

Evandro Domingues

A pedagogia da desconfiança.

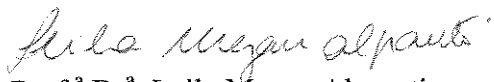
O *estigma* da heresia lançado sobre as práticas de feitiçaria colonial durante a Visitação do Santo Ofício ao Estado do Grão-Pará (1763-1772)

Dissertação de Mestrado apresentada
ao Departamento de História do
Instituto de Filosofia e Ciências
Humanas da Universidade Estadual
de Campinas sob a orientação do
Prof. Dr. Leandro Karnal

Este exemplar corresponde à
redação final da dissertação
defendida e aprovada pela
Comissão Julgadora em
29/03/2001

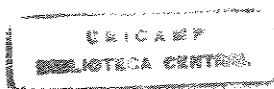
BANCA


Prof. Dr. Leandro Karnal


Prof.ª Dr.ª. Leila Mezan Algranti


Prof.ª Dr.ª. Eliane Moura

Março, 2001.



UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL
SEÇÃO CIRCULANTE

**FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP**

Domingues, Evandro
D 713 p **A pedagogia da desconfiança: o estigma da heresia lançado sobre as práticas de feitiçaria colonial durante a Visitação do Santo Ofício ao Estado do Grão-Pará (1763-1772) / Evandro Domingues. -- Campinas, SP : [s.n.], 2001.**

Orientador: Leandro Karnal.
Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

**1. Inquisição – Belém. 2. Processos (Heresia) – Belém.
 3. Feitiçaria. 4. Brasil – História – Período colonial, 1500-1822.
 I. Karnal, Leandro. II. Universidade Estadual de Campinas.
 Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.**

UNIDADE	BC
N.º CHAMADA:	T/UNICAMP
	D 713 p
V.	Ex
TOMBO BC	463.26
PROC.	16-892/01
C	☐
D	☒
PREÇO	R\$ 11,00
DATA	14/09/07
OPD	

CM00159643-6

Dedico ao professor José Roberto do Amaral Lapa
(*in memoriam*)

A pedagogia da desconfiança.

O *estigma* da heresia lançado sobre as práticas de feitiçaria colonial durante a Visitação do Santo Ofício ao Estado do Grão-Pará (1763-1772)

Sumário

Agradecimentos 09

Introdução 13

Capítulo 1

O édito de fé insinuando a presença de hereges e desviantes 27

Capítulo 2

A presença do inquisidor e a manutenção da visita deflagrando conflitos e preconceitos 67

Capítulo 3

O papel dos confessores na projeção do estigma da heresia 99

Capítulo 4

O sagrado pelo profano: o uso leigo dos elementos da religião 123

Conclusão 169

Fontes e Bibliografia 175

Agradecimentos

Agradeço à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo pela bolsa de mestrado concedida entre 1998 e 2000, que possibilitou a realização desta pesquisa. Agradeço ao Fundo de Apoio ao Ensino e à Pesquisa da UNICAMP pelo auxílio concedido no período final do mestrado.

Agradeço, com profundas saudades, ao Prof. José Roberto do Amaral Lapa, que tanto incentivou o desenvolvimento da pesquisa desde os tempos da graduação, me apresentando ao tema e despertando em mim o interesse pelos estudos de Colônia. Por sua seriedade e dedicação, será sempre uma inspiração como profissional e mestre no ofício de historiador.

Ao professor Leandro Karnal, que aceitou orientar esta pesquisa após o falecimento do Prof. Lapa. Agradeço a gentileza e a atenção com que me recebeu, a orientação cuidadosa e a colaboração que dedicou à pesquisa, e, principalmente, a paciência e a amizade nos momentos de conclusão do trabalho.

Às professoras Janice Theodoro da Silva, que participou da banca do exame de qualificação, Leila Mezan Algranti, que participou da banca examinadora da dissertação, e Eliane de Moura, que participou de ambas. Suas sugestões e críticas foram fundamentais para o amadurecimento do texto, a revisão de conceitos e o melhor resultado final depois de todos os percalços e dificuldades encontrados.

Aos funcionários e colegas do Centro de Memória da Unicamp, em especial a Eliana Regina Camargo Corrêa e Paulo Lapa, sempre dispostos a ajudar em diferentes momentos da pesquisa. Sua dedicação e amizade foi essencial nos trabalhos de arquivo e imprescindível para a solução dos problemas burocráticos que envolveram a pesquisa.

Aos funcionários do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, especialmente a Luciano Ricardo F. Dantas e José Carlos Pinheiro da Biblioteca/IFCH, sempre

presentes e atenciosos. Sou grato a Maria Aparecida Ferreira, da Secretaria de Pesquisa, pela força e incentivo no período de conclusão do trabalho.

A Francis Ford Coppola, que sem saber uniu em torno de uma identificação os melhores amigos que tive em todo o tempo de universidade: Alexandre Tadeu Dias, Alberto Duarte Neto, Orivaldo Leme Biagi, Flávia Rocha de Faria, Daniel Ferraz Chiozinni, José Buarque Ferreira, Ialê Falleiros Braga, Patrícia Gibin, Hélio Devaldo da Silva, Alexandre Henrique Rapussi, Luís Henrique Pereira Caires, Gustavo Henrique Tuna, Edney Christian Thomé Sanchez e Fernanda Casari.

A Marcelo MacCord e Deborah Leanza, cuja amizade e carinho foram singulares no período de mestrado.

A Almir Diniz de Carvalho Junior, por ceder as imagens que ilustram o texto, pelas indicações bibliográficas e pelo companheirismo.

A minha família, que compreendeu minha decisão em escolher o ofício de historiador e apoiou nos momentos de maior dificuldade e insegurança.

A minha querida Daniela, companheira de minhas angústias e alegrias. Sua presença tornou suportáveis os momentos mais difíceis deste trabalho. Sou afortunado por seu carinho e atenção, sou feliz por estar ao seu lado.

“[de] feitiçarias e diabruras, a qual dão o nome de *descimentos*, está esta terra infeccionada, assim entre a gentilidade como ainda gente branca. É certo que destas coisas tem bastante notícia as justiças eclesiásticas e seculares, mas não fazem caso. É o que se me oferece dar conta a Vossas Reverendíssimas que mandarão no que forem servidos”.

Carta do comissário Manoel de Almeida, cônego da Sé de Belém ao Conselho Geral do Santo Ofício português (1737).

Introdução

Esta dissertação de mestrado tem como tema a estigmatização de práticas e conhecimentos associados à feitiçaria colonial no contexto da Visitação do Santo Ofício ao Estado do Grão-Pará, tomando como base os registros constituídos pelo inquisidor Geraldo José de Abranches entre 1763 e 1769. O estudo trata, em seu conjunto, de diferentes questões relacionadas à constituição do caráter “desviante” dessas práticas culturais diante da norma católica, que inseriu os protagonistas de saberes arraigados e próprios do universo particular da religiosidade colonial na história de repressão empreendida pela Inquisição Portuguesa.

Para justificar e legitimar uma perseguição institucionalizada pelo Santo Ofício, o *estigma* lançado àqueles que afastaram-se da ortodoxia religiosa, e, conseqüentemente, da *normalidade* social prevista, dependeu de um julgamento baseado no caráter *herético* atribuído a comportamentos, crenças, costumes e tradições preteridos pela Igreja Católica. Georges Duby renovou a atenção sobre o problema ao ressaltar que “os critérios desse julgamento puderam diferir singularmente” em dado momento,¹ pontuando a história da repressão às *heresias* pela intolerância que serviu aos interesses da religião institucionalizada e dos poderes atrelados a ela. Francisco Bethencourt reforçou que, embora a perseguição às heresias fosse “o traço característico comum a todos os tribunais da Inquisição”, a diversidade dos *delitos* considerados como “crimes de fé” foi “significativa, no tempo e no espaço”, pressupondo, “não apenas a adaptação dos tribunais a condições

¹ DUBY, Georges. “Heresias e Sociedades na Europa Pré-Industrial, Séculos XI-XVIII”. In: IDEM. *Idade Média, Idade dos Homens - do amor e outros ensaios*. São Paulo: Cia. Das Letras, 1997, pág. 177.

específicas, mas também a capacidade de classificar novos fenômenos de desvio e de encontrar novos domínios de atividade”.²

Utilizado como meio de resguardar a ortodoxia religiosa, dissimulando interesses sob o pretexto de salvaguardar a sociedade, o “reconhecimento” da *heresia* balizou a intolerância e integrou um processo histórico de *estigmatização* sociocultural que ecoou no interior da sociedade, intensificado pelos mecanismos de controle responsáveis em dar sustentação às instituições religiosas do Antigo Regime. O funcionamento desse processo histórico e a repressão desencadeada pelo Santo Ofício dependeu do “reconhecimento” da heresia em determinadas práticas e comportamentos, afirmações e posturas consideradas *desviantes* à luz da ortodoxia religiosa. A “classificação das heresias”, retomando Francisco Bethencourt, foi “um instrumento fundamental de afirmação estatutária das Inquisições”, permitindo-lhes “exprimir sua posição central na definição das fronteiras da ortodoxia”.³

Para as autoridades católicas, empenhadas em revelar o caráter *desviante* que pretendia justificar a aplicação de julgamentos e sentenças, a dilatação do conceito de *heresia* proporcionou diferentes alternativas de estigmatizar crenças, normatizar práticas e costumes, e prolongar a perseguição até a segunda metade do setecentos, encontrando ressonância dentre os setores da sociedade que almejaram usufruir os frutos da disciplina idealizada desde as determinações tridentinas. Marco institucional da Contra-Reforma, o Concílio de Trento (1545-1563) permitira à Inquisição moderna romper os limites eclesiásticos, fazendo da preocupação com os dissidentes protestantes e seus seguidores - obsessão do esforço reformista católico - motivo para os inquisidores moverem “uma fortíssima campanha moralizante, processo controlador e adestrador de condutas individuais”, segundo Ronaldo Vainfas.⁴

Tratadistas, alguns deles inquisidores, assumiram o papel de conceber um saber erudito que dava respaldo à repressão, estabelecendo conceitos destinados a orientar

² BETHENCOURT, Francisco. *História das Inquisições: Portugal, Espanha e Itália (Séculos XV-XVIII)*. São Paulo: Cia. Das Letras, 2000, pág. 295.

³ BETHENCOURT, Francisco. *História das Inquisições*. Pág. 295.

e depurar comportamentos *desviantes* e costumes populares, dando sustentação aos mecanismos encarregados de interferir na intimidade e nos mais variados momentos da vida social e cultural das sociedades católicas.⁵ Inquisidores e comissários do Santo Ofício, sob o manto da justiça e misericórdia, compartilharam premissas que, apontando à defesa dos dogmas católicos, tornaram passíveis de condenação os blasfemadores, “os que duvidavam da Virgindade de Maria” e incorriam em proposições ofensivas às figuras centrais da doutrina, “os que afirmavam não haver pecado na fornicação”, “os que negavam existir o Purgatório” e questionavam os sacramentos, os bígamos e, mais tarde, os que incidiam no pecado nefando e demais “contatos sexuais assimilados à heresia”, antes sob a alçada da justiça secular.⁶

Dissimuladas sob o pretexto de preservar a pureza dos dogmas e leis da Igreja, as perseguições baseadas nas suspeitas de *heresia* perduravam ainda no século XVIII: o *estigma* lançado sobre os *desviantes* permaneceu legitimando a insistência dos inquisidores em investigar proposições errôneas, suspeitas de *pacto expresse com o demônio* e, notadamente, suspeitas de judaísmo que recaíam sobre os cristãos-novos – dentre os *delitos* perseguidos, quantitativamente o mais significativo e razão principal da instalação do Tribunal do Santo Ofício em Portugal ainda em 1536. Avaliações baseadas no corpo documental disponível sobre a atividade do Santo Ofício português ainda sustentam a excelência do Tribunal em perseguir as causas de judaísmo e os decorrentes conflitos com a Coroa e a Cúria Romana em função do confisco de bens.⁷

Jacqueline Hermann reiterou que essa lógica se transpôs para o contexto ultramarino, afirmando que “menos preocupada com a feitiçaria do que com o judaísmo, a Inquisição portuguesa perseguiu pouco a feitiçaria, rastreando mais o *shabat* judaico que o *sabá* diabólico”:

⁴ VAINFAS, Ronaldo. *Confissões da Bahia*. São Paulo: Cia. das Letras, 1997, pág. 09.

⁵ Cf. EYMERICH, Nicolau. *Manual dos Inquisidores*. Comentários de Francisco Peña, tradução de Maria José Lopes da Silva. Rio de Janeiro: Rosa dos Ventos; Brasília: Fundação Universidade de Brasília, 1993. KRAMER, Henrich e SRENGLER, James. *O Martelo das Feiticeiras*. Introdução histórica de Rose Marie Muraro e prefácio de Carlos Byington. Rio de Janeiro: Rosa dos Ventos, 1991, 8ª edição.

⁶ VAINFAS, Ronaldo. *Confissões da Bahia*. Pág. 10.

“Os registros sobre a perseguição de práticas associadas à feitiçaria colonial foram recuperados sobretudo através de documentos inquisitoriais, perfazendo cerca de 200 as acusações entre fins do século XVI e o século XVIII [...] apesar dos casos registrados, poucos foram os processos completos do Santo Ofício português nesta matéria”.⁸

José Matos Paiva demonstrou, no entanto, a insistência dos inquisidores portugueses em rastrear o *pacto expesso com o demônio* no tocante à determinação e caracterização dos processos de *bruxaria e feitiçaria*, distanciando-se do modelo típico que sobressai no restante da Europa Ocidental, onde tem vez a representação coletiva do *sabá diabólico*.⁹

Embora os domínios portugueses na América não tenham conhecido a instalação de um tribunal do Santo Ofício, o envio de visitadores em fins do quinhentos e início do seiscentos¹⁰ e a atuação de comissários e familiares do Santo Ofício, especialmente durante o setecentos,¹¹ denotam a preocupação constante da Igreja Católica no sentido de conter, na Colônia, a “manutenção de práticas religiosas tradicionais” em oposição à *devotio moderna* pretendida pela ortodoxia tridentina. Preocupadas com o precário domínio espiritual nas terras do ultramar, as autoridades portuguesas estenderam sua atenção aos *desvios* inseridos no cenário da religiosidade colonial, complexamente “eivada de reminiscências folclóricas européias e paulatinamente colorida pelas contribuições culturais de negros e índios”,¹²

⁷ NOVINSKY, Anita Waingort. *Inquisição. Inventários de bens confiscados a cristãos novos – Fontes para a História de Portugal e do Brasil (Brasil – Século XVIII)*. Imprensa Nacional; Casa da Moeda; Livraria Camões, s/d, págs. 7-10.

⁸ Verbete sobre “Feitiçaria”. In: VAINFAS, Ronaldo (direção). *Dicionário do Brasil Colonial (1500-1800)*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2000.

⁹ Cf. PAIVA, José Matos. *Bruxaria e superstição num país sem “caça às bruxas”: Portugal, 1600-1774* (Tese de Doutorado). Faculdade de Letras de Coimbra, 1996.

¹⁰ Ver verbete sobre “Visitações do Santo Ofício”. In: VAINFAS, Ronaldo (direção). *Dicionário do Brasil Colonial (1500-1800)*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2000, págs. 586-589.

¹¹ Ver verbete sobre “Familiares do Santo Ofício”. In: VAINFAS, Ronaldo (direção). *Dicionário do Brasil Colonial (1500-1800)*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2000, págs. 218-220.

¹² SOUZA, Laura de Mello e. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*. São Paulo: Cia. das Letras, 1986, pág. 16.

multifacetada portanto, conforme comprovou Laura de Mello e Souza.¹³

Os registros produzidos pelos mecanismos encarregados de *normatizar* a sociedade, incluindo os autos da Inquisição portuguesa, conservam-nos, ironicamente, sua importância junto ao cenário diversificado do cotidiano colonial, indicando-nos a contínua recorrência a essas práticas que inspirava a preocupação manifestada nas penas predispostas, respectivamente, nos regimentos inquisitoriais e na legislação do período, como as *Ordenações Filipinas* (1603)¹⁴ e as *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia* (1707).¹⁵

Dentre as *culpas* arroladas pelo visitador que esteve encarregado de inquirir a sociedade do Grão-Pará, perfazendo um total de quarenta e sete processos conhecidos, encontramos os que incorreram em graves injúrias e blasfêmias; os que trataram de *matérias da fé* sem ter autoridade para tanto, os que foram irreverentes e desrespeitaram os sacramentos e imagens. Encontramos os que lançaram mão de cartas de tocar, orações mágico-religiosas e amuletos de sorte; os que dispuseram-se a adivinhar o futuro, o paradeiro dos ausentes ou de objetos roubados. Havia os que aventavam proposições *errôneas* sobre a existência “dos infernos e dos demônios”, sobre a condição do celibato e do casamento, e ainda os que incorreram na bigamia. Havia os que utilizavam-se de elementos e objetos pertencentes à religião e desafiavam a benevolência de Deus. Havia os que invocaram o diabo ou foram acusados de tê-lo feito, e até os que disseram missa e realizaram casamentos sem serem sacerdotes, além das “culpas” de sodomia e práticas que denotaram as suspeitas de judaísmo.

Ao contrário dos visitantes Heitor Furtado de Mendonça, que percorreu a Bahia, Pernambuco, Itamaracá e Paraíba entre 1591 e 1595, e Marcos Teixeira, que

¹³ Outra obra da autora que considerei como referência obrigatória, aqui, foi *Inferno Atlântico: demonologia e colonização (séculos XVI-XVIII)*. São Paulo: Cia. das Letras, 1993.

¹⁴ *Ordenações Filipinas – Livro V*. Organização de Silvia Hunold Lara. São Paulo: Cia. Das Letras, 1999, parágrafo 3 - “Dos feiticeiros”.

¹⁵ *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, feitas e ordenadas pelo Ilustríssimo e Reverendíssimo Senhor D. Sebastião Monteiro da Vide, em 12 de junho de 1707*. São Paulo, Tipografia Dois de Dezembro, 1853, parágrafos 894-903.

circunscreveu sua ação à Bahia entre 1618 e 1621, Geraldo José de Abranches não denotou atenção clara às suspeitas de judaísmo, por excelência o *delito* de maior interesse do Santo Ofício português até a década anterior à visitação do Grão-Pará. Considerando que a diferença jurídica entre cristãos-velhos e cristãos-novos foi sendo progressivamente abandonada durante o período pombalino e abolida em 1773,¹⁶ o inquisidor fez vistas grossas aos suspeitos de judaizar em segredo, embora, à exemplo das visitas precedentes, não tenham faltado acusações neste sentido, nem os cristãos-velhos deixassem de aferir a distinção. Por outro lado, os inquéritos que Geraldo José de Abranches instaurou durante a visitação ao norte da Colônia condicionaram as mais diversas práticas culturais que conjugavam o universo da religiosidade colonial, tornadas “superstições” e “crendices populares”, aos estereótipos traçados por inquisidores e magistrados responsáveis pelos tratados de *demonologia*, distendendo o processo de *estigmatização* sociocultural em que baseou-se o funcionamento da repressão religiosa que ascendeu a partir do século XVI.¹⁷ As suspeitas de *heresia* projetadas sobre essas práticas, trazidas ao conhecimento da mesa da visitação, possibilitaram ao inquisidor torná-las “ilícitas” e em tudo “opostas à Santa Fé Católica” diante da sociedade colonial a que fora investido de inquirir.

Procurei apreender, na leitura nos autos inquisitoriais, as circunstâncias em que comportamentos e práticas culturais foram considerados *desviantes*, circunscritos dentro do “referencial” determinado pela *norma* religiosa. O episódio que motivou denúncias e confissões, a “situação” em si, permite-nos apreender o que foi considerado como “culpa pertencente ao Santo Ofício”, condicionando as apresentações e testemunhos e determinando o contexto em que os suspeitos receberam o *estigma* de hereges. Negligenciar estas circunstâncias incorreria em perder de vista o funcionamento de um processo de *estigmatização* que possibilitou ao inquisidor considerar atos e pensamentos como desvios heréticos, transformando-os em *matéria de julgamento* do Santo Ofício. Para confirmar-se a heresia, o desviante

¹⁶ VAINFAS, Ronaldo. Verbete sobre “Visitações do Santo Ofício”. In: VAINFAS, Ronaldo (direção). *Dicionário do Brasil Colonial (1500-1800)*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2000, págs. 586-589.

¹⁷ Cf. SOUZA, Laura de Mello e. *Inferno Atlântico: demonologia e colonização (séculos XVI-XVIII)*. São Paulo: Cia. das Letras, 1993.

deveria ser pertinaz em seu “erro”, conservando-se cristão; ao inquisidor coube, no contexto da visitação, esmorecer a convicção dos réus em torno do caráter herético de suas faltas.¹⁸ O próprio caráter *normatizador* da visitação não pode ser avaliado sem que o conteúdo dos autos inquisitoriais seja considerado em face das condições e circunstâncias em que foram produzidos.

À exemplo das *lettres de cachet* que Foucault analisa em seu belíssimo “A vida dos homens infames”, foi o “encontro” com o poder institucional (o mecanismo inquisitorial) que permitiu vir à tona os relatos de desviantes: foi a força de coerção dos mecanismos pedagógicos da Igreja que deu-lhes condições para tal, que permitiu-lhes aflorar e que deles nos restasse o registro que aqui estivemos analisando. Segundo Foucault:

“Aquilo que as arranca à noite em que elas poderiam, e talvez deversem sempre, ter ficado, é o encontro com o poder [...]”¹⁹

O encontro com a autoridade inquisitorial, considerado aqui, resgata os traços dessa vivência cotidiana: depoimentos orais que, a partir dos procedimentos metodicamente determinados do inquisidor e do notário que os registrou, trazem consigo o momento da sua enunciação verbal, sua *captura*, onde têm vez o esquecimento e o apagamento, propositais ou não, e onde não se pode recuperá-la (a vivência cotidiana) “a não ser fixadas nas declamações, nas parcialidades táticas, nas mentiras imperiosas que supõem os jogos de poder e as relações com ele”.²⁰ Procurei, no contraponto com os demais tipos de documentação histórica, entrever o caráter verossímil dessas vivências que, por vezes, reconduzem-se somente ao que delas foi dito, evitando, contudo, negligenciar o quanto, em seu conteúdo, estiveram *significando* as circunstâncias e as condições que determinaram o momento de seu registro. Mais uma vez, Foucault:

¹⁸ KOCHAKOWICZ, Leslek. “Heresia”. In: ROMANO, Ruggiero. *Enciclopédia Einaudi*. Lisboa: Casa da Moeda/Imprensa Nacional, 1987, volume 12, págs. 301-303.

¹⁹ FOUCAULT, Michel. “A vida dos homens infames”. In *O que é um autor?*, Veja, Coleção Passagens, 3ª edição, pág. 97 e segs.

²⁰ FOUCAULT, Michel. “A vida dos homens infames”, pág. 98 e segs.

“O poder que vigiou aquelas vidas, que as perseguiu, que ainda que por um só instante, prestou atenção às suas queixas (...) e que as marcou com um golpe das suas garras, foi também o poder que suscitou as poucas palavras que delas nos restam.”²¹

Ao fixar os contornos de um processo de *estigmatização* de saberes inseridos no contexto da religiosidade colonial, os registros inquisitoriais estabeleceram retratos diferenciados da vida social e cultural do período, de modo a conduzir-nos a uma representação do cotidiano colonial em meio ao contexto repressivo da visitação, apreendida pelos sentidos, pela memória ou pelo juízo dos envolvidos. Entendo que esta representação torna possível reconhecer os caminhos na constituição dos testemunhos perante o inquisidor, de modo a perceber como ele pôde transformar em *matéria de julgamento* do Santo Ofício o que ouviu dos habitantes da Colônia. O primeiro capítulo da dissertação vem abordar, neste sentido, os indícios que apontam à distinção das “culpas” fixadas na publicação dos editais da visitação e reveladas durante o “tempo da Graça”, concedido após a chegada do inquisidor Geraldo José de Abranches ao Grão-Pará. O conteúdo privilegiado dos autos da visitação carrega uma série de indícios acerca das circunstâncias que envolveram o registro das confissões e denúncias apresentadas neste período e do contexto em que práticas e comportamentos foram *estigmatizados* em torno da suspeita de *heresia*.

A historicidade dos registros da visitação setecentista parece revelar-se à medida que os testemunhos fixados nos autos da Inquisição expõem cada pessoa diante de uma “situação” que caracteriza esse registro de forma indelével e única, apesar do modelo processual obedecer aos padrões predeterminados nos regimentos da Inquisição. Aprisionados pelos métodos de proceder de um inquisidor que procurou adequar aos seus próprios parâmetros culturais, ditado pela prerrogativa de identificar e corrigir o ânimo daqueles que entraram em desacordo com a ortodoxia religiosa, os testemunhos resguardam os precedentes e as condições em que o *caráter herético* foi atribuído aos comportamentos e práticas *desviantes*. Seguindo a

²¹ FOUCAULT, Michel. “A vida dos homens infames”, pág. 98 e segs.

orientação de Michel Foucault, foi possível trabalhar cada um dos registros como um “acontecimento” onde advieram “condições externas de possibilidades”, limitações e mecanismos de controle que produziram significado no momento em que os relatos foram transmitidos, e que intervíram na “narrativa” colocada sob a apreciação do inquisidor e na forma como esta foi entendida pelo mesmo.²²

O segundo capítulo trata dos preconceitos e tensões sociais que interferiram no registro das denúncias e cumplicidades apresentadas durante os anos em que a mesa da visitação esteve instalada em Belém. Por intermédio do segredo em torno das delações e testemunhos, o inquisidor pôde valer-se das tensões geradas no interior da sociedade do Grão-Pará, consciente do temor que a perseguição inquisitorial incutia no imaginário da sociedade colonial, exacerbando-as no intuito de obter os meios mais apropriados para apurar os “erros” e “desvios” da norma católica que caracterizavam a heresia em meio a religiosidade colonial.

O *modus operandi* inquisitorial gerou, por sua vez, tensões ainda mais intensas, mais do que simples desavenças ou querelas corriqueiras, expurgadas nas delações e cumplicidades admitidas nas confissões, e nos inquéritos que seguiram-se, instaurados pelo visitador. Uma vez reduzida à condição de *heresia*, a *alteridade* preterida pela *norma* religiosa foi a ferramenta utilizada para forjar o *estigma* apregoado aos comportamentos e atitudes considerados *desviantes*. No universo cultural “multifacetado” da Colônia, em que elementos culturais indígenas e africanos somavam-se às práticas condenadas pela ótica inquisitorial, este *estigma* revelou preconceitos e tensões próprias da estruturação social das colônias ultramarinas.²³

A associação entre “culpa” e delito, acentuadas pela ressonância do discurso religioso e pela obrigação da confissão, motivou denúncias e determinou apresentações, assumindo dimensões consideráveis no contexto de repressão. Somente a condenação apregoada pelo *discurso* religioso, enfatizando o caráter

²² FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*, Edições Loyola, São Paulo, 1996, 3ª edição, págs. 46-48.

herético de comportamentos e costumes tornados *desviantes* sob o prisma da ortodoxia religiosa e a ameaça latente das punições, e sua conseqüente assimilação (o que não implica em aceitação ou interiorização), tornou possível a repressão do Santo Ofício, inclusive numa visitação tão tardia como a ocorrida no Grão-Pará. Garantindo autenticidade e razão de ser ao *estigma* lançado sobre os personagens envolvidos no contexto repressivo da visitação, o recurso à condenação imposta pelo discurso religioso deu expressão aos testemunhos daqueles que se constrangeram ou foram constrangidos a comparecer diante do inquisidor. Isto tornou imprescindível recuperar os cenários que permitiram ao inquisidor fazer uso da condenação expurgada nos processos como prerrogativa para investir contra os indivíduos tornados suspeitos à vista da pragmática inquisitorial.

Devemos considerar os preconceitos e as tensões sociais *funcionando* neste cenário, uma vez sustentados pela intervenção dos sacerdotes, no sentido de operar a constituição das *heresias* através do envio de denunciante e confitentes à mesa da visitação. A documentação inquisitorial permite-nos um resgate fundamental desse contexto, revelando as circunstâncias e precedentes que nitidamente determinaram o modo como ocorreram as apresentações assistidas por Geraldo José de Abranches, fossem denúncias ou confissões, e os testemunhos arrolados durante os processos instaurados pelo visitador. Neste sentido, o terceiro capítulo da dissertação aborda o papel coercivo dos confessores no contexto repressivo da visitação, no sentido de determinar apresentações e a admissão de cumplicidades em “culpas pertencentes ao Santo Ofício”. A articulação entre o conjunto de mecanismos à disposição de Geraldo José de Abranches e as demais instâncias da Igreja fez funcionar a *engrenagem punitiva* da Inquisição no contexto da visitação setecentista, inserida no movimento de secularização das instituições religiosas e na política regalista do período pombalino.

Restituindo à relação entre *ortodoxia* e *heresia* seu caráter “historicamente

²³ Cf. SOUZA, Laura de Mello e. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*. São Paulo: Cia. das Letras, 1986; VAINFAS, Ronaldo. *A Heresia dos Índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*. São Paulo: Cia. das Letras, 1995.

indissolúvel”, retomando Georges Duby,²⁴ foi possível reconhecer no antagonismo entre acusadores e acusados a *alteridade* que permitiu sempre reconhecer no *outro* um herege, visto como tal a partir de um código específico, de uma ortodoxia a ser seguida como um referencial. O *estigma* da heresia não foi um recurso exclusivo das autoridades religiosas, mas ecoou no interior da sociedade, que retomou a *alteridade* como tônica da “construção simbólica” do “crime de fé”, dando um caráter legitimamente aceito ao funcionamento dos mecanismos repressores, tal como a tardia visitação do Grão-Pará. Apenas desse modo revelar-se-á nítido o conjunto do processo de *estigmatização* que foi a base da construção do *herege* enquanto sujeito histórico no contexto repressivo da visitação do Grão-Pará, permitindo considerar a correlação entre o papel desempenhado por sacerdotes e autoridades eclesiásticas diante da sociedade colonial, amparada pela legislação do período, e a intervenção repressiva de mecanismos como a Inquisição.

Cabe compreender, todavia, como se deu o envolvimento, pelas malhas da Inquisição, de muitos indivíduos que demonstraram afinidade com algumas práticas condenadas pela Igreja, sem, contudo, esboçar uma intenção clara de contestação e resistência. Diante de comportamentos e atitudes pouco *ortodoxas*, o Santo Ofício, representado na figura de Geraldo José de Abranches, teve que se inclinar sobre os indivíduos que transgrediram as regras de conduta e os preceitos da *norma* religiosa. Os processos instaurados pelo inquisidor revelaram mais e mais pessoas envolvidas, direta ou indiretamente, com as práticas *desviantes* tão evidentes nos autos da visitação ocorrida no Grão-Pará.

Decerto a apreensão da condenação promovida pela *norma* religiosa configurou o caráter *desviante* das práticas culturais e atitudes consideradas desviantes no contexto repressivo da visitação, dando expressão aos relatos daqueles que se constrangeram ou foram constrangidos a comparecer perante o inquisidor. No entanto, o *sentido* conferido aos elementos religiosos que, *(re)significados* dentro do universo da religiosidade colonial, compuseram o conjunto das práticas culturais que

²⁴ DUBY, Georges. “Heresias e Sociedades na Europa Pré-Industrial, Séculos XI-XVIII”, págs. 175-177.

muitos vieram relatar à mesa da visitação configurou-lhes o caráter *herético* a ser esmiuçado pelo inquisidor. Assumindo contornos e destino tão particulares quanto distantes das concepções originais da doutrina católica, o uso *profano* de elementos religiosos foi mencionado com frequência nas desventuras dos personagens cuja vivência pode ser resgatada, em parte, através da documentação inquisitorial. Abriu-se espaço, neste contexto, para os “desvios” da ortodoxia que iriam conferir a suspeita de *heresia* a muitos dos indivíduos que confessaram ou foram denunciados por “culpas pertencentes ao Santo Ofício”, tendo assumido os contornos ameaçadores do “curso diabólico” ou do “pacto expresso” que tanto retiveram a atenção dos inquisidores portugueses. No quarto capítulo da dissertação, procuro resgatar a tensão entre a condenação apregoada pelo discurso religioso, ressonante nos relatos ouvidos pelo visitador, e o distanciamento em relação às premissas que davam razão de ser ao *estigma* lançado sobre as práticas e comportamentos cuja feição *desviante* cabia ao Santo Ofício esmiuçar. Esta tensão parece aflorar mais nitidamente nos momentos em que práticas e comportamentos *desviantes* aparecem *estigmatizados* devido ao uso *profano* de elementos religiosos.

Entendo que proceder a análise da maneira apresentada permitem, em princípio, reconhecer o conjunto de mecanismos *pedagógicos* e repressivos que funcionou no contexto da visitação, inteirando o processo de *estigmatização* que funcionou na constituição do caráter *herético*, difamatório e marginalizador, lançado sobre os indivíduos flagrados em discordância com a ortodoxia religiosa. Um olhar mais detido sobre as formas de se expressar dos indivíduos atingidos pela perseguição inquisitorial revela indícios sobre a *estigmatização* que precedeu a condenação formalizada na mesa da visitação setecentista, apregoada pelo *discurso* normatizador dos pregadores católicos e por intermédio da legislação do período, junto de uma sensação de *onipresença* dos mecanismos persecutórios engendrados pelo Santo Ofício português. Estes mecanismos estiveram vinculados, no contexto repressivo da visitação ocorrida no Grão-Pará, aos demais mecanismos de controle de que dispunha a Igreja Católica no sentido de submeter a sociedade colonial a uma verdadeira pedagogia da desconfiança, meio pelo qual tentou-se introduzir o receio diante de

comportamentos e costumes suspeitos de desafiar ou contrariar a *norma* religiosa.

O empenho *normatizador* de Geraldo José de Abranches foi antecipado pelo controle exercido pelos sacerdotes e demais autoridades eclesiásticas, reforçando a intolerância em meio a um conjunto cultural multifacetado, próprio das características particulares do *viver em Colônia*, em prejuízo dos costumes, crenças e comportamentos considerados *desviantes* e preteridos pela *norma* religiosa. Considerando que a mesa inquisitorial instalada em Belém foi, ao final, a instância onde revelar-se-ia a atribuição do *estigma* herético aos costumes, crenças e atitudes considerados desviantes, busquei trazer à tona a pedagogia da desconfiança introduzida no cotidiano da Colônia pelos mecanismos de controle da Igreja durante o tempo em que o visitador esteve no Grão-Pará. Os registros produzidos por Geraldo José de Abranches revelam-na sensível também nos domínios ultramarinos portugueses, ainda que em intensidade e circunstâncias próprias, dado o caráter periférico da sociedade colonial em relação ao rigor reformista europeu, mas consorte à utopia moral pretendida pela Igreja Católica no contexto histórico de ascensão e consolidação dos Estados modernos.

Capítulo 1

O édito de fé insinuando a presença de hereges e desviantes

Geraldo José de Abranches chegou a Belém em setembro de 1763, acompanhado do novo governador D. Fernando da Costa Ataíde Teive. Munido dos documentos que o credenciavam como visitador do Santo Ofício,¹ incluindo as cartas régias, o inquisidor instalou-se inicialmente no Hospício de São Boaventura, onde funcionou a mesa da visitação até o início de 1764. Conforme previa o regimento inquisitorial português de 1640, a visita deveria começar pelo bispado e as autoridades competentes deveriam ser avisadas com antecedência.² Em cartas enviadas ao Bispo do Pará, ao Ouvidor e ao Juiz-de-Fora, entre outras autoridades locais, o ex-governador do Estado Francisco Xavier de Mendonça Furtado anunciou a instalação da mesa inquisitorial e preparou a recepção do delegado do Santo Ofício. Mendonça Furtado, então secretário da Marinha e dos Negócios Ultramarinos, ressaltou a obrigação das autoridades da Colônia, bem como das Câmaras das Vilas submetidas à visitação, em sujeitar-se à determinações e providências requeridas pelo deputado da Inquisição de Évora tornado visitador dos “Estados do Pará, Maranhão, Rio Negro e mais terras adjacentes”, mediante determinação do Conselho Geral do

¹ Conforme “Comissão”, datada de 21 de junho de 1763, transcrita no *Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão Pará (1763-1769)*. Texto inédito e apresentação de José Roberto do Amaral Lapa. Petrópolis: Ed.Vozes, 1978. Págs. 48-49 e 115-117.

² Os procedimentos adotados por Geraldo José de Abranches para instalar a mesa da visitação no Grão-Pará seguiram as determinações formais prescritas no Título VI “Dos Visitadores”, Tomo I do *Regimento do Santo Ofício da Inquisição dos Reinos de Portugal. Ordenado por mandado do ilustríssimo e reverendíssimo senhor Bispo Dom Francisco de Castro, Inquisidor Geral do Conselho de Estado de Sua Majestade*. Lisboa, Manoel da Silva, 1640.

Santo Ofício português antecipada por ordem régia.³

O bispado de São Luís, criado em 1677, antecederia em quase meio século o de Belém, de 1720, estando ambos subordinados ao arcebispado de Lisboa. Junto dos bispados de Salvador (1551), Rio de Janeiro e Olinda (1676), São Paulo e Mariana (1745), mais as prelazias de Goiás e Cuiabá, formavam o conjunto de dioceses responsáveis por administrar “os interesses espirituais de um território imenso, pelo qual se espalhava uma população rala, étnica e culturalmente diversificada, que girava em torno de três milhões de almas ao fim do período colonial”.⁴ Em torno de 10 mil habitavam Belém no momento da chegada do visitador, segundo estimativa de José Roberto do Amaral Lapa.⁵ A cidade que recebeu a visitação setecentista era a sede do governo do Estado do Grão-Pará e Maranhão desde 1737, subordinado diretamente à metrópole portuguesa e desvinculado do governo geral do Brasil.

Empenhado em implementar as diretrizes da reforma pretendida pelo preeminente ministro de D. José I, Sebastião José de Carvalho e Melo, o governo de Mendonça Furtado explicitou a atenção conferida à região norte da Colônia, denotando a preocupação da administração metropolitana em vitalizar economicamente uma área de importância estratégica e garantir a presença do Estado português na região.⁶ A capital de “ruas bem alinhadas, casas alegres, a maior parte reconstruída em pedra e ladrilhos nos últimos trinta anos, e igrejas magníficas”,⁷ contava com “edifícios de dois pavimentos”,⁸ como o Colégio de Santo Alexandre, que serviu de residência ao inquisidor e onde a mesa da visitação ficaria instalada a

³ “Termo de Abertura do Livro da Visitação”, 10 de setembro de 1763, transcrito em LAPA, J. R. Amaral. *Livro da Visitação*. Págs. 115 à 116.

⁴ NEVES, Guilherme Pereira das. Verbete sobre “Igreja”. In: VAINFAS, Ronaldo (direção). *Dicionário do Brasil Colonial (1500-1800)*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2000, págs. 292-296.

⁵ LAPA, J. R. Amaral. “A Visita Oculta”. In: *Livro da Visitação*. Pág. 38.

⁶ CAMPOS, Pedro Marcelo P. *Inquisição, Magia e Sociedade: Belém, 1763-1769* (dissertação de mestrado). Rio de Janeiro: UFF, 1995, pág. 95.

