos – pelo contrário, os mesmos fazeres e dizeres podiam ser encontrados em grupos de brancos, africanos, naturais da colônia e índios -, procuramos rastrear de algum modo as origens indígena ou africana de algumas das práticas rituais relatadas no Livro da Visitação, tentando seguir algumas pistas, ainda que dúbias, dadas as condições de produção que propiciavam as trocas culturais. Estabelecemos, assim, como ponto de partida, a origem étnica da pessoa, declarada na confissão ou denúncia, como uma primeira forma de categorização. Procedemos, então, a uma compilação das práticas denunciadas ou confessadas por aqueles identificados como pretos. Em seguida, fizemos o mesmo com aqueles identificados como índios, brancos, mamelucos, mulatos, cafuzos ou naturais da colônia (quando esta era a única designação utilizada). Marcamos com a mesma cor as práticas semelhantes, a fim de melhor mapearmos sua incidência nos diversos grupos, conforme a origem de seus praticantes. Obtivemos o seguinte quadro:

PRETO	<p>Fazer cura com ervas e rezas “que se não podiam perceber” (escravo)</p> <p>Fazer mandinga para descobrir quem roubou algo – usou <u>balaio</u>, tesoura e palavras incompreensíveis (preta); o preto usou balaio, tesoura e palavras católicas (escravos) [2]</p> <p>Advinhação – usou <u>balaio</u> e palavras que ninguém percebeu</p>
-------	---

	<p>Feitiçaria contra uma índia (com raízes e cruzes e palavras que não quis declarar)</p> <p>Advinhação (mulher)</p>
ÍNDIO	<p>“tinha virtude para descobrir e desfazer feitiços” O fez sem usar palavras nem rezas (Sabina)</p> <p>Cura com ervas (defumadouro e, em outra denúncia, cachimbando e com palavras incompreensíveis) [Sabina] Aconselhou exorcismo da Igreja</p> <p>Fazia ervas e “consultava seus pajés” , usando cantigas em sua língua para curar</p> <p>Usou hóstia e pedaços de pedra do altar para fechar o corpo, não morrer sem confissão e conseguir a mulher que quisesse</p> <p>Usou pedaços de pedra do altar para que não lhe fizessem feitiços</p> <p>Curar usando palavras incógnitas, tocando um maracá</p> <p>Fez pacto expresso com o diabo para conseguir uma mulher</p>
BRANCO	<p>Fez cura de quebranto e outras através de sinais e rezas com tema católico (português)</p> <p>Cura com palavras “incógnitas”, tangendo chocalho e maracá (nat. Col.) índio cantava junto.</p>
MAMELUCO	<p>Traduzir escrito para conquistar mulher (em latim, palavra diabo, várias cruzes assinaladas)</p> <p>Cura de quebranto, irizipela, dor de olhos usando palavras com tema católico (a senhora que a ensinou a fazê-los estava proibida de o</p>

	fazer por ter recebido o colar de S. Francisco) cura de mau olhado (aprendeu com um frei leigo de S. Bento)
MULATO	Ensinar reza que trazia a pessoa amada de volta Usou raiz de árvore para banhar-se enquanto invocava o demônio textualmente para conseguir uma mulher.
NAT. COLÔNIA.	Invocação de “diabretes ou pretinhos” através de cantigas para descobrir o que quisesse Adivinhação (ver a sorte em copo d`água e usando rezas católicas) Fez oração de S. Marcos que servia para atrair mulheres (aprendeu com um índio) [3] Fez oração de S. Marcos, S. Cipriano e das Três estrelas para prender mulher. (aprendeu com um índio); Fez adivinhação com um balaio para descobrir quem furtou algo.
CAFUZO	Oração de S. Marcos para conseguir um homem

Resumindo o resultado obtido, obtivemos, assim, a seguinte configuração:

- CURAS - foram verificadas nos grupos de pretos (1), índios (3), brancos (2) e mamelucos (1).
- ADIVINHAÇÕES - foram feitas por pretos (2), índio (1) e naturais da colônia (3);

- RITOS PARA ATRAIR A “PESSOA AMADA” - foram encontrados em quase todos os grupos, - à exceção de brancos e pretos - e foram feitos, em sua maioria, por homens: 2 índios, 1 mameluco, 2 mulatos, 2 naturais da colônia e uma cafuza.
- INVOCAÇÃO, MENÇÃO E PACTO COM O DIABO - natural da colônia (1) e mulato (1), mameluco (1) e índio (1), respectivamente.

Observamos, assim, que as práticas curandeiras não envolveram mulatos, naturais da colônia nem cafuzos, tendo se restringido aos demais grupos. O uso de ervas aparece tanto no relato envolvendo o preto escravo quanto nos relatos de dois índios. A presença do maracá se deu na prática de um índio e de uma mulher branca cujos rituais eram feitos com o auxílio de alguns índios. O uso de defumadouro e cachimbo ocorreu no grupo indígena.

A menção a “palavras incógnitas”, “que se não podiam perceber” ou “que ninguém percebeu”, “palavras incompreensíveis” e “cantigas em sua língua” foram frequentes, tendo sido identificada nos grupos de pretos (para cura e adivinhação), de índios (apenas para cura) e no grupo de brancos (mulher branca natural da colônia), também apenas para cura.

Um preto escravo foi identificado na denúncia como sendo de “nação mandinga”, o que nos permitiria pensar que usava sua língua de origem e que por isso não tinha sido compreendido pelos dois portugueses que o denunciaram. É possível também que a menção à sua origem servisse para reforçar a imagem de feiticeiro, frequentemente associada aos pretos de origem mandinga, sobre a qual falaremos mais adiante. Pode ter ocorrido em relação aos índios e mesmo em relação à mulher branca que fazia seus ritos com os índios uma percepção linguística semelhante, visto que em uma denúncia foi declarado que ela falava

uma “língua incógnita que sabem e com que costumam cantar os pajés ou mestres das feitiçarias” e em outra afirmou-se que “cantara umas cantigas que se não entendiam, acompanhando-a no canto o dito Índio” (aludindo ao índio que fora com ela fazer a cura). Essa referência a uma língua indígena se evidencia também no relato de D. Antonia Jerônima, ao denunciar o índio Antonio, quando afirma que ele “queria consultar os seus pajés para se lhe irem dizer o mal que padecia para saber como havia de curá-las. E que, com efeito, retirada a luz e ficando as casas às escuras **entrara o índio a cantar pela sua língua**”. Embora a menção a línguas incógnitas e palavras incompreensíveis funcionassem como um agravante nas denúncias, conferindo um ar mais misterioso e sobrenatural às práticas rituais, elas eram a língua da identificação desses ritos e desses povos, e, mesmo quando realizados por indivíduos de outra origem, não eram traduzidas, talvez por se considerar que sua eficácia estivesse atrelada à língua de origem, como se dá ainda hoje em relação a rituais feitos em sânscrito, ou talvez até por não serem expressões traduzíveis.

Cabe lembrar que, a essa altura (1763-1769), já vigorava o Diretório dos Índios (1758), que condenava o uso da Língua Geral, considerada pelo Marquês de Pombal como uma “invenção verdadeiramente abominável e diabólica”. A língua portuguesa, língua do conquistador, era tida como “um dos meios mais eficazes para se desterrar dos povos rústicos a barbaridade dos seus antigos costumes” (Mendonça, s.d., idem). A recomendação do Diretório era de que não se permitisse aos índios usarem a língua geral nem a “língua própria de suas nações”, visto serem elas a causa de eles permanecerem na “rústica e bárbara sujeição” de seus costumes. “Desterrar” costumes bárbaros correspondia a desterrar a língua dos povos conquistados. Incutir os dogmas católicos só era possível, na concepção pombalina, através da língua portuguesa e não de uma língua que era uma “invenção diabólica”. Constrói-se, assim, uma discursividade negativa para as línguas indígenas que, associada a ritos condenáveis pela igreja,

considerados heresias, provocam o efeito ideológico de evidência da diabolização dos ritos em que tais línguas aparecem.

A diabolização não está restrita aos casos em que aparecem as línguas indígenas ou africanas. O que se não entendia era classificado como diabólico ou coisa má. Assim, em um relato, vozes roucas, cujos donos não foram identificados (apenas se sabia que não era a voz da denunciada Luduvina), foram atribuídas a pajés ou demônios. Do mesmo modo, o surgimento de um pé de vento repentino no telhado e o estrondo de um salto seguido de vozes que falavam com o índio que promovia o ritual fizeram com que a denunciante assentisse com o marido que **“aquilo não podia ser coisa boa”**.

Ainda em relação às curas, houve divergência ritual em dois casos: o do português Jozé Januário, que realizava curas através de sinais da cruz e palavras de temas católicos, como a referência a santos, à Trindade, etc., mas também usando objetos como tesoura, guardanapo e ventosa, e o da índia mameluca Domingas Gomes da Ressurreição, que também as realizava através da retomada de nomes de santos e de rezas católicas. Uma das curas que realizava, a de mau olhado, disse ter aprendido com um frei leigo de São Bento, evidência de que as posições sujeito na colônia eram muito fluidas, visto que lugar e posição muitas vezes não estavam em correspondência.

Nesses dois casos, as práticas envolvendo ocorrências sobrenaturais não institucionalizadas e, por isso mesmo, consideradas desviantes, (doravante nomeadas práticas mágicas) estão atravessadas pela FDa católica, materializadas nos nomes dos santos e nas palavras das orações da Igreja. Conforme já mencionamos, trazer as referências religiosas do colonizador para o interior das práticas consideradas pagãs funcionava como resistência e também como uma espécie de silenciamento: o silenciamento de uma acusação categórica de desvio consciente de fé. O que é silenciado, nesse caso, é a possibilidade de uma acusação de heresia, pois não caberia, nesse caso, inscrever tais confitentes no

rol dos hereges, já que “a heresia é uma ruptura com o dominante, ao mesmo tempo em que é uma adesão a uma outra mensagem.” (Novinsky, 2007). O herege, por sua vez, como já dissemos, é “o que escolheu’, o que isolou de uma verdade global uma verdade parcial, e em seguida se obstinou na escolha.” (Chenu, apud Novinsky, 2007, p. 10,11). Essas escolha e obstinação não estão presentes nos confitentes citados. Pelo contrário, Jozé Januário, ao final de sua confissão, declara: “**e de ter feito as curas que tem confessado não obstante fazê-las em boa fé está muito arrependido e pede perdão.**” (p. 154). A índia Domingas, por sua vez, afirma que “todas estas curas acima declaradas tinha ela confitente obrado e sem entender que obrava mal (...) e que por isso a **vinha confessar arrependida de as ter praticado** e pedia perdão” (p. 181). A ressalva, que será analisada conceitualmente mais à frente, cumpre papel fundamental na constituição de sentidos do confitente como um fiel desviante, sim, mas não herege.

Podemos observar processo semelhante em relação ao que afirma o preto Marçal sobre os dizeres que tinha aprendido com a índia Quitéria para adivinhar quem furtou algo: tais palavras ‘não continham coisa má, porque falavam em santo, 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 (...)” (Livro da Visitação, p. 157; grifos nossos).

Ao recurso do abrandamento da acusação pela inscrição do sujeito em um discurso aceito pela igreja (“falavam em santo”) contrapunha-se o assujeitamento a esse mesmo discurso, marcado linguisticamente pela conjunção

adversativa **porém**, que funciona como um marcador do desvio de fé no momento em que a prática pagã²⁰ inscrita no discurso supostamente católico é inegável.

Outro processo de tentativa de inscrição do sujeito no lugar e posição de se dava não em relação ao denunciado, ao menos não enfaticamente, mas em relação ao denunciante. Tal processo pode ser verificado na denúncia feita por Domingos Rodrigues contra a índia Sabina, em que a acusou de adivinhar feitiços escondidos e também de defumar os olhos de uma doente que disse estar enfeitiçada, fazendo sair de seus olhos “vários bichos vivos, como lagartinho e outras sevandijas: e que pedindo água benta, metendo nela a mão fora com os dedos dentro da boca da doente e dela extraíra um lagarto, mas que sem embargo de todo o referido, a dita sua mulher **não conseguiu melhorar senão pelos exorcismo da igreja que a dita índia também aconselhou que buscasse**” (p. 172) Neste caso particular, não foram utilizadas palavras, mas um elemento católico: a água benta. A reinscrição do sujeito no lugar de católico e o reconhecimento da “fé verdadeira” se dá na ressalva, feita ao final, já que apenas através da igreja e seus ritos “puros” foi possível experimentar a cura real.

A *ressalva*, lugar de argumentação, de reorientação de sentidos, da contestação não frontal, funciona aqui como o lugar de reinscrição do sujeito no papel de católico. Mais que isso, é o lugar de afirmação do sujeito como católico de boa fé. É através da ressalva que ao sujeito confitente ou denunciante é permitido argumentar a seu favor acerca da não intencionalidade do comportamento considerado herético pela Igreja. A ressalva é, pois, espaço de

²⁰ Faremos referência às práticas desviantes que envolvam algum tipo de ritual como práticas pagãs, considerando que elas eram assim categorizadas de uma posição sujeito católica, inquisitorial.

argumentação. É a prova de que o Edital de Fé pôs em funcionamento os sentidos desejados; de que os desvios foram identificados e rejeitados. A materialidade discursiva da confissão fecha o ciclo do arrependimento, levando o sujeito católico de volta ao rumo perdido. Arrependimento: *rěpōněřě*: recolocar, repôr, restabelecer.²¹ O espaço de argumentação é o “fiador” para a reinscrição do sujeito na ordem discursiva católica. Aceitar a ressalva é a garantia para a Igreja do restabelecimento dessa ordem.

Esse mesmo processo se verifica na denúncia contra o preto José, feita por Jozé Januário, o mesmo português que praticava cura de quebranto, mau olhado e dores de cabeça. Nesse caso, usando de ervas, cuia, “bebida de leite com manteiga do Reino e sal com água quente”, com a qual se sufocou, e outros procedimentos rituais, assim como pronunciar “palavras que Ihe não percebiam”. Jozé Januário afirma que, com esses procedimentos “Ihe passou a sufocação e também as dores de cabeça com que estava atribulado, **cuja melhoria experimentou por tempo de quinze dias no fim dos quais, repetindo-Ihe as mesmas dores buscou o remédio nos exorcismos da Igreja, sem mais se valer das curas do dito preto e de o ter buscado e se ter valido dele e de ter feito as curas que tem confessado, não obstante fazê-las em boa fé, está muito arrependido** e pede perdão e que com ele se use de misericórdia.”

Como se pôde perceber, a ressalva entra novamente com um papel importante de inscrição do sujeito no lugar e posição de um sujeito reconhecedor do poder e eficácia dos ritos católicos, invalidando, por sua vez, o poder dos ritos pagãos, que, dada a sua natureza, não produz uma eficácia duradoura nem definitiva. Falando de um lugar de católico na posição-sujeito católico, a

²¹ SARAIVA, F. R. Dos S. *Novíssimo dicionário latino-português*. 10.ed. Rio de Janeiro/Belo Horizonte: Garnier, 1993.

declaração do arrependimento é a condição para o pedido de perdão que fechava todas as confissões. Assim, ante o arrependimento do fiel desviante, o texto da praxe (“e pede perdão e que com ele se use de misericórdia”) ganha sentido e força como um real pedido de perdão ante o tribunal. O mesmo se deu na confissão da Índia Domingas, que retomamos: “e que todas estas curas acima declaradas tinha ela confitente obrado **sem entender que obrava mal** e somente pouco tempo há entrou a considerar que nelas podia haver alguma cousa de superstição (...)” A afirmação da boa fé ao cometer o ato desviante corrobora não ter havido crença de que a posição-sujeito católico estava ameaçada quando de sua prática, afastando a condição de herege e funcionando, para o confitente, como um motivo a mais de misericórdia por parte do Tribunal.

O que se observa, porém na maior parte dos casos, é o efeito ideológico da injunção provocada pelo acontecimento discursivo do Edital de fé. Essa injunção a dizer (confessar/denunciar), a reconhecer e identificar o desvio de fé até então praticado reiteradas vezes.

Fica clara a dificuldade de categorizar as práticas indígenas e africanas sem ser tomado pelo senso comum. Interessante notar que a invocação, menção e pacto com o diabo não envolveu o preto escravo, o que seria de se esperar do lugar em que o negro é colocado hoje no imaginário social. Tanto o índio que fez o pacto “expresso com o diabo” quanto o mulato que “invocava o demônio textualmente”, tinham como objetivo conseguir determinada mulher. A invocação de “pretinhos ou diabretes” feita pelo natural da colônia objetivava a adivinhação. O caso do mameluco é peculiar: um outro mameluco solicitou-lhe que traduzisse um texto que estava em latim e que servia para conquistar mulher, prometendo pagar-lhe três mil réis. Movido pela ambição, tentou fazê-lo, mas nada entendeu a não ser que tinha a repetição da palavra “diabo” e “várias cruces assinaladas”.

Diversas outras ocorrências aproximam e afastam as práticas desses grupos, mas por se tratarem de relatos fantásticos, com forte ligação com os relatos sabáticos, trataremos delas em um capítulo à parte.