⁷ LA CONDAMINE, Charles Marie de. *Viagem pelo Amazonas (1735-1745)*. Seleção, introdução e notas de Hélène Minguet. Rio de Janeiro: Nova Fronteira/ São Paulo: Edusp, 1992, pág. 107.

partir de 1764. Construído pelos jesuítas, ali funcionava um seminário desde 1749, “fruto da atividade missionária do padre [Gabriel] Malagrida”,⁹ abrigando a residência dos bispos a partir de 1760 com a expulsão dos inicianos em virtude de conflitos com a administração portuguesa.¹⁰ Também nesta categoria estava o Armazém da Pólvora, pertencente à Companhia de Comércio do Grão-Pará e Maranhão, criada em 1755 por iniciativa do futuro marquês de Pombal, dando “nova dimensão às atividades econômicas na área”; a localização do prédio figurou como um ponto de referência na geografia urbana de Belém, freqüentemente citado nos processos da visitação. As “ruas bem alinhadas” da cidade foram reproduzidas nos planos de fortificação do engenheiro Gaspar João Geraldo de Gronsfeld, denunciado durante a visitação – retrato de uma região altamente militarizada numa época de disputas e demarcação de fronteiras com os territórios da Espanha.¹¹

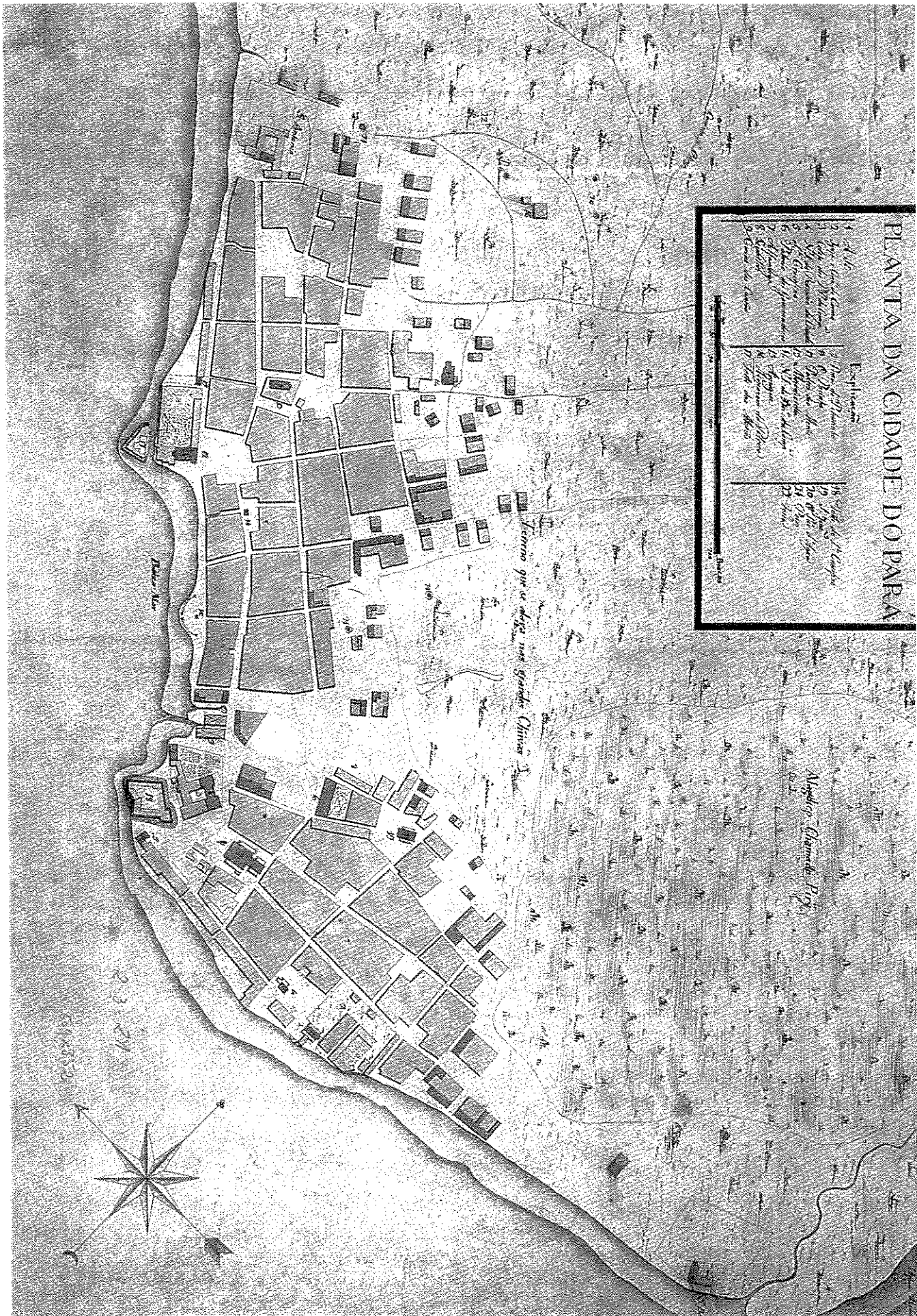
A atuação de Mendonça Furtado como governador do Estado do Grão-Pará e Maranhão (1751-59) prenunciou mudanças profundas na região submetida à visitação do Santo Ofício. Preocupado em preservar os limites e fronteiras das áreas estabelecidos pelo Tratado de Madrid, Mendonça Furtado foi responsável pela elaboração do *Diretório que se deve observar nas povoações dos índios do Pará e Maranhão*, assinado por D. José em 1758. Em substituição ao *Regimento das missões do Estado do Grão-Pará e Maranhão* (1686), o *Diretório* espelhava a preocupação da Coroa portuguesa em requerer o auxílio dos índios na defesa das fronteiras, além de

⁸ Uma olaria, construída por ordem do governador D. Fernando da Costa de Ataíde Teive, passaria a fornecer telhas, cal e ladrilhos - material usado para “substituir gradativamente as primitivas casas, muitas cobertas com folhas de palmeiras”. LAPA, J. R. Amaral. *Livro da Visitação*. Pág. 38.

⁹ NEVES, Guilherme Pereira das. Verbete sobre “Igreja”. In: VAINFAS, Ronaldo (direção). *Dicionário do Brasil Colonial*. Págs. 292-296.

¹⁰ Determinações previstas em cartas régias de 10 de abril de 1760 e 11 de julho de 1761, respectivamente. *Apud*: LAPA, J. R. Amaral. *Livro da Visitação*. Pág. 55.

¹¹ Gronsfeld fora um dos engenheiros militares mais importantes enviados ao Grão-Pará para atuar na *Comissão de Demarcação de Limites*, formada em 1750. Autor de vários projetos para a proteção da cidade de Belém, elaborou um plano urbanístico que previa o aprofundamento da área do alagado do Piri com o fim de transformá-lo num lago permanente, onde foi construído um canal de drenagem que separava os bairros da “Campina” e da “Cidade”. REIS, Nestor Goulart. *Imagens de Vilas e Cidades do Brasil Colonial*. São Paulo: Edusp: Imprensa Oficial do Estado: Fapesp, 2000, págs. 266-281, 396-401.



inserir-los no processo de produção agrícola e nas atividades comerciais da Colônia.¹²

Acenando à intenção de tornar os índios “vassalos livres” da Coroa, o *Diretório* gerou profundas alterações na política indígena, “abolindo a tutela religiosa das aldeias, doravante submetidas à administração laica de *diretores*”¹³ – motivo de confronto com os missionários, especialmente os jesuítas, que moveram “uma luta surda na Amazônia contra o governo de Mendonça Furtado”, resistindo à implementação do *Diretório* e à secularização do governo dos índios. Os conflitos com a administração portuguesa levaram à expulsão dos inacianos de todos os domínios de Portugal em 1759-60, seguindo-se o confisco de seus bens após a acusação de envolvimento num atentado contra o rei, resultando em dez anos de rompimento nas relações com a Santa Sé¹⁴ – indício de que o Conselho Geral do Santo Ofício português nomeou Geraldo José de Abranches como visitador dos “Estados do Pará, Maranhão, Rio Negro e mais terras adjacentes”,¹⁵ em 1763, atendendo antes aos interesses da administração portuguesa que às determinações da Cúria Romana.

Para atender às incumbências da visitação, o inquisidor nomeou o notário Inácio José Pestana, presbítero regular natural do Pará que estudara gramática e filosofia no Maranhão, e o meirinho Sebastião Vieira dos Santos, nascido no reino, ambos residentes em Belém.¹⁶ O corpo de funcionários subordinados ao inquisidor comportava ainda um solicitador e dois homens da Vara, conforme determinava a “Comissão” assinada pelo secretário e demais autoridades do Conselho Geral do Santo Ofício em 21 de junho de 1763. Os funcionários diretamente subordinados ao inquisidor tinham seus ordenados mantidos pela administração portuguesa, segundo carta enviada em 25 de junho de 1765 por Mendonça Furtado ao governador do

¹² Ver verbete “Diretório”. In: VAINFAS, Ronaldo (direção). *Dicionário do Brasil Colonial (1500-1800)*. Págs. 186-187.

¹³ Ver verbete “Aldeamentos”. In: VAINFAS, Ronaldo (direção). *Dicionário do Brasil Colonial (1500-1800)*. Págs. 21-24.

¹⁴ Ver verbete sobre “Reformas pombalinas”. In: VAINFAS, Ronaldo (direção). *Dicionário do Brasil Colonial (1500-1800)*. Págs. 501-504.

¹⁵ LAPA, J. R. Amaral. “Atribuições de um servidor do santo ofício no Brasil”. *Livro da Visitação*. Pág. 48.

Estado, confirmando deliberação régia neste sentido.¹⁷

Uma vez nomeados e juramentados os seus auxiliares, Geraldo José de Abranches apresentou-se formalmente ao bispo Frei João de São José e Queiroz em 20 de setembro, e ao Senado da Câmara de Belém três dias depois. O bispo leu as comissões que foram-lhe entregues em mãos, assentindo em prestar toda a ajuda requerida pelo visitador, embora, precedido de desgraça, tivesse que retornar a Portugal meses depois. Na Câmara, as comissões foram lidas pelo juiz de fora Dr. Feijó de Melo e Albuquerque, na presença do procurador Francisco Pereira de Abreu, do escrivão José de Mesquita de Bastos e dos vereadores. Como fizera o bispo, o juiz beijou solenemente as comissões apresentadas pelo inquisidor, elevando-as sobre a cabeça e assinando o termo, reconhecendo a delegação de poderes conferida pelo Conselho Geral do Santo Ofício português.¹⁸

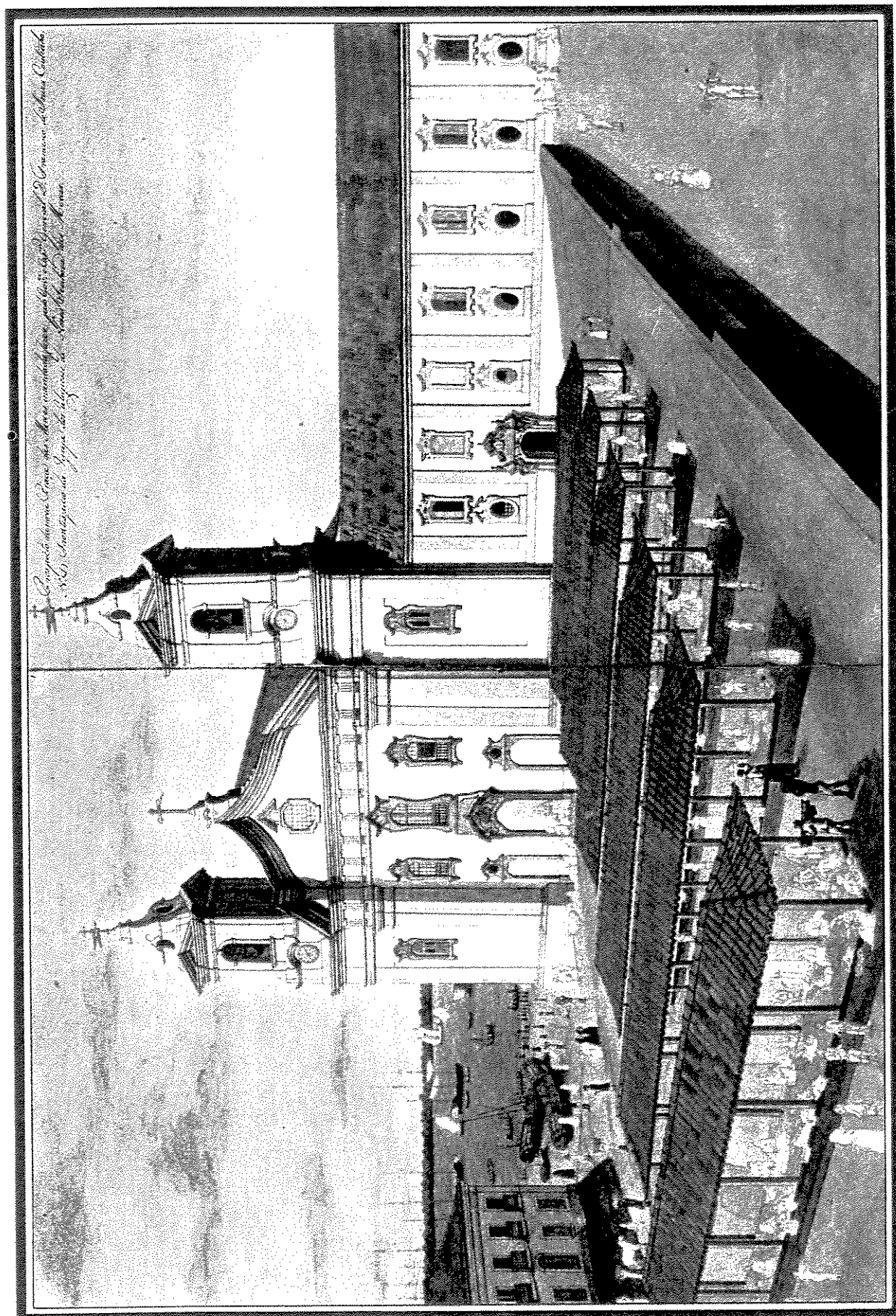
A cerimônia de publicação do édito de fé e da graça ocorreu no dia 25 de setembro, quando o inquisidor foi enfim apresentado à sociedade de Belém em procissão que partiu da Igreja dos Mercedários em direção à Igreja da Sé. Acompanhando a procissão estavam os membros do Cabido, das irmandades e confrarias da cidade, o vigário-geral, o ouvidor-geral, representantes da Câmara e o novo Governador, escoltados “por um regimento e um terço de militares que em marcha levavam suas insígnias e armas”.¹⁹ As formalidades previstas pelo Santo Ofício e confirmadas por cartas régias obrigavam as autoridades da diocese e da administração local a assistir à procissão e demais cerimônias requeridas por sua ordem, tornando-se motivo de disputas e conflitos com os representantes do

¹⁶ Conforme “Provisão do notário”, datada de 10 de setembro de 1763, e “Provisão do Meirinho”, de 19 de setembro, transcritas em LAPA, J. R. Amaral. *Livro da Visitação*. Págs. 63 e 116-117.

¹⁷ LAPA, J. R. Amaral. *Livro da Visitação*. Pág. 50.

¹⁸ “Apresentação ao Exmo Sr. Bispo das Comissões dos Senhores do Conselho Geral das aos Visitadores” & “Apresentação ao Senado da Câmara das provisões e comissões dos Senhores do Conselho Geral ao Senhor Inquisidor Visitador”. LAPA, J. R. Amaral. *Livro da Visitação*. Págs. 51 e 120-121.

¹⁹ “Auto da publicação dos Éditos da Fé e da Graça, e do Alvará de Sua Majestade, pelo qual perdoará a confiscação de bens e as culpas pertencentes ao Santo Ofício dentro do tempo da graça”. *Arquivo Nacional da Torre do Tombo*, Inquisição de Lisboa, livro 785, fls. 1r-7v. LAPA, J. R. Amaral. *Livro da Visitação*. Págs. 121-122.



Tribunal.²⁰ Sustentando o poder intimidador do Santo Ofício, embora amainado pelas circunstâncias do contexto pombalino, o aparato em torno da figura do visitador reafirmou a sujeição das autoridades presentes às prerrogativas do Tribunal durante o “auto de publicação” da visita, assistido pela sociedade atenta que acompanhou a procissão e lotou os corredores da catedral de Belém.

Durante a cerimônia, o visitador ocupou o lado da Epístola no altar da capela-mor, acomodado numa “cadeira de espaldar sobre alcatifa, e com almofada aos pés”, destacado do bispo frei João de São José e seus assistentes, enquanto o pregador encarregado do sermão da fé enfatizava aos ouvintes o sentido emblemático da justiça e misericórdia em que erigia-se a autoridade do Inquisidor. Encorajando a confissão de heresias e apostasias, com a promessa do perdão, mas ameaçando com castigos os faltosos, os omissos e os perjuros,²¹ o sermão do mestre mercedário frei Pedro Mendes antecipou as determinações contidas nos documentos lidos a seguir pelo notário Inácio José Pestana. A prédica sustentava assim a *práxis* inquisitorial, seguindo “instruções precisas por parte do tribunal, algumas vezes impressas”, como foi na ocasião, devendo “esclarecer os artigos da fé, justificar o imperativo de denunciar as heresias, demonstrar os benefícios da ação inquisitorial e sublinhar a misericórdia do tribunal”.²²

A leitura subsequente do Édito de Fé e Monitório Geral, seguida do Édito da Graça e Perdão, tornou públicos, respectivamente, a classificação dos delitos submetidos à alçada da Inquisição e o prazo concedido à apresentação espontânea das “culpas pertencentes ao Santo Ofício”, isentando os “sinceramente arrependidos” e os inocentes, garantindo-lhes o perdão concedido pelo “alvará de sua Majestade, pelo qual se perdoa os bons a quem se acusar dentro do tempo da graça”.²³ Ao final do “auto de publicação”, prestaram “juramento de fé”, prostrados de joelhos em

²⁰ BETHENCOURT, Francisco. *História das Inquisições*. Pág. 153.

²¹ LAPA, J. R. Amaral. *Livro da Visitação ...*, pág. 52.

²² Arquivo Histórico Nacional (Madrid), Inq., libro 1237, fl. 347 r-v. Instrução impressa pelo Tribunal de Palermo no final do século XVI e compilada por Francisco Bethencourt. *História das Inquisições*. Pág. 155.

²³ LAPA, J. R. Amaral. *Livro da Visitação*. Pág. 52 e 122.

frente a um altar portátil e apoiando as mãos sobre “os livros missas abertos na Sacra”: o governador e capitão-general, o ouvidor-geral, o juiz de fora, o presidente da Câmara, os vereadores, dentre eles um familiar do Santo Ofício, o procurador do Senado e o escrivão da Câmara, os meirinhos do juízo eclesiástico e cível, e, por fim, o alcaide de Belém.²⁴ Colocando-se abaixo do cruzeiro, entre a capela-mor e a nave central da catedral, Inácio José Pestana leu “para a gente e o povo que ali se achava o mesmo juramento, como está no regimento”. Em resposta, recebeu a confirmação do juramento pelos presentes, e, “em nome de todo o povo”, assinaram termo o sargento-mor e o capitão-mor.²⁵

Sobre todos ali pesavam as determinações do *Side Protegendis*, breve do papa Pio V em que estavam previstas medidas contra todos aqueles que “ousassem opor-se à ação do tribunal”,²⁶ lido em seqüência aos éditos que atestavam a jurisdição do Tribunal do Santo Ofício. Terminada a cerimônia de “publicação” da visita, o notário fixou os éditos e o traslado do alvará no guarda-vento da catedral “por ser lugar mais público e onde se costumam pôr os papéis de editais depois de serem publicados”. Sob pena de “excomunhão maior” a quem os retirasse dali, permaneceram fixados até 2 de novembro, quando findaram os trinta dias concedidos pelo inquisidor como “tempo da Graça”, sem contar os domingos e dias santos.²⁷ O que pareceria um “rito anacrônico”, assinalou Francisco Bethencourt, guardava ainda todo o seu sentido no contexto da Colônia setecentista, introduzindo o Tribunal nos jogos de poder em âmbito local e reproduzindo a delegação de poderes determinada pelo regimento da Inquisição portuguesa de 1640.²⁸

Ao tornar público o campo de intervenção da Inquisição portuguesa no espaço das visitas, o auto de publicação dos editos de fé e perdão foi transformado, segundo Francisco Bethencourt, num “rito suplementar de consagração do tribunal, através da

²⁴ LAPA, J. R. Amaral. *Livro da Visitação*. Pág. 122-124.

²⁵ “Juramento do Povo”. LAPA, J. R. Amaral. *Livro da Visitação*. Pág. 124.

²⁶ BETHENCOURT, Francisco. *História das Inquisições*. Pág. 154.

²⁷ “Termo da fechamento dos Éditos e Alvará de Sua Majestade”, transcrito em LAPA, J. R. Amaral. *Livro da Visitação*. Págs. 124-126.

²⁸ BETHENCOURT, Francisco. *História das Inquisições*. Pág. 217.

imposição de uma etiqueta em que era sublinhada a preeminência dos inquisidores e dos ministros do Santo Ofício”.²⁹ Enfatizando a obrigação e os benefícios concedidos àqueles que denunciassem os “delitos sob a alçada da Inquisição” ou confessassem espontaneamente suas culpas ao visitador, o sermão da fé e a leitura dos éditos em voz alta, durante a cerimônia de publicação da visita, transmitiam uma preocupação com a comunicação oral, resgatando aspectos da Inquisição medieval, próprios da rotina dos visitadores que chegavam a uma nova localidade em seu itinerário.³⁰ Por outro lado, a publicação dos éditos e sua afixação diante da portada da Igreja da Sé assegurava, como sustentou Bethencourt, uma definição clara das culpas que “pertenciam ao Santo Ofício”, dirigida às elites letradas de centros urbanos, como a Belém portuária do século XVIII.

Até o final do “tempo da Graça”, vinte e uma pessoas compareceram à mesa da visitação para denunciar aquilo que julgavam ser da alçada do Tribunal da Inquisição ou revelar suas culpas, quase sempre acrescidas de suas cumplicidades. Dentre as apresentações pretensamente “espontâneas”, procurei resgatar aquelas em que a classificação das “culpas pertencentes ao Santo Ofício”, dada pela publicação dos editais da visitação, foi tomada como razão de ser para que determinadas práticas culturais fossem associadas a comportamentos heréticos em meio ao contexto repressivo da visita do inquisidor Geraldo José de Abranches.

A primeira confissão a enredar-se por nesse caminho foi a do ferreiro Crecêncio Escobar, no dia 3 de outubro. Mameluco natural da Vila da Vigia, o ferreiro apareceu para confessar a transcrição de uma carta que, segundo disse, fizera a pedido de Adrião Pereira de Faria, outro mameluco “que vivia dos frutos de suas roças” na

²⁹ O Conselho Geral do Santo Ofício português reafirmara, em 17 de fevereiro de 1637, a regularidade anual da publicação do édito de fé. Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Conselho Geral do Santo Ofício, livro 348, fl. 7 r. *Apud* BETHENCOURT, Francisco. *História das Inquisições*. Pág. 151.

³⁰ BETHENCOURT, Francisco. *História das Inquisições*. Pág. 155.

mesma vila, cerca de dez anos antes. Escobar morava com a esposa Deodata Vitória da Cunha em seu sítio de Guarapiranga, onde Adrião teria ido entregar-lhe um papel “já muito velho e com bastante rasgaduras pelas bordas” dizendo tratar-se de uma poderosa “carta de tocar as mulheres”. Mesmo desconfiado, percebendo que na carta em latim aparecia a palavra “diabo” repetidas vezes, Escobar fez a transcrição, recebendo os três mil-réis que lhe haviam sido prometidos pelo serviço. “Por serem ambos muito amigos”, o ferreiro afirmou ao inquisidor que fiou-se na confiança de Adrião Pereira, não tendo ele relatado o episódio a mais ninguém. Terminou por se contradizer ao revelar que “por esta causa, [Adrião] fora preso e castigado pelo Santo Ofício”.³¹

Adrião Pereira de Faria era administrador do engenho de aguardente de seu padraсто e tinha menos de vinte anos quando foi levado à cadeia da Vila da Vigia por ordem do vigário local. Um amigo o havia denunciado ao juiz ordinário da vila depois que descobriu um papel com palavras que pareciam “opostas à nossa Santa Fé Católica” no bolso de um calção que Adrião deixara em sua casa, por ocasião de se ausentar na captura de uns escravos fugidos, na qualidade de sargento dos auxiliares. O juiz entendeu que nas palavras “parecia ter pacto com o diabo”, e depois de conferir a assinatura de Adrião com o tabelião da vila, entregou o papel ao vigário.³²

Enviado a Belém, Adrião Pereira permaneceu sob a responsabilidade do corpo da guarda, por ordem do bispo. Antes porém, tentou convencer os comissários do Santo Ofício que o interrogaram de que havia assinado o papel sem saber o que nele estava escrito. Descrevendo o encontro que tivera com Crescêncio Escobar, depois que deu pela falta do papel, Adrião afirmou que o ferreiro irritara-se, acusando-o de não saber guardar coisa alguma, antevendo o risco da punição que pesava sobre si.

³¹ “Apresentação de Crescêncio Escobar, mameluco que tem o ofício de ferreiro, casado com Deodata da Cunha, morador na Vila da Vigia”. *Arquivo Nacional da Torre do Tombo*, Inquisição de Lisboa, processo nº 2696; LAPA, J. R. Amaral. *Livro da Visitação*. Págs. 129-131.

³² “Processo de Adrião Pereira de Faria, aliás Adrião Pereira de Passos, sargento dos auxiliares, natural da Vila da Vigia e morador no engenho de Tapariuassu, Bispado do Grão-Pará”. *Arquivo Nacional da Torre do Tombo*, Inquisição de Lisboa, nº 1894; SOUZA, Laura de Mello e. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*. Págs. 229-230, 362-369.

Apontado como verdadeiro culpado pelo irmão do réu, o ferreiro fugiu para o interior do Estado. Neste momento, o *estigma* de feiticeiro já acompanhava o jovem Adrião: na prisão tratavam-no como tal e acusavam-no de desrespeito ao *Santíssimo Sacramento*; a população dizia que podia entrar e sair pelas grades “como os bruxos da Europa” o faziam.

Passado um ano, Adrião Pereira conseguiu convencer o bispo a libertá-lo e quis reconstruir sua vida com outra mulher, esperançoso de que a esposa, que o abandonara para viver com outro homem no Maranhão, estivesse morta. Antes de poder certificar-se do paradeiro da mulher, porém, os familiares do Santo Ofício alcançaram-no e prenderam-no novamente. Durante o ano em que Adrião esteve preso em Belém, o comissário Lourenço Álvares Roxo havia remetido o escrito com o pacto e o sumário de suas culpas aos funcionários da Inquisição de Lisboa, que julgaram-nas pertencentes àquele Tribunal. As diligências para que as primeiras testemunhas fossem novamente interrogadas conforme os procedimentos do Santo Ofício demoraram devido a uma epidemia de bexigas que afastou os habitantes das vilas próximas de Belém, temerosos do contágio.

Adrião Pereira de Faria foi enviado à Lisboa em novembro de 1755, permanecendo nos cárceres da Inquisição por anos a fio, enquanto corria seu processo. Depois de sair penitenciado em auto-de-fé em 1758, foi condenado pelo Santo Ofício à cumprir degredo de cinco anos nas galés de Sua Majestade. Escapou do cárcere e hábito penitencial perpétuos depois de provar, com o atestado de um médico do Santo Ofício, que a prisão o debilitara de tal modo que padecia de doenças incuráveis. O Tribunal, que antes o julgara culpado por resultar “com evidência presunção contra ele réu de haver feito pacto expresse com o diabo”, atendeu seu pedido, e depois de anos de privações e humilhações, permitiu que o réu voltasse ao Pará no ano de 1765.³³

³³ “Processo de Adrião Pereira de Faria, aliás Adrião Pereira de Passos, sargento dos auxiliares, natural da Vila da Vigia e morador no engenho de Tapariuassu, Bispado do Grão-Pará”. *Arquivo Nacional da Torre do Tombo*, Inquisição de Lisboa, n° 1894.

Acreditando que Adrião Pereira vivia no Maranhão “depois que saíra penitenciado pelo Santo Ofício”, Crecêncio Escobar revelou sua cumplicidade no episódio que acarretara a prisão e o envio do primeiro aos cárceres da Inquisição de Lisboa, tentando isentar-se através de uma confissão que tinha um tom acentuado de denúncia.

A imposição sustentada pelo édito de fé, em trazer ao conhecimento da Mesa culpas definidas como “pertencentes ao Santo Ofício”, seguiu produzindo confissões e denúncias apoiadas nos benefícios garantidos pelos éditos da graça e perdão. No dia seguinte à confissão de Crecêncio Escobar, uma mulata livre, chamada Maria Fructosa da Silva, “que vivia de ser costureira, rendeira e engomadeira”, nascida e moradora de Belém, denunciou um soldado mameluco, chamado Antonio Mogo.³⁴

O soldado vivia na vizinhança da rua São João, onde Maria Fructosa morava com o padraсто Domingos Luís de Carvalho. Antonio Mogo ensinara uma oração de São Cipriano a Maria Josefa de Bethencourt, mulher do alfaiate Domingos Antonio da Cunha, na presença de várias pessoas, durante uma reunião na época em que Maria Fructosa morava com o casal. Remontava, também, a um episódio antigo, ocorrido dez anos antes. À dona da casa, que o escutava com toda a atenção, o soldado garantiu que a oração era própria para reparar a discórdia entre “pessoas que, tendo trato ilícito entre si, se desavieram, apartando-se uma da outra”.

Segundo a denunciante Maria Fructosa, para provar a “virtude” da reza, dissera o soldado que uma cafuza chamada Lívia, “a qual veio do Maranhão e se acha atualmente degredada no Macapá”, havia conseguido, por intermédio da oração que lhe ensinara, obrigar outro soldado a se encontrar com ela depois dele tê-la abandonado. Hábil em esquivar-se, ao ver-se pressionada pelo inquisidor, Maria disse que tinha boa opinião a respeito de Antônio, e que não o havia denunciado aos comissários da Inquisição por não saber da “obrigação que tinha, e somente o soube depois de ouvir o edital que se publicou na Sé”. A distância dos episódios, o tempo

³⁴ LAPA, J. R. Amaral. *Livro da Visitação*. Págs. 132-134.

decorrido deste então, não constituíram um empecilho à remissão das culpas apresentadas pelos habitantes da Colônia com a chegada do inquisidor ao Grão-Pará, fator que sustentar-se-ia no decorrer da visitação.

Escravos e libertos, como Maria Fructosa da Silva, denunciaram e foram denunciados. Também confessaram, revelando suas cumplicidades e requerendo para si a misericórdia que o Santo Ofício prometia durante o “tempo da Graça”, conforme publicado nos editais da visita. Do mesmo modo, Marcelina Tereza, mulata solteira nascida em Lisboa, escrava do reverendo mestre-escola da Sé de Belém Felipe Joaquim Rodrigues, não demorou a denunciar “o que sabia e pertencia ao conhecimento do Santo Ofício”.³⁵ Compareceu à mesa da visitação em 08 de outubro de 1763 para denunciar o episódio em que a escrava Maria Francisca realizara um ritual de adivinhação a pedido de dois outros escravos.

Maria Francisca era negra e escrava do advogado Mateus Alves Martins, e fora apanhar um ferro de engomar com a denunciante na casa do reverendo. Lá, o escravo Pedro, a serviço do cônego Luís Pereira de Sousa, e Francisco, escravo do reverendo, pediram que ela lhes revelasse quem havia roubado o pouco de dinheiro que tinham. Maria Francisca assentiu, e tomando um balaio emprestado com Marcelina, o segurou com a ajuda do “preto Francisco” pelos anéis de uma tesoura, que cravada no aro do mesmo, pedindo a Pedro para nomear as pessoas que pudessem tê-los roubado. Dito o nome de um mameluco chamado Calisto, criado do capelão da Sé Clemente Pereira de Araújo, o balaio deu volta e meia no ar e caiu no chão. Maria afirmou que os escravos sabiam, então, quem roubara o dinheiro. Um estudante chamado João José de Lira Barros, presente na ocasião, afirmou ter ouvido as palavras murmuradas por Maria Francisca durante o ritual do balaio, dizendo a Marcelina Tereza que ela deveria denunciá-la por fazer uso de “superstições”. Julgamento semelhante teve o reverendo mestre-escola acerca do ocorrido ao reforçar a obrigação de Marcelina em denunciar a escrava à mesa da visitação.

³⁵ “Denúnciação que faz Marcelina Teresa de Maria Francisca, preta”. LAPA, J. R. Amaral. *Livro da Visitação*. Págs. 141-144; *Arquivo Nacional da Torre do Tombo*, Inquisição de Lisboa, Proc. 210.

Não fora a primeira denúncia a recair sobre um escravo. Geraldo José de Abranches recebera, então, uma denúncia grave de outro escravo no dia anterior, quando o carpinteiro Manoel Francisco da Cunha foi até a mesa da visitação denunciar “fatos que lhe pareciam supersticiosos e pertencentes ao conhecimento do Santo Ofício”. O carpinteiro de 33 anos fez questão de distinguir-se cristão-velho, natural do Porto e morador da rua Direita de Santo Antônio, em Belém. Foi o primeiro a denunciar o escravo José, negro de Costa da Mina que realizava curas com o consentimento de seu senhor, um negociante da rua de São Vicente chamado Manoel de Souza.³⁶

José foi trazido à casa de Manoel Francisco da Cunha para curar a escrava Maria. Ao deparar-se com os “bichos e sevandijas animadas de cor de latão” que a negra vinha lançando pela “via da madre”, sem responder aos remédios que lhe davam, José preparou uma bebida com algumas ervas que trazia escondidas, usando a água de um pote que estava na cozinha. Não permitiu que os presentes vissem-no preparar o remédio, e enquanto fazia a escrava beber repetidas vezes esta e outras mezinhas, usou de palavras que as testemunhas presentes não entendiam; “falava só, como quem rezava”, ao pé do limoeiro que florescia no quintal do denunciante, onde enterrou uma espiga de milho; não consentiu que Manoel Francisco o acompanhasse quando saiu para o quintal com a espiga de milho e uma enxada na mão, obrigando o denunciante a observar o ritual “por detrás da porta”. Assim que desenterrou a espiga, voltou à casa dizendo que a escrava iria, por fim, lançar fora o restante dos bichos que carregava consigo.

Horas depois, o prognóstico de José veio a se confirmar, e Maria lançou fora uma pequena bolsa na forma de uma bexiga, “na qual, depois de rota, se viam vivos três bichos: um do feitio de uma rã pequena, outro do feitio de um jacarezinho e outro do feitio de um lagarto com cabelos [...] cada um [...] de diversa cor”.³⁷ Querendo

³⁶ “Denúnciação que faz Manoel Francisco da Cunha do preto José, escravo de Manoel de Souza”. *Arquivo Nacional da Torre do Tombo*, Inquisição de Lisboa, maço nº 23, processo nº 212.

³⁷ “Denúnciação que faz Manoel Francisco da Cunha do preto José, escravo de Manoel de Souza”. *Arquivo Nacional da Torre do Tombo*, Inquisição de Lisboa, maço nº 23, processo nº 212.

saber se Maria iria safar-se da doença, José foi à copa da cozinha com a escrava levando “um tostão em cobre” que pedira a Manoel Francisco. Colocou a moeda debaixo da copa do chapéu que trazia consigo, posto no chão, entre ele e a escrava enferma, e começou a dizer novamente palavras que os presentes não entendiam, quando “tirou repentinamente, sem mão visível, o dito chapéu do lugar em que estava, e dando uma volta no ar foi meter-se entre os pés dele e da dita escrava, ficando com a copa para baixo, e debaixo da mesma o dito dinheiro”.

“[...] E ficando ele denunciante pasmado do que viu, exclamou *Jesus Maria* eriçando-lhe e a dita sua mulher os cabelos, ao que o dito preto disse *não tenham medo, que a sua preta não há de morrer*”.³⁸

Manoel Francisco da Cunha deixou transparecer sua desconfiança diante dos rituais que o escravo rogou aplicar em sua esposa Dona Catarina Francisca Xavier, também doente na ocasião em que José fora tratar da escrava Maria. Pedindo à mulher do carpinteiro que subisse numa tábua apoiada em cima de uma cuia cheia de água, com o tanto que ela pudesse carregar, José calçou a cuia com um pano, jogando dentro dela um sumo de saliva e algumas ervas que havia mastigado. Dona Catarina permaneceu cerca de um quarto de hora em cima da tábua, à revelia de seu marido. Visivelmente contrariado, Manoel Francisco fez a mulher descer dali, dispensando o escravo em seguida. José considerou-se destrutado com o pagamento que recebeu por seus serviços e pela desconfiança esboçada por Manoel Francisco. Caiu em desgraça ao dizer à mulher do familiar do Santo Ofício Elias Caetano, enquanto curava uma escrava da casa, que Manoel Francisco morreria primeiro que sua esposa, em virtude dela não ter derramado a água da cuia, que resistiu intacta durante o tempo em que esteve apoiada sobre ela.

Irado com o agouro do escravo, Manoel Francisco da Cunha não demorou em delatar José na mesa da visitação, incentivado pelo familiar Elias Caetano, cuja presença furtiva esteve a acirrar os ânimos e rumores em torno do episódio. A

³⁸ LAPA, J. R. Amaral. *Livro da Visita o*. Pág. 138.

presença do visitador foi propícia a Manoel Francisco: alegando-se aflito e temeroso das palavras de José, afirmou que reconheceu a “obrigação que tinha de denunciar” o escravo depois “que ouviu ler o edital da fé na publicação da visita”.

Ao denunciar o escravo José, Manoel Francisco da Cunha acrescentou o nome de pessoas que haviam recorrido às curas do primeiro, como o familiar Elias Caetano, que teve sua escrava tratada por José no mesmo período. Dentre os nomes enumerados pelo carpinteiro, encontramos o do procurador de causas dos auditórios de Belém, José Januário da Silva, citado por ter recomendado as curas de José ao familiar do Santo Ofício. O próprio procurador fez menção das curas que o escravo lhe aplicou quando esteve a confessar suas faltas ao inquisidor Geraldo José de Abranches, ainda no “tempo da Graça”.³⁹

José Januário da Silva era natural da Freguesia de Nossa Senhora da Encarnação do Bairro Alto, Lisboa. Casado com Inácia Maria do Sacramento, residia à rua de São Mateus e apresentou-se ao inquisidor em 12 de outubro de 1763. Como fizera o carpinteiro Manoel Francisco da Cunha, o procurador distinguiu-se como cristão-velho ao informar sua idade, 44 anos. Confessou que há mais de vinte anos aprendera a curar o mal-olhado e o quebranto, “mal que costuma dar-se a conhecer por sinais de febre, quebramento do corpo e dores de cabeça”; há dez anos aprendera a tirar o sol, “moléstia que dá dores de cabeça”, e desde então fizera regularmente as curas que conhecia na forma detalhada que descreveu ao inquisidor. Precavido, José Januário declarou que em tempo algum exigiu pagamento ou retribuição pelas curas que fazia, “porém se lhe mandavam alguma coisa o aceitava por esmola”. Acrescentou que, já sem saber a quem recorrer para amenizar as fortes dores de cabeça que o incomodavam de tempos em tempos, foi informado pelo escrivão de órfãos, José de Gouveia, que o escravo José “sabia fazer suas curas com bom efeito”.

O procurador informou mais sobre os “negócios e agências” de Manoel de Souza, senhor do escravo denunciado, que o carpinteiro Manoel Francisco da Cunha

³⁹ LAPA, J. R. Amaral. *Livro da Visitação*. Págs. 139, 150 à 156.

em sua denúncia. Segundo José Januário da Silva, Manoel de Souza era um “regatão” - intermediário na compra de produtos agrícolas e negociante que percorria os rios da região em canoas, vendendo e permutando mercadorias e produtos de lugar em lugar - a quem o procurador pediu licença para que pudesse dispor dos “serviços” de José.

Levado à casa do procurador, José repetiu o ritual da cuia descrito pelo carpinteiro Manoel Francisco da Cunha. De início, o escravo começou o tratamento apertando a cabeça do enfermo, dizendo palavras que os presentes em sua casa não entendiam. Seguiu assoprando e cuspiendo na cabeça do procurador; depois pediu uma cuia cheia de água, onde lançou algumas ervas que trazia na algibeira, e deu início ao mesmo ritual utilizado no tratamento de Catarina Francisca Xavier e que despertara a ira do primeiro denunciante, Manuel da Cunha. Um soldado, chamado Simão José de Oliveira, que morava na casa do procurador, juntou-se a eles naquele momento. José pediu ao soldado que retirasse as chinelas e, em seguida, molhou os seus pés com a água da cuia em que introduzira as ervas. Mesmo desconfiado, o procurador pediu a Simão José que assentisse, sendo obrigado a equilibrar-se em cima da cuia: José julgava saber, procedendo dessa forma, se o doente iria se recuperar de suas dores, caso a cuia resistisse sem rachar. Simão José permaneceu ali, equilibrando-se sem qualquer amparo “pelo tempo que se podia rezar um credo”, ao fim do qual José o fez descer.