A injunção ao dizer estabelecida pelo Edital de Fé permitiu-nos identificar na sociedade colonial práticas que perduram até hoje em nossa sociedade e que são consideradas como pertencentes à nossa identificação como brasileiros: as práticas mágicas, práticas de dizeres e fazeres desviantes, fragmentos de memórias indígenas e africanas que organizavam-se discursiva e ritualisticamente através de e em torno de ritos, dizeres e memórias católicas, tecendo os processos de identificação que distinguiriam discursivamente metrópole e colônia.

4.2 - As práticas africanas

Há duas denúncias que relatam práticas reconhecidas pelos historiadores como sendo de origem africana. Refiro-me ao uso das chamadas bolsas de mandinga. Segundo Vainfas, o termo *mandinga* se refere a grupos étnicos do que é atualmente o Senegal, “especialmente os grupos conhecidos como malinke, kassonke, soninke, babara, diula, etc. O que mais sobressaiu dentre eles, ao menos no vocabulário, foi o grupo dos mandingas ou malinkes, habitantes do reino muçulmano de Mali que floresceu no vale do Níger por volta do século XII” (2001, p. 367). Esse povo era conhecido por suas práticas mágicas, muito presentes em seu cotidiano, visto que “(...) as primeiras chefias entre os mandingas eram formadas nos clãs de ferreiros, **feiticeiros**, caçadores, sempre, de alguma forma, vinculados às práticas mais mundanas e importantes para aquelas sociedades e ao poderio mágico religioso.” (Paiva, p. 5, grifo nosso). O recurso de ervas medicinais também era bastante comum entre o povo malês, considerado o introdutor das bolsas de mandinga na colônia brasileira.

Vainfas informa que “os mandingas costumavam trazer ao pescoço amuletos na forma de pacotinhos contendo papéis com versículos do Alcorão e

signos de Salomão – e foi deles que derivaram as bolsas de mandinga difundidas no Brasil.” (Id. Ibid.). “Assimilados a feiticeiros, diversos *mandingueiros* foram processados, sobretudo no século XVIII, por portar ou vender estas *bolsas* para os mais variados clientes, pois acreditava-se que aqueles que as usassem ficariam com o ‘corpo fechado’, protegido contra os inimigos.” (p. 368)

Souza (1986) considera que “as bolsas de mandinga foram a forma mais tipicamente colonial da feitiçaria no Brasil.” Essa afirmação baseia-se no fato de que eram utilizadas de norte a sul do Brasil e também por pessoas de diversos níveis sociais, homens, em sua maioria. Fica claro como tais bolsas, a despeito de sua origem, ganharam características próprias na colônia, mantendo-se, entretanto, sua finalidade mágica. Por isso Souza considera que elas sejam, “talvez a mais sincrética de todas as práticas mágicas e de feitiçaria conhecidas entre nós: são a resolução específica de hábitos culturais europeus, africanos e indígenas; congregam a tradição europeia dos amuletos com o fetichismo ameríndio e os costumes das populações da África.” (p. 210)

Não há registro de sua utilização nas visitas anteriores do Santo Ofício ao Brasil, o que situa essa prática como típica do século XVIII. Segundo Souza, a primeira alusão ao seu uso data do final do século XVII, única deste século.

Observamos na seção anterior, a impossibilidade de caracterização de um rito ou uma prática como tipicamente indígena ou africana, dado o sincretismo colonial, que funcionava como um meio de resistência, mas que também era o modo pelo qual índios, negros, mamelucos, mulatos, cafuzos e brancos, do lugar de habitantes da colônia, a partir de sua memória colonial, faziam significar crenças e costumes diversos dos seus. Nesta seção, sob o título de “as práticas africanas”, veremos que, a despeito de sua origem africana, a acusação do uso de bolsas de mandinga, nas denúncias do Grão-Pará e Maranhão recaem predominantemente sobre índios, havendo apenas uma menção a um

adolescente, negro de nação Angola, que também estava em busca de um pedaço da pedra da Ara a fim de fazer para si um amuleto, por ter ouvido de um índio sacristão, (que a fornecera aos demais índios) que “quem trazia consigo da dita pedra não experimentava nem entrava no corpo faca nem espada, porque tudo quebrava no corpo, e que havia de conseguir qualquer mulher que quisesse” (Livro da Visitação, p. 206)

As duas denúncias feitas arrolam, juntas, nove índios e um negro, todos homens. As práticas religiosas e/ou mágico-religiosas na colônia não se restringiam aos seus grupos de origem, como já dissemos. O contato dos habitantes, quer fossem indígenas, brancos, negros ou mestiços, e a catequese de índios e negros deixavam marcas discursivas e rituais nas práticas cotidianas. Na denúncia 26, feita em 12/4/1764 pelo português Raymundo José Bethencurt, Diretor dos Índios da Vila de Beja, contra o índio Lázaro Vieira, que foi da Administração dos religiosos de Nossa Senhora do Carmo, o denunciante informou ter achado em suas coisas, quinze dias antes da denúncia, um embrulho com

uma hóstia dobrada em quatro partes, embrulhada em um papel de letra redonda com letras vermelhas e pretas que mostrava ser do Breviário e sobre esta folha uma capa de papel pardo (...). E logo acharam no mesmo embrulho sete bocadinhos de pedra do tamanho de botões pequeninos (...). Quem havia dado a Lázaro os pedaços de pedra da ara tinha sido o índio Joaquim, sacristão, que também havia dado ao índio Domingos Gaspar, sargento-mor da povoação, ao índio Mathias, a um rapaz índio, filho mais velho do índio João Lourenço e ao índio Francisco. O índio Mathias, perguntado para que queria a dita bolsa, declarou que lhe diziam que “quem tinha consigo a dita pedra decerto não morria sem confissão.

O uso do amuleto - um elemento pagão constituído por partes da pedra do altar de uma igreja, considerado sagrado, por uma hóstia e por fragmentos do texto do breviário - tinha como objetivo impedir que a pessoa morresse sem

confissão, garantindo assim a salvação da sua alma. Utilizava-se o recurso a uma prática pagã, para garantir uma morte católica. A contradição é uma constante nas denúncias e confissões dos setecentos e um elemento importante para a constituição do processo de identificação colonial. É na contradição que os sentidos vão se transformando, se perpetuando e ganhando espaço na memória colonial.

Apesar de trazerem ao pescoço os tais amuletos (ou desejarem possuí-lo), todos os índios eram batizados e iam à igreja, como declarou o denunciante que, entretanto, não deu um bom parecer acerca de suas vidas, costumes e procedimentos, julgando-os como não regulares “por não perderem a ocasião que tenham de ofender a D.” As práticas pagãs conviviam, pois, sem conflito com as práticas católicas e com atos considerados condenáveis ou ofensivos a Deus. Era essa contradição instalada na memória colonial que a Igreja procurava combater através da ação inquisitorial.

A denúncia 29 foi feita pelo Frei Antônio Tavares, vigário, português, em 2/5/1764, e relatou fato ocorrido há menos de um mês. Um criado seu tinha visto o índio Ancelmo com dois pedacinhos de pedra da ara na mão e lhe dissera

que a tinha para ser valente, e lhe não fazerem mal facas nem espadas nem paus, e que dizendo-lhe o seu criado Cipryano que elle dito Ancelmo estava excomungado por ter furtado cousas da Igreja, ele lhe respondera que aquilo era pra remédio preservativo, ter Mandinga. E que a excomunhão lhe não fazia mal.

Nesta denúncia vemos o claro objetivo da prática do fechamento do corpo, buscado por um índio em um recurso africano, as bolsas de mandinga, por sua vez compostas por elementos de memórias católicas. O discurso e as memórias do outro estão sempre presentes nos discursos proferidos e nas práticas em uso, confirmando o que diz Pêcheux quando afirma que “é porque há

o outro nas sociedades e na história (...) que pode haver identificação e transferência (...). É porque há essa ligação que as filiações históricas podem se organizar em memórias, e as relações sociais em redes de significantes.” (1997, p. 54). Identificação e transferência são marcas da organização das memórias coloniais cujas redes de significação se constituem de forma a identificar e diferenciar a religiosidade da colônia da religiosidade da metrópole. É o processo de transferência que age na possibilidade de interpretação e ressignificação dos sentidos, retirando uma determinada prática do lugar do desvio e reafirmando-a como legítima. Constrói-se, assim, uma “pluralidade contraditória de filiações históricas”. (Pêcheux, 1997, p.55)

Identificação e transferência possibilitaram que uma prática considerada de origem africana fosse disseminada entre os indígenas através de um elemento pertencente à tradição europeia, o talismã, que era considerado desde a Alta Idade Média como uma das principais atividades do feiticeiro. Laura de Mello e Souza afirma que pouco antes de 813, São Bonifácio listou como sendo obras do diabo o uso de “filtros mágicos, encantamentos e sortilégios, crença em bruxas e lobisomens, prática de abortos, desobediência aos senhores, porte de amuletos sobre si.” Não faltaram, na colônia, denúncias de sortilégios, e até da defesa do aborto houve registro em duas denúncias contra um índio e um mameluco. Quanto ao uso dos amuletos, duas denúncias deram conta de dez pessoas que possuíam ou desejavam possuir tais amuletos ou bolsas de mandinga com os mais variados fins, como pudemos constatar. É interessante notar que a prática de fechar o corpo, introduzida por africanos e muito praticada por indígenas, atualmente é um rito considerado típico da religiosidade afro-brasileira que, embora tenha ganhado adeptos de outras origens é, ainda hoje, bastante circunscrita aos brasileiros chamados afro-descendentes. Não podemos precisar aqui como se deu o processo que levou uma prática que à época, segundo Sousa, era disseminada nas diversas camadas da sociedade a concentrar-se em uma camada social,

tornando-se mais circunscrita aos praticantes das religiões de matrizes africanas, hoje situados em variadas camadas sociais.

Na sociedade colonial brasileira, quer tenha o rito origem europeia africana ou indígena, o que se pode perceber é que as memórias e os pré-construídos dos povos da colônia afetavam-se mutuamente transformando-se e constituindo uma memória colonial que não se poderia definir branca, negra, ou indígena; europeia, africana ou sul americana. Percebemos, entretanto, que o trabalho do encontro de atualidades com a memória, que acontecimentos discursivos e políticas governamentais subsequentes atuaram de tal forma que propiciaram a prevalência de uma memória dominante que, por sua vez, pode ter contribuído para o trabalho de resistência e circunscrição de rituais aos seus povos de origem.

Uma das práticas coloniais mais disseminadas era a que servia para prender ou conquistar a pessoa amada. Em quatro casos elas se constituíam das chamadas orações, visto que invocavam os santos, Cristo, a Virgem Maria, etc. Tratava-se das orações de São Marcos, São Cipriano e oração das três estrelas, sendo a de São Marcos a mais mencionada, embora com variações significativas. Houve alguns casos em que na busca da pessoa amada, ou se invocou textualmente o demônio (mulato), ou se fez pacto expresso com o diabo (índio), ou se utilizou a palavra diabo em meio a palavras em latim e cruces (mameluco) ou ainda se usou amuleto para esse fim (índio). Ou seja, na metade dos casos as orações constituíam o meio de acesso ao ser amado ou desejado; e quase a outra metade apelava para o demônio. O caso atípico, aqui, era o que usava a bolsa de mandinga também com esse mesmo objetivo.

O poder atribuído ao demônio pelo Tribunal do Santo Ofício, contraditoriamente, produzia frutos, fazendo com que índios, mamelucos, mulatos e naturais da colônia, em vez de se porem a salvo do alcance do diabo

recorressem ao seu poder, invocando-o e fazendo pacto com ele em busca de realização dos desejos mais diversos.

Os sortilégios eram condenados há muito pela Igreja, visto estarem relacionados a poderes não divinos, frequentemente associados ao demônio. Se esses sortilégios tinham fins considerados torpes pela Igreja, sua reprovação era indubitável e sua prática devia ser confessada ou denunciada.

O Santo Ofício sabia fazer funcionar muito bem a rede de delações, fazendo com que o denunciante implicasse o maior número possível de pessoas. Isso era obtido na “orientação” dada pelo visitador para que declarasse todos os que estavam presentes e também se tinha ouvido dizer que a pessoa fizera as práticas denunciadas em outras ocasiões e por quem estava acompanhado. É interessante notar que no caso de Maria Frutuosa, como na maioria dos casos de cura já analisados, sua denúncia não se referia a fato de que tinha ouvido falar, mas a fato que tinha presenciado, sendo ela beneficiária da prática e, portanto, também implicada no sortilégio, embora não afirme tê-lo praticado.

Antonio Mogo teria começado a ensinar-lhe a oração “que dizia tinha virtude para reconciliar as vontades das pessoas que tendo trato ilícito entre si se desaviam apartando-se uma da outra, a qual oração dita por quem queria contenciar na comunicação obrigava a que a outra pessoa a viesse buscar outra vez como se não tivesse havido discórdia alguma.” Maria Frutuosa reproduziu no Tribunal a referida oração, alegando tê-la decorado apenas porque o índio a tinha repetido inúmeras vezes em sua presença.

Nos casos de confissão é possível perceber que os discursos são proferidos de uma posição-sujeito católico, que vai ao encontro da injunção ao dizer do Edital. Do lugar de católico, o discurso do confitente reproduz o discurso da Igreja, construindo para si a imagem de católico reconhecedor de suas faltas e sinceramente arrependido de tê-las cometido.

Manoel Jozé da Maya, natural da colônia, aprendeu com um índio uma prece “chamada oração de São Marcos” que continha palavras, ritos e exigências avessas, mas também pertencentes à fé católica. Em primeiro lugar, o próprio nome da oração apontava para uma memória católica, bem como a recomendação de se rezar após essa oração um “Padre Nosso” e uma Ave Maria em louvor de São Marcos. Havia todo um rito a ser seguido, em sequência, que incluía fazer uma cruz no chão com o pé esquerdo e pisá-la com o mesmo pé, olhando para o ar e, ao mesmo tempo em que fizesse isso, “não havia de ter consigo cousa alguma de Deus, nem rezado nesse dia as orações que tivesse por devoção rezar para poder experimentar o efeito das ditas palavras.

A recomendação do índio para que o confitente não tivesse coisa alguma de Deus, nem rezado nesse dia para que as palavras tivessem efeito já seriam suficientes para que este suspeitasse do desvio de fé. O índio Atanasio, entretanto, deixa claro para Manoel da Maya que não deveria contar a ninguém o que aprendera “por ser tudo caso que se havia de denunciar à Santa Inquisição”. Era já o ano de 1764 e havia seis meses que estava instalada a Mesa de Visitação na cidade do Pará. O fato narrado havia ocorrido três anos e meio antes, e Manoel da Maia justificou sua demora em confessar, antes que lhe perguntassem. Afirmou que

caíra nas referidas misérias, as quais de tal forma se lhe foram fazendo vergonhosas, que nem aos seus confessores as dizia, e pela mesma razão se não confessava a miúdo, como tinha por costume, mas somente de ano a ano, por preceito da Quaresma, até que, ajudado de Deus e iluminado pelo Espírito Santo se resolveu agora a detestar e abominar tudo o que tinha feito, para pôr sua consciência em sossego, e sua alma em estado de salvação, para fazer uma confissão bem feita. E que estas eram as suas culpas das quais se apresentava nesta mesa, arrependido de todo o coração de as ter cometido, e delas pede perdão e que com ele se use de misericórdia. (Idem, p. 201-202)

Era comum aos confitentes esse fecho em que repetiam estar muito arrependidos de ter cometido as culpas e rogavam por misericórdia. Esse era o discurso da Igreja, portanto o discurso esperado da posição-sujeito bom católico, reafirmado pelo visitador a Manoel da Maya e aos demais confitentes:

foi lhe dito que tomou muito bom conselho em se apresentar nesta mesa e principiar voluntariamente a confessar suas culpas e lhe convém muito trazê-las todas à memória para saber de fazer delas inteira e verdadeira confissão e declarar a verdadeira tensão com que cometeu as que tem confessado para descargo de sua consciência e salvação de sua alma e merecer a misericórdia que a Santa Madre Igreja só costuma conceder aos bons e verdadeiros confitentes. (Idem, p. 202)

A aprovação da Mesa não absolvía. A causa seria julgada, mas ser reconhecido como bom confitente era ser reconhecido como bom católico. O repúdio às práticas até então cometidas era importante para criar um efeito maior de evidência de arrependimento. A vergonha declarada por reconhecer o desvio ameniza a demora em confessar. Sua consciência podia ficar tranquila; sua alma podia encontrar a salvação. O Espírito Santo iluminara sua mente e as práticas desviantes passaram a ser abominadas. Esse era o efeito ideológico do Edital.