Vendo a cuia intacta, o escravo afirmou que José Januário não iria morrer daquele mal. Preparou, então, uma bebida feita de leite, manteiga do reino, sal e água quente, e deu ao doente para que bebesse. Tomado de grande sufocação, o procurador precisou ser acudido com apertos no peito e nas costas, e alguns “abanões”. Passada a sufocação, José Januário esteve livre das dores de cabeça, reconhecendo os préstimos de José em fazer suas curas, confiando sua saúde a ele em outra ocasião, na qual sua esposa teve que se submeter ao ritual da cuia por ele. No entanto, voltando-lhe as dores tempos depois, preferiu buscar “remédio nos exorcismos da Igreja”, dizendo-se arrependido de antes ter recorrido às curas do

escravo. Foi interpelado pelo visitador, como o foram todos os denunciante que descreviam episódios mais distantes no tempo, sobre o motivo do procurador não tê-lo denunciado antes, uma vez que três meses haviam se passado desde então. Respondeu o procurador: “por parecer que não estava obrigado, e porque entendia que o podia denunciar juntamente quando se acusasse, o que não pôde até agora fazer por suas moléstias”.⁴⁰

Confissão e denúncia, a apresentação do procurador de causas dos auditórios de Belém, José Januário da Silva, pareceu conjugar, como muitos o fizeram, o efeito de purgar as culpas e faltas que, de acordo com o Édito de Fé, interessavam ao Santo Ofício. Por intermédio do artifício de revelar faltas alheias e cumplicidades, desviando a atenção do inquisidor para outrem, o acusador assumia a feição de penitente, apelando à misericórdia do Tribunal e aproximando-se do sentido conferido pela confissão sacramental.

Confissões com essa característica, como a de Crescêncio Escobar ou a de José Januário da Silva, apresentadas durante e após o “tempo da Graça”, perduraram a tendência de revelar cumplicidades com um cunho de denúncia, fazendo chegar ao conhecimento do Santo Ofício um maior número de pessoas envolvidas com comportamentos e práticas culturais considerados desviantes da norma religiosa. Como tal, encontra-se a surpreendente apresentação de Domingas Gomes da Ressurreição, mameluca que contava mais de sessenta anos na época da Visitação. Solteira ainda, filha de Inácio Gomes, “homem branco”, e Leocádia, índia, Domingas fora escrava de Maria de Barros, já falecida na ocasião. Com a senhora, aprendera a curar o quebranto, a erisipela e a “dor-de-olhos”, depois que Maria de Barros recebeu o “cordão de São Francisco” e foi proibida, pelos confessores, de realizar as curas que conhecia. Logo na mesma época, Domingas aprendeu a fazer a cura do mal olhado com um frade do hábito de São Bento que visitava na Vila de Cametá, já falecida a sua senhora. Desde então, passados trinta anos, Domingas vinha realizando as curas na forma como declarou ao inquisidor:

⁴⁰ LAPA, J. R. Amaral. *Livro da Visitação*. Pág. 155.

“[...] sem entender que obrava mal, e somente há pouco tempo entrou a considerar que nelas podia haver alguma coisa de superstição [...]”⁴¹

Domingas Gomes da Ressurreição confessou-se arrependida de ter praticado as curas que sua senhora havia lhe confiado, e também as que aprendera com o frade beneditino. Pediu o perdão e a misericórdia da Inquisição, como fizeram em geral todos os que confessaram suas culpas, mas foi obrigada, como a maioria, a comparecer diariamente no Hospício de São Boaventura até o final de seu processo, e depois ao Colégio de Santo Alexandre, para onde a mesa da visitação foi transferida no início de 1764.

Um escravo trilhou esse mesmo caminho ao confessar suas culpas à mesa da visitação em 13 de outubro de 1763. Marçal era crioulo, escravo de um funcionário que dirigia o coro da catedral, tinha o ofício de pedreiro e mais de quarenta anos. Quando decidiu apresentar-se à mesa da visitação, doze anos já haviam se passado desde a ocasião em que uma índia fugida da Fazenda do Livramento - administração dos padres carmelitas - ensinara-lhe o mesmo ritual do balaio pelo qual a escrava Maria Francisca fora denunciada. Na época, Marçal extraía madeira, junto de outras pessoas, para o engenho de seu senhor, perto do rio Guajará, onde conheceu a índia Quitéria. Em dada ocasião, estando a sós com ele, a índia ensinou-lhe o ritual emendando as palavras que deveria pronunciar enquanto segurava o balaio pelos anéis da tesoura fincada em seu aro, dirigidas a São Paulo, São Pedro e Santiago. Marçal confessou ter recorrido várias vezes ao ritual de adivinhação, embora em apenas duas ocasiões tenha descoberto quem havia lhe furtado dinheiro e outros objetos – em uma ocasião seria o próprio feitor do engenho. Entendeu que incorria em erros “pertencentes ao Santo Ofício” e deveria confessá-los somente “depois que se leram os editais pelas igrejas desta cidade e se publicou esta visita”.⁴²

⁴¹ “Apresentação da índia Domingas Gomes da Ressurreição”. LAPA, J. R. Amaral. *Livro da Visitação*. Págs. 179-182.

⁴² Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Inquisição de Lisboa, Proc. 13326; LAPA, J. R. Amaral. *Livro da Visitação*. Págs. 156 à 158.

O “tempo da Graça” concedido pelo inquisidor Geraldo José de Abranches evidenciou uma maior proximidade física daqueles que primeiro se apresentaram perante a mesa da visitação. E, como se o temor diante da visita fosse se irradiando, tal qual uma tormenta, a partir do núcleo urbano de Belém às demais áreas compreendidas pela visitação, foi se dissipando à medida que o tempo revelava testemunhos oriundos de localidades mais distantes e as apresentações tornavam-se mais escassas.

As confissões e denúncias registradas no *Livro da Visitação* formam uma série documental que permite-nos enxergar este movimento de irradiação e dissipação do temor gerado pelo enviado do Santo Ofício à Colônia setecentista. A confissão de Crecêncio Escobar pareceu ser distintamente uma exceção neste movimento, uma vez que o ferreiro se deslocou da Vila da Vigia até Belém para denunciar Adrião Pereira ainda nos primeiros dias do “tempo da Graça”. No entanto, a denúncia apresentada por Inês Maria de Jesus, em 14 de outubro de 1763, parece alinhar-se às demais que encaixam-se no movimento de irradiação e dissipação do temor em torno da visitação.

Mulata livre e solteira, filha de Valéria Barreto, cafuza, e do advogado Inácio de Andrade, “homem branco” já falecido, Inês Maria de Jesus vivia de suas costuras e rendas na rua de São Vicente, onde moravam o regatão Manoel de Souza e seu escravo José. A presença do visitador Geraldo José de Abranches tornou oportuna a apresentação de Inês Maria: a mulata afirmou estar ciente de que deveria relatar “coisas feitas contra a nossa Santa Fé Católica”, distantes vinte anos daquela ocasião, “depois que ouviu ler o monitório e édito da fé, quando se publicou esta visita”. A costureira esmerou-se em descrever minuciosamente as rezas mágicas usadas por Ludovina Ferreira na ocasião em que fora chamada a prestar auxílio à Dona Mariana Barreto, viúva moradora da rua do Açougue que sofria de uma hemorragia uterina – mal do qual viria a falecer logo depois.⁴³ Os autos da visitação não permitem dizer,

⁴³ “Denúnciação de Ludovina Ferreira mulher branca que faz Inês Maria mulata solteira”. LAPA, J. R. Amaral. *Livro da Visitação*. Págs. 158-162.

com exatidão, se a denunciante fora escrava de Mariana Barreto, apenas que Inês Maria de Jesus vivia em sua companhia no tempo em que Ludovina Ferreira foi chamada “para que a curasse”, cerca de trinta anos antes do início da visitação.⁴⁴ Sabemos, no entanto, que a costureira antecedeu, em alguns dias, a vizinha Constança Maciel, constantemente citada em sua denúncia. Em alguns pontos, o testemunho de Constança Maciel, viúva do cabo de canoas Manoel Thomas e moradora, também, na rua de São Vicente, foi a única fonte dos fatos narrados.

De imediato, a distância do episódio, em relação ao tempo das denúncias provocadas pela visitação de Geraldo José de Abranches, impressiona pela extensão do poder coercivo exercido pela Inquisição no juízo dos moradores da Colônia setecentista. Ludovina Ferreira nascera em Belém e estava perto dos 60 anos de idade quando foi denunciada no “tempo da Graça”. Viúva, residia “ao pé do Armazém da Pólvora”, na rua detrás da Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos pretos.⁴⁵ Quando chamada a curar Dona Mariana Barreto, realizou sessões noturnas na casa desta senhora, “gravemente enferma de malefícios”, na companhia de sua filha Inácia e dois índios, Antonino e Gregório. Recorreram a rituais em que Antonino baforava a fumaça de um cigarro feito com casca de pau e fumo mastigado na hora e tocava um “maracá” ou chocalho feito de uma cabacinha espetada com uma flecha, enquanto entoavam cantigas “que não se entendiam”. Ludovina mandava que retirassem a luz do quarto da enferma e ficavam trancados dentro da casa às escuras durante toda a noite, na companhia da enferma. Ouviam-se vozes estranhas que respondiam à perguntas feitas por Ludovina, em língua desconhecida, e estrondos, como se alguém viesse saltando pelo teto da casa, assobiando como o vento, continuando as cantigas e os “maracás” a tocar. Depois de uma das sessões, já clareando o dia, Ludovina mostrou a todos uma cabeça de cobra com uma pimenta enfiada na boca e afirmou que aquele era o “feitiço” que haviam feito para a enferma, e que os “pajés ou

⁴⁴ No verbete “Ludovina Ferreira”, do *Dicionário Mulheres do Brasil*, consta que Inês Maria era escrava de Mariana Barreto, apresentando-se para denunciar as rezas mágicas de Ludovina em 1767. SCHUMAHER, Schuma & BRAZIL, Érico Vital (organizadores). *Dicionário Mulheres do Brasil*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2000.

⁴⁵ *Arquivo Nacional da Torre do Tombo*, Inquisição de Lisboa, processo nº 13325.

demônios com quem tinha falado”, segundo Constança Maciel, haviam sido os responsáveis pela descoberta do mesmo, enterrado na porta de entrada da casa.

Inácio Coelho Brandão, filho de Dona Mariana chamado a testemunhar pelo inquisidor, acrescentou que Ludovina havia mostrado a cabeça de cobra cheia de cabelos que encontrara enterrada “à porta da rua, na parte de fora”, dizendo que aquele era o “feitiço” que causava da doença de Dona Mariana, desenganada todas as noites pelos espíritos que evocava. Inácio não escondeu sua desconfiança, dizendo que Ludovina “sempre foi mal procedida, assim com também os índios”. Constança Maciel acrescentou em sua denúncia que assistira, numa das sessões, uma cuia ser colocada no chão da casa e rodear todo o espaço em volta sem que alguém a sustentasse, indo parar embaixo da cama de Dona Mariana. Ludovina ordenou que ninguém tocasse na cuia, e as cantigas continuaram ao som dos maracás.⁴⁶

Câmara Cascudo definiu o maracá como o “primeiro dos instrumentos indígenas no Brasil” (em importância, parece sugerir ...), “ritmador dos cantos e danças ameríndios”, fornecendo uma descrição idêntica àquela dos denunciante de Ludovina Ferreira: “uma cabaça na extremidade de um pequenino bastão-empunhadura”. Ressaltou, também ele, a função mágica primordial do instrumento, pelo predicado do som em servir “intencionalmente para aumentar e intensificar o efeito da magia [...] a fim de alcançar a proteção dos bons fados e se defender das influências diabólicas”, citando Renato Almeida.⁴⁷ A esse respeito, Câmara Cascudo recordou, ainda, a minuciosa definição dada por Teodoro Sampaio:

“[...] instrumento usado por feiticeiros (pajés), feito de um cabaço, do tamanho da cabeça humana, com orelhas, cabelos, olhos, narinas e boca, estribado numa flecha como sobre pescoço. No *maracá* faziam fumo, dentro, com folhas secas de tabaco, queimadas, e desse fumo, que saía pelos olhos, boca e nariz

⁴⁶ “Denúnciação de Ludovina Ferreira, mulher branca, que faz Constança Maciel”. *Arquivo Nacional da Torre do Tombo*, Inquisição de Lisboa, processo nº 13325.

⁴⁷ ALMEIDA, Renato. *História da música brasileira*, pág. 39. CASCUDO, Luís da Câmara. *Dicionário do folclore brasileiro*. Belo Horizonte; Itatiaia; São Paulo: Ed. USP, pág. 471.

da figura, se inebriavam os tais feiticeiros e ficavam como que tomados do vinho: neste estado, faziam visagens e cerimônia, prediziam o futuro e em tudo que afirmavam criam os outros índios [...] Depois da conquista, o nome *maracá* ficou servindo para chocalho [...] De fácil encontro e descrição nos cronistas coloniais, Lery, Thévet, Abbeville, Soares de Souza, Staden, Anchieta, Fernão Cardim, etc.”⁴⁸

Definindo os procedimentos de Ludovina como “superstições” e “diabruras”, Constança Maciel acreditou ser evidente que ela, sua filha Inácia e o índio Antonino tinham “familiaridade e trato com o Diabo”. A descrição feita pela denunciante carregava no sentido pejorativo e detrator de suas suspeitas, denotando um notável preconceito diante do substrato indígena das curas, na forma de elementos pertencentes à sua tradição mágico-religiosa. O mesmo ocorreu com a denunciante Inês Maria de Jesus, baseando seu relato no que Constança Maciel disse ter presenciado na casa de Dona Mariana: reiterou à Mesa que Ludovina e o índio Antonino cantavam em uma “língua incógnita que sabem e com que costumam cantar os pajés ou mestres da feitiçaria”.

O termo “pajé”, junto à referência aos “maracás”, remete, mais diretamente, aos traços marcantes da cultura indígena, persistindo no juízo dos envolvidos nas denúncias de Ludovina Ferreira à maneira própria das definições registradas por Câmara Cascudo com base no testemunho de viajantes e missionários. Seguindo esses testemunhos, Câmara Cascudo definiu o pajé como médico, conselheiro, misto de “padre” e feiticeiro, depositário, enfim, da ciência tradicional, e reconhecido como tal por seus pares. Respeitado e temido pelos índios, os missionários viram-no como seu principal adversário, embora tenham se apropriado de seus métodos, “cantando e dançando com o maracá, ao som de orações católicas”. À sociedade colonial, ainda que formada em torno das relações marcadas pelo escravismo, cumpriu conservar em muito a confiança no cerimonial dos pajés “para alcançar fórmulas terapêuticas,

⁴⁸ SAMPAIO. Teodoro Fernandes. *O tupi na geografia nacional*, 1901, pág. 261. CASCUDO, Luís da Câmara. *Dicionário do folclore brasileiro*, pág. 471.

tradicionais, por meio dos espíritos *encantados* [...] benzeduras, passes mágicos e defumações”.⁴⁹

A caracterização negativa dos saberes que carregaram a permeabilidade com o universo mágico-cultural indígena aparece de forma extremamente nítida nos autos decorrentes da ação do inquisidor que esteve no Grão-Pará, e o caso de Ludovina Ferreira é seguramente um dos mais ricos em informações neste sentido. Em ambas as denúncias, Ludovina foi acusada de ter invocado *demônios* nas práticas de cura em que invocava espíritos para tentar descobrir a origem da doença que afligia Dona Mariana Barreto, cerca de trinta anos antes da chegada de Geraldo José de Abranches à Belém.

A intenção de Inês Maria de Jesus, em antecipar-se à vizinha para denunciar Ludovina, isentou a mulata de ser interpelada pelo inquisidor quanto a demora em denunciar os fatos ocorridos naquela ocasião. Constança Maciel não pôde escusar-se dessa cobrança, mas defendeu-se argumentando que fizera esta mesma denúncia muitos anos antes, sem que “procedimento algum para se conhecer do referidos fatos” fosse tomado pelas autoridades do clero local.⁵⁰ Existiram desacordos entre o testemunho das denunciantes. Constança Maciel afirmou que os “fatos extraordinários que presenciara” na casa desta senhora, “pertencentes ao conhecimento do Santo Ofício”, teriam ocorrido dez anos antes do que havia declarado Inês Maria de Jesus. Ainda assim, remetem a episódios ocorridos 20 anos antes do início da visitação.

O escravo José e Ludovina Ferreira não foram os únicos denunciados no “tempo da Graça” a serem estigmatizados em função do caráter africano ou indígena de suas curas e rezas mágicas. A suspeita do *pacto com o diabo* pairou sobre as práticas de cura e adivinhação da mais notável “feiticeira” da região de Belém na segunda metade do século XVIII, de acordo os autos da visitação do Grão-Pará: a

⁴⁹ CASCUDO, Luís da Câmara. *Dicionário do folclore brasileiro*, págs. 569-571.

⁵⁰ LAPA, J. R. Amaral. *Livro da Visitação*. Pág. 178.

índia Sabina.⁵¹ Nascida no sertão e escrava liberta, Sabina foi vítima de uma série de denúncias que tiveram início em 17 de outubro de 1763 com a apresentação de Manoel de Souza Novais, senhor de escravos que primeiro relatou a notoriedade da índia “em descobrir e desfazer os feitiços”.

Manoel de Souza Novais era um fazendeiro de 58 anos. Casado com Andresa Maria, vivia de suas roças em Belém, onde havia nascido. Cerca de sete anos antes de ter início a visitação, teve a “feiteira” em sua fazenda para tentar descobrir a causa do grande número de mortes entre seus escravos. Temeroso de que procediam de “malefícios e feitiçarias que se faziam, pela razão de se encontrarem pelas árvores de cacau uns embrulhos de coisas desconhecidas”, o denunciante recorreu várias vezes aos “exorcismos” da Igreja, sem sucesso. Quando teve notícia que Sabina tinha “virtude para descobrir e desfazer os feitiços”, a índia era ainda escrava de Bento Guedes e morava em sua propriedade às margens do rio Acará.⁵²

Trazida à fazenda de Manoel de Souza, Sabina fez com que cavassem um buraco no patamar da porta de entrada da casa-grande, onde encontraram um embrulho feito de um pano velho e deteriorado que escondia, em seu interior, apenas os ossos da cabeça de uma jararaca. Disse tratar-se de “malefício” lançado contra ele denunciante e sua esposa, Dona Andresa Maria. Ciente de que a índia nunca havia pisado em sua fazenda antes, o senhor de escravos resolveu dispensar Sabina, pagando sua ida à fazenda com uma peça de breitanha, prática comum nas relações de serviço e comércio na região, como bem fez lembrar Frei João de São José, em suas viagens ao sertão, recordando o padre Antônio Vieira, que, um século antes, apontava os novelos de algodão como moeda de troca corrente no Maranhão.⁵³ Manoel de Souza resolveu apresentar-se à mesa da visitação para denunciar a índia desconfiado de que fora por “arte diabólica” que ela descobrira o “feitiço” com desmedida facilidade. Estava convencido de que Sabina não teria “virtudes tão

⁵¹ Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Inquisição de Lisboa, Proc. 13331; LAPA, J. R. Amaral. *Livro da Visitação*. Págs. 165-167, 171-174, 266-269.

⁵² LAPA, J. R. Amaral. *Livro da Visitação*. Págs. 165-167.

⁵³ *Memórias de Fr. João de S. José Queiroz*. Pág. 172.

adiantadas que Deus obrasse por ela aquela maravilha”, embora não pudesse lhe reputar “ação alguma” ou qualquer “palavra que lhe parecesse supersticiosa”. Segundo o denunciante, Sabina “não fez mais que subir ao sobrado e descer logo para o lugar donde mostrou e fez tirar o dito embrulho”. Mostrou-se reticente quando pressionado pelo inquisidor, dizendo que não fizera antes aquela denúncia

“[...] 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 éditos nesta Visita”.⁵⁴

Manoel de Souza Novais não pôde dissimular o preconceito que cabia à sua posição de senhor de escravos: “a respeito de sua crença, não tem dela muito boa opinião, assim como pode ter das mais pessoas da sua condição”. Ressaltou, como os demais denunciantes também o fizeram, que Sabina tinha alcançado notoriedade na cidade “há bastantes anos”.⁵⁵

O segundo denunciante de Sabina emitiu opinião semelhante, ainda que menos contundente, sobre os préstimos da índia, ainda em outubro de 1763, apoiando-se também no “edital que se publicou para ... [a] Visita” para justificar os episódios que trouxe ao conhecimento do inquisidor, distantes quinze anos daquele momento.⁵⁶ Cristão-velho de quarenta e três anos, Domingos Rodrigues viera de Funchal e se instalara na Colônia, onde “vivia de suas roças”. Morava em Belém com a esposa Caetana Tereza, na rua da Rosa. Ao afirmar que Sabina andava degredada na vila de Cintra, contradisse Manoel de Souza Novais, que dizia-na moradora da Vila dos Colares.

Domingos Rodrigues relatou dois episódios em que pôde verificar a notória reputação de Sabina em “descobrir e remediar os males ocultos”. O primeiro referia-se a sua esposa. Cerca de quinze anos antes, Caetana Tereza, ainda menina, adoeceu

⁵⁴ LAPA, J. R. Amaral. *Livro da Visitação*. Pág. 167.

⁵⁵ LAPA, J. R. Amaral. *Livro da Visitação ...*, págs. 167.

⁵⁶ *Arquivo Nacional da Torre do Tombo*, Inquisição de Lisboa, processo nº 13331.

sem responder aos medicamentos da botica. A mãe, Dona Teodora Ferreira de Oliveira, resolvera chamar Sabina à casa de Bento Guedes, ciente de sua “virtude” em desfazer “feitiços”. Sabina garantiu que a menina havia sido enfeitiçada por uma das escravas da casa, todas índias tapuias, indicando diferentes lugares no andar térreo da casa onde encontraram embrulhos em tudo semelhantes àquele descrito por Manoel de Souza Novais. A escrava tapuia responsabilizada pelos males que afligiam a jovem “enfeitiçada” esmoreceu ao ver a facilidade com que Sabina descobria os “feitiços” escondidos pela casa. Embrulhos que continham “vários ossos, penas, espinhos, lagartinhos espetados e outras mais coisas” enterrados no chão de terra batida, debaixo da cama de Caetana e onde mais assinalava a índia: “E à vista deles, e da certeza com que a dita Sabina os fazia descobrir, confessara a dita índia da casa [...] que ela mesma os tinha metido naqueles lugares, e seu camarada, que declarava ser o demônio”.⁵⁷ As curas aplicadas por Sabina só fizeram aumentar a admiração daquela gente:

“[...] pedindo a dita Sabina um fogareiro com brasas, lançando sobre elas certas folhas e mandando a dita doente receber o defumador, e esfregando-a depois e o mesmo por todo o corpo, dele fizer sair 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 [...]”⁵⁸

Caetana Tereza precisou recorrer “aos exorcismos da Igreja” para sentir-se melhor, seguindo conselho da própria “feiticeira” que o denunciante vinha agora acusar em nome da mulher.

O segundo episódio remetia ao tempo em que Domingos Rodrigues estava a serviço do então governador João de Abreu Castelo Branco. Ciente que o mesmo encontrava-se doente na época, Domingos Rodrigues quis saber se haviam lançado

⁵⁷ LAPA, J. R. Amaral. *Livro da Visitação*. Págs. 171-172.

⁵⁸ O termo “sevandija”, usado como sinônimo de *verme parasita*, tem ocorrência única no testemunho do denunciante Domingos Rodrigues. LAPA, J. R. Amaral. *Livro da Visitação*. Pág. 172.

sobre ele algum tipo de “feitiço”, de modo que conseguiu levar Sabina aos aposentos onde dormia o governador. Quando Sabina entrou no quarto, Sabina pediu uma faca e “fez um buraco na parede que era de taipa de pilão, rebocada com cal”, de onde retirou um pequeno embrulho “que mostrava ser feito de muitos anos antes”. Dentro dele encontraram pequenos ossos e outras coisas que o denunciante já não se lembrava. Sabina disse que aquele “feitiço” estava ali não para aquele governador, mas para o anterior, José da Serra, já falecido na época. Sabina adentrou o outro quarto em que estava o doente na companhia de Domingos Rodrigues garantindo que não existiam quaisquer “feitiços” contra ele, e o convenceu a deixá-la aplicar-lhe um defumador:

“mandou vir um fogareiro com brasas, e acendendo um cachimbo de gesso que pediu a ele denunciante lhe soprou com ele e fez fumo em uma perna, e dando-lhe logo na mesma uma esfregação com as mãos, fez sair dela três bichos vivos do tamanho de um grão-de-bico, muito moles e facilmente se desfizeram”.

Mandaram-na embora depois de pagar o serviço, “suspeitando mal da dita índia por verem que ela adivinhava o que estava oculto”. Ao final, o denunciante foi incisivo em seu julgamento sobre as práticas de Sabina, dizendo que a tinha “por uma fina bruxa e feiticeira, porquanto não tem virtudes para poder descobrir as coisas ocultas, e não tem sido bem procedida”.

Ao final de sua apresentação perante o inquisidor, Domingos Rodrigues acrescentou à denúncia de Sabina um terceiro episódio, envolvendo uma escrava negra de seu compadre Manoel de Souza, de alcunha “o Pará”. Em dada ocasião, trazida à casa de Dona Teodora Ferreira de Oliveira para curar seus escravos doentes de “bexigas”, a escrava chamada Maria protagonizou um ritual semelhante àquele descrito pelas denunciante de Ludovina Ferreira. Maria meteu-se numa casa às escuras, depois de dizer à Dona Teodora e sua filha que “sabia o que estava oculto, e que se quisessem saber [...] o mostraria”. Ambas declinaram do convite, desconfiadas,

mas assistiram a casa tremer “ao som de vozes desconhecidas falando umas com as outras e algumas pancadas no teto”. Ao sair da casa, Maria falou sobre o naufrágio que sofrera o seu marido e sobre a vinda de um “varão” para casar-se com Dona Teodora, viúva na época – fatos que depois se confirmaram. Domingos Rodrigues denunciou Maria ao inquisidor Geraldo José de Abranches dezoito anos depois do ocorrido, em nome de sua esposa, Caetana Ferreira, e sua sogra, confirmando a suspeita delas acerca das atitudes da escrava, “por parecerem coisa do demônio”.⁵⁹

Antes de encerrado o “tempo da Graça”, duas apresentações ficaram condicionadas a uma acusação de *pacto com o diabo*, revelando uma trama emblemática da fantasmagoria causada pela presença de um representante da Inquisição portuguesa nas terras do ultramar. Misto de tensões sociais expurgadas pela ocasião da visita e da desconfiança generalizada instituída pelas determinações do édito de fé, o caso de Isabel Maria da Silva conserva os tons obscuros usados para definir a trajetória de personagens que tiveram suas desventuras registradas nos autos do Tribunal do Santo Ofício. Dona Isabel Maria era brasileira, nascida em Belém e casada com o capitão Domingos da Silva Pinheiro, do regimento da cidade, que posteriormente se apresentaria à Mesa para denunciar o soldado José Felizardo por bigamia.⁶⁰

Em 26 de outubro de 1763, Josefa Coelho apresentou-se na mesa da visitação para denunciar Dona Isabel Maria. Cristã-velha, nascida em Belém, Josefa Coelho contou ao inquisidor que Isabel Maria da Silva era conhecida em Belém e, principalmente, na vizinhança, por ter “comércio e comunicação com uns xerimbabos ou demônios”, descobrindo por esse meio o que se passava com as outras pessoas. Dez anos haviam se passado desde os acontecimentos revelados pela maranhense Ana Basília em sua casa, na presença de Luiza de Souza, esposa do carpinteiro Onofre da Gaia, e da irmã Joana da Gaia, casada com Antônio José de Moraes, soldado da companhia do capitão Domingos da Silva Pinheiro, marido de Dona Isabel Maria. A

⁵⁹ LAPA, J. R. Amaral. *Livro da Visitação*. Págs. 173-174.

denúncia e os testemunhos que se seguiram permitem-nos espreitar as relações sociais entre os indivíduos envolvidos no episódio e apreender as tensões que prenunciaram as denúncias e o desvendamento das cumplicidades.⁶¹

Ana Basília freqüentava diferentes círculos de amizades na vizinhança, e pôs-se a relatar estranhos acontecimentos que presenciou na casa de Dona Isabel Maria: contou que a anfitriã fizera aparecer, diante de si, três “pretinhos” ou “diabretes”, que, saindo do canto da casa, dançavam ao som de “cantigas” que entoava. Depois de responder o que ela lhes perguntava, sem que Ana Basília pudesse entender a língua que falavam, desapareceram de súbito, da forma como haviam aparecido. Sem hesitar diante do que lhe relatou Ana Basília, a denunciante concluiu que era desta forma que Dona Isabel ficava sabendo o que se passava com as outras pessoas: por meio de “familiaridade e tratamento com os demônios”. Luiza de Souza foi chamada a testemunhar e preferiu silenciar-se, dizendo que nada sabia sobre o episódio narrado por Ana Basília. Joana da Gaia, na sua vez, preferiu o oposto, assentido que conhecera o episódio – sabia que a irmã havia se apresentado para denunciar o caso. Maledicente, citou o nome de vizinhas que podiam atestar a má fama de Dona Isabel Maria, tida “por mulher muito maliciosa, principalmente não estando o marido em casa”. Contradiisse Josefa Coelho ao sustentar que Ana Basília tinha referido-se a um “pretinho que saía de baixo da cama de Dona Isabel”. Era dessa forma que ela sabia “tudo o que se passava, fosse de dia ou fosse de noite, porque tudo perguntava ao dito pretinho, e ele tudo respondia porque era o demônio”. Ana Basília foi chamada a testemunhar em dezembro de 1763, mas negou tudo veementemente, ciente dos rumores e acuada diante das proporções que o caso havia tomado.

Josefa Coelho e a irmã Joana da Gaia deixaram transparecer sua intolerância ao ressaltar que Dona Isabel Maria era mal-afamada na vizinhança por não assistir à missa e rezar em sua casa. Por outro lado, a maneira pejorativa com que foi retratado

⁶⁰ “Denúnciação que faz o Capitão José Domingos da Silva Pinheiro de José Felizardo”. LAPA, J. R. Amaral. *Livro da Visitação*. Págs. 195-197.

⁶¹ “Denúnciação que faz Josefa Coelho, mulher de Antônio Gomes, de D. Isabel Maria da Silva”. *Arquivo Nacional da Torre do Tombo*, Inquisição de Lisboa, processo n° 12889.

o episódio narrado por Ana Basília acompanhou a conotação negativa do elemento africano, evidenciando preconceitos referentes à exclusão social e submissão imposta pelo regime da escravidão negra, fator que se estenderia ainda aos índios e mestiços conforme a leitura dos registros da visitação setecentista poderá demonstrar mais adiante. Joana da Gaia reproduziu ao inquisidor os termos utilizados por Josefa Coelho para caracterizar a situação, insinuando uma analogia entre preconceitos próprios da condição e do universo cultural multifacetado da Colônia, marcado pelo escravismo, e reminiscências da crença nos demônios domésticos conservados pelas bruxas européias que, (re)significada pela demonologia moderna, indicariam a efetuação do pacto com o diabo.⁶² O demônio doméstico adquirira conotação social e racial – os preconceitos insinuados neste contexto, segundo José Roberto do Amaral Lapa, encontrariam respaldo no juízo negativo dos aparelhos do poder diante daqueles que poderiam ameaçar a norma social estabelecida. Em meio ao sistema de representações simbólicas próprio do universo colonial setecentista, amparado no regime escravista, o *estigma* da heresia poderia acompanhar o delírio persecutório frente contestações e insurgências ao poder constituído, reforçando “o mal que estava inerente ao outro, o dominado”.⁶³

Certa de rumores a seu respeito, Isabel Maria da Silva não demorou em ir ao encontro do inquisidor, ainda em outubro de 1763. Talvez sabendo da denúncia de Josefa Coelho, Dona Isabel Maria confessou o uso de um ritual de adivinhação descrito por ela como “sorte de São João”, no qual não havia qualquer referência aos demônios mencionados pela denunciante três dias antes. Procedera o ritual várias vezes antes de casar-se, quando pediam-lhe que desvendasse o destino de pessoas que conhecia. Disse que o marido a repreendera por seus erros e que, aconselhada por ele, fora confessar-se à Mesa da Visitação, onde jurou não ter mais lançado mão da sorte desde que se casara, requerendo para si a misericórdia que o Santo Ofício

⁶² Souza, Laura de Mello e. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*. Págs. 137-143.

⁶³ LAPA, J. R. Amaral. “Da necessidade do Diabo (Imaginário social e cotidiano no Brasil do século XVIII)”. In *Revista Resgate*, Campinas, Centro de Memória / UNICAMP, nº 1, pág. 41, s/d.

oferecia àqueles que davam “sinais de verdadeiro arrependimento”.⁶⁴

Os éditos da graça e perdão cumpriram, assim, seu papel no tempo determinado pelo visitador Geraldo José de Abranches, desencadeando o que Francisco Bethencourt classificou como uma “engrenagem cujo objetivo final era produzir denúncias” e estabelecer cumplicidades. A partir de uma “definição clara dos delitos da alçada da Inquisição”, fixada pelo édito de fé, as denúncias e cumplicidades reveladas nas confissões permitiram ao enviado do Santo Ofício português constituir um “primeiro arquivo de suspeitos” que, posteriormente, seriam submetidos a processos no decorrer da visita.⁶⁵

A “misericórdia” sublinhada e ostentada pelo Tribunal durante o “tempo da Graça” encorajou confissões e denúncias, acentuando o impacto inicial da visita e a funcionalidade da publicação dos éditos de fé e da graça, de modo a fornecer ao visitador Geraldo José de Abranches minuciosas descrições dos “desvios” que deveria julgar, os elementos a permitir-lhe transformar em delitos as “culpas pertencentes ao Santo Ofício”, bem como o cenário e os personagens envolvidos. A ignorância em relação às culpas pertencentes ao Santo Ofício, invariavelmente utilizada para justificar culpas que remontavam a um longo período de tempo, apoiou-se na recém definição dos delitos feita durante a publicação do Édito de Fé, que fez conhecer aos habitantes de Belém os “erros” e “desvios” que o inquisidor vinha perscrutar e julgar.

Decerto, alegar ignorância sobre as culpas passíveis de punição ou sobre a autoridade do Santo Ofício foi uma maneira de dissimular a responsabilidade daqueles que relataram os atos e episódios trazidos ao conhecimento do visitador. José Roberto do Amaral Lapa, em sua análise pioneira sobre a Visitação do Grão-

⁶⁴ Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Inquisição de Lisboa, Proc. 13211; *Livro da Visitação*. Págs. 182-186.

⁶⁵ BETHENCOURT, Francisco. *História das Inquisições*. Pág. 157.

Pará, cogitou que a noção sobre os crimes cabíveis ao julgamento do Santo Ofício e mesmo a própria ação do Tribunal era ainda vaga entre os habitantes do norte da Colônia. O próprio autor, no entanto, menciona a perseguição do Santo Ofício aos jesuítas Antônio Vieira, obrigado a aguardar o término de seu processo nos cárceres da Inquisição entre 1665-67, e Gabriel Malagrida, sentenciado à morte em 1761 – personagens célebres por suas realizações no convívio com a sociedade do Grão-Pará e Maranhão.⁶⁶

Não fosse o conhecimento da perseguição dos notórios jesuítas suficiente, outros processos apontam em sentido contrário ao desconhecimento e ignorância da “máquina inquisitorial” e das culpas suscetíveis de julgamento pelo Tribunal pela sociedade que ora estava sob a mira do visitador Geraldo José de Abranches. A indicar-nos a presença atuante de agentes e autoridades agindo sob as premissas do Santo Ofício nas capitanias do Grão-Pará, inclusive em período imediatamente anterior à Visitação, temos os processos estudados por Laura de Mello e Souza, ricos em informações sobre a perseguição de manifestações da religiosidade colonial comumente associada à feitiçaria.⁶⁷

Condenado a sair em auto-de-fé no Terreiro do Paço de Lisboa em 1682, açoitado e sentenciado a cinco anos nas galés de Sua Majestade, o maranhense Manuel João sofrera mais de dez anos nas prisões de Belém e nos cárceres da Inquisição de Lisboa, para onde fora mandado em 1672, seguindo com ele os autos das devassas aplicadas pelas autoridades que apuraram suas culpas. Manuel João tinha apenas 16 anos quando o ouvidor de Belém mandou prendê-lo, ainda em 1668, na fortaleza de Belém. Dezenas de testemunhos apontavam-no como feiticeiro, “supersticioso” e “invocador do diabo”, responsável por espíritos malfazejos que viviam a atormentar os moradores da casa de seu avô, e nem mesmo os exorcismos encomendados aos padres mercedários foram eficazes para livrá-los das visões e acontecimentos extraordinários narrados pelas testemunhas arroladas pelo ouvidor.

⁶⁶ LAPA, J. R. Amaral. “A Ética da Inquisição e o Funcionamento dos Ritos Processuais”. *Livro da*

Apoiando-se na condenação acalentada pelo “ideário inquisitorial”, a sociedade de Belém estigmatizou Manuel João como feiticeiro, alternando-se entre a admiração e a repulsa às suas “habilidades”. Ao Ouvidor diziam “que não era possível fazer semelhantes coisas sem palavras supersticiosas e arte diabólica”. Acusaram-no de “encher aquela casa de demônios, mas botá-los fora não, que lhe não sabia a contra”, emendando o preconceito que lhe imputavam os reinóis “por ter nascido no Maranhão e não ter experiência que os filhos de outras terras têm para conhecer o bem e fugir do mal”. Foram encontrados com ele um escrito com pinturas e nomes de demônios, tomado pelo padre mercedário encarregado dos exorcismos, e uma bolsa de mandinga, que trazia ao pescoço na ocasião em que foi preso, aumentando a suspeita de *pacto com o diabo*. Uma nova inquirição foi feita em Belém a pedido do Tribunal da Inquisição de Lisboa, agora sob o juízo eclesiástico. A dificuldade em localizar as testemunhas fez o processo arrastar-se até o final de 1673, quando foi lançada a “presunção de pacto”, baseada na possível intervenção do diabo nos fatos ocorridos na casa de seu avô. Nos interrogatórios, Manuel João reconheceu o *estigma* de feiticeiro que lhe atribuíam “na roça de seu avô, e na cidade do Pará”. Nos anos seguintes novas testemunhas foram ouvidas, enquanto os inquisidores insistiam em obter a confissão de pacto de Manuel. Reticente, foi enviado a tormento em 1676 – debilitado pelos anos no cárcere, os médicos não consideraram-no capaz de sofrer a polé. Posto no potro por um quarto de hora, ainda assim não confessou, chamando “sempre pelo nome de Jesus, dizendo que não fora feiticeiro”. Apregoado como tal na sentença pública que ouviu no auto-de-fé, abjurou de veemente e cumpriu o destino que o Santo Ofício português reservava aos da sua condição e culpa, discurridos quatorze anos desde sua primeira prisão em Belém.⁶⁸

Em período imediatamente anterior à visitação conduzida por Geraldo José de

Visitação. Pág. 64-65.

⁶⁷ SOUZA, Laura de Mello e. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*. Págs. 288-289, 362-369.

⁶⁸ “Processo de Manuel João barbeiro, solteiro, filho de Francisco João ferreiro, natural e morador da cidade de São Luís do Maranhão, preso nos cárceres da Inquisição de Lisboa”. *Arquivo Nacional da Torre do Tombo*, Inquisição de Lisboa, nº 10181; SOUZA, Laura de Mello e. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*. Págs. 338-345.