Sob esse efeito, os confitentes reconhecem que seus procedimentos e os motivos que os levam a fazê-los eram “depravados”, “ilícitos”, “pecaminosos”. Apesar da invocação aos santos, da declamação do Pai Nosso e da Ave Maria, o processo de avalização da prática pagã através do recurso de palavras e rezas católicas, não ocorria, como nos casos de cura, esta sim uma finalidade que poderia ser considerada nobre, altruísta. O que ocorria nos casos de conquista de pessoa amada/desejada era a heresia, o desvio da fé, a persistência no erro, como definido no já referido conceito de heresia. A nomeação da oração com um nome de santo e o uso das orações católicas tradicionais, bem como a referência

a elementos da fé apontava para o habitante da colônia uma posição-sujeito que poderia ocupar: a de bom católico, conforme o esperado e apregoado pela Igreja. Do lugar e posição de sujeito habitante da colônia, as práticas mágicas e os sortilégios constituídos por temas da fé católica eram legítimos, pois ocorriam sem escolha, no processo de repetição e transferência e marcavam, assim, a posição-sujeito que identificava o sujeito colonial.

4.3 – O lugar do negro e do indígena na sociedade colonial

Circulavam na colônia sentidos concernentes aos indígenas e negros que os colocavam em um lugar de incapacidade intelectual face aos demais habitantes das colônias. Tais sentidos puderam ser verificados em relação aos índios nas denúncias (D) 13, 26 e 32, sendo as D13 e D32 feitas por naturais da colônia e a D26 por um português. Em relação aos negros, esses sentidos foram verificados nas denúncias 12 e 43, mais especificamente nos créditos. Neste caso, entretanto, os processos de significação nas duas denúncias funciona de modo distinto, uma em relação à outra.

O que chama a atenção nessas denúncias envolvendo indígenas, das quais trataremos inicialmente, é o fato de os três denunciantes falarem de uma mesma posição-sujeito da qual o índio é colocado em um lugar de juízo dúbio.

Sabe-se que os indígenas possuíam (e ainda possuem se não “integrados à comunhão nacional”) costumes próprios, distintos daqueles dos povos europeus. Acresça-se a esses costumes considerados bárbaros pelos portugueses, o desconhecimento da língua portuguesa. Veremos, entretanto, que

tais peculiaridades não podem ser consideradas argumentos suficientes para justificar a “condição de índio” referida alguma vezes nas denúncias.

Algumas vezes fica claro nos discursos-denúncia que essa condição diz respeito à capacidade de compreensão que os índios teriam em relação aos atos que praticavam e também à sua plena capacidade mental. Isso se evidencia não só no que dizem os denunciantes, mas também nas perguntas que motivaram suas respostas acerca da capacidade aborígine.

Essas perguntas feitas pelo visitador eram sempre as mesmas, com pequenas variações. Perguntava-se, por exemplo, na denúncia 13, “se a dita índia Sabina **tem juízo e entendimento** ou se pelo contrário **é falta de tudo** e se na ocasião em que fez o dito descobrimento estava em seu perfeito juízo.” Em outras versões da mesma pergunta feita a outros denunciantes, questionava-se se “são pessoas de **entendimento e claro juízo** ou pelo contrário, **doudos e desassisados** ou se costumam tomar de bebidas.”

O que se observa nas perguntas, endereçadas a todos os denunciantes não importando se o denunciado era preto, mulato, índio ou branco português, é que se procura estabelecer se a pessoa estava na posse de suas faculdades mentais. E se não estava, se isso era algo temporário, decorrente do abuso de bebidas. No geral, embora se admitisse contra muitos denunciados o uso de bebidas, em nenhum caso se afirmou que estes estivessem alterados pelo álcool quando da ocorrência dos fatos delatados.

Ante uma mesma pergunta, nesses três casos referidos a indígenas (embora não sejam os únicos) a condição do indígena é trazida à tona. O que se esperava dizer em relação ao indígena era sabido por todos, por isso, ao dizer diferente, era preciso explicar. A responsabilidade pelos atos desviantes da fé católica só poderia ser imputada a alguém de posse de seu juízo. Assim, ao afirmar que “**segundo a condição que tem de índia lhe parece suficientemente**

entendida”, coloca-se o índio em um lugar de inferioridade intelectual, sem tirá-lhe a responsabilidade por seus atos: a índia não é capaz de compreender as coisas como um natural da colônia, ou como os portugueses, mas dessa condição intelectual limitada, tem conhecimento e juízo suficientes para saber o que faz.

A mesma construção discursiva se pode observar na resposta de outro natural da colônia ao afirmar que “**ainda que** são o primeiro mameluco, o segundo índio, **têm juízo claro**, e não mostram ser doudos”. O uso da expressão concessiva *ainda que* para introduzir a condição de mameluco e índio estabelece uma premissa, depreendida da oração principal “tem juízo claro”. Não se esperaria sensatez ou tino de pessoas com tal origem, mas é o que se verifica, já que demonstram clareza de raciocínio e nenhum sinal de loucura. Nas relações com o Santo Ofício, quando acusados, os índios jamais são imputados como incapazes.

Quanto ao enunciado produzido pelo português para responder à mesma pergunta, o uso do pronome demonstrativo **aquele** aponta para um conhecimento partilhado, reforçado pela expressão “que [se] sabe”: “**qualquer deles tem aquele juízo que sabe na condição de índio** e nenhum é doudo nem desassisado”.

O que se observa é que o discurso sobre a incapacidade indígena (que prevalece até hoje em nossa legislação²²) era corrente na colônia, a despeito dos

²² O artigo 4º, do Código Civil brasileiro, em seu parágrafo único define que “A capacidade dos índios será regulada por legislação especial.” A legislação especial a que se refere é o Estatuto do Índio, que define a tutela pela União dos indígenas não integrados à comunhão nacional bem como as exigências para sua liberação do regime tutelar, dentre as quais está o conhecimento da língua portuguesa e a razoável compreensão dos usos e costumes da comunhão nacional.

ofícios, cargos e funções administrativas e religiosas ocupados por eles.²³ A expressão “que se sabe” demonstra o quão arraigada estava na memória colonial esse lugar. Não era algo que se discutia nem que se considerava. Era um fato. Estava posto. Aquele juízo deficitário, aquém do juízo dos demais era algo que se sabia.

Há ainda, em relação ao indígena, considerações decorrentes não da avaliação do juízo que possuíam, mas de seus costumes. Em uma das denúncias é asseverado que ser “amigo de bebidas” “entre os índios é ordinário”. Em outra, afirma-se que “se tem ocasião de bebidas, nenhum deles a perde nem deixa de experimentar os seus efeitos e que fora destas ocasiões se governam bem”. Ao dizer que “fora destas ocasiões se governam bem”, o sentido que se produz é que há ocasiões especiais em que os índios se dão às bebidas e que isto não ocorre a maior parte do tempo. Mas como entregar-se à bebedeira era um costume questionável, era preciso reforçar esse hábito e configurá-lo como prática corrente entre os indígenas. O que não se faz é explicitar que ocasiões são essas. Se embebedar-se é um hábito questionável pela Igreja, decorre que inseri-lo em um contexto cultural, associá-lo a ritos festivos ou religiosos indígenas não mudará o modo de a Igreja classificá-lo e nem fará com que seja menos ofensivo aos costumes por ela pregados.

Ainda sobre a condição de índio, um natural da colônia reproduz, ante a mesa do Santo Ofício, um outro discurso corrente na colônia: o de que a fé dos indígenas não era boa. O faz justamente quando perguntado que opinião tinha

²³ Nesta Visitação identificamos índios carpinteiros, ferreiros, soldados, sargento-mor, sacristãos...

acerca da crença da Índia que denunciava, ao responder que “não tem dela muito boa opinião **como a não pode ter das mais pessoas na sua condição**”.

Notemos que o discurso de reprovação da crença indígena não é uma opinião do denunciante. Este apenas recupera um discurso que já está lá, significando. Um discurso que se espera ser reproduzido do lugar e posição de um bom católico. E os discursos de um bom católico vão ao encontro, ou melhor, reiteram, reproduzem, repetem o discurso inquisitorial. Não era, pois, possível, ter da crença das pessoas na condição de índio, uma boa opinião.

Na denúncia 43 (D43), já referida na seção 3.3.1, também o negro, assim como o índio, é colocado no lugar de incapaz por sua simples condição de negro.

Joaquim Antonio, angolano, procura o tribunal para confessar-se. Sua confissão, como já dissemos, foi o único meio pelo qual viu a possibilidade de denunciar os abusos sexuais que sofrera, ele e vários outros escravos, por parte do filho de seu senhor. Ao confessar que o quiseram fazer cair no pecado da sodomia contra a sua vontade, ou, como disse o próprio escravo, “por força e indústria”, relaciona, necessariamente, quem o forçara. Sua confissão implica uma denúncia. E, já que a denúncia era inevitável em sua confissão, dá, “por descargo de sua consciência”, uma relação de mais dezoito escravos levados à força a consumir o “pecado nefando”.

Interessa-nos que, em face de tais denúncias, dadas em detalhes e com os nomes dos escravos que sofreram as investidas de Francisco Serrão, os padres ratificantes chegaram à conclusão de que lhes parecia que o denunciante falava a verdade e merecia crédito “pelas razões de ele voluntariamente vir confessar a própria culpa, e declarar tantas pessoas com as quais se tem cometido a mesma, o **que não seria fácil de fingir principalmente em um preto**

ainda que ladino, com as circunstâncias que expôs na sua confissão e denúncia (...)"

É possível perceber como os sentidos vão sendo construídos na caracterização de incapacidade intelectual do negro.

Em primeiro lugar, tudo o que o negro relatou, com as circunstâncias que expôs, é identificado como algo que **"não seria fácil de fingir."** Nenhuma pessoa, de nenhuma condição ou etnia, teria facilidade de inventar tantos fatos, com tantos detalhes.

Em segundo lugar, como motivo ratificador do status de verdade do que havia sido denunciado, acrescenta-se que **"não seria fácil de fingir principalmente em um preto"**. Se já seria difícil de se fingir para qualquer um, para um preto, seria mais difícil ainda. Do que se pressupõe que um negro tivesse uma capacidade intelectual inferior, se comparado às demais pessoas.

Em terceiro lugar, esse lugar de incapacidade é reiterado pela expressão concessiva **"ainda que"**: **"não seria fácil de fingir principalmente em um preto, ainda que ladino"**. O negro é, pois, na sociedade colonial, tão reconhecidamente incapaz que ainda que ele fosse muito astuto²⁴, ainda assim não teria capacidade suficiente para produzir nenhum pensamento ou história mais elaborada.

No caso da D12 o negro aparentemente foge dessa pecha de incapaz. No crédito que lhe é dado, os padres ratificantes disseram que "pelo bom

²⁴ O dicionário Michaelis on line registra também como sinônimo de ladino o "Mestiço ou negro que aprendia e sabia qualquer ofício ou arte".

conhecimento que tem da capacidade, boa vida e procedimento do denunciante lhes parecia que falava verdade no que dizia e merecia crédito.”

Nenhuma ressalva, nenhuma referência à sua condição de negro ou à incapacidade decorrente dessa condição. O que fez com que o negro João Vidal merecesse crédito foi “o bom conhecimento que tem da capacidade, boa vida e procedimento”. Os padres que compunham a mesa de denúncias do Santo Ofício tinham conhecimento da vida e do proceder do negro. De onde vinha esse conhecimento capaz de, sem ressalvas, fazer com que a denúncia dele merecesse crédito? Encontramos essa resposta no início de sua apresentação, quando diz que é “casado com Maria Izabel, preta da Costa da Mina, escrava do capitão Joaquim Rodrigues Leitão, **familiar do Santo Ofício**²⁵. morador em casa do mesmo (...)”.

A credibilidade do negro advém do conhecimento que os padres tinham dele, conhecimento esse proveniente do fato de ele morar na casa de um familiar do Santo Ofício de quem sua mulher era escrava. Quem atestava a capacidade e o bom proceder do denunciante era um funcionário da Inquisição, de quem não se esperaria que abrigasse ou tolerasse em sua casa alguém que tivesse “crença, vida e procedimento” desviantes. Atestar a credibilidade do preto, nesse caso, era, em última instância, atestar a correção de um funcionário civil da Inquisição, cuja vida devia ser considerada ilibada para manutenção de seus privilégios. Não se estava, pois, considerando aqui um negro especial, cuja capacidade diferia da dos demais, abrindo a possibilidade para tirá-los, de fato, do lugar de incapaz. Não se

²⁵ Oficial leigo da inquisição Ibérica. Cf. VAINFAS, R. *Dicionário do Brasil colonial*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

passa a produzir um sentido diferente para o lugar do negro, apenas reitera-se o lugar do branco assegurando-lhe seu status quo.

Cria-se, assim na sociedade colonial, um sentido de inferioridade intelectual para negros e índios que vai atravessar séculos, sobrevivendo à independência e chegando aos nossos dias. Sentidos contra os quais ainda hoje negros, índios e mestiços precisam lutar para que a sociedade reconheça que sentidos construídos discursivamente e repetidos incessantemente ao longo dos anos não se configuram como verdade, ainda que produzam esse efeito.

5 - UM SABÁ NOS TRÓPICOS

5.1- A injunção do Edital de fé: sentidos que migram e se ressignificam

A inquisição europeia é marcada, sobretudo na França e na Alemanha, por histórias de sabá - cerimônia noturna, muitas vezes considerada de adoração ao demônio, e que congregava feiticeiras capazes de voar e metamorfosear-se. Para Souza (1993), “o imaginário português no tocante à demonologia e ao mito do sabá é muito específico no contexto europeu, e tal especificidade, ao mesmo tempo que se perpetuou na colônia brasileira, nutriu-se, para se manter, de traços próprios ao universo colonial.” (p. 161). Ainda segundo a autora (1986),

a feitiçaria colonial era multiforme e heterogênea, constituída basicamente por duas partes que integravam um mesmo todo: um fundo de práticas mágicas características de culturas primitivas (africana e indígena) e um fundo de práticas mágicas características das populações europeias, fortemente impregnadas de um paganismo secular (...). Feitiçaria e religiosidade popular apresentavam-se assim extremamente multifacetadas, agregando concepções e crenças diversas. (p. 375)

No tocante à visitação ocorrida no Grão-Pará e Maranhão, não se observam relatos de feiticeiras voadoras nem de práticas sexuais com demônios, mas observam-se, aqui também, relatos de fatos extraordinários, mágicos, inexplicáveis, fantásticos. Os inquisidores portugueses, falando de um lugar cuja formação ideológica os levava a ver o mundo dialeticamente dividido entre bem e

mal, Deus e Diabo, classificavam as práticas coloniais com esse olhar, vendo em tudo que não condizia com as práticas católicas, um traço de pacto demoníaco. O discurso inquisitorial reverberava, assim, nas confissões e denúncias ocorridas nas colônias.

Casa escura, objetos que se moviam sozinhos, estrondos, assobios, saltos no teto da casa. Assim afiguravam-se os fatos extraordinários ocorridos no Grão-Pará e Maranhão. Dos dez (10) principais relatos fantásticos narrados, dois (1) foram realizados por pretos, e dois (2) foram imputados à mesma mulher branca, Luduvina, que entretanto realizava suas curas acompanhada por índios. As duas denúncias contra Luduvina referem-se ao mesmo episódio. Houve ainda um (1) caso atribuído a uma natural da colônia, nascida em Belém. Os outros cinco (5) fatos foram atribuídos a índios, sendo um mameluco. A presença do indígena nesses acontecimentos era, portanto, marcante, ocorrendo em 7 dos 10 casos relatados. Das semelhanças com os sabás europeus, verificamos o fato de as cerimônias serem noturnas, havendo reiteradas vezes a afirmação de que a casa fora deixada às escuras. Os voos das bruxas foram, aqui, substituídos por saltos nos telhados associados a pés de vento. Acresce-se a isso, entretanto, o fato de haver a identificação dos pajés com demônios ou mestres de feitiçaria, de negrinhos com “diabretes”, além da frequente menção a vozes ininteligíveis, conhecedoras do oculto e que revelavam seus saberes aos mestres das cerimônias de cura de doenças atribuídas muitas vezes a feitiços.

A seguir, faremos um resumo dos dez casos fantásticos mais relevantes relatados a fim de que possamos analisá-los.

1. Denúncia 5, feita em 7/10/1763 pelo português Manoel Francisco da Cunha – O preto José, de nação mandinga, chamado a curar uma escrava, viu que ela havia lançado um bicho e disse que havia mais dentro de si. Assim que

entrou na casa o preto pediu ao denunciante dinheiro e, dando-lhe um tostão em cobre, pegou-o e o pôs na copa de seu próprio chapéu, que tinha posto no chão, e afastando-se mandou que a preta doente viesse diante de si. Estando ambos em pé, defronte um do outro, “entrou a dizer palavras que se não entendiam e no mesmo tempo que as dizia **se tirou repentinamente, sem mão visível, o dito chapéu do lugar em que estava e dando no ar uma volta se foi meter entre os pés dele e da dita escrava, com a copa para baixo e debaixo da mesma copa o dito dinheiro**” (...). Fez umas “potagens” com ervas que trazia escondidas, sem permitir que ninguém visse e deu-as a beber à dita preta por três dias seguidos. Em seguida enterrou no quintal uma espiga de milho ao pé de um limoeiro, “sempre a falar só, como quem rezava”. Em seguida, voltou para dentro da casa e disse que a preta ‘havia de lançar os mais bichos que tinha dentro de si. E, com efeito, assim sucedeu (...). **Expeliu “uma bolsa ou saquinho por forma da pele de uma bexiga na qual, depois de rota, se viam vivos três bichos:** um do feitio de uma “azorra” pequena o 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.” (p. 137)

2. Denúncia 11, feita em 14/10/1763 pela mulata Ignez Maria de Jesus – Luduvina, mulher branca, acompanhada do índio Antonio, após tanger um maracá ou chocalho e “cantar por língua incógnita que sabem e com que costumam cantar os pajés ou mestres das feitiçarias”, disse que a doente padecia de feitiços. Sempre tangendo o maracá, pôs uma cuia no chão com a boca para baixo, e sobre o fundo pôs a ponta do cabo do maracá. **A cuia começou a mover-se sozinha com o chocalho em cima** e rodeou toda a casa até que, por mandado seu, fora parar debaixo da cama da doente. Na mesma noite entraram na casa dois índios, um de nome Antonio, e se

recolheram com Luduvina em uma despensazinha sem luz alguma, “e mandando buscar a doente para a mesma despensa sem luz, começaram a cantar e tocar. (...) E depois de cantarem e tocarem algum espaço de tempo, se acabaram e logo **ouviu assobiar mui altamente sem saber onde e que as telhas faziam estalido como se abriam e imediatamente um estrondo na casa como de pessoas que por ela saltavam.** § E no mesmo tempo **os tais índios ou alguns demônios começaram a fazer estrondo com as mãos e com os pés sobre o sobrado, e logo se ouvia uma voz que perguntava à doente o que tinha,** e respondendo ela o que tinha, se lhe tornou a dizer pela dita voz que lhe não tocava a cura, mas que logo viria a quem tocava. E **logo se ouviu outro grande assobio e outro estrondo como quem saía da casa pelo teto fora, saindo nas telhas, ao que se seguiu ouvir-se outro grande assobio e o mesmo estrondo como de quem entrava para dentro e dava um salto para casa, e na mesma outro ruído de mãos e pés como o antecedente”** o que ocorreu várias vezes. (p.158-160)

3. Denúncia 15, feita em 21/10/1763 por Domingos Rodrigues, natural da freguesia de São Brás - Denunciada 1: Índia Sabina, chamada a curar uma senhora cujos remédios inumeráveis que tinha tomado não surtiam efeito, disse que esta estava enfeitiçada por uma das tapuias, escrava da casa. Após descobrir onde estavam os feitiços - que constavam de embrulhos com vários ossos, penas espinhos, lagartinhos espetados e outras coisas – pediu um fogareiro e preparou um defumadouro esfregando-o por todo o corpo da doente e “**dele fizera sair vários bichos vivos,** como lagartinhos e outras sevandijas. E que **pedindo água benta, metendo nela a mão, fora com os dedos dentro da boca da doente e dela extraíra um lagarto,** mas que sem embargo de todo o referido a dita sua mulher não

conseguiu melhorar senão pelos exorcismos da Igreja que a dita índia também aconselhou que buscasse”. A mesma índia foi também chamada pelo denunciante, à revelia do Governador João de Abreu Castelo Branco, que estava doente, para saber se tinham feito feitiços contra ele. Ela pediu uma faca, fez um buraco na parede e tirou de lá um embrulho com vários ossinhos e outras coisas (p.171)

4. Denúncia 15, feita em 21/10/1763 por Domingos Rodrigues, natural da freguesia de São Brás – Denunciada 2: A preta Maria ofereceu-se à mulher e sogra do denunciante para descobrir o que quisessem que lhes estivesse oculto. Como nada quiseram saber, disse a preta que ela então queria saber como estava seu marido. Para isso recolheu-se “para uma casa escura, logo **se ouviu um como terremoto** que lhes causara grande medo e pavor e depois dele **ouviram vozes desconhecidas falando umas com as outras e algumas pancadas no teto da casa**. E saindo a tal Maria depois da dita casa escura fora dizer as referidas suas sogra e mulher que sabia já que seu marido estava bom e continuando a conversação disse mais: que nos baixos da Tigioca havia então naufragado um navio no qual vinha um varão que havia de ser o marido da dita sua sogra que se achava viúva no mesmo tempo e que pelejando-lhe esta e a dita sua mulher e dizendo que não queriam ouvir tais cousas nem que se fizessem semelhantes estrondos em sua casa *por parecerem cousa do demônio*, passados poucos dias se viu verificado o naufrágio do navio em que também se verificou a vinda do varão que veio a casar com a dita sua sogra, sendo uma e outra cousa a todos oculta e escondida o que se não podia saber de pessoa alguma naquela paragem aonde só chegou a notícia do naufrágio depois de passarem dez dias ou mais.” (p.173)

5. Denúncia 16. Feita em 22/10/1763 por Constança Maciel, natural de Belém– Luduvina, mulher branca, na companhia do índio Antonio, foi à noite à casa de D. Mariana Mesquita, que estava enferma e preparou um cigarro e começou a cantar ao som do maracá, “acompanhando-a no canto o dito índio. E mandando a dita Luduvina retirar a luz do quarto em que estava a dita doente, ficando nele às escuras com ela e com o dito índio, **se ouviram de fora estrondos e bulha no teto da casa e nela uns saltos como de quem vinha saltando do dito teto para a dita casa. E ouvindo-se no mesmo tempo assobios mui finos e elevados da parte de fora e tocando sempre no dito maracá se ouviram várias vozes dentro da mesma 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** e depois destes estrondos e cantos saiu a dita Luduvina para fora com a dita doente (...) e aí a luz mostrara a dita doente uma cabeça de cobra com uma pimenta na boca dizendo que aí estavam os feitiços que lhe tinham feito, os quais tinham ido buscar os pajés ou demônios com quem tinha falado na casa escura porque se achavam postos enterrados ao entrar da porta da rua”. “A dita Luduvina tomara uma cuia e pondo-a com a boca para o chão e com o fundo para o ar, no alto deste fundo da cuia colocara o Maracá ou composto das cousas acima referidas, o qual sem haver cousa que a sustivesse, ficara arvorada em cima da dita cuia e desta forma **entrara por si a mover-se a dita cuia com o maracá em cima** indo de uma para outra parte (...)” (p. 175-176).
6. Denúncia 18, feita em 26/10/1763 por Josepha Coelho – D. Izabel Maria da Silva, brasileira, natural de Belém, foi vista por Anna Bazília (que contou à denunciante) **chamando “por cantigas e que logo no meio da casa em**

*que ela estava apareceram dançando ao som das ditas cantigas três pretinhos ou diabretes que solaram do canto da mesma casa que lhes fora perguntado por palavras que ela não percebera o que lhes parecera e a dita dona Izabel queria saber, o que os ditos pretinhos respondiam sem ela os perceber e que depois disto desapareceram, ficando a dita Anna Bazilia notavelmente assustada do que tinha visto, o que logo fora contar a ela denunciante (...) concluindo que já sabia que aquele era o meio por onde a dita dona Izabel sabia tudo o que se passava porque *tinha familiaridade e tratamento com os demônios. E que era voz constante e pública nesta cidade e principalmente pela vizinhança da dona Izabel de que ela tinha comércio e comunicação com uns xerimbabos ou demônios* e que por esta via sabia tudo o que queria saber (...)*". (p. 182)

7. Denúncia 28, feita em 27/4/1764 por Antonia Jerônima da Silva – Índio Antonio, chamado a curar D. Antonia Jerônima, "mandara na primeira noite que lá chegou retirar a luz da casa em que ela denunciante a dita sua filha estavam, dizendo-lhe que queria consultar os seus pajés para lhe se irem dizer o mal que padecia para saber como havia de curá-las. E que com efeito, retirada a luz e ficando as casa às escuras, entrara o dito Índio a cantar pela sua língua estas cantigas e logo que suspendeu o seu canto **se ouviu um pé de vento no teto das casas com bastante violência e que o mesmo teto a coberta dele se bolia, e que logo se ouviu também um estrondo por modo de quem saltava de cima para baixo, e o que dela denunciante chegou o som de uma voz que saía da mesma parte em que estava o índio a qual lhe deu as boas noites e lhe perguntou como estava**, e respondeu que estava muito doente; **a dita voz lhe tornou a dizer que Deus lhe havia de dar saúde por meio de umas 'mezinhas' que lhe havia fazer aquele índio as quais ele sabia. E que a vinha ver**

por ser chamado do dito índio ao qual tocava a cura, e que suas moléstias procediam de malefícios que lhe tinham feito. E perguntando ela denunciante quem era a pessoa que lhes tinha feito, respondeu a dita voz que não vinha a descobrir faltas alheias, e despedindo-se se não ouviu mais a dita voz. (...) (p.211-212)

8. Denúncia 31, feita em 30/7/1764 por Manoel Portal de Carvalho – O índio Domingos de Sousa, foi à noite, acompanhado de sua mulher para curar um doente, para o que cobriu-se “de penas de aves e desta forma ornado e composto, principia a tocar um cabacinho que pela língua se chama maracá (...) E tocando com o tal maracá, ou cabacinho, entra a cantar e juntamente a dita sua mulher e a referida Laurença por palavras incógnitas ao pé do doente; e que depois de terem cantado se apaga a luz e ***logo se ouve do teto da casa um estrondo como de pessoa que sobre ele está e que se segue ouvir-se um salto na casa como de quem desceu de cima para ela e que então o dito índio entra a falar pela sua língua e a ouvir-se uma voz desconhecida dando-lhes respostas ao que ele lhe pergunta*** e que o dito índio, por virtude destas resposta 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 saía” (...). (p. 222)

9. Denúncia 32, feita em 4/9/1764 por Giraldo Correya Lima, natural da Freguesia de Nossa Senhora da Piedade– Esta denúncia afigura-se bastante distinta das demais pelo fato de as vozes “desconhecidas” e “mudadas” serem atribuídas a uma farsa. O autor da denúncia indica tais vozes como uma artimanha dos denunciados para iludir “os miseráveis” índios. Giraldo Correya Lima era brasileiro natural da Freguesia de Nossa Senhora da Piedade, da Vila do Lagarto, da Comarca de Sergipe de El Rey,

Arcebispo da Bahia, morador da Freguesia de S. Ignacio da Vila de Beira, do Bispo de Belém e Diretor dos índios desta Vila.

Denunciado 1: Pedro Rodrigues, mameluco: “tido e comumente reputado por feiticeiro e adivinhador e principal mestre ou oráculo entre os índios, costuma ensinar-lhes falsas doutrinas, contrárias e totalmente opostas a todas as leis divinas e humanas”, como pregar que o aborto não é pecado, porque as almas dessas crianças poderiam vir falar com suas mães através dele. “Espera melhor e mais facilmente persuadir este diabólico erro 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 isto é tão certo que a Virgem Nossa Senhora assim o tinha revelado”. (p. 225)

10. Denúncia 32, feita em 4/9/1764 - Denunciado 2: Cap. Marçal Agostinho, índio – “ensina as mesmas falsas doutrinas”. “Espera mais facilmente capacitar a credulidade da dita gente se ajunta 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**. (p. 226)

As histórias de sabá são histórias de um outro continente, fruto de histórias e memórias construídas em condições de produção muito diversas das vivenciadas na colônia brasileira. Ao procurar compreender, explicar e classificar a realidade colonial, os inquisidores imprimiram, na leitura que fizeram, memórias suas, estranhas à população local, a quem coube, nesse encontro de “dois

imaginários” “constitutivos de povos culturalmente distintos” (Mariani, 2004), estabelecer outro gesto de leitura que permitisse a identificação dos elementos típicos da colônia com o imaginário europeu. É nesse gesto que vemos, como já ressaltamos, a identificação de pretinhos com diabretes e de pajés com mestres das feitiçarias ou demônios. Os rituais indígenas ganhavam, sob o imaginário europeu, caráter demoníaco, tornando, assim, seus praticantes em verdadeiros feiticeiros ou pessoas que tinham - conforme dito na denúncia contra D. Izabel – “familiaridade e tratamento com os demônios”, “comércio e comunicação com uns xerimbabos²⁶ ou demônios”.

Creio que podemos perceber, com relação aos costumes, o mesmo que observou Mariani no que dizia respeito à língua, quando afirma que

A colonização linguística é da ordem de um acontecimento, produz modificações em sistemas linguísticos que vinham se constituindo em separado, ou ainda, provoca reorganizações no funcionamento linguístico das línguas e rupturas em processos semânticos estabilizados. Colonização linguística resulta de um processo histórico de encontro entre pelo menos dois imaginários linguísticos constitutivos de povos culturalmente distintos – línguas com memórias, histórias e políticas de sentidos desiguais, em condições de produção tais que uma dessas línguas – chamada de língua colonizadora – visa impor-se sobre a(s) outra(s) colonizada(s). (2004, p. 28)

²⁶ Pesquisando em vários dicionários on line, xerimbabo aparece como animal de estimação. No *Dicionário Etimológico Nova Fronteira da Língua Portuguesa*, de Antonio Geraldo da Cunha, o verbete é assim classificado: sm. ‘animal de criação’ |1895, *Che-* 1888 | Do tupi *šereĩ maço*.

É preciso, entretanto, considerar as mudanças que o afastamento entre colônia e metrópole provoca na língua de colonização e, poderíamos dizer, nas práticas coloniais:

Se, de um lado, há um encontro da língua de colonização com outras (europeias, indígenas ou africanas), de outro, há um lento desencontro dessa língua com ela mesma. Assim, a colonização linguística também pode ser apreendida como um acontecimento linguístico bastante específico: um (des)encontro linguístico no qual os sentidos construídos são singularizados em situações enunciativas singulares, situações histórica e paulatinamente engendradas que vão dando lugar ao surgimento de uma língua e um sujeito nacionais. (id. Ibid. p. 29)

Essa percepção linguística é observável também no plano de outras práticas do cotidiano. Há o encontro das práticas e imaginário europeu com as práticas e imaginário colonial, bem como o desencontro desse imaginário consigo mesmo. Os ritos de cura já não se limitavam a defumadouros, potagens, toques de maracá e uso de cuias. O imaginário sabático europeu se faz presente nesses ritos. As feiticeiras voadoras encontram seus correspondentes coloniais nos saltos pelos telhados. A presença demoníaca é atestada por esses mesmos estrondos e pés de vento nos telhados, ruídos esses repudiados pela mulher do denunciante Domingos Rodrigues ao afirmar que não queria “ouvir tais cousas nem que se fizessem semelhantes estrondos em sua casa *por parecerem cousa do demônio*” (D. 15).

O encontro de imaginários distintos vai criando uma outra memória tanto no colonizado quanto no colonizador. As práticas dos colonos tornam-se também a dos colonizadores. A índia Sabina, denunciada 3 vezes na mesa de visitação, foi acusada de ter adivinhado feitiços contra o ouvidor geral da cidade, Dr. Mello e Albuquerque, e feitiços no quarto do governador João de Abreu

Castelo Branco, que, segundo ela, destinava-se ao governador anterior, já falecido. Em ambos os casos, procedeu também à cura das vítimas dos feitiços encontrados. No caso do governador, assoprando fumo e esfregando as pernas dele com as mãos, fazendo saírem dela três bichos vivos; no caso do ouvidor geral, o meio utilizado para a cura não foi declarado.

Interessante notar que a resistência à memória do outro ocorre em mão dupla, visto que em várias denúncias, assim como na denúncia 15, que envolve o governador, o denunciante declara que ficou “ele denunciante, assim como o dito governador, suspeitando mal da dita Índia por verem que ela adivinhava o que estava oculto”. Ao mesmo tempo em que recorre à prática, toma-a (parte dela, ao menos) por algo mal visto, passível de ser relatado ao Santo Ofício. É assim que, quando perguntado da opinião que tinha da Índia Sabina “acerca da sua crença, vida e costumes”, Domingos Rodrigues não hesita em dizer que “a tem por uma fina bruxa e feiticeira porquanto não tem virtudes para poder descobrir cousas ocultas e não tem sido bem procedida”. Entretanto, quando relata que sua sogra havia chamado a Índia Sabina para curar a filha dela, afirma tê-lo feito porque “tendo notícia e sendo a todos notório que uma Índia chamada Sabina (...) *tinha virtude* para descobrir e remediar os males ocultos”, “mandou vir a dita sua sogra (...) para ver se podia remediar a moléstia da dita sua filha e mulher hoje dele denunciante”

Opinião semelhante à de Domingos Rodrigues acerca da Índia Sabina pronuncia Manoel de Souza Novais, na denúncia 13, quando atribui a adivinhação feita por ela, ao descobrir feitiços escondidos em sua casa, à “*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 virtudes tão adiantadas que Deus obrasse por ela aquela maravilha*”. O fato realizado era considerado por Manoel de Souza Novais, uma maravilha, entretanto, realizado por uma Índia, não poderia ser obra de Deus, senão diabo.