Abranches, encontramos dois processos importantes sobre a carga de *estigmatização* recebida por personagens perseguidos pela Inquisição em função de práticas culturais tornadas desviantes e associadas à feitiçaria. Registro de uma formalidade, o auto de entrega a que procedeu o capitão João de Freitas Monteiro, encarregado de levar Isabel Maria de Oliveira em viagem à Lisboa e entregá-la às autoridades do Santo Ofício, traz a identificação de alguns dos familiares que atuavam em nome do Tribunal na região de Belém. O “desnível entre a concepção erudita de feitiçaria e a vivência popular”, apontado por Laura de Mello e Souza, parece desnudar-se na descrição da ré acusada de feitiçaria, que tinha de seu apenas uma corrente com imagens sacras e uma cruz, junto a um anel, metidos num embrulho de papel, a ser entregue ao tesoureiro do Santo Ofício:

“Digo eu, João de Freitas Monteiro, capitão que sou da nau Nossa Senhora da Madre de Deus, São José e Almas, que se acha surto no Porto do Pará para seguir viagem para Lisboa, que é verdade que recebi de Manoel Pedro Nunes e José Gonçalves Chaves, a bordo do dito navio, a Isabel Maria, presa a ordem dos Ilustríssimos Senhores Inquisidores Apostólicos, da Imposição da Corte e cidade de Lisboa da mão dos ditos familiares. Também recebi um embrulho em papel, que consta de uma cruz de filigrana e uma cadeia de braço com uma verônica esculpida à imagem de Nossa Senhora da Conceição e São Bento, e um anel de ouro com uma pedra falsa, em que diz pesa seis oitavas menos quinze grãos, para entregar por conta e risco da dita Isabel Maria ao Tesoureiro Geral do Santo Ofício. Como também recebi o maço de papéis lavrado para entregar em o dito Santo Tribunal, por haver recebido tudo do deduzido neste dos Familiares acima, que tudo me obrigo, levando-me Deus a bom salvamento do navio, entregar a dita presa ao Alcaide dos Cárceres do Santo Ofício [...]”⁶⁹

⁶⁹ “Processo de Isabel Maria de Oliveira, solteira, filha de Roque de Oliveira, lavrador, natural da Vila de Castanhedo, Bispado de Coimbra e moradora na cidade de Belém do Grão-Pará”. *Arquivo Nacional da Torre do Tombo*, Inquisição de Lisboa, n° 5180; SOUZA, Laura de Mello e. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*. Págs. 188, 288-289, 312-313.

De acordo com o documento, anexado ao seu processo, Isabel Maria de Oliveira foi enviada a Lisboa em novembro de 1756, permanecendo nos cárceres da Inquisição até agosto de 1758, quando saiu em auto-de-fé do Convento de São Domingos, com leve suspeita de fé. No mesmo auto-de-fé, usando carocha com rótulo de feiticeiro, saiu penitenciado Adrião Pereira de Faria, tendo que abjurar em forma, condenado a cárcere e hábito penitencial perpétuos, além dos cinco anos de degredo nas galés de Sua Majestade.

Os autos do processo de Adrião Pereira de Faria trazem os nomes dos familiares do Santo Ofício encarregados de sua prisão. Um deles foi Lázaro Fernandes Borges, membro da Câmara de Belém que mais tarde prestaria juramento como vereador ao inquisidor enviado do reino, Geraldo José de Abranches. O comissário Caetano Eleutério Bastos, outro nome constante no processo, encarregar-se-ia de verificar as posses do réu e as condições de sustentar-se nos cárceres de Lisboa.⁷⁰

Crescêncio Escobar, cúmplice e possível autor das cartas que incriminaram Adrião Pereira, em confissão ao visitador Geraldo José de Abranches, em outubro de 1763, quis isentar-se da culpa atribuindo ao amigo a responsabilidade da transcrição do escrito que tratava-se, ao final, de uma “carta de tocar as mulheres”. Reiterou que era “constante e notório que ele [Adrião], por esta causa, fora preso e castigado pelo Santo Ofício”.⁷¹ O testemunho de Crescêncio Escobar não constitui, todavia, uma exceção à hipótese de José Roberto do Amaral Lapa. Na verdade, o conhecimento da sociedade colonial sobre as culpas pertencentes ao Tribunal e a ação de seus agentes manifestou-se em diversas passagens nos autos da visitação do Grão-Pará.⁷²

Constança Maciel, ao afirmar que Ludovina Ferreira, a filha Inácia e o índio

⁷⁰ *Arquivo Nacional da Torre do Tombo*, Inquisição de Lisboa, processo nº 1894; SOUZA, Laura de Mello e. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*. Págs. 229-230, 362-369.

⁷¹ *Arquivo Nacional da Torre do Tombo*, Inquisição de Lisboa, processo nº 2696; LAPA, J. R. Amaral. *Livro da Visitação*. Págs. 129-131; SOUZA, Laura de Mello e. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*. Págs. 229-230.

⁷² “Apresentação de Crescêncio Escobar, mameluco que tem o ofício de ferreiro, casado com Deodata da Cunha, morador na Vila da Vigia”. *Arquivo Nacional da Torre do Tombo*, Inquisição de Lisboa, processo nº 2696.

Antonino tinham “familiaridade e trato com o demônio”, com base no episódio que havia presenciado trinta anos antes, tentou esquivar-se das suspeitas do inquisidor garantindo que denunciara o ocorrido muitos anos antes às autoridades locais, sem que “procedimento algum para se conhecer do referidos fatos” fosse tomado, conforme mencionado aqui.⁷³

O familiar do Santo Ofício Elias Caetano esteve envolvido em ambas as denúncias sofridas por José, levando ao conhecimento de Manoel Francisco da Cunha o agouro do escravo sobre ele e a esposa.⁷⁴ Elias Caetano deixou o carpinteiro atemorizado e indignado a ponto de fazê-lo comparecer à mesa da visitação ainda no “tempo da Graça”, seguido pelo procurador de causas José Januário da Silva, que emendou às suas culpas as curas que o escravo José havia lhe feito, de conhecimento de Manuel Francisco e do familiar do Santo Ofício.⁷⁵

Ainda no “tempo da Graça”, apresentou-se na mesa da visitação o pedreiro José da Costa, para dar conta ao inquisidor de um fato inusitado ocorrido em um dos dias da quaresma de 1742. Seu testemunho foi contundente sobre a atitude de desrespeito aos objetos e símbolos católicos protagonizada pelo alferes de infantaria Tomás Luís Teixeira, que jogou, pela janela, um vaso de “imundícies” sobre uma procissão de meninos que passava em frente ao seu sobrado, fazendo a imagem do Cristo crucificado despencar do andor e misturar-se à sujeira. Logo, o alferes retirou-se com a família para dentro do sobrado, enquanto os meninos chamavam-no de judeu. A procissão se desfez ali e os participantes retornaram às suas casas, todos “cheios” de imundícies. Dias depois, José da Costa, que conversava com amigos à janela de sua casa no momento da atitude desmedida do alferes, recebeu a visita do comissário do Santo Ofício Afonso da Esputação, frade franciscano, a interrogá-lo sobre o que o ocorrido. Frei Afonso alertou o pedreiro que ele e os demais presentes seriam

⁷³ “Denúnciação de Ludovina Ferreira mulher branca que faz Constança Maciel”. LAPA, J. R. Amaral. *Livro da Visitação*. Págs. 178.

⁷⁴ “Denúnciação que faz Manoel Francisco da Cunha do preto José, escravo de Manoel de Souza”. LAPA, J. R. Amaral. *Livro da Visitação*. Págs. 139.

⁷⁵ “Apresentação de José Januário e denúnciação do preto, José escravo de Manoel de Souza”. LAPA, J. R. Amaral. *Livro da Visitação*. Págs. 155.

novamente interrogados por ordem do Santo Ofício no momento devido. Passados vinte anos, José da Costa não havia recebido qualquer chamado ou visita que viesse tratar do caso. Decidiu, assim, relatar o que vira naquela noite ao inquisidor Geraldo José de Abranches, cauteloso depois que ouviu a publicação do Édito de Fé e das “culpas pertencentes ao Santo Ofício”, persuadido pelos padres a quem havia dado conta do ocorrido.⁷⁶

Assim como nos registros da visitação a cargo do inquisidor Geraldo José de Abranches, também nas visitas ao sertão de D. Frei João de São José temos indícios que evidenciam o conhecimento da sociedade colonial acerca das atribuições do Tribunal da Inquisição. No relato de uma das visitas feitas pelo bispo do Pará, encontramos uma denúncia, inicialmente entregue em carta anônima, que confirma uma “conspiração de testemunhas para relatarem ao Santo Ofício” as faltas de um funcionário da Coroa, acusado de blasfemar, negando a existência do inferno, “em vingança deste ter feito umas prisões por ordem do capitão general”.⁷⁷

Mais do que esmorecer um desconhecimento sobre a ação do Santo Ofício, a publicação dos Éditos de Fé e da Graça durante a visitação do Grão-Pará fez conhecer à sociedade colonial as punições ostentadas pelo Tribunal, tornando palpável e imediata a ameaça de possíveis delações ou a revelação de cumplicidades em atos e pensamentos condenados pela Inquisição, fruto de agravos e do esforço de contrição tão veementemente requisitado pela chegada do visitador que, mais adiante, tornar-se-ia bispo interino de Belém.

No contexto conturbado da visitação setecentista, as suspeitas de *heresia* registradas nos processos movidos pelo inquisidor Geraldo José de Abranches não têm razão de ser unicamente pela definição das “culpas pertencentes ao Santo Ofício” estabelecida pelo auto-de-fé. Envolveram, nitidamente, as circunstâncias em que as “culpas” puderam ser entendidas como “delitos” passíveis de condenação. As

⁷⁶ *Arquivo Nacional da Torre do Tombo*, Inquisição de Lisboa, Processo 12888. LAPA, J. R. Amaral. *Livro da Visitação*. Págs. 169-171.

⁷⁷ *Memórias de Fr. João de S. José Queiroz*. Págs. 211 à 212.

suspeitas de *heresia* tiveram como manifestar-se por intermédio do *estigma* baseado numa condenação formal dos “desvios” da norma religiosa, estimulada pela urgência do Santo Ofício em reprimir formas e conteúdos da religiosidade popular desalinhados da ortodoxia pretendida pela Igreja Católica.

Capítulo 2

A presença do inquisidor e a manutenção da visita deflagrando conflitos e preconceitos

Em 27 de novembro de 1763, o prelado Geraldo José de Abranches assumiu o bispado *vacante* de Belém, em substituição a D. Frei João de São José e Queiroz. Uma carta régia, transmitida ao Cabido de Belém pelo governador Fernando da Costa de Ataíde Teive, determinou a nomeação do inquisidor Geraldo José de Abranches como vigário capitular.¹ D. Frei João de São José anunciou ao Cabido a ordem régia que lhe fora transmitida pelo próprio inquisidor, adiantando seu embarque para Lisboa na companhia do ex-governador e capitão-general Manoel Bernardo de Melo e Castro.² A condenação dos costumes da sociedade colonial, em especial dos vícios do clero local, e a constatação da “miséria que ia pelos povoados” após as viagens que o bispo fizera pelo sertão renderam-lhe muitas desavenças e inimizades entre a sociedade colonial do Grão-Pará.³ As queixas cada vez mais freqüentes e graves, enviadas à administração do Reino pelas autoridades seculares da Colônia, somar-se-iam às suspeitas sobre taxas e benefícios cobrados indevidamente pelo Bispo, além da paralisação de obras na Catedral da Sé em 1761, contrariando ordens régias e

¹ LAPA, J. R. Amaral. *Livro da Visitação*. Pág. 56.

² *Memórias de Fr. João de S. José Queiroz*. Pág. 35.

³ José Roberto do Amaral Lapa apontou, ao levantar os prenúncios da visitação, as graves críticas e denúncias à administração metropolitana de que fora vítima o bispo Frei João de São José por parte do clero e autoridades locais, com quem se indispôs, alcunhado de “depredador dos povos” em virtude de “algumas dúzias de mil cruzados, constantes de multas acoimadas no ato das visitas ao sertão, afora o levantamento das fianças dos banhos, convertidas em proveito próprio”. LAPA, J. R. Amaral. *Livro da Visitação*. Pág. 72.

resultando numa situação insustentável.⁴

Personagem central no contexto das reformas pombalinas pretendidas pela administração portuguesa para a região, D. Frei João de São José fora nomeado bispo do Pará imediatamente após a expulsão dos inacianos da região, estabelecendo-se no Grão-Pará em 1760. Notabilizar-se-ia como opositor da Companhia de Jesus e seus missionários, remetendo à Coroa apontamentos sobre a sobrevivência do doutrinamento dos jesuítas no cotidiano e costumes dos colonos.⁵ Mencionou em correspondência com Francisco Xavier de Mendonça Furtado que “as doutrinas jesuíticas” estavam “semeadas” nas terras do Pará, explicando o mau costume dos índios em recusarem-se a comprar as bulas, “em cuja venda muito se empenhava Paulo de Carvalho e Mendonça, irmão do Conde de Oeiras [Sebastião José de Carvalho e Melo]”.⁶ O legado dos jesuítas era ainda perceptível na persistência da língua geral como forma de comunicação entre os habitantes da região, malgrado os esforços da Coroa em tornar o português língua obrigatória desde a criação do *Diretório* erigido por Mendonça Furtado.⁷

Frei João de São José reportou a necessidade de recorrer aos padres que conheciam a língua geral para se comunicar com os índios fugidos dos aldeamentos, transformados em povoações depois que o alvará régio de 17 de agosto de 1758 confirmou o *Diretório* e estendeu suas determinações a toda a Colônia.⁸ Das descrições criteriosas do bispo acerca da sobrevivência material da empresa jesuítica, destacam-se as fazendas transferidas aos “homens bons” do Pará, as casas construídas nas antigas aldeias, de posse dos novos *diretores* das vilas, e as igrejas transformadas

⁴ Camilo Castelo Branco definiu a situação que culminou com o desterro de Frei João de São José a um convento nos confins de Portugal, precedido de infâmia e desgraça: “As defesas do bispo, acusado na Corte, malsinado ao conde de Oeiras, desdourado na opinião de seus próprios amigos, não vingaram desfazer a intriga do provincial, dos camelitas paraenses, mancomunados com o vigário geral do Pará e com alguns prelados da Metrópole”. (*Memórias de Fr. João de S. José Queiroz – Bispo do Grão-Pará*. Introdução de Camilo Castelo Branco. Porto: Tipografia da Livraria Nacional, 1868, págs. 25-26, 38-39)

⁵ *Memórias de Fr. João de S. José Queiroz*. Pág. 5.

⁶ *Memórias de Fr. João de S. José Queiroz*. Págs. 23 à 24.

⁷ ALMEIDA, Rita Heloísa de. *O Diretório dos Índios*. Brasília: Ed. UnB, 1997, pág. 152.

⁸ *Memórias de Fr. João de S. José Queiroz*. Pág. 201.

em freguesias, maiores e mais bem estruturadas que as capelas dos habitantes da povoação.⁹ No entanto, o abandono de muitas culturas também foi reportado pelo bispo, que em suas viagens por um dos rios da região contou “arruinados sessenta e tantos sítios ou roças por falta de quem possa trabalhar”, abandonados após a saída dos missionários que os administravam.¹⁰

Sugerindo uma continuidade entre o papel pretendido pelo bispo Frei João de São José na política de reformas pretendida pela Coroa e as atribuições conferidas ao inquisidor Geraldo José de Abranches, José Roberto do Amaral Lapa levantou a hipótese de que a visitação do Grão-Pará tratar-se-ia de um empreendimento com a função de avaliar a extensão e a sobrevivência do grande domínio espiritual e temporal exercido pelos jesuítas na região.¹¹ Tal consideração foi matizada por Pedro Marcelo P. Campos, que atribuiu à visita a função de substituir, face aos colonos e índios, o modelo religioso dos missionários jesuítas. Ponderando sobre a “função normatizadora” da visitação setecentista no contexto das reformas pombalinas, o autor enfatizou a necessidade de uma substituição do modelo de evangelização missionário – considerado extremamente “hermético” nas queixas dos colonos à Coroa “por seu caráter segregacionista, exclusivista e por não reconhecer língua e Estado portugueses” – por um modelo marcado pela intervenção do Estado na administração religiosa na Colônia.¹² Mais incisivo, Ronald Raminelli considerou que o Tribunal do Santo Ofício, paulatinamente destituído de sua autonomia através da política acentuadamente regalista fomentada durante o período pombalino, atuou neste contexto de secularização do governo das aldeias em favor de “propósitos ilustrados”, denotando a clara submissão da Igreja aos interesses da Coroa portuguesa.¹³

O tempo de permanência na região e a importância das responsabilidades

⁹ *Memórias de Fr. João de S. José Queiroz*. Pág. 193.

¹⁰ *Memórias de Fr. João de S. José Queiroz*. Págs. 192, 201 e 208.

¹¹ LAPA, J. R. Amaral. *Livro da Visitação*. Págs. 23-32.

¹² CAMPOS, Pedro Marcelo P. *Inquisição, Magia e Sociedade: Belém, 1763-1769* (dissertação de mestrado). Niterói: UFF, 1995, págs. 111-112.

¹³ RAMINELLI, Ronald. “Diretório”. In: VAINFAS, Ronaldo (direção). *Dicionário do Brasil Colonial (1500-1800)*. Págs. 186-187.

atribuídas a Geraldo José de Abranches sobressaem num momento em que a consolidação da rede de comissários e familiares do Santo Ofício em todos os domínios de Portugal havia levado à interrupção das prolongadas visitas desde a segunda metade do seiscentos, conforme indicou Francisco Bethencourt, tornando a Visitação do Grão-Pará um caso excepcional.¹⁴ Ronaldo Vainfas, simplificando demasiado a questão, considerou que esta visitação denota o ocaso do Santo Ofício português, uma vez que atendia à política regalista da administração pombalina, abandonando as causas de judaísmo, por excelência o objeto de julgo dos inquisidores portugueses.¹⁵

O caráter excepcional da Visitação setecentista, em função de seu peso financeiro e do aperfeiçoamento da máquina inquisitorial, parece contrapor-se às freqüentes visitas pastorais e devassas instauradas por visitadores diocesanos – mecanismos amplamente difundidos na Colônia durante o setecentos através de uma melhor organização da estrutura judiciária eclesiástica.¹⁶ A “rede de comissários e familiares” do Santo Ofício, difundida pelo território colonial, complementaria o quadro de agentes encarregados, então, de alimentar os tribunais portugueses de réus “suspeitos de heresia”: aos familiares do Santo Ofício cabia executar as prisões dos acusados e seqüestrar os bens dos suspeitos nos crimes que implicassem confisco,¹⁷ e aos comissários cabia instruir processos, proceder os inquéritos e ordenar a prisão de réus culposos em “matéria que cabia à Inquisição”, enviando a Portugal os réus cujas culpas mais graves fossem passíveis de julgamento do Tribunal de Lisboa.¹⁸

As Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia (1707), fruto do primeiro

¹⁴ BETHENCOURT, Francisco. *O Imaginário da magia*, Lisboa, Universidade Aberta, 1987, págs. 06-07; *História das Inquisições*, pág. 215.

¹⁵ VAINFAS, Ronaldo. “Visitações do Santo Ofício”. In IDEM. *Dicionário do Brasil Colonial (1500-1800)*. Págs. 586-589.

¹⁶ VAINFAS, Ronaldo. *Trópico dos Pecados: moral, sexualidade e inquisição no Brasil* Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997, págs. 225-226.

¹⁷ VAINFAS, Ronaldo. “Familiares do Santo Ofício”. In IDEM. *Dicionário do Brasil Colonial (1500-1800)*. Págs. 218-220.

¹⁸ SIQUEIRA, Sônia. *A Inquisição portuguesa e a sociedade colonial*. São Paulo: Ática, 1978, págs. 160-168 e 172-181. NOVINSKY, Anita. “A Igreja no Brasil Colonial. Agentes da Inquisição”. In *Anais do Museu Paulista*. Tomo 33, 1984, págs. 26-34.

sínodo diocesano realizado na Colônia convocado por D. Sebastião Monteiro da Vide, estabeleciam um monitório de culpas a serem delatadas aos visitantes ordenados pelos bispos, incluindo crimes da alçada do Santo Ofício, tomando as visitas pastorais um expediente auxiliador da engrenagem punitiva da Inquisição portuguesa. O “Regimento do Auditório Eclesiástico” previa os crimes a serem delatados aos visitantes, incluindo os “pertencentes ao Santo Ofício”, determinando o envio do “sumário de testemunhas” aos inquisidores e a prisão dos acusados nos cárceres do Juízo Eclesiástico aguardando determinação do Tribunal de Lisboa.¹⁹ Diversos processos atestam a atuação de comissários e familiares do Santo Ofício no Grão-Pará e Maranhão, inclusive em período imediatamente anterior à visitação.²⁰ Em concordância com isto, uma das *comissões* entregues ao inquisidor pelo Conselho Geral do Santo Ofício confirmava que esses comissários deveriam atender ao visitante em caso de impasse nos procedimentos da visitação, conforme determinava o regimento de 1640.²¹

A nomeação de Geraldo José de Abranches como vigário capitular da diocese de Belém atenderia, segundo Pedro Marcelo P. Campos, ao interesse da administração portuguesa em reorganizar a diocese, malgrado o exercício do bispado de Frei João de São José, imerso em uma rede de acusações e querelas que levaram à desestruturação das relações com os colonos e o clero regular do Grão-Pará. Tornando a visita um “instrumento político de vigilância e controle”, o acúmulo de funções atribuídas ao inquisidor adequou “uma prática anacrônica para o século XVIII” (as prolongadas visitas inquisitoriais), ao modelo de catolicismo regalista pretendido pela administração pombalina, através do poder simbólico de repressão que uma visitação do Santo Ofício poderia exercer ainda sobre a sociedade colonial

¹⁹ *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia* (1707). São Paulo, 1853, Livro V. Título XXXIX relativo às “Devassas” *apud* VAINFAS, Ronaldo. *Trópico dos Pecados*. Págs. 226-227; e “Regimento do Auditório Eclesiástico” *apud* VAINFAS, Ronaldo. *Trópico dos Pecados*. Págs. 226-227.

²⁰ *Arquivo Nacional da Torre do Tombo*, Inquisição de Lisboa, processos nº 1894, 5180, 10181.

²¹ “Comissão” assinada pelos membros do Conselho Geral do Santo Ofício, estampada com o selo do Santo Ofício e datada de 21 de junho de 1763, Lisboa. Transcrita em LAPA, J. R. Amaral. *Livro da Visitação*. Págs. 116-117.

setecentista.²²

Geraldo José de Abranches conciliou as obrigações da diocese com as atribuições que lhe foram conferidas pelo Conselho Geral do Santo Ofício português durante os nove anos em que permaneceu no Grão-Pará, fator que garantiu um caráter absolutamente específico à sua ação como visitador, modificando definitivamente o caráter *normatizador* da visitação setecentista e criando uma situação sobremaneira especial. Isto se refletiu na simultaneidade com que o inquisidor investigava a comunidade enquanto procurava “zelar” pela mesma, expedindo recomendações pastorais e editais de exaltação à fé:

“[...] os contratos fraudulentos, as usuras, os latrocínios, os jogos ilícitos, as murmurações, as faltas de restituição da fazenda ao próximo, da sua honra e do seu crédito, as demandas injustas, os ódios, os desejos de vingança, as comunicações torpes, os procedimentos escandalosos, as blasfêmias, as ebriedades, os maus exemplos dos pais para os filhos, dos descuidos em o instruir na doutrina cristã, e crer no santo amor e temor de Deus, e os mais vícios finalmente que condenam as leis [...] todas estas coisas dão largo caminho para a perdição [...] não deixar-te ir por estes fatais caminhos [...]”²³

A correspondência freqüente do inquisidor com Mendonça Furtado fornece indicativos importantes sobre o andamento da visitação. Suas reclamações constantes ao ministro dão conta da dificuldade que encontrou, àquela altura, para “aliciar os ânimos” e “atemorizar as consciências”, seguindo as palavras ditosas de J. R. Amaral Lapa.²⁴ Os castigos reservados pelo Santo Ofício aos desafiadores, aos relapsos e zombadores, não puderam conter a conservação de práticas condenadas pela Igreja, embora a visitação faça registro impassível das desventuras e percalços do cotidiano colonial onde o proibido e o profano, os *desvios* e as *heterodoxias*, encontram lugar e

²² CAMPOS, Pedro Marcelo P. *Inquisição, Magia e Sociedade: Belém, 1763-1769*. Págs. 114-116.

²³ Arquivo Distrital de Évora, Códice CXXX, pág. 8. *Apud*: LAPA, J. R. Amaral. *Livro da Visitação*. Pág. 58.

²⁴ LAPA, J. R. Amaral. “Atribuições de um servidor do Santo Ofício no Brasil”. *Livro da Visitação*. Pág. 54.

motivo de ser. Decerto, a (re)afirmação da visita, constante nas cartas enviadas pelo inquisidor até 1766, apoiar-se-ia na carência de “graves providências e repreensões espirituais” a que estava sujeita a sociedade colonial. Geraldo José de Abranches deixou claro o julgamento negativo e as desconfianças que acalentava no Grão-Pará, julgando concitar contra si “a maior parte da gente que nele vive, principalmente nesta cidade aonde sem receio algum se ofende a Deus e reinam livremente os escândalos: e por esta razão se faz bem necessária a Visita”.²⁵

O exercício das prerrogativas atribuídas ao visitador Geraldo José de Abranches renderam-lhe desavenças com autoridades seculares do Grão-Pará. Em carta enviada a Mendonça Furtado, o governador Ataíde Teive acusou o inquisidor de estar dificultando a celebração de casamentos por seu excesso de zelo.²⁶ A autorização régia para prover as igrejas de sacerdotes idôneos, conforme lhe parecesse apropriado, rejeitando intervenções alheias, aponta uma concessão excepcional de poderes que eram de prerrogativa de El-Rei como Grão Mestre da Ordem de Cristo, resultando em conflitos e disputas com o clero secular do Grão-Pará.²⁷ Contentas não impediram, porém, o inquisidor de fazer recomendações e notificações às autoridades judiciárias e administrativas da região, chegando ao ponto de processar e condenar os padres Rosário de Novaes e Campos, Jerônimo Ferreira Barreto e Vicente Ferreira da Silva, enviados de Barcelos, sede da capitania do Rio Negro, em fevereiro de 1766, presos por dissoluções, escândalos diversos e delitos graves.²⁸ Em resposta às insistentes reclamações sobre a ignorância e as arbitrariedades das autoridades religiosas no trato com os fiéis, a diocese recebeu uma impressão da *Dedução Cronológica e Analítica de*

²⁵ Manuscrito de 29-03-1766, papéis avulsos não catalogados, Caixa 28. Arquivo Histórico Ultramarino (Lisboa). *Apud* LAPA, J. R. Amaral. *Livro da Visitação*. Pág. 58.

²⁶ Carta de 22 de abril de 1765. *Arquivo Nacional do Rio de Janeiro*. Manuscritos, códice 99, vol. 1, folha 25. Governadores da capitania do Pará. Correspondência com a corte. *Apud* LAPA, J. R. Amaral. *Livro da Visitação*. Pág. 57.

²⁷ Arquivo Nacional do Rio de Janeiro. Manuscrito de 22/04/1765, códice 99, vol. I, fls. 25. Governadores da Capitania do Pará. Correspondência com a Corte. *Apud* LAPA, J. R. Amaral. *Livro da Visitação*. Pág. 57.

²⁸ *Arquivo Público do Pará*. Manuscrito 11, códice 73. Correspondência de diversos com o Governo. *Apud* LAPA, J. R. Amaral. *Livro da Visitação*. Pág. 59.

José Seabra da Silva,²⁹ expressando formalmente a preocupação da coroa em precisar a jurisdição espiritual e as normas do Direito Canônico.³⁰ Em abril de 1769, Geraldo José de Abranches foi autorizado pelo governador a criar um curso de Filosofia para atender os estudantes interessados na cidade, designando como responsável o padre Antônio Manoel Furtado de Vasconcelos, pároco da Vila Viçosa de Santa Cruz do Cametá, o único em condições de assumir a cadeira.³¹

A ação do visitador no sentido de reestruturar a diocese seguiu além do cuidado e zelo com a situação de relaxamento moral e religioso que julgou encontrar entre a sociedade colonial, conforme atestam as pastorais que mandou publicar e sua constante correspondência com o ministro Francisco Xavier de Mendonça Furtado. Geraldo José de Abranches soube conciliar o funcionamento da visitação com a necessidade de restabelecer as relações com o clero regular do Grão-Pará. Em grande parte dos processos, a começar pelas denúncias e confissões, o inquisidor convocou a presença de sacerdotes como testemunhas ouvintes dos depoimentos e interrogatórios, em especial os padres mercedários e carmelitas que tanto haviam se indisposto com o bispo Fr. João de São José e Queiroz.³²

As responsabilidades do bispado *vacante* conferidas ao visitador estender-se-iam até o final de 1772, quando chegaria a Belém o novo bispo D. Fr. João Evangelista Pereira, tardando dois anos desde a designação conferida por D. José I, em 1770. José Roberto do Amaral Lapa apontou que a longa estadia do inquisidor possivelmente tivesse implicado num “enfraquecimento no temor da população perante a visitação”, gerando “um sentimento de familiaridade da comunidade com os membros da Mesa”. Esta mesma hipótese foi retomada por Luciano R. A. Figueiredo, que comparou o expediente utilizado pelo Tribunal de Lisboa no Grão-

²⁹ SILVA, José Seabra da. *Dedução Cronológica e Analítica*. Lisboa: Oficina de Miguel Manescal da Costa, 1767-1768, 3 vols.

³⁰ LAPA, J. R. Amaral. *Livro da Visitação*. Pág. 60.

³¹ *Arquivo Público do Pará*. Códice 59 (1765-1771) – Reinado de D. José I. Manuscrito 275, folha 87. Correspondência dos Governadores com diversos. *Apud* LAPA, J. R. Amaral. *Livro da Visitação*. Pág. 59.

Pará ao das visitas pastorais promovidas pelos bispados ao longo do setecentos na região das Minas, em que raramente era enviado o mesmo visitador seguidamente, “renovando-os sempre”, e, caso se repetissem, o roteiro divergia do anterior.³³ Essa noção de declínio do rigor e da intimidação exercida pela visitação baseou-se no número decrescente de confissões e denúncias apresentadas à mesa inquisitorial ao longo dos anos subseqüentes à chegada do inquisidor.

Geraldo José de Abranches atuara como comissário do Santo Ofício na Colônia, nomeado provedor e vigário-geral do novo bispado de São Paulo em 1747, e, em momento posterior, visitador episcopal “encarregado de corrigir a conduta dos habitantes da cidade de Mariana”.³⁴ Em 1760, já em Lisboa, requereu processo para ser deputado do Santo Ofício, mencionando o zelo e a fidelidade com que cumprira suas obrigações em São Paulo e Mariana para justificar a distinção que ora almejava. Os constantes desentendimentos e a campanha movida contra o bispo de Mariana, que levaram o comissário à prisão em 1752, por ordem do primeiro, não impediram-no de ser habilitado e provido como deputado do Santo Ofício ainda em agosto de 1760.³⁵ Como visitador da Inquisição no Grão-Pará, Geraldo José de Abranches teve “dilatada sua competência de despachos”, acentuada pelas dificuldades de comunicação com o Conselho Geral do Santo Ofício.³⁶ Dentre suas atribuições, foi lhe concedido o poder de processar os suspeitos, prendê-los e sentenciá-los, conforme seu arbítrio:

“No delito e crime de heresia e apostasia, no de pecado nefando ou em outro qualquer que pertença ao Santo Ofício da Inquisição, [eram atribuições do visitador] tomar apresentações e quaisquer denúncias e informações,

³² *Arquivo Nacional da Torre do Tombo*, Inquisição de Lisboa, processos n° 13325, 13331 e 13336, entre outros.

³³ FIGUEIREDO, Luciano Raposo de Almeida. *Barrocas Famílias: vida familiar em Minas Gerais no século XVIII*, São Paulo: Editora Hucitec, 1997, págs. 74-75.

³⁴ *Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana*, Livro de Devassas, 1742-1794. *Apud* FIGUEIREDO, Luciano Raposo de Almeida. *Barrocas Famílias*. Pág. 71.

³⁵ *Arquivo Nacional da Torre do Tombo*. Índice Geral do Santo Ofício. Seção de manuscritos, diligência 16 – habilitações. *Apud* LAPA, J. R. Amaral. *Livro da Visitação*. Págs. 44-47.

³⁶ LAPA, J. R. Amaral. *Livro da Visitação*. Pág. 72.

testemunhas contra elas, e assim contra os fautores, receptores e defensores das mesmas; e para que possa fazer e faça contra os culpados, a cada um deles, processos em forma descida de direito [...] segundo a forma da Bula da Inquisição e Breves concedidos ao Santo Ofício, e para que possa prender os ditos culpados e sentenciá-los em final conforme o Regimento [...]"³⁷

Estreitando relações através das atribuições do bispado, Geraldo José de Abranches fez funcionar a ação doutrinária e “pedagógica” da visita contando com a vigilância e correção das condutas assistidas pelo clero, e valendo-se dos preconceitos e conflitos sociais sustentados pela perseguição inquisitorial para multiplicar as delações e o grande número de testemunhas avocadas nos inquéritos. A “ação doutrinária e pedagógica” da visita tende a adquirir, neste momento, os contornos de uma correlação com a política regalista do período pombalino, de modo a tornar a punição inquisitorial uma ameaça latente, mantida e reforçada no contexto social da Colônia setecentista. Cabe-nos articular o papel desempenhado por Geraldo José de Abranches, durante o período em perduraram suas atribuições como visitador e suas responsabilidades sobre a diocese, com a *estigmatização* em torno da suspeita de *heresia* que aflora no cenário repressivo da visitação do Grão-Pará, de modo a inserir as disposições do Santo Ofício no contexto das reformas pretendidas pela administração pombalina para o norte da Colônia.

A manutenção da visita e a permanência do inquisidor Geraldo José de Abranches no exercício das funções do bispado possibilitou uma exposição continuada, enfim, dos preconceitos e conflitos dissimulados pela *estigmatização* das práticas consideradas desviantes da norma religiosa, estendendo-se além do “tempo

³⁷ “Comissão” designando o inquisidor apostólico Geraldo José de Abranches como visitador dos “Estados do Grão-Pará, Maranhão, Rio Negro e mais terras adjacentes”, assinada pelos membros do Conselho Geral do Santo Ofício, estampada com o selo do Santo Ofício e datada de 21 de junho de 1763, Lisboa. LAPA, J. R. Amaral. *Livro da Visitação*. Págs. 115-116.

da Graça” concedido pelo Santo Ofício e do período inicial de fantasmagoria imposto pela instalação da mesa da visitação. Estimulados pelo clero e amparados pelo segredo dos processos inquisitoriais, os indivíduos que moveram-se a delatar faltas alheias ou revelar cumplicidades deixaram a descoberto o *estigma* acalentado pela intolerância do discurso eclesiástico diante da religiosidade popular colonial.

Constituindo uma rica reconstrução dos acontecimentos que levaram à prisão de um sacristão da Vila de Beja, chamado Joaquim Pedro, a denúncia apresentada em abril de 1764 por Raimundo José Bitencourt, diretor dos índios da mesma vila, reproduz toda a carga do preconceito racial que regia os jogos de poder no interior da sociedade colonial setecentista.³⁸ Tendo como pano de fundo a utilização de objetos de uso da fé católica para a confecção de *bolsas de mandinga*, a denúncia do diretor envolveu vários índios e um escravo negro no ocorrido, compondo um verdadeiro rol de iniciados que compartilhavam com o sacristão os meios de negociar e ter consigo os objetos necessários à confecção dos amuletos mágicos, amplamente difundidos na Colônia durante o setecentos.³⁹

Raimundo José Bitencourt assentiu às desconfianças da esposa, Dona Maria Josefa de Brissos, quando ela mostrou-lhe o embrulho encontrado no fundo de um baú que pertencia ao índio Lázaro Vieira, empregado da casa. Ao abrir o pacote, cuidadosamente envolvido em tafetá, identificaram uma hóstia e um papel que julgavam ser do breviário, junto de uns bocadinhos de pedra do tamanho de pequenos botões. Tão logo chamaram o vigário da vila, foi lançada a suspeita de que os objetos haviam sido furtados à igreja onde Joaquim Pedro era sacristão. Na companhia do denunciante e do padre Luiz Francisco Monteiro, morador de Belém, o

³⁸ “Processo de Joaquim Pedro, índio sem ofício natural do lugar de Azevedo, termo da Vila Viçosa de Cameté e morador na Vila de Beja, Bispado do Pará, sacristão da igreja desta vila”. *Arquivo Nacional da Torre do Tombo*, Inquisição de Lisboa, nº 218; “Denúncia que faz Raimundo José Bitencourt”. LAPA, J. R. Amaral. *Livro da Visitação*. Págs. 203-207.

³⁹ Oriente-me, aqui, pela análise primorosa de Laura de Mello e Souza acerca da deflagração de conflitos através da ação dos agentes do Santo Ofício no contexto colonial, em especial, o reflexo da tensão permanente e “constitutiva da formação social” da Colônia nas práticas mágicas de caráter preservativo como o uso das *bolsas de mandinga*, segundo a autora, “a forma mais tipicamente colonial

vigário Veríssimo José Giraldes confirmou que os bocadinhos encontrados com o índio pertenciam à “pedra que estava no altar sobre que se celebrava o Santo Sacrifício da Missa”. Tão logo perceberam que faltava o pedaço de uma das pontas da pedra de ara, substituído por outro pedaço de tijolo do mesmo tamanho e escondido pela capa que a cobria, as suspeitas recaíram sobre o sacristão. Joaquim Pedro foi logo interrogado, e percebendo que não poderia esquivar-se, confessou que havia retirado o pedaço que faltava à pedra de ara em favor de Domingos Gaspar, sargento-mor da Vila de Beja. Em virtude da insistência dos padres, aquiesceu que entregara também uma hóstia a Lázaro Vieira e ao sargento-mor, além de uns pedaços de pedra de ara que distribuiu a outros índios. O vigário não se deu por satisfeito até encontrar duas bolsas com Joaquim, uma que ele trazia no pescoço e outra que escondia num cesto, em sua casa. Ambas continham pedaços da pedra de ara, mas somente aquela que o sacristão carregava consigo continha restos da hóstia consagrada, “já com a forma perdida por causa do suor”. Joaquim recusou-se a dizer a finalidade do amuleto, mas confessou que guardava a segunda bolsa para um índio chamado Matias, da casa do denunciante. Interrogado por Raimundo José Bitencourt, o índio Matias afirmou que queria a bolsa “porque lhe diziam que quem a tinha consigo da dita pedra decerto não morria sem confissão”.

Ciente que um escravo da casa andava a convencer o sacristão para dar-lhe uns punhados da pedra, a mulher do denunciante conseguiu arrancar dele uma conversa que ouviu, às escondidas, entre Joaquim Pedro e Lázaro Vieira, na qual o sacristão garantia que quem trazia consigo a pedra de ara, que chamava “pedemeira da Igreja”, tinha o corpo fechado às espadas, e havia de atrair o desejo de mulheres. O escravo em questão tinha apenas 14 anos e chamava-se Manoel de Jesus, menino de nação Angola, e seu testemunho foi determinante para levar o sacristão aos cárceres do Santo Ofício, onde permaneceu durante os quatro anos de seu processo. Questionado sobre a capacidade de entendimento dos implicados acerca dos fatos que vinha relatar, Raimundo José Bitencourt disse que tinham “o juízo que [lhes] cabe na condição de índios”, e embora fossem batizados e freqüentassem a Igreja, “não

perdiam a ocasião que tinham de ofender a Deus”.⁴⁰ O julgamento negativo do diretor da Vila de Beja firmou-se no mesmo preconceito que, num paradoxo aparente, contribuiria para atenuar o julgamento do Conselho Geral do Santo Ofício de Lisboa acerca das culpas do sacristão Joaquim Pedro, anos depois. Conforme a interpretação segura de Laura de Mello e Souza, a “condição inferior do réu”, que antes justificava a repressão, dada a intolerância do juízo eclesiástico, teria cedido a uma posição paternalista, onde a rusticidade e ignorância dos acusados implicavam na falta de discernimento para conhecer o delito que interessava ao Santo Ofício examinar.⁴¹

Quatro anos mais tarde, em outubro de 1767, Raimundo José de Bitencourt voltou à mesa da visitação para relatar, em detalhes, as curas que a índia Sabina lhe aplicara. Já com 34 anos, o denunciante não era mais o diretor da Vila de Beja, mas mantinha o posto de ajudante do Terço dos Auxiliares da Capitania de São José do Rio Negro. Recorreu aos cuidados de Sabina nas diversas ocasiões em que esteve “gravemente enfermo dos olhos”, mandando buscá-la nas “casas do padre José Carneiro”, no Bairro da Campina. Sua denúncia foi a que mais informações trouxe sobre a notoriedade alcançada sobre os rituais de cura da índia, constituindo, indiretamente, um retrato dos conflitos entre os índios e as autoridades encarregadas da administração das vilas.⁴²

Sabedor do “préstimo para fazer curas” que corria a seu respeito dela, Raimundo José de Bitencourt sujeitou-se aos conhecidos defumadores e de rezas que Sabina havia aplicado no governador João de Abreu, segundo o relato de Domingos Rodrigues. Para tratá-lo do mal dos olhos, Sabina tomou um cachimbo com tabaco, “e depois de cachimbar um pouco, recolheu dentro da boca o fumo, e com ele lançou por algumas vezes borrifos pelas ventas [...] dos narizes dele”. Nos intervalos, fazia-lhe

⁴⁰ Raimundo José Bitencourt era natural da cidade de Angra da Ilha Terceira e ajudante do Terço dos Auxiliares da Capitania de São José do Rio Negro. Retornaria à Mesa da Visitação para denunciar a índia Sabina em outubro de 1767, ocasião em que morava ao pé da Igreja de São João, na Freguesia da Sé em Belém. LAPA, J. R. Amaral. *Livro da Visitação*. Pág. 266.

⁴¹ Souza, Laura de Mello e. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*. Págs. 322-323.

⁴² Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Inquisição de Lisboa, Proc. 13331; *Livro da Visitação ...*, págs. 266-269.

o sinal-da-cruz na testa, com o polegar, enquanto dizia palavras das quais reconheceu apenas menções à Santíssima Trindade e à Virgem Maria. Com o cachimbo, a índia defumou o olho direito do doente, introduzindo nele “a própria língua, andando com ela a roda do dito olho pela parte interior”. Pareceu vomitar logo em seguida, lançando na mão um pequeno bicho de aspecto repugnante “na forma de lacrão pela parte do rabo”,⁴³ com a cabeça semelhante a de um peixe. Tomando o bicho já morto para si, a esposa do denunciante resolveu abri-lo, mostrando aos presentes que estava cheio de filhotes, todos mortos. Sabina afirmou que a fumaça lançada no olho do doente era justamente para matar os filhotes, “e que se lá nascessem ficaria o mesmo olho totalmente perdido”. O mesmo procedimento ela repetiu no olho esquerdo, se lançando “a cuspir, dizendo que achava dentro coisas de areia, ou cinzas, que não mostrou”. Voltou no dia seguinte para repetir todas as mesmas “cerimônias e diligências” descritas em detalhes pelo denunciante. Desta vez, Raimundo José de Bitencourt teve uma vespa retirada do olho esquerdo, “que da sua boca [Sabina] lançou morta para a mão, e dela a passou para a mão da dita sua mulher”.

Demonstrando segurança, a “feiticeira” afirmou, finalmente, que a razão do mal que sofria o denunciante eram “feitiços que lhe tinham feito na povoação de Beja”, onde era diretor. Os responsáveis eram três índios e uma índia “dos quais não quis lhe dizer os nomes”, dando a entender que os conhecia. Aconselhou-o a recorrer aos “exorcismos” e lavar os olhos com água benta “para mais depressa sarar”, retornando dias depois para repetir o tratamento, até que não existisse mais nada em seus olhos que pudesse achar. O denunciante reconheceu ter experimentado alívio com as curas de Sabina, ainda que o sumo de ervas que a índia lhe aplicara não tenha clareado sua visão, como esperava.

Elemento que perpassa a narrativa de todos os denunciante da notória “feiticeira”, a atestar a crença no poder de ação dos “malefícios” sobre o corpo, os defumadores usados por Sabina eram prática de “ação protetora e de combate às

⁴³ O termo “lacrão”, conforme transcrito no registro deixado pela pena do notário José Pestana, parece uma variante de *alacrão*, termo antigo usado como sinônimo de escorpião.

forças adversas, malévolas e agressivas”, tendo se difundido em todo o Brasil, segundo Câmara Cascudo, “notadamente no extremo Norte, onde são de fácil encontro os elementos para sua realização habitual”.⁴⁴ Junto à sucção, compunha um processo terapêutico comum para extrair os “humores” malignos. Uma nota compilada por Câmara Cascudo é referência aqui: “É uma das formas com que os pajés curam em certos casos os doentes; chupando-lhes, extraem do corpo as coisas mais heterogêneas, literalmente, cobras e lagartos, além de sapos, espinhos, arestas de peixes, pedaços de madeira, pedras e quantas coisas há”.⁴⁵

Pressionado pelo inquisidor, Raimundo José de Bitencourt acrescentou, enfim, que já havia recorrido às curas da índia por três vezes no mês de junho, quando retornou da Vila de Beja: resolveu chamá-la à sua casa “pelas notícias que então tinha da dita índia” e “por causa da mesma moléstia de olhos”. Nas duas primeiras vezes, Sabina retirou dois “olhos de camarões”, das vistas enfermas do denunciante, e na terceira não encontrou nada, lançando mão das mesmas “diligências”, a que tudo assistiu o preto Garcia, encarregado de buscá-la no Bairro da Campina, e o soldado Antônio de Ávila, cunhado do denunciante.

“E é certo que ele denunciante vira os ditos olhos de camarões, e que achava alívio nos seus, e que a dita índia lhe encomendou a freqüência dos exorcismos e de água benta, com que lavasse os olhos”.

A esposa de Raimundo José de Bitencourt, Dona Maria Josefa de Brissos, optou por recorrer às curas de Sabina enquanto seu marido fora ao Convento das Mercês para lhe encomendar os “exorcismos”. Sabina preparou-lhe uma beberagem com água ardente, água natural e canela pisada, junto de outros ingredientes, provocando-lhe forte enjôo. Dona Maria Josefa vomitou, “misturados nuns bocados de tajá, já corruptos, cinco ou seis caracóis, ou cascavéis de lesmas, compridinhos, sem lesmas”. Mais adiante, vomitou “coisa que parecia terra desfeita”, depois que a índia preparou-lhe “cinco ajudas de vários ingredientes”. O denunciante retornou a

⁴⁴ CASCUDO, Luís da Câmara. *Dicionário do folclore brasileiro*, pág. 283.

tempo de ver a aflição que acometia a esposa. Soube, depois, que a índia havia aplicado nela mesmos os “defumadores” de antes, diante de Antônio e Luís de Ávila, irmãos de Dona Maria, e da mãe Dona Florência, que à tudo assistiam. Atenta às expectativas em torno da situação, Sabina sustentou que a matéria que viam dona Maria Josefa expulsar de si era resultado de “feitiços que lhes tinham feito na dita Vila de Beja, e lhes tinham dado em bebida”, insistindo para que a mulher freqüentasse os “exorcismos” da Igreja, acentuando que por virtude deles “já lançava desfeito o que tinha dentro de si”.

O “tajá”, sinônimo de tinhorão, era erva de uso corrente na tradição mágico-religiosa dos indígenas da região. Cultivada extensamente por sua beleza, permaneceu no centro de “superstições assombrosas” entre os índios, assegura Câmara Cascudo, transmitidas à população mestiça através da tradição medicinal das ervas:

“Convenientemente *preparado* pelo pajé (feiticeiro), o tajá é amuleto ou talismã, abrigando forças de ação defensiva, guardando a residência ou objetos confiados à sua vigilância, afastando os inimigos visíveis (cães, onças, ladrões, cobras, etc.) ou invisíveis (bruxarias, forças contrárias, eflúvios malévolos, etc.). Há um tajá para cada desejo humano, desde o amor até a gulodice [...] Não há pajés sem tajás, nem casa de bom e velho paraense sem a touceira de caládios [...] Vezes o feitiço é feito num tajá, para empobrecer, adoecer ou matar alguém, [...] e é preciso que venha um feiticeiro “curar”, rezar para afugentar o agouro”.⁴⁶

A nova denúncia trazida por Raimundo José de Bitencourt, quatro anos depois que os primeiros denunciadores de Sabina compareceram à mesa da visitação, conferiu maior consistência ao conjunto de informações de que dispunha o inquisidor sobre as curas mágicas e os costumes correntes na região de Belém, fornecendo-nos um testemunho eloqüente da crença no poder do malefício como fonte do mal que assaltava os corpos, capaz de gerar achaques e doenças. Podemos afirmar, em

⁴⁶ CASCUDO, Luís da Câmara. *Dicionário do folclore brasileiro*, pág. 721.

princípio, que Raimundo José de Bitencourt distanciou-se do estereótipo da *bruxaria* ao acentuar que acreditava no poder benéfico das curas de Sabina, fosse pelo alívio que experimentaram ele e sua mulher, fosse porque a índia valia-se do sinal-da-cruz e de rezas em que evocava o poder da Santíssima Trindade e da Virgem Maria, prescrevendo o uso de água-benta e a assistência dos “exorcismos da Igreja” para melhor resultado nos tratamentos. As curas, diziam, davam-se “por virtude especial de uma cruz” que Sabina tinha no céu da boca. Por outro lado, a anuência em relatar os referidos fatos na mesa da visitação devido à “obrigação” imposta pelo confessor, a que Raimundo José de Bitencourt referiu-se, refletiu a condenação da Igreja diante da apropriação *profana* dos dogmas e elementos religiosos em meio às práticas mágicas e curativas de uma notória feiticeira índia. E, dado sua participação nos eventos que levaram à prisão do sacristão índio Joaquim Pedro, que permanecia na cadeia pública de Belém, e a denúncia que ele mesmo apresentou ao inquisidor, é certo que queria dar pistas à mesa da visitação sobre os índios da Vila de Beja que, a julgar pelas palavras de Sabina, teriam-no prejudicado. Embora suspeitasse, como nos é dado a inferir, não sabia ao certo quais eram os índios, senão certamente teria acrescentado os nomes em sua denúncia.⁴⁷

Inquiridos sobre a confiabilidade das informações que Raimundo José de Bitencourt apresentou na mesa da visitação, o beneficiado Alexandre Pereira da Costa e o padre André Fernandes Pinheiro, testemunhas da denúncia, foram incisivos em seu julgamento, expressando o (re)conhecimento do clero local acerca do dualismo forçoso que se impunha entre a religiosidade popular e a ortodoxia religiosa pretendida pela Igreja na Colônia:

“[...] e mandado para fora o denunciante, foram perguntados os padres ratificados se lhes parecia [que] falava a verdade [...] Foi dito que sim, [...] que se lhe podia dar crédito por ser notório em toda esta cidade que a dita índia é

⁴⁶ CASCUDO, Luís da Câmara. *Dicionário do folclore brasileiro*, págs. 734-735.

⁴⁷ Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Inquisição de Lisboa, Proc. 13331; *Livro da Visitação ...*, págs. 266-269.

costumada a fazer tudo e muito mais do que declarou o denunciante [...]”⁴⁸

As denúncias contra índios continuaram, partindo quase sempre de autoridades da Igreja ou da administração portuguesa residentes em Belém e nas vilas próximas, embora as narrativas transmitidas ao visitador refletissem a experiência de indivíduos atados pelos laços da escravidão negra e indígena, remanescente na região apesar das determinações do Diretório. Estas denúncias traduziram o preconceito e o receio da elite ligada aos senhores de engenho e donos de escravos, diante de uma religiosidade infiltrada de elementos constitutivos do universo cultural de índios e negros, manifestada através de costumes e práticas associados à feitiçaria colonial. Foi o testemunho da população branca do Grão-Pará, que fazia-se distinguir por cristã-velha mediante os atos que considerou “pertencentes ao Santo Ofício”, que continuou a inserir os índios no processo de repressão desencadeado pelo inquisidor Geraldo José de Abranches durante a Visitação setecentista.

Uma segunda denúncia envolvendo a confecção de bolsas de mandinga reforça essa idéia, apresentada por Frei Antônio Tavares, vigário da Freguesia de Nossa Senhora da Conceição, Vila de Benfica.⁴⁹ O rosário de acusações contra o jovem carpinteiro Anselmo da Costa, filho dos índios Atanásio da Silva e Maria do Rosário, teve início num Domingo de Páscoa, quando o vigário resolveu admoestar os fiéis durante a missa sobre o desaparecimento de objetos da sua igreja. Ao preparar a missa do Domingo de Ramos, na semana anterior, o frei carmelita deu pela falta de uns corporais que estavam lavados e guardados na gaveta da sacristia; na sexta-feira santa encontrou a pedra de ara do altar mor quebrada quase pelo meio, faltando uns pedaços de uma ponta que tinha a capa descosida. Quando interrogou os fiéis presentes na missa do dia de Páscoa, resultou toda a gente consternada, em silêncio. Anselmo atraiu as suspeitas sobre si ao retirar-se durante o sermão, sem assistir a missa até o final. Um menino índio chamado Cipriano, criado de frei Antônio Tavares,

⁴⁸ Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Inquisição de Lisboa, Proc. 13331; *Livro da Visitação ...*, pág. 270.

⁴⁹ “Denúnciação que faz Fr. Antônio Tavares do índio Anselmo e outros”. LAPA, J. R. Amaral. *Livro da Visitação*. Págs. 214-218.

veio até ele depois da celebração para contar que vira Anselmo com dois pedacinhos da pedra de ara, dizendo que “a tinha para ser valente, e lhe não fazerem mal facas, nem espadas, nem paus”. Cipriano dissera-lhe que seria excomungado por ter roubado objetos da Igreja, ao que Anselmo teria respondido “que aquilo era para ter remédio preservativo, ter Mandinga, e que a excomunhão não lhe fazia mal”.

O vigário deu conta do roubo ao diretor da vila Rodrigo Pereira Gastão, que mandou prender Anselmo no tronco, ignorando as desculpas que o índio apresentou ao meirinho da vila. Informado por um índio canoeiro que pairava sobre ele a suspeita de ter roubado os corporais da Igreja, Anselmo tentou desmentir as acusações do vigário, mas já era tarde. Recebendo a palmatória repetidas vezes e ameaçado de não sair do tronco até confessar o roubo, o índio assentiu que fora induzido a fazê-lo pelo índio Joaquim, do Sítio de Tapari. Joaquim somente seria encontrado muito mais tarde, e talvez a situação do jovem Anselmo não tivesse se complicado tanto não fosse a perfídia de Francisco, outro índio que participou do roubo e apareceu para restituir um dos corporais e a metade de um sanguinho que Anselmo havia lhe “dado para seu preservativo”. Francisco envolveu, em seguida, o índio Patrício, que recebera pedaços dos panos roubados; acrescentou que tinha devolvido alguns dos corporais à sacristia e outros Anselmo havia escondido no mato, com uns bocadinhos da pedra de ara e demais objetos que roubara da igreja. Acompanhado do diretor e do meirinho, o vigário foi verificar o lugar apontado por Francisco, onde encontraram hóstias, pedaços da pedra de ara, dos corporais e do sanguinho, além de uns bocados de cera das velas que faltavam à igreja. Todo o ocorrido teve início no dia 14 de abril de 1764, na última semana da quaresma, e já no início de maio o vigário da Vila de Benfica dava conta ao visitador Geraldo José de Abranches das acusações que levaram Anselmo da Costa aos calabouços de Belém por ordem do diretor da vila Rodrigo Pereira Gastão.⁵⁰

Outras duas denúncias, de um teor quase idêntico, reforçaram a estigmatização

de práticas infiltradas de elementos da religiosidade indígena associados à feitiçaria colonial, apresentando uma descrição dos rituais de índios curandeiros em engenhos próximos à Belém. A primeira, em abril de 1764, foi dada por Dona Antônia Jerônima da Silva, esposa do sargento-mor José de Magalhães Lobo de Almeida, descrevendo as curas de Antônio, oleiro. A segunda, em julho do mesmo ano, foi apresentada pelo alferes Manoel Portal de Carvalho, notificando as curas de Domingos de Souza, a serviço em sua fazenda. Muito próximos, os rituais de cura descritos por um e outro denunciante remetem aos rituais testemunhados pelas denunciante de Ludovina Ferreira na casa de Dona Mariana Barreto, vinte anos antes,⁵¹ e aos procedimentos da escrava Maria assistidos pela família do roceiro Domingos Rodrigues, no mesmo tempo.⁵²

Os “fatos pertencentes ao Santo Ofício” que Dona Antônia Jerônima da Silva quis narrar ao inquisidor remetiam à ocasião em que, sozinha na sua roça, foi acometida de fortes dores de cabeça, febre e dores pelo corpo.⁵³ Ela e o marido José de Magalhães viviam de suas terras na ocasião, e tinham residência na rua detrás da Misericórdia, na Freguesia de Nossa Senhora do Rosário do Bairro da Campina. Na mesma época, a denunciante teve notícia das curas do índio Antônio por intermédio de outros índios libertos, que haviam acompanhado seu pai Francisco da Silva Tavares em canoas que viajavam ao sertão. Dona Antônia já havia retornado à cidade quando encontrou o índio e lhe pediu que curasse suas moléstias. Antônio fez a doente voltar ao sítio e começou a tratar dela. Passados alguns dias, Dona Antônia recusou-se a tomar os remédios feitos com “raspas de umas cascas e raízes de árvores” que o índio vinha lhe dando, uma vez que sua saúde não apresentava melhoras. Dona Antônia teve que enfrentar a cólera de José de Magalhães quando o

⁵⁰ “Processo de Anselmo da Costa, índio carpinteiro solteiro filho de Atanásio da Silva, natural e morador no lugar da Freguesia de Nossa Senhora da Conceição de Benfica, Bispado do Grão-Pará”. *Arquivo Nacional da Torre do Tombo*, Inquisição de Lisboa, nº 213.

⁵¹ *Arquivo Nacional da Torre do Tombo*, Inquisição de Lisboa, processo nº 13325.

⁵² “Denúnciação da índia Sabina que faz Domingos Rodrigues”. LAPA, J. R. Amaral. *Livro da Visitação*. Págs. 171-175.

⁵³ “Denúncia que dá Antônia Jerônima da Silva do índio Antônio”. LAPA, J. R. Amaral. *Livro da Visitação*. Págs. 211-214.

sargento chegou ao sítio e soube dos remédios que o índio lhe dera. Disse ter sido forçada a denunciar o índio depois que relatou ao marido as cerimônias a que se sujeitou antes de começar a tomar as purgas.

A julgar pela semelhança entre os rituais utilizados pelo índio Antônio e os rituais de Ludovina Ferreira, em que participavam sua filha Inácia e o índio Antonino, podemos inferir uma possibilidade de justaposição entre esses personagens. Antonino era “bem conhecido” na época, escravo de Jerônimo Roberto na Vila da Vigia, e tinha o ofício de oleiro no tempo da visitação, trabalhando na Olaria de São José e residindo na Vila de Cintra. É verossímil tratar-se do mesmo Antônio que fazia suas curas nos arredores de Belém, também oleiro, denunciado por Dona Antônia. Os procedimentos aplicados por ele eram em quase tudo idênticos às cerimônias assistidas pelas denunciante de Ludovina Ferreira: antes de dar suas mezinhas à doente, o índio entrou com ela e a filha na casa às escuras para “consultar seus pajés”, entoando cantigas em sua língua. Seguiram-se o pé-de-vento que balançava o telhado e os estrondos no teto, como se alguém andasse ali e pulasse para dentro da casa. A voz que respondia sobre a enfermidade de Dona Antônia falava agora na língua da denunciante, vindo da direção onde estava Antônio e garantindo “que Deus havia de lhe dar saúde por meio de umas mezinhas que havia de lhe fazer aquele índio”. A doente ainda teve tempo de perguntar quem era responsável por aqueles malefícios, mas “respondeu a dita voz que não vinha descobrir faltas alheias”. Além da filha Jerônima Caetana, casada com o alferes de auxiliares Francisco Cardoso, esteve em companhia de Dona Antônia, na casa às escuras, um menino índio a seu serviço. O marido da doente, José de Magalhães repreendeu a esposa “assentando que aquilo não podia ser coisa boa e que por isso o não devia consentir em sua casa”. Aflita, Dona Antônia tentou escusar-se de ter participado dos rituais que ora vinha denunciar, e que “dali [se] resultaria ofensa de Deus e alguma falta da religião [...] ela denunciante não levou outro sentido que melhorar de suas moléstias”.⁵⁴ Maria, a escrava negra de Manoel de Souza, de alcunha “o Pará”, foi denunciada por

Domingos Rodrigues no “tempo da Graça” em virtude de um ritual idêntico, dezoito anos depois de tê-lo usado para prenunciar acontecimentos futuros a Dona Teodora Ferreira de Oliveira e sua filha Caetana Teresa quando requisitada para curar os escravos da fazenda, quase todos doentes de “bexigas”.⁵⁵ A diferença entre estes rituais atribuídos à Ludovina Ferreira e os rituais atribuídos ao índio Antonino e à negra Maria é o caráter coletivo, próprio dos rituais de cunho indígena conhecidos como *catimbós*.⁵⁶ Tomados em conjunto, integram, porém, os três grupos étnicos inseridos no convívio colonial no mesmo ritual, demonstrando a interpenetração arraigada no universo cultural “multifacetado” da Colônia setecentista. As denúncias que recaíram sobre esses personagens, as descrições carregadas de um tom pejorativo, espelhando suspeitas e preconceitos étnico-culturais, encerram em si o processo de *estigmatização* sociocultural que encontrava, há muito, respaldo e amparo no discurso dos sacerdotes da Igreja, fazendo funcionar o mecanismo repressor da Inquisição com base na suspeita de *heresia*.⁵⁷

O relato do denunciante Manoel Portal de Carvalho, por sua vez, aproximou-se da descrição talhada pelas denunciantes de Ludovina Ferreira ao acentuar o caráter coletivo dos rituais protagonizados pelo índio Domingos de Souza.⁵⁸ Manoel Portal era alferes da ordenança da Vila de Melgaço e vivia na sua fazenda de Utinga com a esposa Dona Antônia Maria de Miranda, nos limites da Freguesia de Nossa Senhora do Rosário. No início de junho de 1764, Manoel Portal teve notícia com alguns dos empregados que Domingos e a esposa Bernardina, a seu serviço na fazenda, faziam “algumas operações suspeitas contra a religião católica”. A julgar pelo testemunho das pessoas citadas pelo alferes, convocadas a depor na Mesa da Visitação pelo inquisidor Geraldo José de Abranches, era “grande a credulidade” nos rituais de cura de Domingos de Souza.

⁵⁴ “Denúncia que dá Antônia Jerônima da Silva do índio Antônio”. LAPA, J. R. Amaral. *Livro da Visitação*. Págs. 211-214.

⁵⁵ LAPA, J. R. Amaral. *Livro da Visitação*. Págs. 173-174.

⁵⁶ SOUZA, Laura de Mello e. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*. Págs. 269-273.

⁵⁷ SOUZA, Laura de Mello e. *Inferno Atlântico*. Págs. 25 à 27.

⁵⁸ “Denúnciação que faz Manoel Portal do índio Domingos de Souza”. *Arquivo Nacional da Torre do Tombo*, Inquisição de Lisboa, processo nº 12893.

Com três jovens empregadas da casa, uma índia, uma mameluca e uma mulata, de idades que variavam entre os 12 e 16 anos, Manoel Portal obteve a descrição de uma cerimônia que haviam presenciado na casa de Antônia, mulata casada com o índio Alexandre, também da fazenda. Durante a cerimônia, Domingos de Souza cobria-se de penas e tangia um maracá num ritual em que era auxiliado pela mulher Bernardina, uma mulata chamada Lourença e uma cafuza chamada Tereza. Cantavam “em língua incógnita” ao pé do doente, e uma vez apagada a luz, a casa às escuras, seguiam-se os mesmos acontecimentos que antes foram narrados pelas denunciante de Ludovina Ferreira, do índio Antônio e da escrava negra Maria. O espírito que ora vinha informar sobre a doença recebia de Domingos de Souza a alcunha de “camarada”.

Manoel Portal tinha notícia de que Domingos de Souza e os demais realizavam suas cerimônias já no tempo em que a fazenda era administrada por Bento Peres Machado, ciente de que o feitor os repreendera por isso. Geraldo José de Abranches não considerou a incoerência do alferes e senhor da fazenda de Utinga, que inicialmente afirmou conhecer as curas do índio menos de dois meses antes.

As cerimônias de caráter acentuadamente indígena, registradas nos autos da visitação setecentista, foram descritas como rituais de possessão, alternando a idéia do embuste e o *estigma* da identificação com a feitiçaria que recebia o julgo das “artes diabólicas” e “familiaridade e trato com o demônio”, conforme apontou Laura de Mello e Souza.⁵⁹ Isto ocorreu mesmo quando os protagonistas dos *catimbós* não eram índios, como no caso de Maria, a escrava negra denunciada por Domingos Rodrigues, e de Ludovina Ferreira, mulher branca que “assimilara a magia curativa dos indígenas”.⁶⁰

Em setembro de 1764, outra autoridade ligada à administração portuguesa compareceu à Mesa instalada no Colégio de Santo Alexandre para fazer graves denúncias acerca de um índio e um mameluco. Geraldo Correa Lima, diretor dos

⁵⁹ SOUZA, Laura de Mello e. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*. Págs. 269-262.

índios da Vila de Buim, filho de senhor de engenho de Sergipe, tomou conhecimento dos fatos que veio relatar com o vigário da Freguesia de Santo Inácio da mesma vila. Por ocasião de uma visita do diretor, o padre Acácio da Cunha e Oliveira deu conta da existência de um carpinteiro mameluco que assistia na freguesia, chamado Pedro Rodrigues, “tido e comumente reputado por feiticeiro, adivinhador e principal mestre ou oráculo entre os índios”. Pedro Rodrigues foi acusado de ensinar falsas doutrinas aos índios junto do capitão Marçal Agostinho, índio nascido no sertão e morador da mesma vila. Ambos seguiam, na aparência, uma vida regular de cristãos, eram casados com índias e assistiam à missa, cumprindo as demais obrigações da religião.⁶¹

As falsas doutrinas a que referia-se o denunciante Geraldo Correa Lima, “contrárias e totalmente opostas a todas as leis divinas e humanas”, constituíam não somente grave “desvio” da religião transmitida pelos missionários, mas também grande estorvo aos interesses *normatizadores* da administração portuguesa no contexto do Diretório. O vigário da Vila informou o diretor que ambos, o capitão Marçal Agostinho e o carpinteiro Pedro Rodrigues, estavam a persuadir as índias grávidas que não era pecado matar os filhos que carregavam no ventre, dizendo que as almas das crianças mortas vinham lhes falar do outro mundo:

“E para 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 almas das crianças que foram mortas nos ventres de suas mães. E que isto tudo é tão certo que a Virgem Nossa Senhora assim lho tinha revelado”.

Padre Acácio acentuou que Pedro Rodrigues incentivava a auto-flagelação por meio de penitências excessivas, dizendo que “quem as fizer, morrendo no meio delas

⁶⁰ *Arquivo Nacional da Torre do Tombo*, Inquisição de Lisboa, processo nº 13325.

⁶¹ “Denúnciação que faz Geraldo Correia do índio e capitão Marçal Agostinho e outro mameluco”. *Arquivo Nacional da Torre do Tombo*, Inquisição de Lisboa, processo nº 2701.

vai para o céu”, citando o caso de uma índia, chamada Rosaura, encontrada muito debilita quando o marido voltou do sertão e repreendida por assentir nas rigorosas penitências. De acordo com o testemunho do vigário, era tamanha a credulidade dos fiéis

“[...] que todas quantas maldades podem apetecer, vêm facilmente a conseguir, sendo uma, e a mais prejudicial delas, o trato ilícito com aquelas que lhe parecem, sejam solteiras ou casadas [...] E que por estes meios conseguem os seus depravados intentos com quaisquer mulheres que lhes parecem, as quais, por vontade ou por temor, se lhe facilitam porque o reconhecem por seu pajé e superior, e como tal o respeitam e temem [...]”

Em sua denúncia, o diretor fez questão de reproduzir as acusações reputadas ao capitão da povoação pelo português Francisco de Brito Mendes que acompanhou Manoel Gonçalves à casa do vigário quando o denunciante lá esteve, ambos “homens brancos” e cabos da canoa de comércio da Vila de Buim:

“[...] uma mulher casada [...] vendo-se fortemente perseguida do dito Marçal Agostinho, foi dar parte do que lhe sucedia a sua sogra, e logo esta lhe respondeu que consentisse antes que ele a matasse, porque assim o costumava fazer, e que tudo procede do conceito que esta miserável gente dos índios faz destes pajés ou feiticeiros, como eles lhes costumam chamar.”

Geraldo Correia Lima foi categórico em seu juízo negativo acerca dos índios que fora encarregado de “civilizar”, distante o quanto se podia do ideal ilustrado manifestado no Diretório através do qual a administração pombalina esperava adequar os índios à condição de vassalos livres da Coroa portuguesa. O diretor esteve a endossar a rusticidade e a incapacidade dos índios de se auto-governarem, argumentos defendidos pelas autoridades comprometidas com a administração portuguesa nos territórios de ultramar para cunhar as determinações que fixavam o controle tutelar transferido aos funcionários laicos com a secularização dos

aldeamentos.⁶² O juízo negativo em torno dos ritos e crenças indígenas demonstra as restrições de um projeto de “civilização” que deveria promover a integração entre os colonos e as comunidades das novas povoações em função do jugo ideológico e cultural imposto aos índios, manifestado através da vigilância inquisitorial que fazia transparecer assim as contradições do sistema colonial.⁶³

É certo, porém, que nos autos da visitação setecentista não vicejam apenas denúncias contra índios. O *estigma* lançado sobre práticas associadas à feitiçaria colonial motivou uma denúncia importante contra uma escrava negra no final de 1763: a presença de raízes de tajá misturadas à comida utilizada para envenenar uma índia no Engenho de Nossa Senhora de Guadalupe foi determinante para a suspeita de *pacto com o demônio* lançada sobre a escrava. Retrato acabado da tensão gerada no interior do sistema escravista, o testemunho de Gonçalo José da Costa, tomado no dia seguinte à nomeação de Geraldo José de Abranches para o bispado *vacante* de Belém, revela-nos como o contexto da visitação tornar-se-ia oportuno à exacerbação de conflitos e ódios inerentes à estruturação da sociedade colonial. Antecipando-se aos funcionários do Tribunal, o senhor de engenho enviaria por conta própria a escrava negra Joana Maria à cadeia pública de Belém, por culpas que julgava “pertencentes ao Santo Ofício”.⁶⁴

Natural de Vila das Caldas da Rainha, patriarcado de Lisboa, o português Gonçalo José da Costa era dono do engenho de Nossa Senhora de Guadalupe, na Freguesia de Santana do Rio Capi, onde Joana Maria vivia com o marido Francisco Vaz de Barros, oficial de ourives e negro escravo, como ela. O denunciante relatou ao Inquisidor que mantinha a escrava presa “por levantar uma faca contra sua senhora”. Conforme confirmaram os interrogatórios realizados pelo visitador, a escrava teve de ser carregada pelo marido quando o denunciante resolveu levá-la à cadeia da cidade,

⁶² RAMINELLI, Ronald. “Diretório”. In: VAINFAS, Ronaldo (dir.). *Dicionário do Brasil Colonial (1500-1800)*. Págs. 186-187.

⁶³ ALMEIDA, Rita Heloísa de. *O Diretório dos Índios*. Pág. 96.

⁶⁴ “Processo de Joana Maria, preta crioula.” *Arquivo Nacional da Torre do Tombo*, Inquisição de Lisboa, n° 2691.

por não ser “capaz de ir por seu pé, por estar trôpega pelo largo tempo que se achava no tronco”.

O denunciante tinha para si que Joana Maria incorrera em culpas da alçada da Inquisição quando outra escrava de seu engenho, uma índia chamada Felipa Josefa, apareceu “repentina e gravemente enferma, lançando da boca abundância de sangue a força de tosse, que [...] repentinamente lhe deu”. Obtendo melhoras passageiras com os remédios da botica, mas tornando sempre a adoecer, a índia somente fez acirrar as desconfianças de Gonçalo José da Costa ao assentir que tinha receio de Joana Maria. A escrava dissera-lhe “que havia de tirá-la do poder dele denunciante e de sua mulher, porque só a ela mostravam agrado e inclinação”, oferecendo-lhe três peixes guisados numa cuia de tacacá, “sumo das raízes de mandioca”. Acreditando que o sofrimento da índia era resultado de “malefícios”, o senhor de engenho passou a pressionar a escrava que ora vinha denunciar, ameaçando entregá-la à Inquisição. Segundo o denunciante, Joana Maria assentiu que havia misturado aos peixes umas raízes de tajá raladas, fazendo uma série de cruces por todo o corpo da índia enquanto dava-lhe a cuia com o guisado. Gonçalo José da Costa não demorou a chamar o cura da freguesia, que conseguiu obrigar a escrava a apontar-lhe os lugares onde havia enterrado as raízes colocadas na comida da índia.

Pároco da família e do engenho, o padre Domingos de Souza fez uso das “palavras da Igreja” para benzer as partes do corpo que incomodavam a enferma, seguidamente, expulsando as dores de um membro a outro, benzendo “ultimamente com preceito a demônio, para que não perseguisse a dita índia”. Felipa Josefa esteve “boa e sã [...] por um espaço de oito dias”, como se já não tivesse doença alguma. Porém, as dores retornaram como de início, e a índia não tinha alívio “senão por benefício das palavras santas da Igreja”.

Para justificar a iniciativa de enviar a escrava à cadeia pública e entregá-la ao juízo do inquisidor Geraldo José de Abranches, Gonçalo José da Costa referiu-se ao *estigma* de “feiticeira de sorte” que acompanhava Joana Maria desde o ano e meio

que estava no engenho, admitido até pelo marido, que confirmou tê-la apanhado a fazer seus “feitiços”. Por sua conta, o cura Domingos de Souza contribuiu com os exorcismos que aplicou à índia doente para fortalecer as desconfianças acalentadas pelo denunciante e o *estigma* apregoado à escrava pelo demais moradores do engenho. Diziam-na “amiga de fazer e dizer mal”, e conhecedora de sortilégios.

Gonçalo José da Costa compareceu à mesa da visitação em novembro de 1763 para denunciar Joana Maria, e não mencionou que sua escrava aprendera com uma tal Quitéria, mulata escrava de um engenho próximo, os sortilégios que ora vinha denunciar. Presa no tronco, quando vieram lhe interrogar sobre o que fizera à índia doente, Joana Maria confessou ao denunciante e mais testemunhas ter aprendido com a mulata uns sortilégios que usava costumeiramente para evitar o castigo de seus senhores, sem admitir ser responsável pelos “malefícios” que causaram mal à índia. Quitéria dera-lhe umas raízes chamadas “cipó picão” certa vez que fora ao engenho, dizendo que eram eficientes “para fazer abrandar os corações”. Joana Maria aceitou plantá-las nos locais que indicou ao cura Domingos de Souza, julgando que conseguiria “abrandar o coração” do seu senhor, “que tanto mal lhe queria”. Confessou ao padre que recorrera às tais raízes colocando-as debaixo da língua e esfregando-as nos pulsos, enquanto repetia uma reza conforme Quitéria teria lhe ensinado: “Senhor paitinga, assim como vossa mercê tem raiva de mim, assim se lhe abrande o coração”. Julgou evitar o castigo de Gonçalo José da Costa em duas ocasiões com este artifício, mas não pôde escapar de ir para o tronco quando levantou a faca contra Dona Maria Rosa, mulher do denunciante.

Joana Maria confessou ao inquisidor os sortilégios que conhecia. Disse à Geraldo José de Abranches que não via mal em usar as raízes que Quitéria lhe dera com a intenção de escapar dos “rigorosos castigos” aplicados pelo senhor: somente teve consciência de que eram “supersticiosas”, abandonando o uso que fazia delas, depois que foi advertida por seu confessor, demonstrando arrependimento e requisitando para si o perdão e a misericórdia do Santo Ofício. Joana Maria esforçou-se em parecer uma “boa cristã” aos olhos do inquisidor. Era batizada e crismada,

conhecia as orações usuais e os dez mandamentos. Não soube dizer quais eram os “preceitos da Santa Madre Igreja” a que o inquisidor se referia por conta de suas faltas, mas afirmava confessar, comungar e assistir a missa regularmente. Durante o inquérito, todavia, as testemunhas diziam que a escrava não tinha “muito boas entranhas”, como o fizera Gonçalo José da Costa na ocasião de sua denúncia.⁶⁵ Geraldo José de Abranches tentou fazê-la aquiescer durante os interrogatórios, alegando que as “superstições” eram “invenções do demônio [...] pois é certo que Deus Nosso Senhor não se mistura em coisas vãs, inúteis e supersticiosas”. Durante os quatro anos que esteve presa, Joana Maria continuou a negar a lógica do inquisidor, reforçando que “ainda que usava das ditas coisas pelos motivos já declarados, e ainda que tinha advertências de que eram supersticiosas e inventadas pelo demônio, nunca chegou a fazer com ele pacto expresse; porém, que se nas ditas coisas o havia oculto e implícito, neste caso o contrairia ela, por usar das ditas coisas”.⁶⁶

A expiação dos delitos que “pertenciam ao Santo Ofício”, fosse através das confissões voluntárias ou das delações, atraiu indivíduos de todos os estratos da sociedade de Belém e das vilas próximas, conforme as culpas verificadas no “tempo da Graça”. Senhores de engenho e escravos, autoridades da administração colonial e pessoas dos mais variados ofícios, gente de posses ou humilde, a despeito da condição imposta às etnias subjugadas que formavam a base do sistema colonial: toda a sociedade fez-se representar nos autos da visitação setecentista. No entanto, é certo também que o inquisidor não revogou “os privilégios de que gozavam as classes dominantes coloniais”, agindo de maneira muito distinta nos casos em que a gente branca do Grão-Pará foi denunciada por índios, negros ou mestiços, tornando evidente o preconceito, intrínseco aos “critérios regimentais” do Santo Ofício, que fazia diminuir o peso dessas acusações diante da tolerância com os delitos das pessoas de “mor qualidade”.⁶⁷ O racismo da Inquisição, que tanto justificou punições severas

⁶⁵ “Processo de Joana Maria, preta crioula.” *Arquivo Nacional da Torre do Tombo*, Inquisição de Lisboa, nº 2691.

⁶⁶ “Processo de Joana Maria, preta crioula.” *Apud* SOUZA, Laura de Mello e. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*. Pág. 313.