Natural de Belém, afetado pela memória colonial e metropolitana, Manoel de Souza Novais, diante da mortandade de seus escravos, atribuída por ele a “malefícios e feitiçarias que se faziam, pela razão de se encontrarem pelas árvores de cacau uns embrulhos de cousas desconhecidas.”, afirma que depois de ter “se valido por várias vezes dos exorcismos da Igreja, teve notícia, e **era público nesta cidade**, que uma índia chamada Sabina (...) **tinha virtude para descobrir e desfazer os feitiços**. Obrigado de sua necessidade, a mandou buscar (...)”

Podemos observar neste recorte discursivo, dois sentidos em funcionamento, relacionados a dois momentos distintos aos quais se referem a narrativa produzida em sua denúncia, o que termina por caracterizar duas formações discursivas distintas, visto que a um mesmo enunciado, atribuem-se sentidos diferentes. Em um primeiro momento, temos um discurso que remete a uma posição-sujeito religioso colonial e, em um segundo momento, a uma posição- sujeito religioso metropolitano²⁷.

A expressão “descobrir e desfazer feitiços” surge na narrativa primeiramente remontando ao momento em que decidiu procurar a índia Sabina.

²⁷ É bastante produtiva essa dupla posição-sujeito, pois ela articula-se com um discurso que é ao mesmo tempo confissão e denúncia. Embora Manoel de Novais coloque-se em uma posição de delator, ao referir-se ao momento em que buscou a ajuda da índia aquele é um discurso-confissão, ancorado nos sentidos de um tempo pretérito (funcionamento que explico mais adiante), produzido de uma posição-sujeito religioso colonial que reconhece virtudes nos saberes e práticas religiosas indígenas. Quando da ressignificação de seu discurso, que passa a funcionar efetivamente como denúncia, atualizado pelo Edital de Fé, logo ancorado nos sentidos de um tempo para ele presente, passa a ocupar uma posição-sujeito religioso metropolitano, portanto católico. Confissão e denúncia têm, pois, um funcionamento discursivo diferente, o que permite a produção de sentidos distintos para cada um, ainda que juridicamente tenham sido construídas apenas como denúncia. Essa contradição decorrente talvez do funcionamento jurídico no religioso é uma questão a ser trabalhada em outra ocasião.

Fazendo referência a esse tempo pretérito que tem o papel de justificativa, tempo este fora do alcance do acontecimento discursivo produzido pelo Edital de Fé, visto que a denúncia refere-se a fato ocorrido sete anos antes da Visitação do Santo Ofício, a capacidade sobrenatural da índia é atribuída à virtude que possuía. Esse era o sentido da formulação “descobrir e desfazer feitiços”, por isso mandou buscá-la: porque “tinha virtude para descobrir e desfazer os feitiços.”, sendo isto “público nesta cidade”.

Em um segundo momento, quando a descoberta dos feitiços escondidos tem o papel de denúncia propriamente dita, o fato de a índia tê-los descoberto de forma muito fácil é atribuído não mais a virtudes. Mudada a condição de produção - nesse caso condição de produção referencial, já que a narrativa ocorre em um mesmo momento, mas referindo-se a tempos distintos – muda a atribuição de sentidos. Nesse segundo momento, para o denunciante não constava, como já referido, “*que ela tivesse virtudes tão adiantadas que Deus obrasse por ela aquela maravilha*”.

Obrar maravilha passa, então, a ser atribuído à “arte diabólica”. Observa-se aqui, o efeito produzido pelo Edital de Fé. Esse acontecimento discursivo provoca um deslizamento de sentidos que vai do divino ao diabólico. Assim, nesse desencontro da memória colonial veem-se em disputa duas formações discursivas diversas. O futuro brasileiro vai, assim, constituindo-se como sujeito nessa tensão entre a naturalização e a diabolização das práticas cotidianas.

Essa tensão discursiva caracterizada por sentidos em disputa reaparece quando, ao final de sua denúncia, Manoel Novais “declara que a dita índia na referida ocasião não fez ação alguma nem pronunciou palavra que lhe parecesse supersticiosa”. A ressalva, aqui, permite perceber a contradição do sujeito colonial que, ao mesmo tempo em que cede à injunção do Edital de fé e denuncia “por *descargo* de sua consciência e por assentar que tinha obrigação de

a fazer”, procura abrandar a culpa denunciada ou confessada. Embora tal injunção só lhe permitisse atribuir as “maravilhas obradas” pela Índia Sabina à arte diabólica, não podia deixar de afirmar que, naquela ocasião, ela “não fez ação alguma nem pronunciou palavras que lhe parecessem supersticiosas”.

Essa dialética entre bem e mal, esse imbricamento de formações discursivas, de fé colonial e fé metropolitana é, pois, constitutiva do processo de identificação do sujeito brasileiro que se está construindo na colônia.

A primeira denúncia contra a Índia Sabina, pessoa mais denunciada nessa última visitação, foi feita em 17/10/1763. A segunda foi feita no dia 21 do mesmo mês e ano e a terceira, em 7/10/1767, quatro anos mais tarde. É interessante notar a diferença existente entre as duas primeiras denúncias e esta última, feita quando a presença do visitador já havia se incorporado à rotina colonial, tendo conseqüentemente, propiciado uma maior transferência entre as memórias inquisitorial/metropolitana e colonial.

Na primeira denúncia, correspondente à 13^a do *Livro da Visitação*, Sabina é acusada de, há sete anos, adivinhar feitiços sem “ação ou palavra supersticiosa” (motivo pelo qual esta denúncia não foi arrolada dentre as que relatam fatos fantásticos). Ainda assim, observamos que essas descobertas, consideradas “maravilhas”, foram atribuídas à arte diabólica, dado o fato de se considerar que ela não tinha virtudes suficientes para que Deus atuasse através dela.

Na segunda denúncia, 15^a no *Livro...*, relativa a fato ocorrido quinze anos antes, a Índia usa defumadouro, faz esfregação com ele no corpo do doente, de onde saem vários bichos vivos, e molha a mão em água benta e, com os dedos na boca do doente, extrai dela um lagarto. Recomenda também os exorcismos da Igreja. São relatados dois procedimentos novos: a esfregação com um defumadouro feito a partir de ervas que a Índia havia levado e o uso da água

benta com recomendação de exorcismos. O primeiro procedimento é caracteristicamente indígena, pois envolvia o uso de ervas, cujo conhecimento os índios detinham. O segundo procedimento consta da inserção de práticas e elementos católicos. A extração de bichos do corpo do doente é feita, segundo os relatos, de duas formas, envolvendo duas redes de significação: a indígena/colonial e a católica/metropolitana. A ressalva feita ao final por Domingos Rodrigues é dupla: “a dita sua mulher não conseguiu melhorar senão pelos exorcismos da igreja, que a dita índia também aconselhou que buscasse”. Os procedimentos desviantes da Índia, passíveis de serem denunciados, não obtiveram resultado, mesmo quando a água benta foi usada. Apenas os exorcismos, feitos na igreja e pela igreja, surtiram efeito.

Não se pode deixar de considerar que nas denúncias feitas a negação da efetividade dos ritos pagãos seja uma injunção. Afirmar que surtiram efeito seria colocar-se também no desvio; seria tornar-se um comparsa do demônio, na visão inquisitorial. Negar, aqui, era necessário; era imperioso.

Na mesma denúncia, relatando outro fato ocorrido também há quinze anos, os procedimentos que Domingos Rodrigues diz ter a índia utilizado incluía, desta feita, um cachimbo, com o qual fez o defumadouro para extrair bichos vivos. Embora não afirme se o governador ficou ou não curado, diz que ambos “ficaram suspeitando mal da dita índia por verem que ela adivinhava o que estava oculto.”

A denúncia 44, terceira contra a Índia Sabina, que relatava fato ocorrido dois meses antes, acrescenta, além do defumadouro, do cachimbo e da água benta já citados, mais três elementos: palavras incompreensíveis, palavras das quais só se entendiam “Padre”, “Filho”, “Espírito Santo” e “Virgem Maria”, bem como sinais da cruz. A defumação, feita nos olhos doentes do enfermo, foi acompanhada do uso da língua para deles tirar bichos vivos, fruto de feitiços, segundo a índia.

O relatado foi que a recomendação da Índia tenha sido a de se “lavar os olhos com água benta para mais depressa sarar”. Desta vez, admite-se uma parcial eficácia das curas feitas pela Índia: “não há dúvida que ele denunciante experimentou algum alívio com as ditas curas...”, mas como esperado, dadas as condições de produção, a ressalva vem na sequência: “... ainda que não experimentou em se lhe aclarar a vista dos olhos com o sumo de uma erva chamada camaraã, que ela lhe foi buscar e aplicou para o dito fim”. Tendo ainda recorrido à Índia devido à mesma moléstia, ela fez os mesmos procedimentos e “encomendou a frequência dos exorcismos, e de água benta com que lavasse os olhos”. O denunciante afirma ter recorrido à Índia ainda há mais ou menos três semanas antes da denúncia, para curar sua mulher, para a qual foi preparada uma bebida que fez com que ela tivesse vômitos e lançasse fora, dentre outras coisas, “cinco ou seis caracóis ou cascavéis”.

Há, pois, um crescente imbricamento entre as práticas locais e metropolitanas; dos colonos e dos colonizadores; pagãs e católicas. Assim, reconhecer a eficácia das curas mágicas já é possível, mesmo que não seja atribuída única e exclusivamente a elas, mas a algum elemento católico que funciona como um avalizador, permitindo que a força das práticas não católicas prevalecesse, ainda que no desvio. Incorporar os elementos católicos, aqui, é uma forma de resistência. Incorporar a fé da metrópole, ou melhor, elementos daquela fé, é a via pela qual se possibilita manter a fé e as práticas coloniais.

Isso fica claro na denúncia 44, feita pelo português Raymundo José de Bitencourt. Ao ser perguntado há quanto tempo conhecia a Índia Sabina e que opinião tinha dela acerca de sua crença, vida e costumes, “Disse que a conhece há dois anos. E **dela não tem má opinião, porque sempre ouviu dizer que tudo o que ela faz é por virtude especial de uma cruz, que dizem tem no céu da boca.** E não tem notícia de que seja mal procedida.”

Apesar de estar relatando algo pertencente à alçada do Santo Ofício, afirma que só o faz “por descargo de sua consciência **e ser obrigado por seu confessor**, a quem deu parte do referido (...)”. Ao final, sendo perguntado ainda “se o moveu mais alguma cousa a vir fazer esta denunciação, _____ faz por ódio e má vontade que tem a dita índia”, reafirmou “que só o faz por descargo de sua consciência e por cumprir com o que lhe mandou seu confessor”.

Mais uma contradição presente nessas discursividades: se de um lado as curas praticadas por Sabina eram consideradas um desvio, visto que impeliu Raymundo José ao confessionário, por outro lado não era considerada pelo denunciante como pertencente à alçada do Santo Ofício, por isso insiste que foi obrigado por seu confessor a denunciar a índia na mesa de visitação. Os sentidos produzidos pela inquisição funcionavam na vida colonial, provocando uma cisão nesse sujeito, que se via obrigado a reproduzir e ressignificar, a fim de construir um lugar de significação que ao mesmo tempo em que não o levasse às penas inquisitoriais, não o tolhesse em suas práticas místicas.

Voltemos às acusações feitas à índia Sabina. Mais especificamente, voltemos ao juízo acerca da índia explicitado por seus acusadores, quando isto lhes era perguntado. Temos três respostas peculiares a essa resposta, (uma delas já citada) e vamos analisá-las iniciando em ordem cronológica pela primeira denúncia feita:

Denúncia 13, feita em 17/10/1763 por Manoel de Sousa Novais.

Perguntas feitas após o término da denúncia, de fato ocorrido há mais ou menos sete anos, com suas respectivas respostas:

- “Perguntado se a dita Índia Sabina tem juízo e entendimento ou se pelo contrário é falta de tudo, e se na ocasião em que fez o dito descobrimento estava em seu perfeito juízo.

Disse que ela, segundo a condição que tem de Índia, lhe parece suficientemente entendida (...)”

- “*Perguntado que tempo há conhece a dita Índia, que opinião tem dela acerca da sua crença, costumes e procedimentos*, disse que já bastantes anos tem notícias 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 muito boa opinião**, assim como a não pode ter das mais pessoas da sua condição. E dos seus costumes e procedimentos só tem notícia que ela muitas vezes se toma de bebidas.”

- “*Perguntado que razão teve para não dar mais cedo esta denúncia*, disse que por ficar em dúvida de ser ou não o dito descobrimento por obra do demônio e também por descuido seu. E não refletir na pena em que incorria, senão depois que se leram os Edictos nesta visita.”

Se considerarmos o percurso de sentidos produzidos por Manoel Novais, poderemos rastrear o modo como foram se transformando a ponto de sair de uma certeza de conhecimento público e notório na cidade de que a Índia Sabina “tinha virtudes para descobrir e desfazer feitiços”, até a certeza, ante a mesa inquisitorial, de que suas descobertas eram feitas por “arte diabólica”, culminando no juízo que faz a respeito das crenças, costumes e procedimentos da Índia. Esse percurso de sentidos constrói-se em quatro etapas, relativas a momentos distintos, e passíveis de serem identificados como anteriores e posteriores aos efeitos produzidos pelo grande acontecimento discursivo da Visitação, que é a publicação do Edital de Fé e Graça.

1º - “teve notícia e era público nesta cidade que uma Índia chamada Sabina (...) tinha virtude para descobrir e desfazer os feitiços”.

2º - não denunciou antes “por ficar em dúvida de ser ou não o dito descobrimento por obra do demônio e também por descuido seu.”.

3º - não denunciou antes por “não refletir na pena em que incorria, senão depois que se leram os Édictos nesta visita.”

4º - “ela descobrira o dito embrulho por arte diabólica, pois não constava (...) que ela tivesse virtudes tão adiantadas que Deus obrasse por ela aquela maravilha”.

A salvo da injunção do Edital, visto que sua publicação ainda não ocorrera, Manoel Novais compartilha a crença colonial de que a Índia Sabina possuía virtudes de descobrir e desfazer feitiços. Essa crença, no entanto, é abalada. Da certeza das virtudes da índia, passa à dúvida. Descobrir e desfazer os feitiços eram fruto de virtudes ou de arte diabólica? Duas visões diferentes, frutos de formações discursivas diversas. Do lugar e posição-sujeito de morador do Pará, convival da colônia, via virtudes; do lugar e posição-sujeito de colonizado, súdito do Rei, cristão-velho, começa a ter dúvidas. O Edital de Fé é a materialidade discursiva da voz da igreja, que funciona como mediadora, estabelecendo e fixando sentidos. Ante esta voz que anuncia o que não é sagrado e o que é desvio, a dúvida é instaurada.

No edital, há a admoestação para “que venham denunciar e manifestar ante nós o que souberem dos casos que abaixo vão declarados”. E, na lista daquilo que deve ser reportado à mesa do santo ofício onde houver visitador, ou ao confessor onde não houver, lê-se: “Se sabem ou ouviram que alguma pessoa faça feitiçarias, rezando mal a este fim, de cousas sagradas, tendo pacto tácito, ou expresso com o diabo, invocando ou venerando-o.” O que a Índia fazia era, ou não

feitiçaria? Ela era uma virtuosa, agraciada por Deus com o dom de descobrir e desfazer feitiços, ou tinha pacto com o diabo para conseguir obrar tais coisas?

A força mediadora materializada no Edital e repercutida pelos padres não demorou a fazer prevalecer seus sentidos. A dúvida vai cedendo lugar à certeza ante a leitura do Edital e, a partir daí, as posições sujeito vão se deslocando e passando de uma posição-sujeito colonial a uma posição-sujeito metropolitana. Assim, dessa nova posição, Manoel Novais passa a ter consciência da pena em que incorrera. A certeza já está instaurada no discurso correspondente a essa nova posição: virtudes a Índia não possuía. Deus não obrava por ela. Resta por seu companheiro, o diabo, através do qual ela tudo realizava.

Não há sentido que resista às injunções de sentido do Edital de Fé, que obriga não só a dizer, mas a significar. E esse ato de significação afeta definitivamente a resposta dada no que se refere ao juízo que fazia da Índia quanto à sua crença, costumes e procedimentos. Se o que ela fazia era fruto de arte diabólica, a opinião do denunciante acerca da crença dela não poderia ser boa, para garantir a coerência da denúncia e, sobretudo, inscrever o denunciante em um lugar diferente daquele ocupado pela Índia, o lugar de desvio, da transgressão de fé.