⁶⁷ VAINFAS, Ronaldo. *Trópico dos Pecados*. Págs. 323-332.

como o indulto das gentes de “condição inferior” tinha respaldo na legislação civil do Antigo Regime que mantinha os privilégios de linhagem da nobreza e os estendia aos servidores da Coroa e autoridades administrativas, excluindo-os das penas vis que previam os delitos da alçada do Santo Ofício, como os açoites *citra sanguinis effusionem* e a condenação às galés, exceto nos casos de feitiçaria.⁶⁸

Por intermédio dos receios e preconceitos da “elite” branca do Grão-Pará, Geraldo José de Abranches estendeu a vigilância e a punição “pedagógica” da Inquisição especialmente aos réus de “condição inferior”, de modo a exacerbar os conflitos e tensões no interior da estrutura social da Colônia: assim foi no caso dos índios, contra os quais pesaram as denúncias mostradas aqui, mas também no caso dos negros José, escravo de Manoel de Souza, e Maria Francisca, escrava do advogado Mateus Alves Martins, denunciados no “tempo da Graça” por membros da administração e pessoas ligadas ao clero local.⁶⁹

Os registros produzidos pelo Visitador Geraldo José de Abranches fixaram, dessa forma, as tensões sociais da comunidade que esteve sob a mira da Inquisição. Por intermédio do segredo em torno das delações e testemunhos, o Inquisidor tirou proveito das tensões geradas no interior da sociedade do Grão-Pará, consciente do temor que a perseguição inquisitorial incutia no imaginário da sociedade colonial, exacerbando-as no intuito de obter os meios mais apropriados para apurar os *erros e desvios* da norma católica que caracterizavam a heresia em meio a religiosidade dos colonos. O *modus operandi* inquisitorial gerou, por sua vez, tensões ainda mais intensas, mais do que simples desavenças ou querelas corriqueiras, expurgadas nas delações e cumplicidades admitidas nas confissões, e nos inquéritos que seguiram-se, instaurados pelo Visitador.

O *estigma* da heresia lançado sobre os saberes e práticas convertidos em

⁶⁸ “Das pessoas que são escusas de haver pena vil” (título 138). *Ordenações Filipinas: Livro V*. Organização de Silvia Hunold Lara. São Paulo: Cia. Das Letras, 1999, pág. 488-490.

⁶⁹ *Arquivo Nacional da Torre do Tombo*, Inquisição de Lisboa, processos nº 212 e 210, respectivamente.

préstimos demoníacos nos autos da Visitação setecentista foi catalisado através das circunstâncias que acompanhavam o contexto repressivo da ação de um delegado do Santo Ofício na Colônia. Autoridades administrativas e membros do clero exerceram sua influência em meio a essas circunstâncias, bem como os receios e preconceitos acalentados por uma sociedade colonial hierarquizada conforme a ordem do sistema de produção escravista, sustentada por uma Igreja atenta ao movimento de secularização das instituições religiosas e da política regalista do período pombalino.

Deve-se considerar, ademais, as tensões sociais funcionando em conjunto com a influência e a intervenção quotidiana dos sacerdotes católicos no sentido de operar a constituição das heresias através do envio de fiéis à mesa da Visitação instalada no Colégio de Santo Alexandre desde o início de 1764: a documentação inquisitorial, permitiu, aqui, um resgate fundamental desse contexto, revelando as circunstâncias e precedentes que nitidamente determinaram a maneira como veio a ocorrer cada uma das apresentações pretensamente voluntárias assistidas pelo visitador Geraldo José de Abranches, fossem denúncias ou confissões.

Capítulo 3

O papel dos confessores na projeção do estigma da heresia

“Estes eram os fatos que se lhe ofereciam denunciar, por descargo de sua consciência e ser obrigado pelo seu confessor, a quem deu parte do referido, e ouviu a obrigação em que estava de denunciar tudo nesta Mesa”.¹ A presença furtiva do sacerdote na denúncia apresentada por Raimundo José de Bitencourt, a fazê-lo entender que os fatos narrados no confessionário constituíam “culpas pertencentes ao Santo Ofício”, foi antes um exemplo que um caso isolado, com precedentes na interação entre os mecanismos de controle da Inquisição e a atuação das demais instâncias da Igreja presentes na Colônia. Ao articular semelhanças e diferenças entre a visitação do Grão-Pará e as visitas pastorais ou diocesanas, freqüentes na região de Mariana durante o setecentos, Luciano Figueiredo acentuou que “a dinâmica circulação de funcionários eclesiásticos” entre o bispado e o Santo Ofício concorria “por revelar um relativo entrosamento para o controle sobre a conduta das populações mineiras”.²

Em princípio, a visitação de Geraldo José de Abranches distanciou-se das visitas pastorais ao “pulverizar a perseguição”, no sentido tão habilmente sintetizado por Laura de Mello e Souza,³ estimulando as confissões voluntárias à Mesa através dos indultos concedidos no “tempo da Graça”. Porém, nas visitas pastorais a cargo dos

¹ “Denúnciação da índia Sabina que dá Raimundo José de Bitencourt”. *Arquivo Nacional da Torre do Tombo*, Inquisição de Lisboa, processo nº 13331.

² Figueiredo, Luciano Raposo de Almeida. *Barrocas Famílias: vida familiar em Minas Gerais no século XVIII*. São Paulo: Ed. Hucitec, 1997, pág. 72.

³ SOUZA, Laura de Mello e. “Atribuições da Inquisição: pulverizar a perseguição e atizar memórias”. In: *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*. Págs. 295-310.

comissários do Santo Ofício, em que o bispado designava os visitantes, os depoentes vinham expor faltas alheias ou respondiam sobre denúncias.

Embora fossem expedientes complementares à vigilância inquisitorial, as visitas pastorais mantinham um funcionamento diferenciado das visitas do Santo Ofício, privilegiando os testemunhos da localidade assistida pelo visitante acerca das denúncias de indivíduos que incorriam nos delitos previstos no *Regimento do Auditório Eclesiástico*, conforme demonstrou Caio César Boschi.⁴ Apesar da semelhança no caráter repressivo e pedagógico, a curta permanência dos visitantes diocesanos nas freguesias forçaram uma posição a rigor menos incisiva na arguição “sobre pormenores do relato, condições atenuantes e circunstâncias atinentes às faltas reconhecidas naquele ato”.⁵ Neste sentido, contribuíam menos para “pulverizar a perseguição”, ao contrário do que ocorria no reconhecimento das cumplicidades incitado nos interrogatórios a cargo dos inquisidores enviados do Reino.

No entanto, Geraldo José de Abranches valeu-se também do interrogatório às testemunhas arroladas nos processos que instaurou, peça central na engrenagem punitiva das visitas. E, ademais, respondendo pela diocese de Belém, lançou mão do expediente comum de nomear e enviar comissários às povoações para averiguar as culpas dos denunciados, conjugando assim as determinações do Regimento da Inquisição às prerrogativas que lhe cabiam na função de vigário *capitular*. Um exemplo neste sentido foi a nomeação do padre Antônio da Silva, vigário da Vila de Santarém, como comissário encarregado dos interrogatórios acerca das culpas atribuídas ao capitão Marçal Agostinho, realizados na Vila de Buim.⁶

Conciliando, ao final, o funcionamento da visita com as disposições das visitas pastorais, o inquisidor suscitou estimular delações e revelar cumplicidades enquanto ocupava-se das numerosas audiências dos implicados, “atijando a memória de cada um e esmiuçando vidas, medos e desejos” através das diligências que impôs

⁴ BOSCHI, Caio César. “As visitas diocesanas e a Inquisição na Colônia”. In: *Revista Brasileira de História*. São Paulo: ANPUH/Marco Zero, vol. 7, n° 14, março/agosto de 1987, págs. 167-168.

⁵ BOSCHI, Caio César. “As visitas diocesanas e a Inquisição na Colônia”. Pág. 166-167.

aos confitentes, convocados a comparecer regularmente perante a Mesa.⁷ Porém, uma articulação ainda mais sutil entre o conjunto de mecanismos à disposição de Geraldo José de Abranches e as demais instâncias da Igreja fez funcionar a *engrenagem punitiva* da Inquisição no contexto da visitação setecentista.

A vigilância ideológica que norteava o princípio *normatizador* da visitação encontrou eco na condenação, alimentada pelo clero colonial, de manifestações da religiosidade colonial transgressoras da *norma* religiosa. Junto à sociedade colonial, os sacerdotes católicos esforçaram-se em sustentar o caráter supersticioso e a suposta permissão aos *préstimos demoníacos* que forjaram o *estigma* lançado sobre saberes e práticas traduzidos em atitudes e comportamentos *heréticos*. Neste sentido, a interação do clero local com o Santo Ofício, no cenário repressivo da visitação, pode ser medida pela incitação constante dos fiéis a comparecer perante a Mesa para apresentar suas “culpas” e cumplicidades, deflagrando conflitos e preconceitos através de uma aparente “fidelidade espiritual” aos ditames da Igreja e, por extensão, aos agentes da Inquisição.

Devemos considerar, neste sentido, as artimanhas de que dispunham os confessores, argutos em encaminhar os penitentes às autoridades inquisitoriais com a garantia de ser-lhes concedida a absolvição almejada na ocasião da confissão sacramental. Extremamente fértil, este aspecto fez-se proeminente, a princípio, nas confissões voluntárias apresentadas à mesa inquisitorial instalada em Belém. Em acentuado tom de denúncia, os implicados revelaram as cumplicidades a que o inquisidor poderia deter-se para envolver, na *engrenagem punitiva* da Inquisição, aqueles que haviam compartilhado conhecimentos e experiências nesse meio. É certo, porém, que a incitação dos confessores gerou denúncias, embora em menor número, mantendo presente a ameaça constante das punições e renovando o alcance da repressão inquisitorial além do “permitido pela capacidade de atuação do Tribunal enquanto instituição” no contexto da Colônia setecentista, conforme sugeriu Laura de

⁶ *Arquivo Nacional da Torre do Tombo*, Inquisição de Lisboa, processo nº 2701.

⁷ SOUZA, Laura de Mello e. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*. Pág. 296.

Mello e Souza.⁸ Nos registros da visitação empreendida pelo inquisidor Geraldo José de Abranches ao Grão-Pará, a denúncia apresentada por Raimundo José de Bitencourt foi, de fato, uma exceção, quando predominaram as confissões.⁹

Ronaldo Vainfas apontou que o confessionário tornara-se, na Colônia e nas metrópoles ibéricas, uma “ante-sala de numerosos processos inquisitoriais”. Para tal, o autor apoiou-se nos casos de indivíduos incentivados pelos confessores, sobretudo jesuítas, a procurar a mesa inquisitorial para dar conta de “erros” e “desvios” de cunho herético durante a visitação do Santo Ofício à Bahia, iniciada em 1591:

“ De mecanismo expiador dos pecados e reconciliador do fiel com Deus, a confissão sacramental transformava-se, então, em fonte de outras confissões, não mais íntimas e espirituais, senão externas e criminais, isto é, feitas na mesa do santo tribunal e usadas como prova judiciária de delitos contra a Igreja.”¹⁰

Sintomático da coerção representada pelo aparato que acompanhava as visitas, o recurso freqüente de revelar cumplicidades nos processos inquisitoriais, verificado por Vainfas, distinguiu o caráter das confissões reunidas pelo inquisidor Heitor Furtado de Mendonça no período da visitação quinhentista:

“a despeito dos próprios erros, o confitente se esmera em acusar outros indivíduos de culpas semelhantes, quando não transfere a outrem a iniciativa ou a responsabilidade pelas suas faltas”.¹¹

Recurso catalisador de um discurso pedagógico que encontrava nos mecanismos persuasivos da Inquisição um meio de reconhecer a sua possível ou efetiva assimilação junto ao imaginário popular, esse tipo de confissão “induzida” permitiu ao visitador um meio de transformar em material de investigação e inquérito o que antes foi considerado “de conhecimento do Santo Ofício” pelos confessores.

⁸ SOUZA, Laura de Mello e. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*. Pág. 296.

⁹ “Denúnciação da índia Sabina que dá Raimundo José de Bitencourt”. *Arquivo Nacional da Torre do Tombo*, Inquisição de Lisboa, processo nº 13331.

¹⁰ VAINFAS, Ronaldo. *Trópico dos Pecados*. Pág. 228.

Geraldo José de Abranches pôde apreender, mais próximo, todo o cenário que prenunciava o *estigma* da *heresia* atribuído às práticas e atitudes “desviantes” mediante o “adiamento da absolvição” imposto pelo clero. Os sacerdotes, por sua vez, ao impor a “obrigatoriedade” da apresentação à mesa da visitação durante a confissão sacramental, acenaram para uma participação mais ativa no desvendamento dos “erros” e condutas *heréticas* que o Santo Ofício vinha coibir, resultando num paradoxo aparente: o efeito de redimir-se perante a mesa inquisitorial implicava, invariavelmente, em conseqüências temíveis àqueles mencionados nos depoimentos. O ato de revelar cumplicidades e culpas alheias permitiu à autoridade constituída do visitador valer-se do sentido de redenção próprio do sacramento da confissão, assegurando-lhe a continuidade como um instrumento para inquirir a sociedade colonial. Os sacerdotes, que não podiam romper o sigilo do confessionário, incitaram os fiéis a fazê-lo por sua conta e risco, condicionando a absolvição que ora almejavam à apresentação das culpas na mesa da visitação. Geraldo José de Abranches, por seu turno, incitou os que se apresentavam a não mentir sobre suas culpas ou alheias, fazendo valer a prerrogativa do depoimento como uma “verdadeira confissão”, revestindo-o do caráter contrito que deveria acompanhar o exame de consciência exigido para a reparação das culpas.

É correto ressaltar que a confissão sacramental e as confissões da visitação inquisitorial permaneciam totalmente apartadas no juízo eclesiástico, conforme apontou Ronaldo Vainfas. A primeira “tratava-se de um sacramento no qual o fiel narrava seus pecados e recebia a absolvição em troca de penitências espirituais”. No caso das confissões apresentadas à Inquisição, “trata-se de contar erros de fé, enganos conscientes de doutrina ou de comportamento que configuravam crimes, delitos passíveis de pena secular, inclusive a morte na fogueira”.¹² No entanto, a distinção entre a confissão sacramental e a confissão perante os agentes do Santo Ofício parece

¹¹ *Confissões da Bahia: santo ofício da inquisição de Lisboa*. Organização e Introdução de Ronaldo Vainfas. São Paulo: Cia. Das Letras, Coleção Retratos do Brasil, pág. 26.

¹² Segundo o autor: “A confissão sacramental, numa palavra, tratava de pecados; a confissão inquisitorial, equivalente a uma prova judiciária, tratava de heresias”. *Confissões da Bahia: santo ofício da inquisição de Lisboa*. Págs. 25-26.

diluir-se no juízo daqueles que apresentaram-se ao visitador para dar conta de suas culpas e revelar cumplicidades, dado o contexto intrincado da visitação setecentista. Geraldo José de Abranches forjava uma atmosfera de “alívio da consciência”, contribuindo para a confusão entre as confissões ouvidas na mesa inquisitorial e o sacramento da confissão auricular.

Fernando Torres-Londoño apontou que a pressa em relatar faltas menores ou do conhecimento geral da comunidade, muitas vezes sem relação com os delitos previstos no édito publicado durante as visitas pastorais, encerrava uma estratégia para driblar a perseguição dos visitadores, numa forma de se evitar as suspeitas ou direcioná-las a outrem.¹³ Muitos adiantavam-se em confessar “pecadilhos” e culpas que não interessavam ao Santo Ofício; o visitador, por sua vez, aplicava as penitências cabíveis às faltas leves e mais graves, atinando para os sinais de verdadeiro arrependimento dos culpados.¹⁴ Porém, cabe-nos considerar que, no caso da visitação ocorrida no Grão-Pará, todas as confissões que chegaram aos ouvidos do inquisidor, tendo passado antes pelo crivo dos confessores, referiram-se a “culpas pertencentes ao Santo Ofício”.

Procuo considerar, neste momento do trabalho, as confissões pretensamente espontâneas apresentadas ao inquisidor Geraldo José de Abranches após o “tempo da Graça”, quando a mesa da visitação foi transferida do Hospício de São Boaventura para o Colégio de Santo Alexandre. Coadjuvantes na tentativa de *disciplinar* a sociedade colonial, os confessores são mencionados em todos os relatos daqueles que predispuseram-se a revelar práticas associadas à feitiçaria colonial no contexto da visitação ocorrida no Grão-Pará.

¹³ TORRES-LONDOÑO, Fernando. *A outra família: concubinato, Igreja e escândalo na Colônia*. São Paulo: Edições Loyola, 1999, págs. 142-154.

¹⁴ VAINFAS, Ronaldo. *Confissões da Bahia*, pág. 25; *Trópico dos Pecados*, pág. 231.

O período que circundou a quaresma de 1764 foi profícuo em confissões e denúncias. É verossímil que o visitador enviado pelo Tribunal de Lisboa renovasse nessa época a obrigação de se denunciar as faltas “pertencentes ao Santo Ofício” e os benefícios das confissões espontâneas, valendo-se de procedimento regular da Inquisição em tornar públicos, através dos éditos de fé, os erros e desvios heréticos.¹⁵ A denúncia de Raimundo José Bitencourt contra Sabina ocorreu neste período. Dias antes, em abril de 1764, o soldado Manoel José da Maia, morador nos quartéis da Vila da Vigia, havia comparecido à Mesa para confessar o uso de orações para “obrigar a bem querer”. Disse que, desde que aprendera a fazer uso da oração de São Marcos com um companheiro de viagem, “não confessava amiúde como tinha por costume, mas somente de ano a ano por preceito da quaresma”. O companheiro o alertou para que Manoel José “não contasse a ninguém o que havia lhe ensinado, por ser tudo caso que se havia de denunciar a Santa Inquisição”. Disse, então, que ficara envergonhado em admitir o que havia feito aos seus confessores, e somente três anos depois resolveu narrar suas faltas diante da mesa da visitação, depois de desobrigar-se durante a quaresma. É certo que Manoel José implicou-se com a confissão, porém, tentou desviar a atenção do inquisidor para o índio que lhe ensinara a oração, ressaltando a recomendação de manter segredo acerca dos procedimentos que acompanhavam a oração e a ressalva de que não deveria “ter consigo coisa alguma de Deus, nem rezado [...] as orações que tivesse por devoção” no dia e momento em que pronunciasse a oração que ensinara.¹⁶

Ainda em abril de 1764, o aprendiz de alfaiate João Mendes Pinheiro admitiu ao inquisidor ter evocado o diabo depois de banhar-se com uma mistura de folhas e raízes, na intenção de conquistar uma índia que recusava-se a ter relações com ele. João Mendes era filho de Antônio Figueira, mulato que vivia junto da esposa Dionísia Maria em sua roça na Freguesia de Nossa Senhora da Conceição do Abaeté. A mãe era uma mameluca solteira, chamada Tereza. À época da visitação, o aprendiz vivia na casa do mestre alfaiate Faustino Gomes, que lhe ensinava o ofício. Foi o primeiro

¹⁵ BETHENCOURT, Francisco. *História das Inquisições*. Pág. 151-155.

¹⁶ “Apresentação de Manoel José da Maia”. LAPA, J. R. Amaral. *Livro da Visitação*. Págs. 200 à 203.

dentre três moradores da Freguesia de Nossa Senhora do Rosário da Campina a confessar que tentara o conjurar o diabo. Como em outros casos, sua confissão adquiriu um acentuado tom de denúncia ao detalhar os passos do lavatório que aprendera com um índio chamado João, nascido em Belém e ex-escravo nas fazendas de Pedro de Moraes na Vila de Cametá. Na época, o índio vivia refugiado no sítio de Antônio Figueira, pai de João Mendes, tendo fugido para a ilha de Marajó depois de assassinar a esposa, uma mulata chamada Maria, com uma arma de fogo, indo viver na fazenda do padre Custódio Alvarez Roxo. Em dada ocasião, tendo confidenciado que queria “conseguir para fins torpes e desonestos uma índia solteira que morava em um sítio vizinho”, o índio garantiu que ensinaria a João Mendes como por fim à resistência da moça. Pediu, então, que o acompanhasse até o mato, onde mostrou-lhe “duas árvores chamadas *tavarataseú* que costumam estar duas e duas”, cujas folhas que ele deveria usar no conjuro. Atento, João Mendes arrancou uma das árvores e seguiu com o índio até o rio, onde raspou a casca da raiz com uma faca, juntando com umas folhas que havia separado. Desceu ao rio e lavou-se de “arrepia cabelo para as costas” com as folhas e as raspas da raiz enquanto repetia o conjuro ensinado pelo índio:

“Diabo, jura-me fiar de ti, me lavo com estas folhas para *fulana* me querer bem”.

Na madrugada seguinte, a índia bateu à de porta de João Mendes. E, tão logo a recolheu, “ambos ofenderam a Deus”. Demorou dois anos até ceder à insistência do confessor e ir à mesa da inquisição para relatar o episódio. Admitiu ao inquisidor que estivera convencido da prestabilidade do conjuro que aprendera com o índio, acreditando que a índia aparecera à sua porta devido aos

“lavatórios que na tarde antecedente tinha feito com as ditas cascas, e folhas, e por virtude das três invocações que ao Diabo no mesmo tempo tinha feito, por quanto antes desta diligência não pudera conseguir a dita índia, fazendo para

isso bastantes excessos, e depois tão facilmente a veio conseguir”.¹⁷

A desfavor de João Mendes contou, além de ser analfabeto e mameluco, a pouca idade que tinha: com a responsabilidade de aconselhá-lo e ser seu curador durante o decorrer do processo, “foi mandado vir à Mesa o beneficiado Manoel Rodrigues”, escrivão da Câmara Eclesiástica de Belém. O jovem aprendiz não era dono de crédito em suas declarações sem passar pelo crivo do cônego da Sé, que seguramente rezava do mesmo terço que o inquisidor, tendo sido convocado como “testemunha ouvinte” em vários depoimentos e processos instaurados por Geraldo José de Abranches.¹⁸ Com apenas dezoito anos na época, não convencera o confessor de seu arrependimento. Incitado pelo sacerdote, viu-se arrastado junto à onda de repressão na qual investiu o inquisidor Geraldo José de Abranches, obrigado a se apresentar diariamente e não se ausentar da cidade “sem licença expressa” da Mesa, “até se findar a sua causa”.

A confissão de João Mendes Pinheiro foi o primeiro dentre diversos relatos em que a confirmação das tentativas de “pacto expresse com o diabo” foi precedida pela recusa dos sacerdotes em dar a absolvição àqueles que narraram seus “erros” no confessionário. Todas tiveram vez quando já ia adiantada a visitação de Geraldo José de Abranches, o que aponta à persistência de uma interação entre o clero e o mecanismo da visitação, favorecida pela prolongada permanência do inquisidor a responder pelas obrigações da diocese de Belém, em substituição ao bispo Frei João de São José e Queiroz.

Em março de 1765, o português Inácio Pires Pereira confessou ao inquisidor Geraldo José de Abranches que não acreditava na existência do “demônio”, admitindo tê-lo invocado muitas vezes, sem sucesso. Nascido na Freguesia de Santa Maria do Castelo da Vila de Olivença, na Província do Alentejo, Inácio Pires Pereira vivia dos “soldos de sargento” na Companhia do Capitão Anacleto Francisco de

¹⁷ “Confissão e apresentação de João Mendes Pinheiro, mameluco”. *Arquivo Nacional da Torre do Tombo*, Inquisição de Lisboa, processo nº 13336; LAPA, J. R. Amaral. *Livro da Visitação*. Págs. 207-211.

Carvalho. Morava com a esposa Tereza dos Santos na Freguesia da Sé, em Belém, quando veio perante a Mesa descrever o teor de uma conversa que tivera com um soldado de Lisboa chamado José Luís, da Companhia do Capitão José Antônio Salgado. Conversando sobre jogo de cartas, numa tarde de serviço no Armazém da Pólvora, no Bairro da Campina, Inácio contou ao colega “o pesar que tinha quanto perdia no jogo”, e as tentativas fizera de invocar o “demônio” em busca de ajuda. Contou que embora tivesse “dez ou doze vezes [...] desejado que o demônio o ajudasse para ganhar, invocando-o no seu [...] interior, sem articulação ou pronúncia de palavras, nunca experimentara que o demônio lhe desse ajuda conhecida”. Desde então, começou a acreditar que “não havia inferno nem demônios”. José Luís revelou que nutria a mesma suspeita, confidenciando a Inácio que, certa noite, tinha saído de casa para encontrar-se com o diabo, e ainda que bradasse aos ares, não obtivera qualquer resposta em seu conjuro.¹⁹

Inácio e José Luís concordaram que “se fosse certo que haviam demônios no inferno”, conforme “se dizia”, “sem dúvida [...] haviam de aparecer” depois de tentarem, ambos, conjurar o “demônio” sem sucesso, pedindo que ele os ajudasse a ganhar no jogo. No entanto, Inácio aproximou José Luís da concepção corrente sobre os conventículos diabólicos revelando que ele teria se valido de “palavras expressas e claras” para conjurar o “demônio”, saindo à noite em busca de um lugar onde pudesse, às escondidas, encontrar-se com ele. Menos de um mês depois, revelou a conversa ao inquisidor, depois de admitir seus “erros” no confessionário. Ciente do risco que corria em confiar seus atos ao amigo, José Luís havia recomendado a Inácio que não revelasse aquela conversa “por modo algum a outra pessoa, nem ainda ao seu confessor”.

Ao apresentar-se à mesa da visitação para dar conta de suas “culpas”, Inácio afirmou que o relato de José Luís fora decisivo para fortalecer sua idéia “de que não havia inferno nem demônios” – suspeita que acalentava há anos, não revelando-a

¹⁸ LAPA, J. R. Amaral. *Livro da Visitação*. Págs. 197, 202, 208, 210, 214, 218, 242, 261, 265-266.

¹⁹ “Apresentação e confissão de Inácio Pires Pereira”. *Arquivo Nacional da Torre do Tombo*, Inquisição de Lisboa, processo nº 2692; LAPA, J. R. Amaral. *Livro da Visitação*. Págs. 229-232.

sequer aos seus confessores. Disse que somente mudou de idéia no dia em que, “lendo sobre a eternidade num livro espiritual, alumiado pelo Espírito Santo, veio a conhecer os seus erros”. Na tentativa de desviar a atenção de si, Inácio Pires Pereira reforçou a conduta *herética* do outro soldado que havia lhe confiado sua incredulidade, colocando-o sob maior suspeita de ter consumado “pacto com o demônio”. Não pôde livrar-se, com isso, das admoestações e penitências impostas pelo inquisidor, sendo interrogado repetidas vezes sobre as “opiniões errôneas” que nutriu durante anos.

A prestabilidade e descrença de Inácio Pires Pereira e José Luís colocou em evidência o caráter burlesco e folclórico que podia exprimir também a inserção da figura do diabo no cotidiano da Colônia, convivendo simultaneamente com os elementos fornecidos pela *demonologia* dos teólogos. Amalgamados ao imaginário desta sociedade, os terríveis atributos comumente conferidos à figura do diabo pela ortodoxia da Igreja, curiosamente refutados pelos soldados portugueses, traziam-*no* como uma figura há muito central e essencial das doutrinas católica e protestante. Adquiriam, contudo, inegável contraste com a persistência, ainda palpável, de um apelo mais arcaico e uma *interatividade* atribuída à figura do diabo junto ao imaginário da sociedade colonial setecentista.

À exemplo de muitos dos casos já mencionados aqui, os registros da visitação do Grão-Pará agregam testemunhos que destoam do estereótipo dos “concursos diabólicos” apregoado pelo discurso religioso: seguindo os registros deixadas pelo not rio da visita o, em vários momentos a sociedade colonial pareceu não encarar o “pacto com o diabo” com a preocupa o devida, dissonante da ortodoxia religiosa pretendida pela Igreja católica. Momentos em que os suspeitos de tê-lo cometido encararam com certo desprendimento e descrença a efetiva o do pacto, principal preocupa o dos inquisidores portugueses no tocante aos “crimes de bruxaria”.²⁰ Daí o dualismo que coube ao visitador Geraldo José de Abranches perscrutar: de um lado,

²⁰ PAIVA, José Matos. *Bruxaria e supersti o num pa  sem “caça às bruxas”: Portugal, 1600-1774* – Tese de Doutorado, Faculdade de Letras de Coimbra, 1996.

o temor exacerbado, estimulando denúncias exasperadas; de outro, minorado, tornando o diabo uma figura menos temível e mais corriqueira, de caráter mais próximo à ambigüidade e aos traços caracteristicamente arcaicos das tradições folclóricas européias.²¹ Assim o vemos, através dos testemunhos registrados na mesa inquisitorial instalada em Belém: invocado de forma costumeira em situações cotidianas, de pronto acordo com as necessidades mais mundanas e em condições que, embora pouco coerentes com ortodoxia religiosa, não assumiam, no entender dos que confessavam, o caráter de subversão e conspiração imputado pelos teólogos cristãos ao “curso diabólico”. Alguns atreveram-se a recorrer a *ele* como um meio de obter a realização de seus anseios, embora quase todos tentassem remediar a intenção de pactuar com o diabo, cautelosos em resguardar-se da punição do Santo Ofício, que não obtiveram resultado com os conjuros diabólicos.

Em novembro do mesmo ano, o notário Inácio José Pestana registrou nos autos da visitação a narrativa comovente do cristão-velho Manoel Pacheco de Madureira, segundo morador da Freguesia de Nossa Senhora do Rosário da Campina levado a se apresentar pelos confessores que recusavam-se a absolvê-lo. Confessou a tentativa de conjurar o “demônio” depois de recorrer inúmeras vezes ao auxílio de orações mágico-religiosas para de reatar um relacionamento com uma ex-amante. Deixou-se levar pelo desespero quando a sobrinha de sua falecida mulher, que mantinha relações com ele há anos, recusou-se a “continuar na ofensa de Deus com ele”, dizendo que já “não a queriam absolver os seus confessores”. Acometido da frustração em ver que as orações não surtiavam o efeito que esperava, Manoel repetiu ao diabo a mesma súplica que tinha dirigido aos santos, vítima da “mais forte tentação que lhe podia fazer o demônio”:

“Satanás, abranda-me o coração de fulana”.

Arrependido, não tentou dissimular seus “erros”, reconhecendo o “maior

²¹ Cf. NOGUEIRA, Carlos Roberto F. *O Diabo no Imaginário Cristão*. São Paulo: Ed. Ática, 1986 e IDEM. *O nascimento da Bruxaria: da identificação do inimigo à diabolização de seus agentes*. São Paulo: Ed. Imaginário, 1995.



Prospetto da Frontaria da Igreja das Li.

prejuízo de sua alma”, levado pela relutância da sobrinha em entregar-se a ele novamente. Acrescentou, ao final, que usara de outro “sortilégio” meses antes, quando uma índia de sua casa deu pela falta de uma camisa no meio das roupas que vinha lavar. Lembrando-se que “uma velha chamada Andresa, já defunta, usava da adivinhação por meio de um balaio para saber quem furtava as coisas”, “e que algumas vezes andava o balaio a rodar, sabendo-se por este modo quem tinha feito o furto”, resolveu recorrer ao ritual. Com a ajuda de uma índia, chamada Germana, começou a nomear “algumas pessoas que tinham entrado em [sua] casa”, usando para isso a oração “por São Pedro, por São Paulo, pela porta de Santiago, fulano furtou tal coisa”. “E porque o balaio não andou a rodar, entendeu que nenhuma das pessoas nomeadas tinha roubado a camisa”. Ao “buscar o remédio de sua alma aos pés de três confessores”, nenhum deles quis absolvê-lo sem que viesse se “apresentar e absolver pelo Santo Ofício”, embora tenha acentuado sempre que não conseguira atingir seus objetivos com o uso das orações mágicas, com o sortilégio, e sequer com o conjuro, tentando afastar de si a suspeita de ter consumado “pacto com o demônio”.²²

Em abril de 1766, outro cristão-velho atendeu à imposição do confessor para revelar o uso de orações semelhantes àsquelas usadas por Manoel Pacheco de Madureira na mesa da visitação. Manuel Nunes da Silva, ajudante de ordenança na Vila da Vigia, fora ao confessorário “por ocasião de quem desobriga-se do preceito da quaresma”. Descreveu ao confessor, e depois ao inquisidor, a oração de São Marcos que aprendera com o primo José Caetano Cordeiro, subordinado do chantre da Sé. Ao saber do conteúdo e intenção das orações, o confessor recusou-se a absolvê-lo; pressionado pelo inquisidor, revelou quem havia ensinado ao primo os procedimentos que ele lhe prescrevera para casar-se com uma moça que não correspondia “na conformidade dos recados que lhe mandava”. Tratava-se de Domiciano de Matos, outro morador da Vila da Vigia que se gabava de conseguir o afeto das mulheres que desejava pela fé depositada na referida oração. Passaram-se seis anos desde então, tempo em que Manuel Nunes fez uso da oração repetidas

²² *Arquivo Nacional da Torre do Tombo*, Inquisição de Lisboa, processo nº 2697; LAPA, J. R. Amaral. *Livro da Visitação*. Págs. 236 à 239.

vezes, anotando-a num papel e seguindo à risca os rituais que deveriam acompanhá-la. Não conseguiu casar-se com a mulher que cortejava, o que atribuiu falta de fé na oração. Porém, conseguiu manter relações com uma índia casada durante meses, quando assistia na Vila de Caeté, entendendo “que tudo eram efeitos da dita oração”.²³

Lourenço Rodrigues, nascido em Vila Nova Del Rei e soldado na Companhia do Capitão Manoel Correa de Moncado, admitiu ao inquisidor em abril de 1766 o mesmo uso de rezas evocando São Marcos. Resolveu confessá-las, também ele, pressionado por seu confessor, “que não o podia absolver sem vir apresentar-se nesta Mesa”. Ressaltou, porém, que não conseguira concretizar “sua perversa intenção”, “tentado a faltar e ofender a Deus” com uma mulher que o desprezava.²⁴

A apresentação de Lourenço Rodrigues assumiu ares de denúncia ao revelar que aprendera as rezas (uma oração de São Marcos, seguida de três pais-nossos e três ave-marias) com Domingos Nunes, dono das casas que ocupava na rua do Barroco, Freguesia da Sé. Domingos havia ensinado as rezas e os procedimentos que acompanhavam-nas a pedido de um companheiro de guarda de Lourenço Rodrigues, chamado Laurencião Alves. Lourenço Rodrigues implicou o companheiro de quartel e o dono das casas em que moravam sob o pretexto de “dizer a verdade” para “desencargo de sua consciência” e “bom despacho de sua causa” – expressões que sempre emolduravam o enunciado das confissões, enfaticamente repetidas em tom que alternava benevolência e ameaça. Conscientemente ou não, envolveu-os numa trama que permitiu ao inquisidor seguir desdobrando a rede de pessoas que tornava o uso dessas orações corrente no Grão-Pará setecentista. Passados seis anos desde que aprendera as rezas, Lourenço não soube dizer ao inquisidor se o amigo tinha feito uso delas, logo transferido para a Vila de Santa Cruz do Cametá. Ele, por sua vez, admitiu ter recorrido às rezas algumas vezes, sem obter sucesso. Foi cauteloso ao dizer que

²³ “Apresentação e confissão de Manuel Nunes da Silva, solteiro natural da Vila da Vigia”. *Arquivo Nacional da Torre do Tombo*, Inquisição de Lisboa, processo nº 2702; LAPA, J. R. Amaral. *Livro da Visitação*. Págs. 239 à 242.

²⁴ “Confissão de Lourenço Rodrigues”. LAPA, J. R. Amaral. *Livro da Visitação*. Págs. 242 à 245.

havia fracassado pela falta de fé que tinha na oração. Livrar-se-ia, desse modo, da acusação de consumir seus atos com o intercurso e ajuda do diabo, respondendo apenas pela acusação, sustentada pelo inquisidor, de ter feito “pacto implícito” com o diabo – menos grave que admitir a eficiência das orações, interpretadas como *préstimos demoníacos* pelo visitador em vários processos.²⁵

Da mesma cautela valeu-se o carpinteiro índio Alberto Monteiro, que confessou a intenção de fazer “pacto expresso” com o “demônio” para seduzir uma índia casada. Ainda mais contundente que Inácio Pires Pereira e Manoel Pacheco Madureira, o carpinteiro se mostrou descrente dos atributos que a Igreja conferia ao diabo depois de tê-lo evocado por duas vezes, sem obter sucesso.²⁶ Alberto Monteiro foi o terceiro morador da Freguesia de Nossa Senhora do Rosário da Campina a confessar que tinha conjurado o diabo, convencido a apresentar-se por não receber absolvição quando quis “se confessar pelo preceito da Quaresma”. Apresentou-se à mesa da visitação em outubro de 1766, época em que morava na rua das Flores, em casas do diretor nomeado para a Vila de Cintra, Francisco Pereira. Sua confissão revelou-se um ponto de junção entre as concepções introduzidas pelos missionários durante os séculos de colonização que o antecederam e a forma como foram assimiladas essas concepções junto ao universo cultural indígena, apontando ao que Peter Burke definiu como uma possível *hibridização cultural*.²⁷

A gestação de novos significados sobre determinadas práticas e costumes, decorrente do embate cultural que acompanhou o processo colonizador, definiu arranjos peculiares dos possíveis paralelos existentes entre elementos das culturas subjugadas, indígena e africana, e as concepções religiosas trazidas da metrópole, especialmente da ortodoxia religiosa pretendida pela Igreja. O contexto colonial permitiu uma distorção muitas vezes aparente nos momentos em que a ortodoxia católica restringiu o desconhecido àquilo que tinha como referencial conhecido,

²⁵ *Arquivo Nacional da Torre do Tombo*, Inquisição de Lisboa, processos n.º 2692, 2697, 2702.

²⁶ “Apresentação e confissão do índio Alberto Monteiro”. LAPA, J. R. Amaral. *Livro da Visitação*. Págs. 245-247.

perpetuando suas concepções culturais entre aqueles que conseguiu agregar a seu processo civilizador. O conjuro praticado por Alberto Monteiro encerra essa distorção: sua concepção de “pacto expresso” com o “demônio” partia da referência associada à figura de “Jurupari” no contexto da catequese indígena. A maneira que conhecia de “tratar com ele”, o “demônio”, consistia em invocar “Jurupari” mediante uma troca de favores em que prometia-lhe a sujeição caso conseguisse dormir com a mulher que desejava. O conjuro que descreveu ao inquisidor trazia a invocação em língua geral, conforme anotado no processo pelo notário Inácio José Pestana. Porém, na transcrição das palavras utilizadas no conjuro para o português, o termo “Jurupari” foi simplesmente traduzido como “diabo”.

Câmara Cascudo considerou a associação Jurupari-demônio um produto da catequese católica do século XVI, e lembrou a tradução do termo feita por Batista Caetano como indicadora da “idéia supersticiosa dos selvagens segundo a qual este ente sobrenatural visita os homens em sonhos e causa aflições”. “Ser que vem à nossa rede, isto é, ao lugar onde dormimos”, definiu Batista Caetano. Câmara Cascudo manteve-se atento, ademais, ao processo histórico que determinou a confluência de idéias distintas que gestou a associação Jurupari-demônio: “ao lado das leis e costumes trazidos pelo cristianismo e civilização européia, subsistem ainda uns tantos usos e costumes, que embora mais ou menos conscientemente praticados, indicam quanto era forte a tradição indígena”.²⁸

Nos célebres *Diálogos das Grandezas do Brasil*,²⁹ documento seiscentista que

²⁷ BURKE, Peter. “A história cultural de Ronald Biggs, o Lampião inglês”. In *Caderno Mais!*, Folha de São Paulo, 01/11/98, cad. 5/pág. 3.

²⁸ Câmara Cascudo resgatou, ainda, um documento de 1909 onde o então bispo do Amazonas, D. Frederico Costa, fez uma retratação acerca dessa associação: “evidente que houve erro em identificar Jurupari com o demônio”. CASCUDO, Luís da Câmara. *Dicionário do folclore brasileiro*. Belo Horizonte; Itatiaia; São Paulo: Ed. USP, págs. 419-421.