Resta, ainda, uma questão quanto à afirmação que faz Manoel Novais sobre a crença de Sabina. Ele afirma que “não tem dela muito boa opinião, **assim como a não pode ter das mais pessoas da sua condição.**”

A que condição ele se referia? Que condição era essa que já estabelecia um lugar de sujeito marginal, transgressor? Essa era a condição do primeiro habitante da colônia: o indígena. Isso fica claro quando, em resposta à pergunta anterior, que indagava “se a dita Índia Sabina tem juízo e entendimento ou se pelo contrário é falta de tudo, e se na ocasião em que fez o dito

descobrimto estava em seu perfeito juízo.”, respondeu que “segundo a **condição que tem de índia**, lhe parece suficientemente entendida e na dita ocasião assim o mostrou pela seriedade com fez o dito descobrimto.” Ser indígena era uma condição “especial”. Condição essa contraditória, também, visto que ao mesmo tempo em que se duvidava da capacidade mental do indígena, já vimos que havia uma recomendação do governador e capitão-general do estado do Grão-Pará e Maranhão, Francisco Xavier de Mendonça Furtado (FXMF), feita em carta de 20 de julho de 1755 enviada a seu irmão, Marquês de Pombal, quando propõe ao rei

declarar que todos os descendentes de índios estão habilitados para todas as honras sem que aquele sangue lhes sirva de embaraço (...). Que aqueles índios que passarem a oficiais e chegarem a capitães, e daí para cima, gozarão dos privilégios que competem aos seus postos, ainda que não sejam confirmados, pela razão de que são uma miserável gente, e não cabe na sua possibilidade o mandar ao Reino confirmar as ditas patentes. (Mendonça, [s.d], p. 779).

Essa carta foi escrita com o propósito de promover a miscigenação entre europeus e indígenas, cujo propósito era povoar “esse larguíssimo país, que, sem aproveitarmos a gente da terra é moralmente impossível”, nos dizeres de FXMF. Ao mesmo tempo, para incentivar essa miscigenação, era necessário que os europeus não tivessem constrangimento com tal união. O indígena, dada a sua condição, poderia até galgar altos postos, obter os privilégios a eles inerentes, ainda que estes postos não estivessem confirmados no Reino. Os indígenas brasileiros vivem, pois, cindidos entre o lugar de direito e o lugar de fato. De direito, ocupavam postos nas câmaras da cidade e deveriam ser obedecidos, mas de fato ainda eram considerados uma “miserável gente”. Lugar de direito e lugar de fato não trilhavam os mesmos caminhos; os sentidos produzidos nessas duas vertentes não eram, portanto, coincidentes.

A segunda denúncia contra a Índia Sabina foi feita quatro dias depois:

Denúncia 15, feita em 21/10/1763 por Domingos Rodrigues em nome de sua mulher.

Perguntas feitas após o término da denúncia de fato ocorrido há mais ou menos quinze anos, com suas respectivas respostas:

- “Perguntado se a dita Índia Sabina e a dita preta Maria têm entendimento ou são doudas ou se costumam tomar de bebidas.

Disse que enquanto a dita Sabina, sabe que ela **tem bastante entendimento e nunca ouviu dizer que ela se tomasse de bebidas**. Enquanto a preta Maria nada pode dizer porque não a conhece.”

- “Perguntado que tempo há conhece a dita Sabina, que opinião tem dela acerca da sua crença, vida e costumes.

Disse a conhece haverá quinze anos e a tem por uma fina bruxa e feiticeira *porquanto não tem virtudes para poder descobrir as cousas ocultas* e não tem sido bem procedida.

- Perguntado se o moveu mais alguma cousa a fazer esta denunciação ou a faz por ódio e ma vontade que tem as ditas Índia e preta.

Disse que só a faz por descargo de sua consciência e da sua mulher, porque não lhe tem ódio.

- Perguntado que razão teve para não dar mais cedo estas denunciações.

Disse que não *escrupulicava* nesta matéria senão depois de ouvir o Edictal que se publicou para esta visita.”

Os sentidos vão se transformando em um processo de reafirmação da posição de sujeito²⁸ católico ocupada por Domingos Rodrigues de forma semelhante ao que ocorreu no caso de Manoel Novais.

1º - “tendo notícias e sendo a todos notório que uma índia chamada Sabina (...) **tinha virtudes para descobrir e remediar o que estava oculto.**”

2º - “não denunciou antes porque “não ‘escrupulicara’ nesta matéria senão depois de ouvir o edital”.

3º - “a tem por fina bruxa e feiticeira porquanto não tem virtudes para poder descobrir as cousas ocultas e não tem sido bem procedida”.

Domingos Ferreira, referindo-se a um tempo pretérito no qual sua mulher se encontrava enferma, compartilha, ele também, da mesma crença de toda a cidade. Naquele momento de afastamento de 15 anos antes da publicação do edital, era certo, e toda a cidade sabia, que a índia possuía virtudes. Entretanto, o mesmo fato, quando atualizado, já sob a injunção significativa do Edital de Fé, é apresentado sob um gesto de leitura outro, que promove uma dupla dimensão significativa, pois ao mesmo tempo em que coloca a autora da prática mágica no desvio, pois ficam “suspeitando mal da dita índia”, reinscreve o denunciante (ou seu porta-voz, como é o caso, já que Domingos Ferreira denuncia em nome de sua mulher) no lugar de bom católico, que confessa e denuncia tudo

²⁸ Note-se que a posição-sujeito católico é almejada e construída pelo habitante da colônia que, ao ser acusado de não ocupá-la, ressignifica seu discurso a fim de reinscrever-se na posição-sujeito aceita pela inquisição.

o que parece contrário à “santa Fé Católica, e contra aquilo que tem, crê e ensina a santa Madre Igreja de Roma”.

O efeito provocado pelo acontecimento discursivo Edital de Fé aparece muito claro nas denúncias e também nas confissões. A memória dos fatos relatados, quando no encontro com essa atualidade, tem seu sentido imediatamente transformado. É isso o que ocorre também aqui, quando o denunciante diz que não havia meditado, refletido ou considerado esse assunto a não ser quando ouviu o Edital. E, tendo-o ouvido, já não considera mais que a índia possuía virtudes. De uma mulher abençoada por Deus, passa a ser uma feiticeira com grandes conhecimentos, uma “fina bruxa”.

Embora partícipe ou usufrutuário das práticas desviantes, ao denunciá-las e reconhecê-las como algo “mal”, praticado por uma “fina bruxa e feiticeira”, por uma pessoa que “não tem virtudes para descobrir as cousas ocultas”, o sujeito sai do lugar de transgressão para o lugar de bom católico, atendendo, assim, como tal, às recomendações do Édito de Fé.

Passemos, agora, à terceira e última denúncia feita contra a índia Sabina, ocorrida quatro anos após a primeira.

Denúncia 44, feita em 7/10/1767 por Raymundo José de Bitencourt.

Perguntas feitas após o término da denúncia de fato ocorrido há quase um ano, com suas respectivas respostas:

- “Perguntando se a dita índia Sabina mostra ter entendimento, ou que é douda ou falta de juízo ou se costuma tomar de bebidas e se estava tomada delas quando fez as cousas que tem declarado.

Disse que mostra ser bem entendida e nada tem de douda, nem do vício da ebriedade, de que ele declarante tenha notícia, e não estava tomada de bebida alguma nas ocasiões sobreditas.”

- “Perguntado que tempo há conhece a dita Sabina e que opinião tem dela acerca de sua crença, vida e costumes.

Disse que a conhece há dous anos. E dela não tem má opinião porque sempre ouviu dizer que tudo o que ela faz é por virtude especial de uma cruz que dizem tem no céu da boca. E não tem notícia de que seja mal procedida.”

- “Perguntado se o moveu mais alguma cousa a vir fazer esta denunciação, ___faz por ódio e má vontade que tem à dita índia.

Disse que só a faz por descargo da sua consciência e por cumprir com o que lhe mandou seu confessor”.

Esta denúncia foi feita em outubro de 1767, quatro anos após se ter publicado o Edital de Fé e Graça. O que pudemos perceber, tomando como base as acusações feitas contra a índia Sabina, foi que, ao mesmo tempo em que às suas práticas foram incorporados mais elementos católicos, ainda que sem deixar de lado as práticas habituais, foi também ocorrendo um movimento de sentidos que permitia ao denunciante não só considerar aceitáveis as práticas da índia como declarar sua insatisfação com o fato de ser obrigado a denunciá-la.

Podemos considerar que houve uma conjunção de fatores que permitiram que esses novos sentidos pudessem ser produzidos. O afastamento temporal da publicação do Edital pode ter contribuído, mas não podemos ignorar que, face à interdição das práticas consideradas desviantes que a injunção de denunciar provocava, era necessário buscar meios de fazê-las sobreviver. A resistência ocorre, então, pela via da incorporação do discurso do outro. Assim, em vez de apenas extrair os bichos da boca da pessoa, a índia molhava a mão em água benta antes de fazê-lo; e aconselhava os exorcismos da igreja. Em vez de só fazer as defumações, Sabina fazia também diversas cruzes na testa do doente; no lugar dos murmúrios incompreensíveis apenas, acrescentava as palavras das rezas católicas, como “Pai, Filho”, “Espírito Santo”, “Virgem Maria.” Nada de só

recomendar tomar beberagens; passou, também, a aconselhar o uso da água benta, além dos exorcismos. As práticas curandeiras de Sabina passam a ser “caracterizadas como reguladas por rituais nos quais as práticas se inscrevem no seio da existência de um aparelho ideológico, mesmo que seja uma mínima parte deste aparelho”. (Pêcheux, 1990, p. 17). Do discurso da Igreja, nem rejeição, nem adesão, mas reinscrição; retomada de um discurso católico, inscrevendo-o em um ritual pagão. Ou inscrição de um ritual pagão no discurso católico. O rito católico abrigado na ritualística pagã é o garantidor da sobrevivência da prática desviante.

As proibições impostas pelo Santo Ofício da Inquisição resultaram, pois, em uma religiosidade nem só pagã, nem apenas católica. Essa característica é, hoje, marcante no processo de identificação do brasileiro: cidadãos católicos confessos aderem a práticas que não se inserem nos ritos da Igreja romana sem que isso lhes cause nenhum conflito de fé ou de consciência que os obrigue a confessá-los.

À época, já o denunciante Raymundo José de Bitencourt, um português, a despeito de todos os fatos inusitados que relata, ao contrário dos denunciadores de quatro anos antes, verbalizou um juízo positivo da Índia Sabina. Nem sua origem, com todas as memórias que trazia, nem a força injuntiva do Edital, provavelmente já mais fraca à época, nem o fato de estar diante do inquisidor fizeram com que houvesse a reorientação de sentidos presentes nas denúncias anteriores. Os sentidos produzidos no discurso-denúncia proferido por Raymundo José permanecem estáveis:

1º - “Lendo notícia que uma índia chamada Sabina (...) tinha préstimo para fazer curas, e ‘por costuma’ com efeito fazê-las em várias pessoas, a mandou chamar”.

2º- “O que ela faz é por virtude especial de uma cruz que dizem tem no céu da boca”.

Não foi perguntado a Raymundo José o motivo de ele não ter denunciado antes, talvez porque ele já tivesse deixado claro ao fim do primeiro relato de sua denúncia que o fazia obrigado por seu confessor, o que justificaria a relutância em denunciar. Após esse primeiro relato - que englobava algumas curas - como de praxe, lhe foram feitas várias perguntas, dentre as quais se sabia “que a dita Índia Sabina tenha feito mais vezes as mesmas ou semelhantes curas a outras, e perante outras pessoas e quais”. Respondeu “que sabia por ser notório que ela fazia o mesmo, e outras muitas mais cousas e adivinhações a outras muitas pessoas”, tendo inclusive dito, dentre outros casos que citou, que cinco meses antes, ela havia curado o ouvidor geral da cidade Dr. Mello e Albuquerque, dentre “inumeráveis outras mais curas, que ela tem feito e nesta cidade notórias, porém que ele as não pode individuar por não ter certeza das circunstâncias delas.”

Embora tenha relatado muitas curas e citado várias pessoas que estiveram a elas presentes, como era o gosto da inquisição, não ocorre o deslize de sentidos entre o tempo pretérito e o tempo atual. Pode-se considerar que há já, na colônia, uma outra memória, cujo encontro com a atualidade faz significar diferente de tempos atrás. Referir-se aos ritos da Índia já não é referir-se a algo totalmente estranho à fé católica. Como atribuir ao demônio a recomendação do uso de água benta? Como considerar feitiçaria a recomendação aos exorcismos da Igreja? Possuía a Índia Sabina, virtudes para “obrar maravilhas”? Outra memória se consolidou. Se havia estranheza nos ritos realizados, isso não provocou repulsa nem demonização dos atos por parte do português Raymundo Jose, visto que tudo o que ela fazia “era por **virtude especial de uma cruz que dizem tem no céu da boca.**”

Em um espaço temporal de quatro anos, a Índia deixa de ser julgada como alguém que não possuía “*virtudes tão adiantadas que Deus obrasse por ela aquela maravilha*” para ser classificada como alguém que tinha uma virtude

especial, que lhe permitia fazer as curas e adivinhações pelas quais era conhecida na cidade, tendo, inclusive, atendido ao alto escalão da colônia portuguesa, como foi o caso do Governador e do Ouvidor Geral.

Água benta, exorcismos, sinal da cruz, orações católicas. Símbolos e rituais católico de reafirmação da fé, de circunscrição do sagrado, deixam seus lugares habituais para significarem um lugar outro, confundindo posições de sujeito, funcionando na transferência de memórias, porque “não há ritual sem falhas enfraquecimento ou brechas”; “uma palavra por outra é a definição de metáfora, mas é também o ponto em que o ritual se estilhaça no lapso”. Uma cruz no céu da boca, e a “arte diabólica” é passível de tornar a ser vista como virtude por força da memória simbólica marcada no corpo.

Não se pode deixar de considerar que essa marca no corpo, a cruz no céu da boca, é uma construção discursiva. Os préstimos que a índia tinha de fazer curas, “era por virtude especial de uma cruz que **dizem** tem no céu da boca”. A marca invisível do símbolo católico ganhava visibilidade discursiva na memória colonial tornando-se um saber notório e incontestável, confirmado pela eficácia das curas de Sabina que, segundo o denunciante, “(...) tinha préstimo para fazer curas, e ‘por costuma’ com efeito fazê-las em várias pessoas.” Isso é confirmado pelos padres ratificantes ao final da denúncia que, acerca das curas que relatara Raymundo José, afirmam que “se lhe podia dar crédito por ser notório em toda esta cidade que a dita Índia é costumada a fazer tudo e muito mais do que declarou o denunciante”. (p.270). O mistério de uma cruz gravada no céu da boca era o fiador da tão questionada virtude de Sabina para obrar “maravilhas”. Fragmentos de rituais católicos e pagãos, costurados em uma religiosidade nascida da resistência, gerada na censura, fortalecida na memória.

5.2 – Um percurso de memórias fantásticas

O historiador Serge Gruzinski, analisando a colonização hispânica, afirma que, na perspectiva da percepção do real que tinham as sociedades espanhola e indígena mexicana,

a idolatria pré-hispânica parece ter sido mais do que uma expressão 'religiosa', a tradução de uma concepção propriamente indígena do mundo, manifestando o que, para os índios, constituía a realidade objetiva e sua essência. A idolatria pré-hispânica tecia uma rede densa e coerente, consciente ou não, implícita ou explícita, de práticas e saberes nos quais se inscrevia e se desenvolvia a totalidade do cotidiano. (2003, p. 224).

No caso em análise, aquilo que é considerado na colônia brasileira como idolatria ou, como tenho chamado, desvios da fé católica, mostra, também em nosso caso, essa rede de saberes e práticas cotidianas que nos permite perceber o modo como esse encontro de dois imaginários se deu, como formações discursivas diferentes e divergentes estabeleceram fronteiras que se interpenetravam construindo, ali, partes do processo de identificação de um povo que se constituía na colônia; um povo mestiço, com imaginário também “mestiço”.

A sobreposição de práticas constitutivas do imaginário colonial e práticas do imaginário lusitano aparece nas denúncias que compuseram nosso arquivo, por apresentarem alguma memória dos sabás europeus, que, segundo Souza, não foram constantes nem consistentes em terras portuguesas:

Entre o povo lusitano, a ideia do conventículo noturno, as concepções acerca do vôo e da metamorfose, o fantasma do infanticídio marcaram presença, mesmo se de forma *esparsa, desarticulada e fragmentária*. Umas tantas alusões às danças demoníacas e à reverência ante o demo sugerem conexões entre este imaginário e o misterioso mito do sabá. (...) Escravos africanos residentes na Metrópole ou nas vilas do Brasil colonial incorporaram fragmentos do sabá europeu. O êxtase e a possessão de ritos como os afro-brasileiros e ameríndios alimentaram, como se disse, o imaginário demonológico português (...). (Souza, 1993, p. 178)

Encontramos um exemplar dessas danças demoníacas aludidas por Souza na denúncia 18, feita contra a natural da colônia, D. Izabel Maria da Silva. No relato feito pela denunciante que, por sua vez, o tinha ouvido de outra pessoa, a denunciada tinha sido vista cantando uma espécie de chamado que fez com que aparecessem “dançando ao som das ditas cantigas três pretinhos ou diabretes que solaram do canto da mesma casa (...)” Após responderem a algumas perguntas feitas por D. Izabel, das quais ela, denunciante, nada compreendeu, desapareceram.

Esta denúncia, feita ainda no tempo de graça, é bem curta. Diferente das demais, não explicita a busca de alguém por cura, adivinhação ou algo semelhante. Deixa a entender que a acusada estava em um momento particular e natural, fazendo algo do seu cotidiano, quando Ana Bazília, que relatou o fato à denunciante e trabalhava na casa de D. Izabel, teria presenciado o fato.