²⁹ Datados de 1618, os *Diálogos das Grandezas do Brasil* são em número de seis, nos quais dois personagens simbólicos, Alviano e Brandônio, representam, respectivamente, o reinol, recém chegado de Portugal, impressionado pela falta de “comodidades” da terra, enquanto que o outro é o povoador que, desde 1583, se encontra no Brasil. Várias hipóteses são levantadas por Capistrano de Abreu, juntamente com Rodolfo Garcia, na edição de 1930, quanto a autoria incerta dos *Diálogos*. A mais segura aponta os interlocutores Brandônio e Alviano respectivamente como Ambrósio Fernandes Brandão e Nuno Álvares, ambos cristãos-novos, denunciados como hereges e blasfemos e obrigados a

caracteriza de maneira clara a dicotomia entre as visões que concorriam no imaginário do colonizador acerca das terras ultramarinas, um dos interlocutores expunha a opinião corrente acerca dos *motivos* de adoração dos índios: “Não tem nenhum; e se algum modo de adoração fazem, posto que não se conhece, é ao Diabo [...] ao qual dão o nome de jurupari”. Em nota aos *Diálogos*, Rodolfo Garcia citou a explicação de Batista Caetano como a mais coerente sobre a figura de Jurupari:

“[...] *y-ur-upá ri*, o que vem à, ou sobre a cama, porque encerra a idéia de pesadelo, que o vocábulo exprime nos dicionários tupis, e que o índio, por não poder explicar, atribuía a causas sobrenaturais, como à vista de um gênio malfazejo enquanto dormiam [...]”³⁰

Em estudo atento aos esboços de cronistas que buscaram descrever a relação dos índios com o *sagrado* nos primeiros séculos de colonização portuguesa, Hélène Clastres identifica Jurupari como o mais eminente dos “espíritos perversos que povoam a floresta, cuja única razão de existir é perseguir os índios e votar ao fracasso dos seus empreendimentos”.³¹ Segundo a autora, era atribuída a ele, pelos tupis do Norte, “a responsabilidade, tanto do resultado infeliz de uma expedição guerreira, ou da insuficiência de uma colheita, como ainda das desventuras individuais”. A presença de Jurupari no cotidiano desses índios foi percebida e assimilada à maneira do diabo na acepção dos missionários cristãos. Hélène Clastres reforça esse “paralelo” através das impressões deixadas por aqueles que, mais que coadjuvantes do processo colonizador, foram testemunhas e protagonistas das tentativas de subjugar os índios e sua cultura aos ditames da Igreja e mandos da Coroa, conflitantes, quase sempre, com os interesses dos colonos.

Mais que uma contradição, escreve Hélène Clastres, ao reter “os temas que lhes eram familiares e que podiam interpretar nos termos da sua própria religião” os

confirmar a denúncia do Padre Franciscano Pinto Doutel, vigário de São Lourenço, perante o Tribunal da Inquisição. ABREU, Capistrano de. *Diálogos das Grandezas do Brasil*, São Paulo: Editora Melhoramentos, 1977.

³⁰ CAETANO, Batista. Vocabulário da Conquista Espiritual, pág. 599. Apud ABREU, Capistrano. *Diálogos das Grandezas do Brasil*, pág. 248.

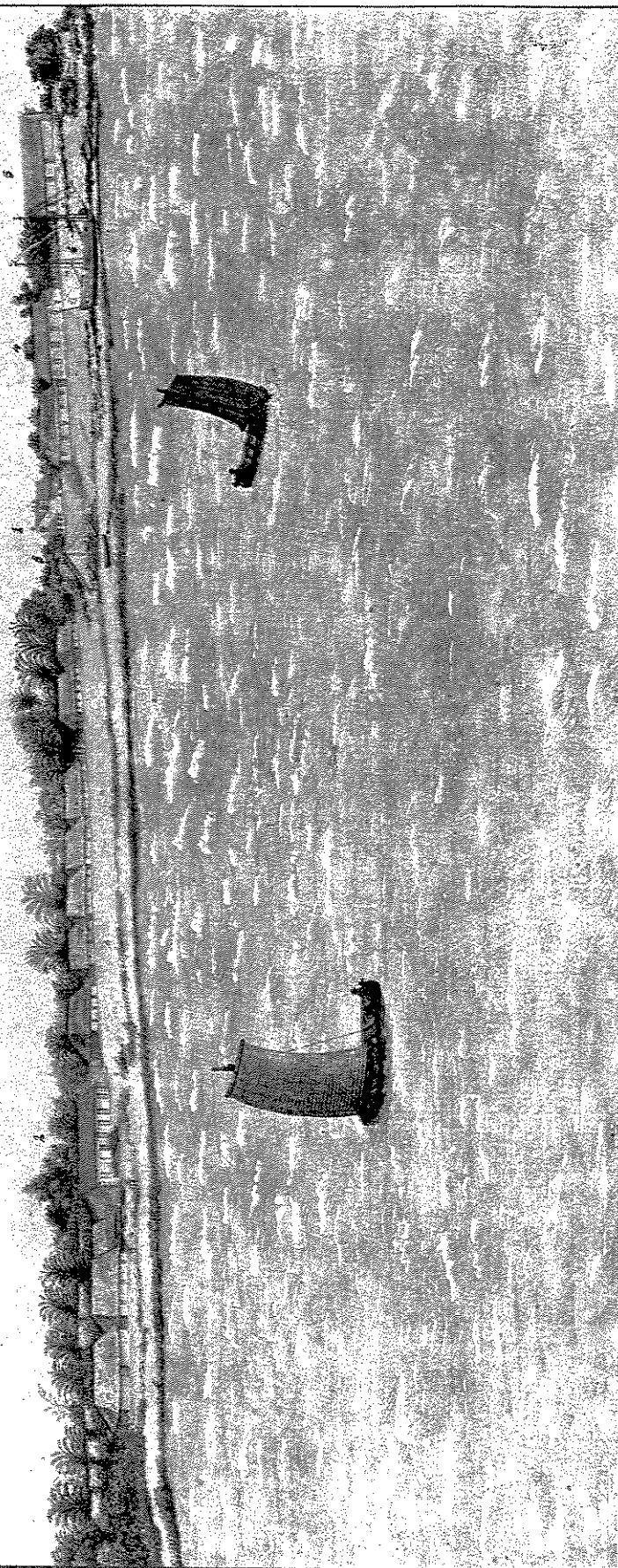
cronistas buscaram paralelos nas crenças indígenas que pudessem compensar o fato delas não se inscreverem em seus parâmetros conhecidos. A quase ausência de “dimensão religiosa” no entender dos missionários e viajantes, aliada ao caráter extremamente negativo conferido progressivamente aos costumes indígenas que causavam *estranheza* ao europeu, tornou possível a ressonância dessas associações junto à sociedade colonial em formação e dentre os demais viajantes que retrataram o cotidiano ultramarino no decorrer dos séculos de colonização.

No entanto, embora o “jurupari” de Alberto Monteiro fosse já o diabo perseguido pelo visitador Geraldo José de Abranches, ficou a ressalva do carpinteiro de que o “pacto expresso” não se concretizara. Assim como os que confessaram antes dele, Alberto afirmou ao inquisidor que logo na primeira vez “o diabo não lhe deu resposta”, embora tivesse sentido “um grande abalo dentro do coração” depois de proferir a invocação. Ficou temeroso em receber castigos divinos pelo que fizera, mas não o suficiente para deixar de repetir o conjuro uma semana depois. Sofreu outro abalo “logo que acabou de se oferecer ao demônio” pela segunda vez, mas como “não conseguia o seu depravado intento, ficou desconfiado de que o demônio não queria fazer o que lhe pedia, ou que não tinha poder algum para fazê-lo”. Fizera as invocações cerca de um ano antes de confessar-se na mesa da visitação – período em que esteve na Feitoria de José da Costa, “pescando para o comércio dos índios da Vila de Monfort”. Lá estivera também a índia casada por quem o carpinteiro arriscou sua alma no conjuro. Alberto revelou que teve relações com ela um tempo depois, quando ambos voltaram a sua povoação. Porém, “não julgou que para isso concorresse imediatamente o demônio, por virtude e da invocação e oferecimento que antecederamente lhe tinha feito, mas sim por virtude das diligências que fizera para o dito fim”. No entanto, quando o carpinteiro quis “se confessar pelo preceito da Quaresma”, o confessor negou-se absolvê-lo pela “gravidade de sua culpa”, obrigando-o a dar conta de suas faltas ao visitador.³²

³¹ CLASTRES, Hélène. *Terra Sem Mal*, São Paulo: Editora Brasiliense, 1975, pág. 26.

³² “Apresentação e confissão do índio Alberto Monteiro”. LAPA, J. R. Amaral. *Livro da Visitação*. Págs. 245 à 247.

Pa
Prospeto da Villa ae Montforte na Ilha Grande de Joannes.



N.^o 1 Igreja Matriz.
 N.^o 2 Quartel Commandante.
 N.^o 3 Armazem da Villa, edo Esqueiro Real.

N.^o 4 Casa do Cappitaõ da Ordenança da Villa.
 N.^o 5 Casa das Canoas.
 N.^o 6 Canoa do D.^o Ouvidor.

Seg. 145. Fina.

Em novembro de 1766, a mesa da visitação ainda registraria o mais rico e contundente de todos os relatos envolvendo a utilização de orações mágicas eivadas de elementos comuns à fé católica. Derradeira confissão sobre o uso dessas orações tão correntes no cenário da religiosidade colonial, a apresentação de Maria Joana de Azevedo implicou um maior número de pessoas, homens e mulheres, alguns já falecidos, que nos últimos doze anos haviam lhe ensinado as rezas a que atribuiu, em momentos distintos, o êxito de seus amores “ilícitos”. No juízo dos confessores que incentivaram-na a comparecer perante o visitador enviado ao Grão-Pará, as orações mágico-religiosas colecionadas pela cafuza Maria Joana constituíam “supertições” tão distantes quanto possível da *norma* religiosa apregoada pela Igreja.³³

Maria Joana nascera em São Luís do Maranhão e, trazida pela mãe, vivia em Belém desde os 6 anos de idade. Solteira, morava à rua da Misericórdia “para a parte do mato”, na Freguesia de Nossa Senhora do Rosário da Campina, como muitas das pessoas que mencionou em sua apresentação. Suas orações dirigidas especialmente a São Marcos e São Cipriano, evocando Deus, Jesus e a Virgem Maria, indicavam uma vivência peculiar da religiosidade que não se desvencilhava, todavia, da condenação acalentada pela Igreja, atribuindo à virtude dos elementos religiosos o poder de encantar a pessoa desejada em cerimônias realizadas à beira da estrada, durante a noite, em encruzilhadas.

Inicialmente, Maria Joana admitira o uso das orações ao confessor por ocasião da quaresma, voltando a confessá-las em ocasiões esparsas nos anos que se seguiram. Contrariou, com isso, a recomendação de uma mameluca chamada Albina, que lhe recomendara não confessar o uso das rezas “senão na hora da morte, porque confessando-se antes já não tinham virtude”. Somente deixou de recorrer às rezas, que já não surtiam mais o efeito de antes, no momento em que Deus, por intermédio de uma visão do Espírito Santo, “lhe dera luz para conhecer o miserável estado em que vivia [...] e o perigo evidente de eterna condenação”.

³³ “Apresentação e confissão de Maria Joana de Azevedo”. *Arquivo Nacional da Torre do Tombo*, Inquisição de Lisboa, processo nº 2704; LAPA, J. R. Amaral. *Livro da Visitação*. Págs. 250-258.

Finalmente, em novembro de 1766, Maria Joana de Azevedo acabou cedendo aos confessores e veio dar conta de suas faltas ao inquisidor: disse que já não queriam absolvê-la “sem que primeiro viesse a [...] Mesa confessá-las”. Maria Joana seguiu o caminho de outras pessoas que confessaram o uso de orações mágicas que empregavam elementos da religião mesclados às concepções difusas da religiosidade colonial: pressionados por seus confessores a enfrentar a mesa inquisitorial mediante a promessa de absolvição que lhes foi sistematicamente negada, resolveram antecipar-se, revelando em detalhes as cumplicidades que acompanharam suas faltas, fustigados pelo medo de serem denunciados.

“A microfísica do poder inquisitorial”, utilizando a expressão argumentativa de Laura de Mello e Souza, encontrava eco no poder de persuasão do clero junto à sociedade inquirida pelo visitador Geraldo José de Abranches.³⁴ A “obrigação” em confessar-se à mesa da visitação, imposta por tantos confessores, constrangia os desviantes à conscientização das faltas e remissão das culpas, atributos da confissão sacramental, dando continuidade a uma distinção muito pouco precisa entre pecado e *heresia* no juízo dos fiéis, balizada antes pela gravidade das faltas que por seu caráter pertinaz. Estas confissões favoreceram ao Santo Ofício imiscuir-se tanto na esfera pessoal quanto nas relações entre os indivíduos como uma instância encarregada de responder pela doutrinação dos fiéis através da repressão dos “erros” e “desvios” identificados, a princípio, pelos sacerdotes que tinham à mão o apelo coercivo e reconciliador da confissão sacramental. A revelação das *heresias* cabia ao inquisidor enviado do Reino, que dispunha dos interrogatórios para verificar o caráter pertinaz daqueles que prostraram-se a relatar suas culpas, valendo-se da confissão para levar adiante a pedagogia da desconfiança projetada pela condenação formal das atitudes e crenças desalinhadas da *norma* religiosa, forjada inicialmente pelos confessores.

A análise de Michel Foucault sobre o papel da confissão na produção dos saberes sobre o sexo, inscrita “no cerne dos procedimentos de individualização pelo poder” por intermédio da “autenticação” do indivíduo pelo “discurso de verdade que

³⁴ SOUZA, Laura de Mello e. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*. Pág. 302.

era capaz de (ou obrigado a) ter sobre si mesmo”, lembra-nos a proximidade coerciva entre o sacramento da confissão auricular e o reconhecimento das culpas nos Tribunais da Inquisição. Como reconhecimento de uma verdade perante as instâncias do poder que requereram-na, representado pelo confessor ou pelo inquisidor, a confissão expressar-se-ia como

“um ritual de discurso onde o sujeito que fala coincide com o sujeito do enunciado; é, também, um ritual que se desenrola numa relação de poder, pois não se confessa sem a presença ao menos virtual de um parceiro, que não é simplesmente o interlocutor, mas a instância que requer a confissão, impõe-na, avalia-a e intervém para julgar, punir, perdoar, consolar, reconciliar [...]”³⁵

O IV Concílio de Latrão tornou obrigatória para todos os cristãos a confissão anual dos pecados com a regulamentação da penitência em 1215, decisão reiterada pelas determinações tridentinas.³⁶ A desobriga da quaresma, referida por muitos que compareceram à mesa da visitação ocorrida no Grão-Pará, implicava em cumprir o preceito pascal da comunhão e confissão anual. O Santo Ofício interviu neste campo da vida cotidiana dos colonos, perscrutando a existência de *heresias* e introduzindo a repressão aos “erros” e “desvios” da doutrina onde havia a conscientização da culpa que acompanhava a remissão dos pecados.

O sentido de redenção almejado pelos fiéis não é passível de ser ignorado, sendo fundamental no tocante à motivação e à justificativa dos que se apresentaram à mesa inquisitorial instalada no Colégio de Santo Alexandre. Ambíguo e irônico, tornou-se, na verdade, um ponto de convergência entre os processos pedagógico e disciplinador empreendido por sacerdotes (párocos e missionários) e inquisidores. Porém, uma vez considerado, requer, por outro lado, o cuidado de não ser sobreposto, simplesmente, às tensões sociais expurgadas através das denúncias e das “pseudo-confissões”.

³⁵ FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade I: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988, págs. 57-62.

³⁶ LE GOFF, Jacques. "Pecado". *In: Enciclopédia Einaudi*. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1987, 278-279.

Capítulo 4

O sagrado pelo profano: o uso leigo dos elementos da religião

Os autos da visitação de Geraldo José de Abranches ao Grão-Pará compõem um registro expressivo do processo histórico de *estigmatização* de práticas e saberes tradicionais em parte ou totalmente desalinhados da ortodoxia católica. Constituindo uma representação circunstancial de crenças e costumes que têm seu contexto cultural muito particular, balizada pela relação de poder que se impõe entre o inquisidor e aquele que se apresenta, o testemunho diante da mesa da visitação permite-nos apreender uma freqüente apropriação e (re)*significação* de elementos da religião católica em meio à religiosidade vivida na Colônia. O *estigma* apregoado pelas autoridades da Igreja, em especial o inquisidor, respondeu à essa (re)significação típica das “feitiçarias, superstições, sortes e agouros”, que abria espaço aos “desvios” da ortodoxia, acentuando-lhes o caráter *herético*, da alçada do Santo Ofício esmiuçar.

Luiz Mott sustentou, habilmente, que o cotidiano da Colônia não permitia a mesma regularidade e freqüência da tradicional vida religiosa comunitária tal como acontecia na metrópole. As condições e circunstâncias por vezes inóspitas e pouco atrativas ao convívio social daqui obrigaram muitos dos moradores a ficar no limite de passar um tempo considerável sem ver um sacerdote ou participar dos rituais públicos e festividades sacras, reduzidos e retraídos em relação ao normal do cotidiano da Europa. Estes fatores teriam levado ao incremento da vida religiosa privada, em detrimento das práticas comunitárias, mostrando-se fundamentais em propiciar a apropriação ilícita dos elementos religiosos em práticas proibidas e condenadas pela ótica da Igreja, pela relativa falta de controle das autoridades da Igreja, possibilitando

condições para os “desvios” e “heterodoxias”.¹

Vemos emergir dos textos de D. Frei João de São José e Queiroz um cenário muito condizente com essa idéia: nomeado bispo em 1759, pregou cerca de vinte sermões durante os três anos em que permaneceu no Grão-Pará, e por duas vezes entrou novecentas léguas sertão adentro em suas visitas. Seguiu pelos rios da região, tendo oportunidade de celebrar cerimônias e ministrar sacramentos à população que vivia distante da capital, em igrejas e capelas afastadas, em terras particulares e prósperas, mas também em povoações miseráveis e paróquias nos confins do sertão.² Chegou a aplicar devassas e arbitrar sobre questões familiares, onde averiguou abusos e irregularidades de religiosos encarregados de dar assistência aos colonos.³ Insistiu nas multas e prisões para emendar os *escândalos* e a “miséria dos costumes” que corriam entre os habitantes do norte da Colônia. Puniu com rigor os pecados e crimes de apelo moral, desde a nudez e os concorridos banhos públicos até as mancebias e concubinatos.⁴ Conjurou não experimentar a eficácia de seus esforços em meio às suas costumeiras críticas à sociedade colonial: “tem descido muito gentio, mas acham tão mau exemplo no comum dos católicos e do reino, que muitos tornam a meter-se no mato”.⁵ Interferiu nos conflitos entre o clero e as autoridades locais,⁶ a ponto de

¹ MOTT, Luís. “Cotidiano e vivência religiosa: entre a capela e o calundu”. Págs. 159-163.

² *Memórias de Fr. João de S. José Queiroz*. Págs. 173, 204, 209.

³ *Memórias de Fr. João de S. José Queiroz*. Págs. 175 à 177.

⁴ Cabe ouvir as advertências do bispo diante de um parente que lhe pedia emprego na Colônia: “Devo, contudo, lembrar a V. S^a. que se o rapaz é curioso, ou para melhor dizer, alguma coisa travesso a respeito do sexo feminino, vem para terra sumamente perigosa ... Mocidades não as devem sofrer os do meu ofício”. *Memórias de Fr. João de S. José Queiroz*. Pág. 23.

⁵ *Memórias de Fr. João de S. José Queiroz*. Págs. 11, 14 e 103.

⁶ Frei João de São José notificou à Coroa as tensões e conflitos que chegaram ao seu conhecimento, envolvendo autoridades seculares e religiosas, descrevendo-os em suas *memórias*:

“Hoje, 21 de agosto de 1761, fiz embarcar para Portugal [...] o padre frei José Capelão, para lhe evitar ser morto ou matar, termos infalíveis, pela injúria que fez atirando um copo à cara do capitão, a quem feriu no sobrolho”.

Em meio às pelejas, o bispo não furtou-se a repreender os vícios do clero regular, advertindo-os por cartas como a que enviou a um tal padre Gabriel da Silva:

“Por uma carta se me diz que vm.^{ce} desatendera a um oficial de justiça, e lhe chegara as mãos ao peito; e, como não consta que vm.^{ce} tenha este privilégio, e já outra vez pôs as mãos na cara dum pobre militar, entro na consideração de que será verdade [...] que vm.^{ce} tem o fogo do purgatório na garganta e um areal da Líbia no estômago, capaz de absorver em si um Jordão de cachaça, vício tão feio num sacerdote que o faz indigno da presença de Deus e dos homens [...]”

(*Memórias de Fr. João de S. José Queiroz*. Págs. 151 e 15, respectivamente).

prender e remeter à fortaleza da cidade de Belém indivíduos acusados publicamente de incesto e mancebias.⁷ Não evitou repreender o clero por sua condescendência com os “erros” e “desvios” comuns à vida da Colônia setecentista, impedindo muitos de exercer suas funções nas paróquias e arregimentando contra si muitos desafetos e acusações de abusos e fausto, e querer infamar a sociedade colonial perante a Coroa.⁸

Nos meses que precederam a Visitação do Grão-Pará, Frei João de São José remeteu à Lisboa a descrição de suas viagens, encontrando, com frequência, fazendas e engenhos que tinham suas próprias capelas, detalhando o interesse conforme de proprietários e moradores em ter sua assistência na ocasião das visitas, cuidando para que ele realizasse as cerimônias e ministrasse os sacramentos devidos.⁹ Igrejas eram administradas por membros da família de quem comprava as terras onde foram construídas: “sítio antigamente dos jesuítas [...] as gentes que tem essa fazenda passam de 200 pessoas, às quais administra com licença nossa os sacramentos um filho clérigo de Baltazar do Rego”, “um dos honrados cidadãos do Pará” que comprara as terras antes administradas pelos jesuítas.¹⁰ Muitas das propriedades eram ainda administradas pelo clero regular, carmelitas e outros, onde enfrentou resistência por ocasião de suas visitas, queixando-se ao ex-governador Mendonça Furtado:

“Eu não tenho visitado as fazendas por me não expor aos desatinos desta gente, maiormente padres do Carmo, com quem não me entendo, excetuando três ou quatro religiosos de Portugal sérios e graves, em que não entra o provincial atual, por mais que ore por ele muita gente à força de cacau e café”.¹¹

Os documentos que flagram queixas de autoridades coloniais sobre o relaxamento das condutas e comportamentos dos colonos diante dos princípios católicos, reiterados pelas determinações tridentinas, são direcionadas inúmeras vezes

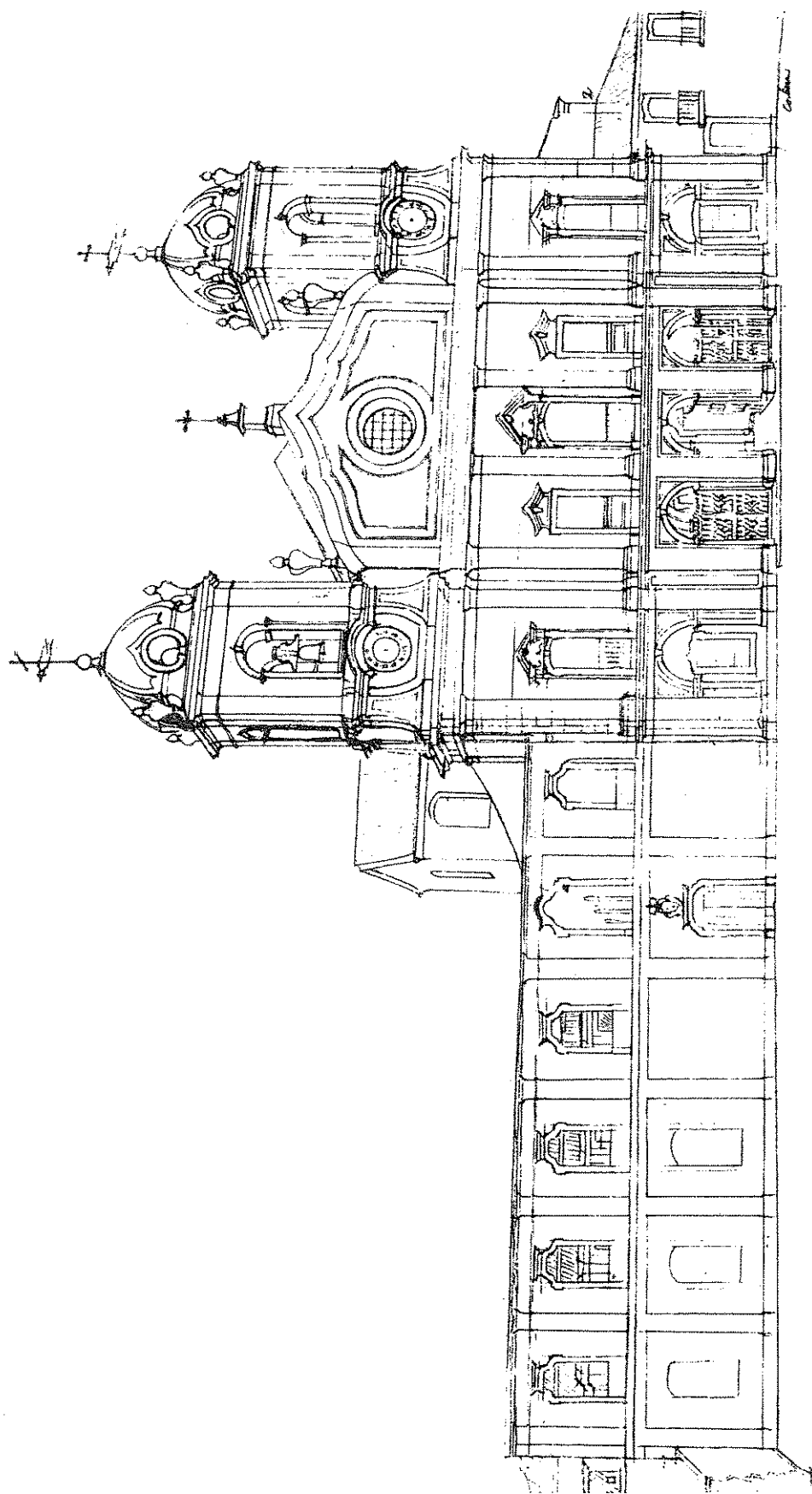
⁷ *Memórias de Fr. João de S. José Queiroz*. Págs. 211-212.

⁸ *Memórias de Fr. João de S. José Queiroz*. Págs. 22, 27, 39, 163 e 211.

⁹ *Memórias de Fr. João de S. José Queiroz*. Págs. 171 à 172, 207, 209, 212.

¹⁰ *Memórias de Fr. João de S. José Queiroz*. Págs. 207 à 208.

¹¹ *Memórias de Fr. João de S. José Queiroz*. Págs. 25, 174, 195, 205.



1. *Projeto da Fronteira da Igreja de Nossa Senhora da Conceição Alentejo.*
 2. *Outra vista.*

ao próprio clero. Iossif Grigulévitch revelou a insistência nas menções destacando a precariedade da assistência religiosa dispensada às comunidades coloniais, sendo os padres e bispos acusados de não respeitar os votos de sigilo e castidade que cabiam à sua função de confessores e guias da espiritualidade dos colonos. Segundo seu levantamento, muitas das autoridades encarregadas de fazer valer o poder das Coroas e o cumprimento de suas determinações nas colônias, bem como as exigências e preceitos da Igreja Católica, enviaram constantes mensagens apelativas às metrópoles, insistindo no estabelecimento dos Tribunais inquisitoriais nos domínios ultramarinos. Era latente a intenção de se estabelecer um controle sobre a suposta “situação caótica” em que se encontravam as possessões coloniais, onde, presumidamente, ninguém acatava ou obedecia os mandamentos da Igreja. Evitando impor o cumprimento à risca de certas obrigações, ou possivelmente impossibilitadas de fazê-lo, as autoridades seculares e eclesiásticas tiveram que adequar-se às circunstâncias impostas pelo sistema colonial no tocante à observância dos ritos religiosos e princípios da virtude cristã por parte dos colonos.¹² Neste sentido, cabe lembrar sempre o julgamento expresso pelo inquisidor Geraldo José de Abranches nas cartas que enviou ao ex-governador Mendonça Furtado, sobre a conduta da sociedade do Grão-Pará:

“por concitar contra mim a maior parte da gente, que nele vive, principalmente nesta cidade aonde sem receio algum se ofende a Deus e reinam livremente os escândalos [...] por esta razão se faz bem necessária a Visita”.¹³

Frei João de São José já havia registrado as irregularidades a que estava sujeita a ação disciplinadora da Igreja nos confins da Colônia. Visitando São Domingos da Boa Vista, sertão adentro, “onde o (rio) Guamá se une com o Capim”, encontrou a

¹² Levadas em consideração, as motivações políticas no momento de enviar tais apelações podem evidenciar os conflitos entre as autoridades eclesiásticas e seculares do ponto de vista da exploração do indígena americano nas possessões ultramarinas portuguesas. Grigulévitch ressalta as constantes reclamações de representantes da Coroa e colonos em não poder controlar os missionários, jesuítas principalmente, acusando-os de saquear e violar os nativos, fingindo convertê-los à doutrina cristã. GRIGULÉVITCH, Iossif. *História da Inquisição*. Lisboa: Caminho, 1990, págs. 271-272.

igreja ainda sem o pároco, suspenso “por casar uma rapariga de dez anos” e sumir com os cadernos de batismo, “rasgando as folhas onde podia estar o assento de idade” na tentativa de encobrir a irregularidade.¹⁴ Em função dos interesses locais, o antigo pároco parece ter deixado de lado o rigor da ortodoxia religiosa, sem que, contudo, conseguisse evitar o escândalo que inflamaria os mais atentos a denunciá-lo, levando o caso ao conhecimento de seus superiores. Atento aos escândalos envolvendo o clero regular que assistia nas fazendas e freguesias distantes, Frei João de São José noticiou encontrar alguns envolvidos com “mancebias e homicídios, usuras e tiranias”, a despeito de outros que “mui dignamente ocuparam as crônicas das ordens que professaram”.¹⁵ Fez muitas recomendações, alertando e repreendendo, sobre os vícios a que estavam sujeitos os religiosos em serviço nas terras do Grão-Pará, em especial a fornicação e o alcoolismo.¹⁶ Alertou para a displicência de alguns padres diante dos “malefícios de que usa o *gentilismo*” (grifo meu) e a grande preocupação que via difundir-se naquelas terras em função disto.¹⁷

Cientes desta situação, sacerdotes e inquisidores mantiveram-se atentos à capacidade de “manipulação” dos conceitos e elementos pertencentes à religião oficial por parte daqueles que se apresentaram espontaneamente ou que foram constrangidos a prestar conta de culpas suas ou alheias às autoridades religiosas. Aqueles que se encarregaram de ouvi-los fizeram uso dessa “manipulação” em favor dos dogmas a serem conservados, à medida que a “deformação” decorrente de seu uso *profano* determinou o caráter herético a ser atribuído às atitudes e comportamentos que levantaram suspeitas de fé.

Amalgamados aos saberes e práticas mágicas, os elementos da religião católica nutriram o imaginário colonial propício a uma *apropriação do sagrado pelo profano*, garantindo um apelo cristão e reforçando o poder mágico das práticas *estigmatizadas*

¹³ Manuscrito de 28-03-1766, papéis avulsos não catalogados, Caixa 28, Arquivo Histórico Ultramarino. Citado em LAPA, J. R. Amaral. *Livro da Visitação*. Pág. 58.

¹⁴ *Memórias de Fr. João de S. José Queiroz*. Pág. 173.

¹⁵ *Memórias de Fr. João de S. José Queiroz*. Pág. 193.

¹⁶ *Memórias de Fr. João de S. José Queiroz*. Pág. 15.

¹⁷ *Memórias de Fr. João de S. José Queiroz*. Pág. 204.

no período da visitação do Grão-Pará. Pensando esta *apropriação* no contexto europeu sob uma perspectiva de “deformação”, Georges Duby traçou a noção de “desvio” ou “erro” de doutrina que iria configurar o caráter *herético* atribuído àquelas práticas pelas autoridades da Igreja, sendo o Santo Ofício e demais mecanismos de repressão da religião institucionalizada encarregados de sua erradicação:

“[...] a doutrina aceita se deforma sempre ... se deforma também sob a influência daqueles que aderem a ela, já que, no espírito dos adeptos, a doutrina se vincula, misturando-se a elas, a crenças “populares” muito mais simples [...]”¹⁸

Ora servindo para enfeitiçar, ora para predizer o futuro, quando não para curar e retirar *malefícios*, os elementos religiosos aparecem absorvidos de maneira a interagir com o proceder próprio dos saberes que estabeleciam um diálogo mais acessível e palpável entre o mundo natural e o sobrenatural, convivendo mas também concorrendo com o saber erudito dos homens da Igreja. Constam dos registros da visitação setecentista um grande número de pessoas envolvidas com práticas revestidas ou emaranhadas de elementos da religião oficial, evidenciando uma alternância entre culpabilidade e receio diante do conteúdo das crenças e tradições colocadas sob a apreciação do inquisidor, atento em reconhecer em seu emprego os desvios e erros de doutrina que cabia-lhe inquirir.

Os autos da visitação setecentista permitem-nos retomar, em parte, as formas de proceder dos saberes práticos que fizeram uso de elementos religiosos. Destacando as circunstâncias das denúncias e confissões apresentadas ao inquisidor Geraldo José de Abranches e a “lógica inquisitorial” infundida durante os interrogatórios, podemos apreender certos indícios do funcionamento do processo de estigmatização sociocultural em torno do caráter herético atribuído às práticas culturais desalinhadas da norma religiosa. Aqui, os “modos de uso” propostos por Michel de Certeau, permitem entender a entonação das práticas que primam por aquela (re)*apropriação*

¹⁸ DUBY, Georges. “Heresias e Sociedades na Europa Pré-Industrial, Séculos XI-XVIII”. Pág. 182.

antes pelas necessidades do “viver em Colônia”, que por um sentimento explícito e consciente de contestação dos preceitos da religião oficial. Na ótica dos sacerdotes e do inquisidor Geraldo José de Abranches, essa (re)*apropriação* foi encarada como desvio da ortodoxia, passível de ser perseguida e extirpada. É a relevância do “intercâmbio” entre quem faz “uso da palavra” e quem está apto a ouvi-la em determinada conjuntura histórica.¹⁹

As confissões e denúncias em que aparecem rituais de adivinhação eivados de elementos da religião católica constituem um primeiro recorte a se considerar sobre a *apropriação do sagrado pelo profano* colocada aqui. Isabel Maria da Silva descreveu em sua confissão a “sorte de São João” que aprendera com uma mulher branca já falecida, cujo nome dizia não se recordar. Devia encher um copo de vidro com água “na noite do dito santo”, lançando dentro a clara e a gema de um ovo, enquanto fazia uma cruz, rezando um pai-nosso e uma ave-maria a São João. Cabia ao santo responder o que estava para acontecer com tal e qual pessoa que Dona Isabel nomeasse. Assim procedeu durante três anos sucessivos, recebendo imagens que lhe pareciam respostas às pessoas que a procuravam. À mãe de um estudante, preocupada com a sorte do rapaz, “lhe apareceu a figura de uma Igreja e dentro dela um altar em que se apresentava um sacerdote para dizer missa revestido, com dois acólitos também revestidos”. A uma moça indecisa entre casar-se com um mazombo ou alguém vindo do reino, “lhe apareceu um navio [...] donde veio a saber que ela havia de casar com homem do reino, e que assim sucedeu”. Numa terceira vez, quando lançou a sorte para uma moça parda, “há muitos anos [...] degradada”, sem saber o motivo, Dona Isabel não viu formar-se no copo nenhuma imagem de navio. Dessa forma, “veio a saber que ela havia de casar-se com um homem da terra, como na realidade sucedeu”. Nesta ocasião, já estava casada com o capitão Domingos da

¹⁹ CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano: 1. Artes de fazer*, Petrópolis: Editora Vozes. 1994, pág.

Silva Pinheiro, que a repreendeu severamente, motivo pelo qual deixou de lançar a “sorte” nos anos seguintes. Nas ocasiões que o fez, porém, esteve a sós com as pessoas que apontou, mostrando-lhes as imagens que identificava no fundo do copo. Não existe, em sua confissão, referência alguma aos “demônios” que Ana Basília disse ter visto em sua casa – assunto comentado entre as senhoras da vizinhança que teria motivado Josefa Coelho a fazer sua denúncia no “tempo da Graça”.²⁰

O emprego de uma oração que evocava santos católicos, vinculada aos “sortilégios” do balaio e tesoura, foi também um elo de conexão entre os rituais de adivinhação atribuídos à escrava Maria Francisca e os rituais confessados pelo escravo Marçal e pelo cristão-velho Manoel Pacheco de Madureira. Dentre as testemunhas convocadas por Geraldo José de Abranches, compareceram à mesa da visitação os escravos Pedro e Francisco, os mesmos que pediram à Maria Francisca que mostrasse quem havia lhes roubado os dez tostões que tinham, e também o estudante João José de Lira Barros, presente no episódio descrito pela denunciante Marcelina Tereza.²¹

João José de Lira Barros, de quinze anos, filho do tabelião de notas Francisco Antônio de Lira Barros, tinha incentivado a mulata Marcelina Tereza a denunciar o sortilégio que Maria Francisca realizou na casa do reverendo mestre-escola, dizendo que “o que a preta tinha feito não podia ser coisa boa, antes sim superstição”. Consta nos autos que o estudante foi o único a perceber as palavras usadas por Maria Francisca enquanto ela mantinha o balaio no ar, com a ajuda de Francisco, segurando ambos nos aros da tesoura, cravada no cesto, ao passo que Pedro nomeava as pessoas da casa e os suspeitos de terem roubado o dinheiro que lhes faltava. Tratava-se de oração idêntica àquela associada ao sortilégio do balaio e tesoura que o pedreiro Marçal, escravo do chantre da Sé, aprendera com a índia Quitéria, fugida da fazenda do Livramento, administração dos carmelitas, doze anos antes. Era também

80.

²⁰ *Arquivo Nacional da Torre do Tombo*, Inquisição de Lisboa, processo nº 13211; LAPA, J. R. Amaral. *Livro da Visitação*. Págs. 182-186.

²¹ “Sumário contra Maria Francisca, preta escrava de Mateus Alves Martins, moradora na rua Formosa da Cidade do Pará”. *Arquivo Nacional da Torre do Tombo*, Inquisição de Lisboa, processo nº 210.

muito semelhante à oração que Manoel Pacheco de Madureira repetiu ao valer-se do ritual de adivinhação que via fazer a velha Andresa, já falecida. O sortilégio tinha emprego comum em todos os três casos, e prestava-se a descobrir o autor de determinado furto por intermédio da evocação dos santos, para a qual utilizavam a pequena oração: “[...] vem São Pita vem São Paulo à porta de Santiago”, substituindo-se “São Pita” por “São Pedro” nos enunciados de Marçal e Manoel Pacheco de Madureira.²²

A prática de adivinhar com o balaio e tesoura, fazendo uso de orações dirigidas aos santos católicos, assemelhava-se a outros rituais de natureza semelhante, que usavam peneiras e tesouras ou a chave e o “livro de horas” de Nossa Senhora, perfazendo vários dos processos de indivíduos perseguidos pela Inquisição na Colônia, estudados por Laura de Mello e Souza. Remetiam à tradições medievais européias balizadas pela força mágica contida nas orações cristãs, persistindo nos registros de práticas com fins idênticos na Inglaterra quinhentista, estudados por Keith Thomas,²³ e em Portugal de meados do século XVIII,²⁴ transferindo-se para o universo multifacetado da Colônia e encontrando eco nas apropriações dos colonos setecentistas, inclusive entre os índios. Laura de Mello e Souza argumentou que as orações vinculadas aos rituais de adivinhação, como os que utilizavam-se de balaio e tesoura ou de ovo e água, e os demais, traziam um apelo próprio da “religião folclorizada” trazida pelos colonos, sustentado pela crença corrente na especialização dos santos, pela prestabilidade às questões cotidianas e à obtenção de fins concretos. A rejeição e o receio diante de práticas tão corriqueiras têm vez no momento em que os aparelhos do poder identificam-nas como crimes contra a fé, como ocorrera no

²² “Apresentação e confissão de Manoel Pacheco Madureira natural desta cidade viúvo de Dona Claudina Maria Pinheira cristão-velho” e “Apresentação do preto Marçal”. *Arquivo Nacional da Torre do Tombo*, Inquisição de Lisboa, processos nº 2697 e 13326, respectivamente.