A denunciante, D. Josepha Coelho, não explica nem como surgiram, nem como desapareceram os tais pretinhos, que ela considerou também serem diabretes. Surgiram e desapareceram como num passe de mágica ou entraram e saíram por alguma porta? Nem isso é declarado, nem o visitador o pergunta. O que faz são as perguntas de praxe, sobre o entendimento da acusada, se é dada

a bebidas, há quanto tempo a conhece e a opinião que tem de sua crença, vida e costumes.

Ante o relato ouvido de Ana Bazília, a conclusão da denunciante é imediata:

aquele era o meio por onde a dita dona Izabel sabia tudo o que se passava porque tinha familiaridade e tratamento com os demônios: e que era voz constante e pública nesta cidade e principalmente pela vizinhança da dona Izabel de que ela tinha comercio e comunicação com uns xirimbabos ou demônios e que por esta via sabia tudo o que queria saber.

Além disso, a única questão feita à D. Josepha pertinente aos aparecimentos foi se tinha ouvido de mais alguma pessoa que D.Izabel “tivesse ou fizesse vir a sua presença os ditos xirimbabos ou diabretes”, ao que respondeu positivamente sem, entretanto, lembrar seus nomes. A expressão “fazer vir à presença” não é conclusiva acerca do modo com os tais pretinhos apareciam, mas permite identificar sentidos em confluência. Para o visitador, não havia, talvez, o que questionar. Se meninos negros surgem dançando diante de alguém que lhes chamou através de um canto, se conversam de modo que o que se diz não se consegue compreender e se a pessoa envolvida nessa situação é conhecida por suas adivinhações, os tais meninos negros, os pretinhos, deviam, de fato, de acordo com suas concepções, ser diabretes.

É notável o modo como a crença em histórias fantásticas é compartilhada por colonizador e colonizado. Em nenhum momento a denunciante é questionada quanto à veracidade de seu relato, nem por ter crido no que lhe contara Ana Bazília. A estranheza no surgimento e desaparecimento dos pretinhos só ocorre no que tange à sua associação com o diabo, não em sua ocorrência propriamente dita. Em outras palavras, tais histórias não pareciam absolutamente

inusitadas; ao contrário, demonstravam compor o rol de fatos e boatos cotidianos, comuns na colônia. Assim é que vemos uma associação entre pretos, adivinhações e demônios. A memória da Igreja também aí se fazia presente, por naturalizar e dar veracidade e crédito à capacidade de comunicação e comércio com o demônio e à sua participação na vida e no cotidiano das pessoas, agindo como adivinho através daqueles que com ele se comunicavam.

Outra característica do sabá que vemos repetida nas denúncias e que se assemelha aos voos noturnos das feiticeiras são os saltos e estrondos nos telhados, normalmente associados a alguém não nomeado e não identificável. Essas denúncias afiguram-se extremamente fantásticas, por atribuírem vozes e barulhos nos telhados a demônios. Ou seja, há uma participação ativa do diabo nas cerimônias relatadas, demonstrando como a memória demonológica lusitana estava muito presente na memória colonial.

Das dez denúncias que estamos analisando, metade relata atividades ruidosas nos telhados e vozes desconhecidas em comunicação com aqueles que faziam as práticas denunciadas.

O discurso “sabático” colonial, como estamos chamando esses relatos que são fragmentos da memória discursiva lusitana reproduzidos nos discursos das denúncias, se repetem, mudando um pouco sua formulação, mas reiterando sempre os mesmo sentidos. Comparemos as diferentes formulações do mesmo discurso nas cinco denúncias referenciadas:

D 11 – (...) as telhas faziam *estalido* como se abriam e imediatamente um estrondo na casa como de pessoas que por ela saltavam.

- E no mesmo tempo os tais índios ou alguns demônios começaram a fazer estrondo com as mãos e com os pés sobre o sobrado (...)

- E logo se ouviu outro grande assobio e outro *estrondo* como quem saía da casa pelo teto fora, saindo nas telhas, ao que se seguiu ouvir-se outro grande assobio e o mesmo estrondo como de quem entrava para dentro e dava um salto para casa, e na mesma outro ruído de mãos e pés como o antecedente” o que ocorreu várias vezes. (p.158-160)

D 15, denunciada 2- (...) recolheu-se “para uma casa escura, logo se ouviu um como terremoto que lhes causara grande medo e pavor e depois dele ouviram vozes desconhecidas falando umas com as outras e algumas pancadas no teto da casa (...) (p. 173)

D 16 - (...) se ouviram de fora estrondos e bulha no teto da casa e nela uns saltos como de quem vinha saltando do dito teto para a dita casa.

- (...) E ouvindo-se no mesmo tempo assobios mui finos e elevados da parte de fora (...) (p.175)

D 28 – (...) se ouviu um pé de vento no teto das casas com bastante violência e que o mesmo teto a coberta dele se bolia (...)

- (...) logo se ouviu também um estrondo por modo de quem saltava de cima para baixo (...) (p. 211)

D 31 – (...) logo se ouve do teto da casa um estrondo como de pessoa que sobre ele está e que se segue ouvir-se um salto na casa como de quem desceu de cima para ela (...)

- depois disto se ouve outro estrondo no mesmo teto da casa, sinal de que o dito Camarada saía” (...). (p. 222)

Como se pôde observar, em quase todos há menção a um estrondo no teto da casa. Na denúncia 15 (D 15), entretanto, menciona-se um barulho como de

um terremoto que causou grande medo e pavor nos presentes. Neste caso, a denunciada era uma preta, ao passo que duas das denúncias referiam-se a índios e duas à Luduvina, mulher branca já citada e que praticava seus ritos sempre acompanhada de alguns índios. A referência a um barulho alto e a pancadas no teto da casa persiste na D 15, mas não há nenhuma alusão à entrada ou saída de seres não identificados que saltavam pelo telhado. Ainda assim, este é o único caso em que tais barulhos são atribuídos a coisas do demônio já no tempo em que ocorreram. Em análise anterior, mostramos que havia uma mudança de sentidos no que se referia ao tempo pretérito, quando se consideravam as curas da Índia Sabina obra de virtudes, e o tempo da denúncia, quando os discursos, afetados pelos sentidos do Edital, passavam a creditar os feitos da Índia ao demônio, às artes da feitiçaria. Não é o que ocorre aqui. Referindo-se a esse tempo pretérito, o denunciante diz que na ocasião das adivinhações feitas pela preta, “pelejando-lhe esta, e a dita sua mulher o dizendo-lhe que não queriam ouvir tais cousas nem que se fizessem semelhantes estrondos em sua casa por parecerem cousa do demônio”.

Esse é também, curiosamente, o único caso dentre os dez em que há ocorrências de fatos fantásticos e inexplicáveis, em que as adivinhações não têm como motivador alguma doença. A preta Maria se oferece para adivinhar o que quisessem saber e, segundo a denúncia, ante a negativa, diz que ela mesma então queria saber onde estaria naquele momento seu marido. Para fazer tal adivinhação, recolheu-se “para uma casa escura”, ouviu-se o barulho como de terremoto e pancadas no teto. Saindo da casa escura, disse que já sabia que seu marido estava bem, revelou o naufrágio de um navio no qual vinha aquele que seria o futuro marido da sogra do denunciante, que estava viúva. Segundo Domingos Rodrigues, que fazia a denúncia, passados poucos dias se “viu verificado o naufrágio e a vinda do varão que veio a casar com a dita sua sogra.” A precisão da adivinhação é ressaltada por Domingos, que afirma não ser possível saber nem com quem sua sogra viria a se casar, e menos ainda que um navio

havia naufragado, pois essa notícia só chegou à localidade em que viviam dez dias ou mais após o ocorrido. O fato de ela ter feito previsões tão específicas, cuja veracidade veio a ser comprovada, fez com que viessem “a fazer mau conceito da dita preta”.

No imaginário da época, os sabás eram cerimônias noturnas, onde o demônio reinava. A noite, a escuridão, aparece também aqui, nesses “sabás” tropicais. A referência a quartos e casas escuras são traços dessa memória, constantes nos discursos-denúncia e presentes nos cinco casos que aludem a estrondos e saltos nos telhados.

Mais uma vez, nos aproximamos da constituição de uma memória heterogênea, na qual encontramos filiações de sentidos do sabá e dos ritos indígenas ressignificados, configurando, assim, um traço da memória colonial. A prática da adivinhação, predominante entre os pretos e naturais da colônia (embora também muito praticado pela índia Sabina para o fim específico de descobrir feitiços) é também afetada por essa memória no caso específico da preta Maria, cuja adivinhação foi precedida de um alto ruído semelhante ao de um terremoto, ocorrido em uma casa escura.

Nos demais casos também há sempre o procedimento de se manter o cômodo onde ocorrem os ritos às escuras. Luduvina, acompanhada do índio Antônio e de um outro índio, recolheu-se “em uma despensazinha sem luz alguma”, para onde mandou levarem a doente. A preta Maria, como mencionado, a fim de adivinhar o que queria, recolheu-se “para uma casa escura”. Luduvina é citada mais uma vez por outro denunciante que confirma em seu relato que ela mandou “retirar a luz do quarto em que estava a dita doente, ficando nele às escuras”. O mesmo ocorre nos casos dos índios Antonio e Domingos de Sousa, que fizeram seus ritos à noite e também apagaram as luzes das casas em que estavam.

Consideramos que existe uma ficcionalização nas denúncias e estamos procurando entender seu papel, levando em conta as condições de produção. Afirmamos que há essa ficcionalização considerando três traços principais que constituem esses discursos-denúncia: o cômodo escuro, os barulhos no teto e as vozes desconhecidas, não atribuídas a nenhum dos presentes. Os estrondos no teto, que indicavam que alguém saltava sobre ele, e as vozes de sujeito indeterminado só surgiam após o cômodo estar às escuras. Na denúncia 28 (D 28) Antônia Jerônima chega a afirmar que veio a ela “o som de uma voz que saía da mesma parte em que estava o índio a qual lhe deu as boas noites e lhe perguntou como estava”. Parece claro, ante esse quadro, que tanto os barulhos no teto quanto as vozes incógnitas, tão presentes nas denúncias do Grão-Pará, não seriam obras diabólicas nem acontecimentos fantásticos, mas parte de um embuste tramado para impressionar os presentes. Giraldo Correia Lima, diretor dos índios, denuncia como farsa para enganar os demais indígenas, as vozes desconhecidas supostamente ouvidas nos ritos do índio Cap. Marçal e do mameluco Pedro Rodrigues, este último, conforme afirmação do denunciante, “tido e comumente reputado por feiticeiro e adivinhador e principal mestre ou oráculo entre os índios”. Na denúncia, Giraldo Correia afirma que **“finge vozes desconhecidas que com ele vão falar”, “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 isto é tão certo que a Virgem Nossa Senhora assim o tinha revelado”. (p. 225) Em relação ao Cap. Marçal, declara que este “forma vozes mudadas e desconhecidas para que os miseráveis entendam que são pronunciadas por almas do outro mundo. (p. 226)

Ao inquisidor, portanto, poderia afigurar-se clara essa percepção, entretanto, em todos os casos, ao final das denúncias, mandando saírem os denunciantes, e perguntado aos padres ratificantes “se lhes parecia falara a verdade e merecia crédito”, em todos os casos a resposta foi que “sim, lhes

parecia que a falava”. Na última denúncia contra a índia Sabina, penúltima daquela visita, feita já em 7 de outubro de 1767, quatro anos após o início da visita, a resposta foi que “se lhe podia dar crédito por ser notório nesta cidade que a dita Índia é acostumada a fazer tudo e muito mais do que declarou a denunciante”.

Por mais que os fatos fantásticos se afigurassem como uma ficção, a solenidade da denúncia os revestia de um caráter de verdade. Mais reiteradas as histórias, mais o tribunal as valorizava como fatos verídicos e incontestáveis, como indícios de desvios de fé, como prova de que os denunciados eram partícipes de ações demoníacas e praticantes de feitiçarias.

A ficcionalização nas denúncias, fruto da memória lusitana impressa na memória indígena e escrava negra, servia como um meio para legitimar a definição de povo rústico e bárbaro, carente de quem governasse seus corpos e suas almas.

A memória do sabá que tinham os portugueses ecoava na colônia, produzindo sentidos e construindo uma memória local, híbrida, que se consolidaria como uma memória tipicamente colonial, totalmente identificada com o povo que aqui se perpetuaria, e que, afetada ainda por outros sentidos e outras memórias viria a constituir os processos de identificação do povo brasileiro.

Sem ligação direta com o sabá, uma ação recorrente nos discursos-denúncia é o uso da cuia, que, no caso das denúncias 5, 11 e 16 aparecem com um componente sobrenatural ou fantástico.

As denúncias 11 e 16 foram feitas contra Luduvina, e a denúncia 5 contra o preto José, de nação Mandinga, sobre a qual falamos na seção 4.2. As condições de produção em nosso território colonial favoreceram as trocas culturais e possibilitaram a interpenetração de memórias intercontinentais. As denúncias feitas contra Luduvina, mulher branca, seus ajudantes indígenas, dentre eles o

índio Antonio, o mesmo denunciado por Antonia Jerônima da Silva, e contra o preto José demonstram práticas muito semelhantes. Luduvina pôs uma cuia no chão e, sobre seu fundo, pôs a ponta do cabo do maracá que estava tocando. Subitamente, “a cuia começou a mover-se sozinha com o chocalho em cima e rodeou toda a casa até que, por mandado seu, fora parar debaixo da cama da doente.” Narrativa semelhante é encontrada na denúncia 16, feita por outra pessoa, mas a respeito da mesma ocasião. Nesta segunda denúncia, a pessoa frisa que o maracá, “**sem haver coisa que a sustivesse**, ficara arvorada em cima da dita cuia e desta forma entrara por si a mover-se a dita cuia com o maracá em cima indo de uma para outra parte”, (...) “até que por mandado da mesma fora parar assim como ia, debaixo da cama da enferma”.

O preto José não utilizou uma cuia, mas teve procedimento semelhante: pegou um tostão em cobre e pôs dentro da copa de seu chapéu, que tinha posto no chão. Afastou-se do chapéu à “distância de uma vara de medir”²⁹ e, começou a dizer palavras “que se não entendiam”, e, repentinamente, o chapéu se moveu sem que se visse mão alguma, indo parar entre os pés dele e da doente.

Pode-se, entretanto, na leitura das denúncias contra Luduvina e José, identificar procedimentos que os individualiza, como o uso por ela de um maracá, um instrumento indígena, e o uso por ele de ervas com que fez uma potagem para dar de beber à enferma. O resultado dos ritos praticados pelo preto José é semelhante ao já analisado na denúncia 15, contra a índia Sabina. Em ambos os casos os enfermos expõem bichos vivos do corpo. A diferença é que Sabina utiliza também o sinal da cruz, a água benta e as palavras das principais rezas católicas.

²⁹ Cerca de 1,1m.

Da ficção à fé, das práticas pagãs às católicas, das práticas católicas às práticas sincréticas, é possível mapear, através das denúncias feitas à mesa do Santo Ofício, memórias de três continentes que se tornaram, através da resistência processada pelo viés da incorporação e transformação, uma só memória: a memória do sincrético povo brasileiro que vai à Missa do Galo no Natal (ou a assiste pela televisão), mas que também pula três ondas na praia na passagem de ano, joga flores para lemanjá e faz amuletos com sementes de romã e moeda, costurados dentro de um pano virgem, para carregar na carteira a fim de trazer sorte e dinheiro. Memórias que se fundem, se transformam e possibilitam gestos de identificação do que é hoje o povo brasileiro. Memórias que sobreviveram, que individualizam esse povo conferindo-lhe uma identificação, fazendo com que muitas vezes o cidadão comum sequer se lembre que essa memória que lhe parece una e que o identifica, um dia foram várias em disputa por prevalectimento e sobrevivência, mas que não se amalgamaram indivisivelmente e vivem, ainda hoje em disputas de poder, cujos discursos se materializam em leis, projetos de lei, políticas de inclusão, reconhecimentos de práticas culturais, mas isso já é tema para um outro estudo.

Conclusão

As confissões e denúncias feitas durante a última Visitação do Santo Ofício no Brasil aos estados do Grão-Pará e Maranhão formaram um conjunto discursivo ensejado por um acontecimento discursivo: a publicação do Edital de Fé e Graça. A partir desse acontecimento discursivo, do encontro dessa atualidade com as memórias dos povos da colônia e da injunção por ele provocada, vêm a público as denúncias e confissões.

Essa derradeira Visitação talvez tenha tido como motivação provocar a discursivização de heresias tais que justificassem o governo de Portugal sobre os povos desta terra, sob a alegação de poder continuar o processo de civilização e cristianização “dessa miserável gente”. O objetivo de desterrar costumes considerados bárbaros não foi de todo atingindo. No lugar da perda, a transformação. Seu legado foi a possibilidade de tentarmos compreender, através daquilo que ficou registrado, os processos de resistência, transformação e sedimentação de costumes, ritos e fé.

Os discursos-confissão e os discursos-denúncia formaram um panorama das memórias e práticas vigentes na colônia, dentre as quais algumas práticas de sodomia e bigamia, esta última facilitada tanto pela extensão do território colonial, quando se tratava de um habitante nascido na colônia, como pelo afastamento da metrópole, no caso dos portugueses.

Entretanto, as confissões e denúncias que se mostraram mais produtivas no sentido de compreender a formação de um processo identitário místico-religioso brasileiro foram aquelas que envolviam práticas mágicas de cura, de adivinhação, de proteção, de conquista de pessoas amadas e até atos de invocação e pacto com o diabo. Para a inquisição, todas essas práticas eram desviantes e precisavam ser erradicadas da colônia.

Essas práticas pagãs, afetadas pela censura, que as obrigava a calar, não se silenciaram. Em uma sociedade colonial, marcada pela alteridade, o outro, aquele que permite haver identificação e transferência, fazia com que “filiações históricas” pudessem se organizar em memórias, ressignificando-as e propiciando o surgimento de discursos fundadores no sentido atribuído por Orlandi, pois os discursos religiosos na colônia aproveitavam “fragmentos do ritual já instalado – da ideologia já significativa – apoiando-se em ‘retalhos’ dele para instalar o novo” (2003). Esse novo já não era só o discurso e os sentidos do outro colonial, nem do outro metropolitano, mas um e outro; um no outro

As práticas mágico-religiosas faziam parte do cotidiano da colônia, sendo utilizadas e solicitadas por pessoas das mais diversas origens e classes sociais. Do indígena ao negro, do mameluco ao português; fazendeiros, ferreiros, escravos, diretores de índio, oficiais, governador, ouvidor geral e pessoas sem ocupação, praticavam-nas ou delas se beneficiavam.

Morte de escravos, doenças na família, males diversos, objetos perdidos ou furtados, desejo de conquistar alguém. Motivos não faltavam para levar os habitantes da colônia a procurar aqueles cuja fama de adivinho ou curandeiro era de conhecimento de toda a cidade.

Quaisquer que fossem os meios empregados para a obtenção do fim desejado, fossem orações, defumadouros, invocação de vozes, potagens de ervas, cuias que se moviam, amuletos e até pactos com o diabo, nada era impedimento para que se recorresse aos afamados curandeiros e adivinhos. Nada se ocultava. Tudo era aceitável. Até que um **acontecimento discursivo** provocou um movimento de sentidos tal, que fez com fossem atribuídas a essas práticas tão naturalizadas no cotidiano colonial uma aura demoníaca. Instalou-se o medo da “excomunhão maior”, medo da “indignação do onipotente Deus”. Medo: o grande motor das denúncias e confissões.

A força do **acontecimento** aparecia discursivizada nas denúncias e confissões, quando confitentes e denunciadores respondiam não terem nada relatado antes por não saberem que atentavam contra a fé, o que só vieram a perceber *quando se publicaram os Editais*. Para os habitantes da colônia, não havia negação nem desvio de fé em suas práticas sincréticas. É o Edital de Fé que os coloca no desvio. É esse acontecimento discursivo que os torna maus católicos. Habitantes da colônia que eram, seus discursos funcionavam pelos discursos transversos. Para Pêcheux,

o interdiscurso enquanto discurso-transverso atravessa e põe em conexão entre si os elementos discursivos constituídos pelo interdiscurso enquanto pré-construído, que fornece, por assim dizer, a matéria-prima na qual o sujeito se constitui como sujeito falante, com a formação discursiva que o assujeita. (1995, p 167).

Assim, a religiosidade católica colonial era impregnada pelos pré-construídos de fé presentes na colônia. Pêcheux afirma que uma das formas do discurso transversal é a relação do sintoma com o que ele designa (1995). Os discursos que caracterizavam os desvios de fé atribuídos aos católicos indígenas, negros, brancos e naturais da colônia eram sintoma de que a religião autóctone bem como a religião alóctone africana resistiam no seio da alóctone europeia.

Sob a injunção do Edital e através do “alvará de sua majestade, pelo qual perdoa os bons a quem se acusar dentro do tempo de graça”, passaram a reproduzir os sentidos desejados pela igreja, mas quase sempre com a ressalva de que não sabiam que pecavam. Reproduzir nas confissões os sentidos de desvio de fé difundidos pela Igreja não implicava a inexistência da resistência. Ela é identificada até pelos padres ratificantes, ao afirmaram mais de uma vez, acerca de alguns denunciados, ser de conhecimento geral que exerciam de forma contumaz práticas consideradas por eles como não cristãs. Repetição de sentidos não significava substituição de sentidos. Ser católico na colônia era estar no

desvio, pois a constituição do sujeito religioso colonial se dava pela matéria-prima dos pré-construídos que funcionavam naquele contexto discursivo.

Embora essa visitação ao estado do Grão-Pará e Maranhão só tenha ocorrido no período de 1763-1767, à população colonial não era estranha a presença da inquisição, pois “o auge das perseguições inquisitoriais no Brasil deu-se na primeira metade do século XVIII, quando a produção do ouro dominava a economia colonial” (Novinski, 2007, p.81). Houve em 1731, no Maranhão, uma inquirição que desvendou como principais desvios de fé a bruxaria, feitiçarias, blasfêmias, etc. (id. Ibid.) Como podemos perceber, são basicamente os mesmos delitos relatados na visitação de 1763, ocorrida 32 anos mais tarde.

Certamente ecoava ainda na vida colonial os efeitos dessa inquirição, produzindo sentidos nos discursos de seus habitantes, como podemos verificar na confissão de Crecencio Escobar, que afirmou ter copiado 9 anos antes para o mameluco Adrião Pereira um escrito que servia para conquistar mulher e que era “constante e notório que por esta causa fora preso e castigado pelo Santo Ofício”. Essa memória também está presente na confissão de Manoel Jozé da Maya, que fizera preces para atrair mulher, aprendidas com o índio Atanasio, que lhe advertira “que não contasse a ninguém o que havia ensinado, por ser tudo caso que se havia de denunciar à Santa Inquisição”.

Apesar da memória da inquirição de 1731, dois confitentes do uso de orações para cura, um português e uma mameluca³⁰, afirmaram, respectivamente, que as faziam “em boa fé” e “sem entender que obrava mal.”, fato não alegado por nenhum outro confitente.

³⁰ Denúncias 9 e 17 respectivamente

O que percebemos ao longo de nossa pesquisa foi que as práticas mágico-religiosas, ao migrarem para o discurso, passaram pelo olhar português e adquiriram um caráter demoníaco. O Edital de Fé, ao obrigar a dizer, colocava tais práticas no desvio e as obrigava ao silenciamento. Ao fazer dizer acerca de tais práticas, obrigava-se a deixar de fazê-las.

Mas como onde há censura, há resistência, e onde há o outro pode haver identificação e transferência, observamos que, do mesmo modo como o acontecimento discursivo do edital de fé movimentou os sentidos na direção da demonização das práticas pagãs, a resistência encontrou, no seio do discurso e símbolos católicos, a força motriz de sua sobrevivência. Ressignificada para um lugar de desvio, pouco a pouco, as práticas pagãs foram incorporando os símbolos católicos sagrados numa busca cada vez maior de legitimação e permanência.

O exemplo mais interessante que temos desse processo é o da índia Sabina. Denunciada três vezes, pudemos acompanhar nos relatos de suas práticas como ritos e elementos católicos foram sendo incorporados em seus rituais.

A primeira e a segunda denúncias, ocorridas à mesma época, trazem, primeiro, uma dúvida quanto à procedência divina ou demoníaca dos atos da índia, terminando por concluir que eram obras do demônio, visto que ela não era virtuosa. Em seguida, a certeza de que a Índia era uma fina bruxa e feiticeira. Entretanto, na última denúncia contra Sabina, as condições de produção eram já outras.

Quatro anos havia passado desde a primeira denúncia, período no qual as falhas nos rituais, seus enfraquecimentos, permitiram o trabalho da transferência de memórias. Desta feita, não se fala mais de uma feiticeira experimentada, mas de uma virtuosa mulher que tinha a eficácia de suas curas

garantida por uma cruz que possuía no céu da boca. Não se tratava de outra mulher, mas de outra memória.

Ser um bom católico e, ao mesmo tempo vivenciar um estado de naturalização das práticas pagãs, obrigadas a serem reconhecidas como tal após o advento do acontecimento discursivo propulsor da discursivização dessas práticas, promovia conflitos que se revelavam nas denúncias através dos marcadores adversativos e das ressalvas. Ao mesmo tempo em que denunciavam tais práticas, feitas através do uso do Pai Nosso, da Ave Maria e do apelo a santos, se viam obrigados a acrescentar que eram acompanhadas de elementos e ritos estranhos à fé católica. Denunciando ritos pagãos, lançavam mão da ressalva, cujo papel era de fundamental importância para impedir a pecha de herege e para reinscrever o sujeito no lugar de católico. Mais que isso, a ressalva funcionava como argumento corroborador do reconhecimento do sujeito em uma posição-sujeito católico e de afastamento da posição-sujeito pagão³¹.

Percebemos que, ao longo dos seis anos em que o Tribunal de Visitação ficou instalado no Grão-Pará, foi ocorrendo uma sobreposição das práticas e falas católicas e práticas e ritos próprios dos indígenas e negros. Redes de memória que foram “dando lugar a filiações identificadoras e não a aprendizagem por interação: a transferência não é uma ‘interação’, e as filiações históricas nas quais se inscrevem os indivíduos não são ‘máquinas de aprender’”. (Pêcheux, 1997, p. 54). Ao catolicizar aquilo que a Inquisição condenava, ao incorporar as palavras consideradas sagradas das principais rezas, bem como o uso de elementos sagrados, como a água benta, e atribuir a esses elementos a eficácia das curas, criava-se uma possibilidade de manutenção das práticas pagãs, que sobreviveram na repetição dos signos católicos a elas incorporados,

³¹ Importa lembrar aqui a contradição dessas posições de sujeito inerentes aos discursos confissão-denúncia.

possibilitando, assim, a sedimentação de memórias sincréticas, intercontinentais, parte de um processo identitário do povo brasileiro.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BORGES, Luiz C. Uma língua geral na Amazônia. (no prelo).

DELUMEAU, Jean. *História do medo no Ocidente; 1300-1800*. São Paulo: Cia. das Letras, 1990.

EYMERICH, Nicolau. *Manual dos Inquisidores*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos; Brasília: EDUNB - Editora Universidade de Brasília, 1993.

FOUCAULT, M. *A arqueologia do saber*. 4. Ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

FURTADO, F. X. de M. Carta de 11 de outubro de 1753. In: MENDONÇA, M. C. de (org). *A Amazônia na era pombalina*. Rio de Janeiro: Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, [s. d.]

Godoi, Gileade. Calar e dizer: injunções relativas às línguas geral e portuguesa no séc. XVIII. Niterói, UFF, dissertação.

GRUZINSKI, Serge. *A colonização do Imaginário*. Sociedades indígenas e ocidentalização no México espanhol. Séculos XVI-XVIII. São Paulo: Companhia das Letras. 2003.

HERCULANO, A. História da origem e estabelecimento da inquisição em Portugal. 8. Ed. Tomo I. Lisboa: Bertrand, sd.

LAPA, J. R. do A. A Ética da Inquisição e o funcionamento dos Ritos Processuais. In: *Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará (1763-1769)*. Petrópolis: Vozes, 1978.

MARIANI, B. *Colonização linguística*. Línguas, política e religião no Brasil (séculos XVI a XVIII) e nos Estados Unidos da América (século XVIII). Campinas: Pontes, 2004.

MENDONÇA, Marcos Carneiro de. (org.). *A Amazônia na era pombalina*. Rio de Janeiro: Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, [s. d.].

NOVINSKY, A. *Inquisição: prisioneiros do Brasil – séculos XVI a XIX*. 2. Ed. São Paulo: Perspectiva, 2009.

_____. *A inquisição*. 2.ed. São Paulo: Brasiliense, 2007. Coleção tudo é história.

_____. *Cristãos novos na Bahia: a inquisição no Brasil*. 2. ed. São Paulo: Perspectiva. Série estudos, 1992.

ORLANDI, E. (Org.) *Discurso fundador – a formação do país e a construção da identidade nacional*, 3. Ed. Campinas: Pontes, 2003.

_____. *Análise de discurso – Princípios e procedimentos*. Campinas: Pontes, 1999.

_____. *As formas do silêncio; no movimento dos sentidos*. Campinas: Editora da Unicamp, 1993, 2. ed.

_____. *Gestos de leitura – da história no discurso*. 2.ed. Campinas: Ed. Da Unicamp, 1997

_____. A fala de muitos Gumes (as formas do silêncio), In: *A linguagem e seu funcionamento: as formas do discurso*. 2. ed. revista e aumentada. Campinas: Ed. da Unicamp, 1985.

PAIVA, Eduardo F. Milícias negras e culturas afro-brasileiras: Minas Gerais, Brasil, século XVIII. Disponível em: <http://www.fafich.ufmg.br/pae/apoio/miliciasnegraseculturasafrobrasileiras.pdf>

PÊCHEUX, M. Análise automática do discurso (AAD-69). In: Gadet, F; Hak, T. (orgs.). *Por uma análise automática do discurso – uma introdução à obra de Michel Pêcheux*. Campinas: Editora da Unicamp, 1993.

_____. *Semântica e discurso* – uma crítica à afirmação do óbvio. 2. ed. Campinas: Editora da Unicamp, 1995.

_____. Ler o arquivo hoje. In: ORLANDI, E. *Gestos de Leitura*. 2.ed. Campinas, Ed. da Unicamp, 1997(a).

_____. O discurso – estrutura ou acontecimento. Campinas: Pontes, 1997. (b).

_____ Papel da memória. In: ACHARD, P. et al. *Papel da Memória*. Campinas: Pontes, 1999.

_____. Delimitações, inversões, deslocamentos. **Cadernos de Estudos Lingüísticos**, Campinas: IEL-Unicamp, n. 19, p. 7-24, jul./dez. 1990.

SOUSA, Laura de Mello e. *Inferno Atlântico* – Demonologia e colonização séculos XVI - XVIII. São Paulo: Cia. das Letras, 1993.

_____. *O diabo e a Terra de Santa Cruz*. São Paulo: Cia. das Letras, 1986.

VAINFAS, R. (Org.) *Dicionário do Brasil colonial (1500-1808)*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

_____. (Org.). *Confissões da Bahia* – Santo Ofício da inquisição de Lisboa. São Paulo: Cia. das Letras, 1997.

_____. *Trópico dos pecados* – Moral, sexualidade e inquisição no Brasil. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997 (b).

_____. *A heresia dos índios* – catolicismo e rebeldia no Brasil Colonial. São Paulo: Cia. das Letras, 1995.

CARTA de Francisco Xavier de Mendonça Furtado a seu irmão Sebastião José de Carvalho e Melo...(Pará, 21 de novembro de 1751), In: Mendonça, M. *Aula do Comércio*. Fac-símile de documento do Arquivo do Cosme Velho, Xerox, 1982.

BIBLIOGRAFIA

BEOZZO, J. O. “Liberdade para servir e negociar: legislação pombalina com predomínio da administração civil”. In: *Leis e registros das missões: política indigenista no Brasil*. São Paulo: Loyola, Coleção Missão Aberta, 1983.

BLUTEAU, Pe. R. *Diccionario da Língua Portuguesa*, reformado e acrescentado por Antonio de Moraes Silva, Lisboa: Officina de Simão Thaddeo Ferreira, 1789.

COURTINE, J. J. *Langages*, nº 62. Analyse du discours politique (le discours communiste adressé aux chrétiens). Paris: Larousse, 1981.

FREITAS, D. “Cronologia da escravidão de índios no Brasil”, In: Beozzo, J. O. *Leis e registros das missões: política indigenista no Brasil*. São Paulo: Loyola, Coleção Missão Aberta, 1983.

GADET, F e HAK, T. *Por uma análise automática do discurso: uma introdução à obra de Michel Pêcheux*, 2ª ed., Campinas: Editora da Unicamp, 1993.

HENRY, Paul. “A história não existe”, In: Orlandi, E. *Gestos de leitura*, Campinas: Editora da Unicamp, 1994.

_____. “Língua, sujeito e discurso”, In: *A ferramenta imperfeita*, Campinas: Editora da Unicamp, 1992.

HOLANDA, S. B de. *História Geral da Civilização Brasileira: a era colonial*. São Paulo: Cia. Ed. Nacional, 1975.

MAINGUENEAU, Dominique. *Novas tendências em Análise do Discurso*. Campinas: Pontes/Ed. da UNICAMP, 1989.

MENDONÇA, M. C. de. *Aula do Comércio*. Fac-símile de documento do Arquivo do Cosme Velho, Xerox, 1982.

PÊCHEUX, M.; GADET, F. *A língua inatingível – o discurso na história da Linguística*. Campinas: Pontes, 2004.

VARNHAGEM, F. A. de. *História Geral do Brasil*. Rio/São Paulo: Laemmert, 1907.