²³ THOMAS, Keith. *Religião e o declínio da magia: crenças populares na Inglaterra, séculos XVI e XVII*. São Paulo: Cia. Das Letras, 1991, págs. 183-185.

²⁴ REGO, Yvonne Cunha (org.). *Feiticeiros, profetas, visionários - Textos antigos portugueses*. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda. *Apud* SOUZA, Laura de Mello e. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*, pág. 160.

cenário da visitação setecentista.²⁵ No contexto de repressão promovido pelo Santo Ofício, estas práticas afloram como “desvios” e “erros” da disciplina religiosa pretendida pela Igreja, atribuindo-se aos indivíduos que delas fizeram uso a suspeição da *heresia*, alcançados pela condenação que encontrava respaldo na legislação do período, podendo chegar aos extremos das penas vis previstas nas Ordenações Filipinas.²⁶

Não menos ilícitas foram as orações mágico-religiosas que balizavam seu poder de encantamento pelo uso de elementos e dogmas da religião. Acreditar na eficácia destas orações dependia da fé no poder de enfeitiçar e seduzir dos elementos religiosos, implicando no caráter *herético* atribuído pelo visitador e demais instâncias da Igreja que interferiram no contexto repressivo da visitação setecentista. Variando a circunstância e o contexto em que foram ritualizadas, as orações trazidas ao conhecimento do inquisidor José Geraldo de Abranches enredaram toda uma rede de cumplicidades marcada pela transmissão oral dos conhecimentos neste contexto.

O mameluco Antônio Mogo, que morava na cidade de Belém, foi denunciado logo que Geraldo José de Abranches deu início à visitação por ter ensinado uma oração de São Cipriano à Dona Maria Josefa Bitencourt, uma década antes.²⁷ Antônio Mogo era soldado e residia “na rua por detrás da São João”, em companhia do ajudante de auxiliares Antônio Carvalho e sua esposa Luzia Machado. Estava numa reunião na casa de Dona Maria Josefa quando ensinou a oração que servia para reconciliar os amantes que, por algum motivo, haviam se separado, evocando São Cipriano como confessor de Jesus Cristo e rogando-lhe que o reticente se rendesse às vontades de quem pronunciava a oração, sem que tivesse sossego antes de ir falar

²⁵ SOUZA, Laura de Mello e. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*, págs.159-162.

²⁶ “Dos feiticeiros” (título 3, parágrafo 2). *Ordenações Filipinas: Livro V*. Págs. 64-65.

²⁷ “Denúncia que faz Maria Fructosa de Antônio Mogo, soldado mameluco”. LAPA, J. R. Amaral. *Livro da Visitação*. Págs. 132 à 134.

com o mesmo. A mulata costureira Maria Fructosa da Silva, que na época morava na casa, guardou bem os detalhes do ritual que deveria acompanhar a oração, e esmerou-se em reproduzi-los, depois, na denúncia que fez ao inquisidor. Enquanto dizia as palavras, era imprescindível que o suplicante desenhasse uma cruz no chão, com o pé esquerdo, ao que seguiam algumas pancadas no mesmo local, com o mesmo pé, terminando por rezar três pais-nossos e três ave-marias, oferecendo as orações a São Cipriano somente se ele realizasse o desejo almejado. Não soube dizer se o soldado fizera, ele mesmo, uso da oração que ensinara à Dona Maria Josefa, somente que ele atribuía o sucesso da oração a uma cafuza chamada Luzia, “a qual veio do Maranhão e se acha degredada [...] no Macapá por mal procedida” – dissera ter reconquistado o soldado João Ventura, “que se tinha apartado dela para tratar com outra, fazendo que logo a fosse buscar”.

Manoel Pacheco de Madureira também conhecia “orações fortes” e confessou seu uso na mesa da visitação em 1765, junto com a adivinhação do balaio e tesoura. São Cipriano não foi o único a receber os apelos do viúvo cuja família há muito se estabelecera em Belém: conhecia também orações dirigidas a São Marcos e às “três estrelas que aparecem juntas de noite seguindo o curso e carreira do sol”. Revelou ao inquisidor que aprendera as orações com um índio de passagem pela cidade, sem dizer o nome ou o paradeiro dele. Embora tenha acreditado no poder das orações, “tomando por escrito as palavras que ele lhe ensinara”, não conseguiu reatar um romance antigo com a sobrinha de sua falecida mulher, que recusava-se a “continuar na ofensa de Deus com ele” porque “não a queriam absolver os seus confessores”. Deixou-se levar pelo desespero e apelou ao diabo. “Satanás, abranda-me o coração de fulana”, foram as palavras usadas por Manoel para conjurar o demônio, muito parecidas, na verdade, com os apelos que fazia aos santos, à Jesus e os reis magos: “São Marcos te marque ... Jesus Cristo te abraque ... a hóstia sagrada te confirme”, “São Cipriano, vos peço, me abraqueis o coração de fulana”, “Três estrelas vejo, Jesus Cristo te abraque, e os três reis o coração de fulana”. Em sua confissão, frustração e culpa fundem-se ao arrependimento de ter chegado a extremos tão

condenáveis diante de uma moral católica que ele teve de endossar perante o inquisidor. Ciente da ameaça que rondava o seu exercício de contrição perante a mesa da visitação instalada no antigo Colégio dos jesuítas de Belém, Manoel Pacheco reforçou que jamais obteve qualquer resultado com seu intento, nem sequer alguma resposta. Isto não o isentou, porém, de ser processado pelo visitador, atento aos seus “erros heréticos”. Geraldo José de Abranches admoestou-o severamente, dizendo que nem Jesus nem os santos “concorriam ou davam favor e ajuda para se cometerem pecados”. Diante da pressão do interrogatório, reconheceu que podia haver “concurso diabólico ou pacto implícito” nas práticas que utilizava, mas que ainda assim recorria a elas, “ao que o precipitara sua miséria e fragilidade”. Ouviu sua sentença na mesa da visitação, tendo de abjurar de veemente suspeita na fé e cumprir as penitências espirituais impostas pelo inquisidor.²⁸

Câmara Cascudo recuperou “orações fortes” dedicadas a evocar São Marcos onde é freqüente a fórmula “São Marcos te marque”, mantendo resquícios da tradição portuguesa e persistindo no “devocionário supersticioso” colonial dedicado ao amansamento de touros bravios²⁹ – predicado sempre atribuído à figura de São Marcos, no encantamento anotado e repetido tantas vezes por Manoel Pacheco e no enunciado de praticamente todas as orações colecionadas pelos que passaram pela mesa da visitação setecentista. Câmara Cascudo menciona também uma publicação de Artur Ramos onde a mesma fórmula aparece “numa coleção de rezas de catimbó”,³⁰ mais estreitamente ligada ao sentido atribuído pelos moradores do Grão-Pará durante a Visitação de Geraldo José de Abranches. Laura de Mello e Souza chamou a atenção para o atributo de *marcar* a pessoa desejada e o intrincado conjunto de símbolos que envolvia o santo no contexto europeu, remanescente no imaginário da Colônia setecentista.³¹

²⁸ *Arquivo Nacional da Torre do Tombo*, Inquisição de Lisboa, processo 2697.

²⁹ CASCUDO, Luís da Câmara. *Dicionário do folclore brasileiro*, pág. 475.

³⁰ RAMOS, Artur. *A aculturação negra no Brasil*. São Paulo, 1942, págs. 270-271. *Apud* CASCUDO, Luís da Câmara. *Dicionário do folclore brasileiro*. Pág. 475.

³¹ SOUZA, Laura de Mello e. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*. Págs. 232-234.

Manuel Nunes da Silva, ajudante de ordenança da Vila da Vigia, revelou uso semelhante da oração de São Marcos. Disse que aprendera a oração com o primo José Caetano Cordeiro, empregado do chantre que dirigia o coro da Sé. O primo ensinou o que aprendera com outro morador da Vila da Vigia, chamado Domiciano de Matos, que dizia conseguir as mulheres que desejava por meio da fé que depositava na oração. José Caetano advertiu, porém, que não conseguira resultado algum por faltar-lhe fé na oração. Manuel Nunes resolveu anotar a oração num papel, pois pretendia casar-se com uma moça que não lhe correspondia. Devia evocar a hóstia sagrada e o Espírito Santo junto com um pedido a São Marcos para que abrandasse o coração da mulher desejada, pronunciando a oração enquanto olhava para o local onde estava a mesma, fazendo cruzeiros com a bacia e emendando as palavras. Enquanto isso, mantinha os braços estendidos e o corpo em forma de Cruz, o rosto e o peito sempre encostados na porta ou janela que ficasse de frente para a casa onde morava a moça. Manuel Nunes frustrou-se com a pretendente mesmo depois de seguir à risca o que José Caetano havia lhe ensinado, acreditando que sua fé também não fora suficiente para que a oração surtisse efeito. Voltou a recorrer à oração anos depois, na tentativa de ter relações com uma índia casada, durante os meses em que assistiu na Vila de Caeté. Como conseguiu que a índia viesse até ele sem que fosse necessário ir buscá-la, atribuiu isto ao poder da oração.

Geraldo José de Abranches conseguiu que Manuel Nunes assentisse, durante os interrogatórios, que não tinha por “boas e lícitas” as palavras da oração por ser dirigida a fins pecaminosos com as mulheres que desejara, e “que as havia de conseguir por concurso e mediação do demônio, pois reconhecia que para semelhantes fins não concorria São Marcos”. Acorreu-lhe o caráter supersticioso de suas ações, ainda que tenha se esquivado da acusação de “pacto explícito com o diabo”, tendo de abjurar de leve suspeita na fé, ouvindo sua sentença na mesa da visitação.³²

Idêntica prestabilidade tinha a oração de São Marcos confessada pelo jovem

mameluco Lourenço Rodrigues. O soldado de Vila Nova Del Rei confessou ter recorrido à oração “tentado a faltar e ofender a Deus” com uma mulher que desejava. Aprendera oração por volta de 1760 com Domingos Nunes, dono das casas em que morava junto de outro soldado chamado Laurêncio Alves, quando servia na companhia do capitão Manuel Corrêa de Mancada. A reza pedia a São Marcos que abrandasse o coração da mulher desejada, evocando o Espírito Santo e o poder da hóstia sagrada, como faziam Manoel Pacheco de Madureira e Manuel Nunes da Silva. Enquanto pronunciava as palavras de encantamento, o suplicante deveria estar “à sua porta da rua”, fazer sinais-da-cruz com o rosto e, ao final, rezar três pais-nossos e três ave-marias à São Marcos – à maneira da oração de São Cipriano ensinada por Antônio Mogo à Dona Maria Josefa Bitencourt.

Lourenço Rodrigues traiu a confiança de quem lhe ensinara a oração, revelando ao inquisidor sua prestabilidade “perversa” e “ilícita”. Afirmou que não conseguira o efeito que esperava, ainda que tivesse repetido o enunciado e os rituais reproduzidos por Domingos durante duas noites seguidas, na esperança de que a resistência da mulher esmorecesse, “indo ter com ele à sua casa”. Ainda assim, não deixou de acreditar na virtude da oração – reiterou, como fizera Manuel Nunes da Silva, que “por falta de fé é que não tinha alcançado [seu intento], porque, se tivesse, como era necessário e dizia o dito Domingos Nunes quando a ensinou, talvez conseguiria a dita certa mulher”. Seu confessor recusou-se a absolvê-lo de seus “erros”, determinando que ele viesse se apresentar à mesa da visitação.³³

Um indício importante: a ressalva de Manuel Nunes e Lourenço Rodrigues de que faltou-lhes fé nas orações para que o encantamentos tivessem efeito, pode esconder, muito possivelmente, sua consciência do caráter *herético* que poderia ser reputado a suas ações no contexto de repressão promovido pelo visitador enviado ao Grão-Pará, escamoteando uma concepção de religiosidade que era capaz de interagir, de forma mais dinâmica, com as necessidades e anseios do seu cotidiano apesar das

³² *Arquivo Nacional da Torre do Tombo*, Inquisição de Lisboa, processo nº 2702.

condenações acalentadas pela Igreja. Embora não pudessem romper com o discurso disciplinador e moralizante da Igreja, como tantos outros citados nos registros da Visitação setecentista, dependentes da absolvição que lhes foi sistematicamente negada por seus confessores, Manuel Nunes e Lourenço Rodrigues buscaram aliar as dificuldades do “viver em Colônia” com um uso particular dos elementos religiosos condenado pelo juízo eclesiástico. Despertaram, assim, a atenção do inquisidor, preocupado com a insubordinação que o uso *profano* dessas orações representava para a autoridade da Igreja que pretendia ser o único veículo de diálogo com o *sagrado*.

Uma maior proximidade com essa esfera do *sagrado* e o desprendimento sempre característico do culto popular aos santos católicos vêm definir o caráter dessas orações, visando alcançar graças elevadas em função do poder mágico conferido aos elementos religiosos que, deslocados em meio à concepções populares, garantiam-lhes a eficácia dos conjuros e encantamentos. Cabe inserir aqui a observação de Keith Thomas, matizada por Laura de Mello e Souza, em que o autor remete-se à versões truncadas de orações cristãs ou trechos de versos descrevendo supostos episódios da vida de Cristo e dos santos para referir-se à “antiga crença de que os eventos místicos seriam uma fonte intemporal de poder sobrenatural”, remanescente nos encantamentos e curas mágicas usadas na Europa seiscentista.³⁴

Manoel José da Maia, outro morador da Vila da Vigia, apresentou-se ao Inquisidor envergonhado de ter arremetido à depravação e luxúria incentivado pelo companheiro de viagem que ensinara-lhe a oração de São Marcos, “eficaz para atrair as mulheres à vontade de quem usasse da dita oração”. Manoel José era soldado da companhia do capitão Antônio Infante, Regimento de Mendonça. Um índio chamado Atanásio, criado na administração do lavrador Antônio José de Macedo, embarcara com Manoel José na canoa do gado que saíra da Vila da Vigia em 1762 com destino

³³ Lourenço Rodrigues era um jovem mameluco de 26 anos de idade, filho legítimo de *Gonçalo Tavares e Engrácia Rodrigues*. LAPA, J. R. Amaral. *Livro da Visitação ...*, págs. 242 à 245.

³⁴ THOMAS, Keith. *Religião e o declínio da magia*. Págs. 157; SOUZA, Laura de Mello e. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*. Pág. 198-199.

à ilha de Marajó. Atanásio confiou-lhe o que sabia sobre a oração de São Marcos enquanto estavam a sós no leme da canoa, insistindo para que ele “não contasse a ninguém o que havia lhe ensinado, por ser tudo caso que se havia de denunciar à Santa Inquisição”. A oração fazia alusões ao cálice sagrado, à cruz e ao Espírito Santo mediante as súplicas para abrandar o coração da mulher que queria encantar. Devia-se rezar um pai-nosso e uma ave-maria em louvor a São Marcos e uma oração que atrelava a vontade da mulher ao sangue derramado por Jesus Cristo na cruz. Intercalado às rezas, desenhava-se no chão uma figura em forma de cruz, e nela pisava-se com o pé esquerdo “olhando ao mesmo tempo para o ar”. Tudo muito semelhante aos procedimentos que acompanhavam a oração de São Cipriano ensinada por Antônio Mogo à Dona Maria Josefa Bitencourt, não fosse um elemento diferenciador de grande importância: para que viesse a conhecer o verdadeiro efeito das rezas, Manoel José não poderia “ter consigo coisa alguma de Deus, nem rezado neste dia as orações que tivesse por devoção”. O soldado seguiu à risca as demandas ensinadas por Atanásio quando quis ter relações com uma mulher casada e depois com uma viúva, acreditando no poder das orações e atribuindo a elas o sucesso de seu intento pecaminoso. Prenunciando a condenação que lhe adviera, Manoel José da Maia “não confessava amiúde como tinha por costume, mas somente de ano a ano por preceito da quaresma”. Quando confessou não foi absolvido, e teve que dar conta do ocorrido ao Inquisidor, implicando a si mesmo e ao índio que havia lhe ensinado as práticas e orações.³⁵

Em virtude de suas faltas, os confessores da maranhense Maria Joana de Azevedo também negaram-se a absolvê-la sem que ela viesse, primeiro, procurar o inquisidor.³⁶ Havia um apelo à força mágica dos elementos religiosos contido nas orações que Maria Joana colecionou durante quase dez anos de aprendizado. E as orações, resguardavam em si a prestabilidade e o despudor comuns às receitas mágicas em que prevalecia o *baixo corporal*. Elemento de continuidade junto ao

³⁵ “Apresentação e confissão de Manoel José da Maia”. LAPA, J. R. Amaral. *Livro da Visitação*. Págs. 200-203.

³⁶ *Arquivo Nacional da Torre do Tombo*, Inquisição de Lisboa, processo 2704.

universo cultural europeu, o *baixo corporal* era perceptível no linguajar popular e também nas práticas próprias do saber proscrito pela Igreja, freqüente, porém, nos registros da atuação inquisitorial na Colônia, conforme os estudos de Laura de Mello e Souza, constante durante o setecentos, inclusive, na visitação do Grão-Pará.³⁷

A apresentação de Maria Joana reforçou alguns pontos que somente haviam aparecido, até então, na confissão de Manoel José da Maia: aspectos que distanciariam seu depoimento dos demais à medida que expunha as recomendações daqueles que haviam lhe ensinado como manipular desejos e anseios através das orações. A princípio, Maria Joana procurou aprender as orações uma a uma, quando conhecia alguém que pudesse ensiná-las. Com Rosa Maria dos Santos, sua vizinha na época em que morava com o cônego Frutuoso da Costa, aprendeu a oração de São Marcos, depois de comentar que o homem com quem tinha relações não a procurava mais. O formato da oração e o ritual que acompanhava em muito se assemelhavam àqueles apresentados por Manuel Nunes da Silva: deveria repetir as palavras de encantamento dirigidas ao santo olhando para o local onde se encontrava o homem desejado, por volta do meio-dia ou meia-noite, fazendo cruces com o rosto e mantendo os braços estendidos, cuspidando três vezes no chão e pisando com o pé esquerdo onde cuspiu. Acompanhando os rituais, pronunciava outra oração evocando o sangue de Cristo e o leite da Virgem Maria.

Frustrada por não conseguir o resultado esperado, embora repetisse os rituais com precisão, Maria Joana não demorou a aprender outras duas orações muito semelhantes com uma vizinha que morava na mesma rua da Misericórdia, já falecida no tempo da visitação, chamada Teodora Lameira. Os rituais também eram semelhantes, acrescentando o apelo ao sinal-da-cruz como recurso para *prender* a

³⁷ Dentre os muitos processos setecentistas estudados por Laura de Mello e Souza n' *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*, o de Maria Joana foi um deles, em especial o trecho no qual ela declarou ao Inquisidor saber confeccionar uma bebida preparada com o sêmen colhido da vagina após o ato sexual, junto com o suor das axilas e dos pés, na intenção de garantir o amor e a fidelidade do homem desejado, que deveria beber o preparado sem saber do que se tratava. Esta passagem foi também analisada pela autora no artigo "O Padre e as Feiticeiras: notas sobre a sexualidade no Brasil Colonial". In: VAINFAS, Ronaldo (org.). *História da Sexualidade no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, 1986.

atenção da pessoa desejada. Também aí não “experimentou o efeito que desejava”. Ao conhecer Dona Caetana, esposa do soldado Antônio Raposo, encarregado do Capitão da Vigia – moradores junto à Igreja do Rosário da Campina – indagou se a mesma conhecia “alguma oração que obrigasse a bem querer” para lhe ensinar. Aprendeu com ela uma nova versão da oração de São Marcos, sem que houvesse necessidade de fazer “cerimônias com esta dita oração”. Não adiantou: seguiu sem “conseguir que o dito homem tornasse a pôr-se bem com ela”.

Em sua primeira confissão, Maria Joana começou a se distanciar dos demais ao revelar que, em dada ocasião, lembrou-se que as orações não surtiriam o efeito esperado até que ela evocasse os nomes de Elis, Elucas e Eloques, pronunciados ao final das “cerimônias” que, ademais, deveriam ser realizadas em uma encruzilhada. Reconheceu que certa vez resolveu sair de casa, no meio da noite, em busca do local de encontro “de quatro ruas” onde pudesse repetir cada uma das orações que aprendera até então, evocando os três nomes mencionados conforme recomendaram-na fazer, “pisando sempre com o pé esquerdo as cruzes que riscara no meio da encruzilhada”. Esperou pela noite seguinte, repetindo os rituais na porta de sua casa, e, sem demorar, o homem que esperava apareceu, dizendo que “tinha ido falar-lhe somente porque não podia parar e ter sossego sem que fosse”, conforme dizia o enunciado das orações. Não quis revelar quem lhe fez a tal recomendação, porém, desde então a encruzilhada - sempre associada à busca dos pactos e *conventículos diabólicos* - tornou-se uma constante em suas tentativas de obter resultado com as referidas orações. Certa vez, apelou às orações na intenção de ajudar uma amiga que, prometida para casamento, fora abandonada pelo noivo: foi até a encruzilhada, como de costume, para repetir as “cerimônias” em nome dela. Como o rapaz apareceu logo de manhã na casa da moça, acreditou que “assim sucedera em virtude de sua diligência”.³⁸

Maria Joana sabia que não podia revelar no confessionário o uso que

³⁸ “Apresentação e confissão de Maria Joana de Azevedo”. LAPA, J. R. Amaral. *Livro da Visitação*. Pág. 253.

costumava fazer das orações que conhecia: já havia sido avisada para não confessar “essas cruces [...] senão na hora da morte, porque, confessando-se antes, já não tinham virtude”. Consciente de que o uso das orações incorria em culpas “pertencentes ao Santo Ofício”, uma mameluca chamada Albina recomendou sigilo a Maria Joana. O apelo da contrição parece ter sido mais forte, e a maranhense não deu ouvidos aos alertas da mameluca – na “obrigação de se confessar pelo preceito da quaresma”, declarou tudo no confessionário. Foi asperamente repreendida e deixou de ir às encruzilhadas, embora tenha recorrido às orações por mais alguns anos, “para cumprir deste modo os seus depravados desejos”.

Seu depoimento não apenas reforçou elementos e aspectos que já haviam aparecido em testemunhos anteriores, mas revelou que a visitação setecentista produziu, enfim, uma série de registros privilegiados que conserva-nos a dimensão e a extensão dos costumes que interessava à Inquisição erradicar naquele momento, a interação social e a cumplicidade que a Igreja tentava coibir quando encontrava, ou produzia, os indícios de *heresia*. Maria Joana descortinou ao inquisidor Geraldo José de Abranches parte da rede de pessoas envolvidas com o uso dessas orações mágicas carregadas de elementos da religião oficial, revelando ao menos um fragmento do contexto das relações sociais que pressupunha a disseminação dessas práticas e costumes na região de Belém, à época da Visitação. Morava na rua da Misericórdia “para a parte do mato”, na Freguesia de Nossa Senhora do Rosário do Bairro da Campina, como muitas das pessoas que mencionou, e confrontando as informações que acrescentou à sua confissão com os testemunhos registrados em outros processos, podemos estabelecer algumas conexões.

Maria Joana de Azevedo mencionou que, embora já não conseguisse resultado com as orações que conhecia, depois de tê-las confessado no tempo da quaresma, seguiu procurando outras pessoas que pudessem lhe ensinar alguma nova oração “que obrigasse a bem querer”. A primeira delas foi Dona Maria Josefa Bethencourt, esposa do alfaiate Domingos Antônio – a mesma senhora a quem Antônio Mogo ensinara a oração de São Cipriano, cerca de dez anos antes de ter início a Visitação. O

repertório de Dona Maria Josefa, seguramente, não se limitou à oração que aprendeu com Antônio Mogo, conforme deu a entender a costureira Maria Fructosa da Silva na ocasião em que denunciou o soldado. Não foi, seguramente, a mesma oração que ensinou a Maria Joana: de volta às encruzilhadas, a persistente aprendiz deveria pronunciar, no meio da noite, o enunciado que começava por “Retro com Deus ...”, junto “de uma oração de São Marcos qualquer”. Em seguida, Maria Joana procurou uma mulher que morava ao pé do Rosário nas casas do Capitão da Vigia, chamada Lúcia, viúva do soldado Antônio José Coimbra, aprendendo com ela outras duas orações às quais apelou inúmeras vezes, sem sucesso. Outro morador das proximidades da Igreja do Rosário, chamado Antônio Miranda, lhe ensinou a oração das “três estrelas, que são os três Reis magos”, em que evocava os nomes de Elis, Elucas e Eloques, conjurando pela pedra de ara: “nessa terra consagrada, assim como os sacerdotes não podem dizer missa sem ti, assim fulano não possas estar sem mim”. Maria Joana tratou de pronunciar a oração no quintal de sua casa, como havia recomendado Antônio, olhando para as três estrelas e apontando para onde estava “a pessoa que havia de ser obrigada de bem querer”. Por fim, foi ter um índio chamado Faustino, que também vivia na casa de Antônio Carvalho e Luzia Rodrigues, atrás da rua de São João, onde morava o soldado Antônio Mogo. Com Faustino, Maria Joana aprendeu uma versão da oração de São Cipriano em tudo semelhante àquela ensinada pelo soldado a Dona Maria Josefa: o que dá a entender que, morando juntos, Antônio Mogo e Faustino compartilhavam do mesmo conhecimento a respeito das orações e suas “cerimônias”.

Apesar da insistência, Maria Joana não conseguiu mais sucesso com seu intento desde que confessara o conteúdo das orações que conhecia a um sacerdote “pelo preceito da quaresma”, convencendo-se de que era justa a recomendação da cafuza Albina. Persistiu no “erro” de aprender mais e mais orações e somente emendou-se depois que, tendo voltado da encruzilhada numa noite em que fora pronunciar a oração que aprendeu com Dona Maria Josefa, o Espírito Santo lhe apareceu em sonhos. Deitada em sua rede de dormir, viu

“[...] o céu aberto do tamanho de uma sala grande, dentro de cujo espaço estavam inumeráveis pessoas vestidas de variedades de cores, que ela não soube distinguir, fazendo todas uma grande festa ao som de vários e bem conservados instrumentos, e à porta se achava uma pessoa vestida [...] de roxo, a qual pôs os olhos para ela [...] sem dizer coisa alguma, o que não fez nenhuma das mais pessoas do dito congresso, porque não olhavam para ela, ao mesmo tempo em que o dito espaço se lhe representava em tão pouca distância [...] bastante baixo, e próximo aonde ela estava, e todo o [...] espaço se achava de cor azul e cheio [...] de luzes.”³⁹

Investida de “grande consolação e estímulo para emendar sua vida”, Maria Joana contou que resolvera abandonar o apelo às orações, predispondo-se a dar conta de seus pecados regularmente no confessional. Assim o fez antes de partir com seus filhos para a roça de uma prima, sem “ânimo de voltar tão cedo” para Belém. Pouco tempo depois sua única filha veio a falecer. Inconformada, Maria Joana seguiu o conselho da prima para retornar à cidade “para que pudesse se consolar com algum confessor”. Voltou a viver com a prima alguns meses depois; porém, assim que pôs os pés na casa onde antes ficava em companhia da filha, começou a “pedir insistentemente a Deus que lhe revelasse o lugar que ela estava”, aflita que a menina estivesse no purgatório ou *andando* pelo mundo afora, “a purgar seus pecados”. Mais um vez, em sonhos, vislumbrou

“[...] o céu aberto, e uma grande procissão de pessoas vestidas de branco, e ... todo aquele espaço do céu estava com muita claridade, e à porta uma pessoa vestida à trágica, que lhe pareceu ser um anjo com uma tocha acesa na mão ... se recolheu para dentro, e atrás dele foi toda a procissão, fechando-se outra vez o céu.”⁴⁰

A postura humilde diante do inquisidor, dizendo-se não merecedora “de que Deus lhe fizesse aquela mercê”, não abonou a convicção de Maria Joana de que tal

³⁹ LAPA, J. R. Amaral. *Livro da Visitação*. Pág. 255.

graça lhe fora concedida em conforto a sua aflição, segura que “dentre aquelas pessoas vestidas de branco ia também a sua filha”. Acreditou que Deus quis mostrar-lhe, assim, que a menina “estava em um bom lugar”. Aliviada, rezou por sua alma, embora não pudesse evitar a profunda tristeza, sempre acometida de saudades da filha. Seguiu rezando “várias devoções [...] por meio das quais [...] alcançou de Deus Nosso Senhor a mercê de [...] lhe representar em sonhos por quatro vezes” o céu, onde sempre aparecia a figura do anjo a dirigir o cortejo de pessoas que seguia porta adentro. Não fosse o bastante, Maria Joana acreditou que, depois de muito insistir, Jesus Cristo enfim apareceu em uma de suas visões, na forma de “um sacerdote, revestido com uma luz alva [...] e com tanto resplendor que quase lhe impedia [...] o poder vê-lo”, sempre de costas para ela, descendo do céu por meio de uma escada para atender as preces que costumava fazer diante de uma imagem que havia na casa. Contou três anos desde a primeira visão que teve – desde então não fez mais uso dos encantamentos, mas somente das orações que faziam-na alcançar a graça das visões. O conhecimento que esboçou perante a mesa da Inquisição, fundindo magia e religião num saber que servia ora para encantar ora para consolar, conforme suas intenções; o despudor que demonstrou em fazer uso supersticioso de elementos religiosos suscitando o alcance de graças divinas e fins “depravados” e a preocupação em não confessar o conteúdo das orações a um sacerdote, favoreceram o inquisidor a forçar Maria Joana reconhecer em tudo “pacto implícito com o diabo”.⁴¹

Os enunciados das orações de encantamento, descrevendo episódios e prerrogativas das figuras sagradas, nem sempre coerentes com a ortodoxia religiosa, acompanhados de orações de devoção dirigidas aos santos, a Jesus ou à Virgem Maria, vinham ritualizados de forma totalmente *profana* e alheia aos ditames da instituição católica. Tinham um apelo concreto e passível de realizar-se, intimamente ligado aos apuros e desejos do cotidiano, não obstante a condenação dos representantes da Igreja, podendo conviver com a religiosidade particular do “viver em Colônia” e esbarrando nos apelos da piedade popular incentivada pelo clero com

⁴⁰ LAPA, J. R. Amaral. *Livro da Visitação*. Pág. 256.

a devoção aos santos e relíquias. A fronteira era tênue, como demonstrou Luiz Mott, “entre a piedade lícita e a condenada pela hierarquia”.⁴²

O apelo ao *sagrado* inserido em diversas práticas culturais, através de uma *apropriação* de elementos religiosos considerada “ilícita”, implicou numa maneira própria de vivenciar a religião, baseada na interpenetração entre diferentes *níveis culturais*, de procedências diversas e credos múltiplos, compartilhando com a doutrina oficial e a medicina “erudita” a responsabilidade de corresponder aos anseios e necessidades da sociedade colonial ainda na segunda metade do setecentos. Reivindicando o uso de elementos da religião oficial, diversos personagens abriram a possibilidade de o inquisidor os envolver no processo repressivo protagonizado pelos mecanismos de controle da Igreja: ele pôde, enfim, atribuir-lhes o caráter *herético* conferido aos “erros” e “desvios” de doutrina que cabia ao Santo Ofício inquirir através do *estigma* lançado sobre as práticas associadas à feitiçaria colonial. Foi o que ocorreu com os índios Joaquim Pedro e Anselmo da Costa: figuram em seus processos o cenário de repressão engendrado pela Igreja na tentativa de controlar o processo de (re)*significação* que acompanhou a constituição multifacetada da religiosidade popular na Colônia.⁴³ O drama pessoal de ambos teve início antes mesmo das denúncias feitas ao inquisidor Geraldo José de Abranches no tempo da visitação ao Grão-Pará. Sem ligação aparente, os dois estiveram presos nos cárceres do Santo Ofício por confeccionar as conhecidas *bolsas de mandinga* – resultado de uma trama que foi, de início, assistida e coordenada pelas autoridades locais, as prisões se prolongariam por longos anos. Em ambos os casos, as denúncias apresentadas na mesa da visitação guardam semelhanças na forma de retratar as situações em que configuraram-se os

⁴¹ SOUZA, Laura de Mello e. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*. Págs. 231-233 e 314.

⁴² MOTT, Luiz. “Cotidiano e vivência religiosa: entre a capela e o calundu”. In: SOUZA, Laura de Mello e (org.). *História da Vida Privada no Brasil*. São Paulo: Cia. das Letras, 1997, volume 1, págs. 193-196.

⁴³ *Arquivo Nacional da Torre do Tombo*, Inquisição de Lisboa, processos nº 218 e 213, respectivamente.

delitos, tomados como “culpas pertencentes ao Santo Ofício” pelos sacerdotes envolvidos. Revelam, na verdade, como o *fazer uso* de objetos e elementos sagrados roubados às igrejas das vilas implicou na subversão à autoridade local dos padres e diretores e desencadeou na suspeita de *heresia*, insinuada para subjugar cúmplices e testemunhas.

O sentido *normatizador* da pena prevista nas Ordenações Filipinas para quem roubasse e fizesse uso dos objetos sagrados – acorde com os preceitos da ortodoxia pretendida pela Igreja, expõe a intenção de frear um costume furtivo, mas corrente, calcado no uso desses objetos para a confecção de “feitiços” e amuletos.⁴⁴ Em Portugal, a tradição em que se inseria os amuletos tinha na pedra-de-ara um objeto “indispensável para certas feitiçarias amorosas, especialmente prender o amante, torná-lo ou mantê-lo fiel”, segundo averiguou Câmara Cascudo, sendo introduzida no contexto ultramarino pelo colonizador.⁴⁵ O autor menciona e cita o texto das *Ordenações Filipinas* para informar que “tirar um pedaço da pedra de ara merecia pena de morte, desde os Afonsos portugueses e Filipes castelhanos”; acrescenta, ainda, que “nas superstições populares portuguesas, a pedra de ara é também empregada nos filtros e amavios”, sustentando o vínculo entre as orações mágico-religiosas e a pedra de ara,⁴⁶ que tornar-se-ia fecundo da tradição popular colonial através da conjugação de diferentes elementos assimilados a partir de pontos comuns às culturas africanas e indígenas, e sentidos análogos.

⁴⁴ “[...] que toda pessoa, de qualquer qualidade e condição que seja que, de lugar sagrado ou não sagrado, tomar pedra de ara ou corporais, ou parte de cada uma destas coisas, ou qualquer outra coisa sagrada, para fazer com ela alguma feitiçaria, morra morte natural.”

A pena prevista no terceiro capítulo das ordenações, vigorava ainda no tempo da Visitação setecentista, abarcando todos os domínios portugueses e disseminando a lógica do *castigo exemplar*, própria da legislação absolutista e da “afirmação do poder real”. Segundo Silvia H. Lara:

“Para ser eficaz [...] a punição devia ser afirmativa e exemplar: como exercício de poder, ela devia explicitar a norma, fazer-se inexorável e suscitar temor. Não é por outra razão que as punições no Antigo Regime transformavam-se em espetáculo, em pedagogia capaz de atingir o corpo criminoso, e, principalmente, impressionar os sentidos dos demais súditos e vassalos.” (LARA, Silvia Hunold (org.). *Ordenações Filipinas – Livro V*, São Paulo: Cia. Das Letras, 1999, págs. 21-25, 63.)

⁴⁵ CASCUDO, Luís da Câmara. *Dicionário do folclore brasileiro*, pág. 68.

⁴⁶ “As orações-fortes mais poderosas são escondidas debaixo da pedra e aí ficam até que três, cinco, sete missas de defuntos sejam ditas sobre ela.” CASCUDO, Luís da Câmara. *Dicionário do folclore brasileiro*, pág. 68.

Roger Bastide apontou a denominação mandinga como etnônimo do grupo étnico africano que habitava o reino mulçumano de Mali, no vale do Níger, inserido no Brasil através do tráfico de escravos. Vêm da associação de negros mandingas ou malês com a feitiçaria de cunho africano o sinônimo do termo com “feitiço”, “despacho”, “mau-olhado” e “sortilégio”, e de dificuldades ou embaraço em realizar qualquer ação atribuídas à feitiçaria.⁴⁷ Segundo Câmara Cascudo, “os negros mandingas eram tidos como feiticeiros incorrigíveis”; citando Artur Ramos, reforça que “[...] eram considerados grandes mágicos e feiticeiros, e daí o termo mandinga, no sentido de mágica, coisa-feita, despacho, que os negros divulgaram no Brasil”.⁴⁸

Os objetos sagrados furtados às igrejas das Vilas de Benfica e Beja - bocadinhos da pedra-de-ara e de cera das velas das igrejas, corporais e pedaços do sanguinho utilizados na missa, e fitinhas tiradas do altar do menino Jesus - adquiriram usos variados no cotidiano dos índios processados pelo visitador Geraldo José de Abranches. “Quem trazia consigo da dita pedra não experimentava nem lhe entrava no corpo faca nem espada porque tudo quebrava no corpo, e [...] havia de conseguir qualquer mulher que quisesse”, ouviu o menino Manoel de Jesus numa conversa entre o sacristão Joaquim Pedro e Lázaro Vieira – primeiro índio a ser flagrado com os objetos roubados da sacristia. Joaquim Pedro revelou ao inquisidor acreditar que “quem tinha da dita pedra decerto não morria sem confissão”.⁴⁹ Anselmo da Costa, por sua vez, “a tinha para ser valente, e lhe não fazerem mal facas, nem espadas, nem paus”, e nem mesmo a ameaça da excomunhão lhe pareceu suficiente, “que aquilo era para ter remédio preservativo, ter mandinga, e que a excomunhão não lhe fazia mal”.⁵⁰ A confluência de significados e o caráter subversivo do emprego dos objetos na confecção das bolsas refletiu-se na caracterização do poder mágico atribuído aos objetos sagrados enquanto “superstições perniciosas”, dando motivos ao inquisidor

⁴⁷ BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das interpretações de civilizações*. São Paulo: Pioneira/Edusp, 1970, págs. 199-210.

⁴⁸ Ramos, Artur. *Culturas Negras no Novo Mundo*, pág. 334. *Apud* CASCUDO, Luís da Câmara. *Dicionário do Folclore Brasileiro*, pág. 164.

⁴⁹ *Arquivo Nacional da Torre do Tombo*, Inquisição de Lisboa, processo nº 218.

⁵⁰ *Arquivo Nacional da Torre do Tombo*, Inquisição de Lisboa, processo nº 213.

para persegui-los como desviantes da *norma* religiosa. Protagonizaram, todavia, atitudes e comportamentos que ilustrariam uma possível *hibridização cultural* nos termos definidos por Peter Burke.⁵¹ Quer dizer, no âmbito colonial, possíveis paralelos entre elementos culturais indígenas, africanos e europeus amalgamaram-se em práticas culturais diversas, inseridas no universo *multifacetado* da religiosidade colonial. Assumiriam, dessa vez, características particulares e irreprimíveis dentro do cotidiano da sociedade colonial, a estabelecer significados que não foram de forma alguma estanques, fechados, na circunstância em que se deram os depoimentos colhidos na mesa inquisitorial instalada em Belém na segunda metade do setecentos.

As páginas dos autos da visitação de Geraldo José de Abranches ao Grão-Pará conduzem-nos, ademais, ao universo das curas mágicas correntes no cotidiano da colônia setecentista, ainda mais bem acabado e coeso na utilização dos elementos da religião oficial. De início, José Januário da Silva, procurador de causas dos auditórios de Belém, esteve presente diversas vezes na mesa da visitação para esclarecer as curas que realizou costumeiramente ao longo dos anos, depois de tê-las confessado ao Inquisidor no “tempo da Graça”. O procurador teve que responder pelo apelo “supersticioso” dos elementos comuns à fé católica que pareciam garantir às curas uma aparência perfeitamente cristã, sem qualquer intenção explícita de questionamento à Igreja como instituição mediadora de sua religião.⁵² Nascido em Lisboa, com quarenta e quatro anos no início da Visitação, desde os 24 aprendera “a cura do mal que chamam quebranto, o qual costuma dar-se a conhecer por sinais de febre e quebramento do corpo, dores fortes de cabeça”. Benzia os enfermos que o procuravam, “sem lhes por a mão [...] formando uma cruz com os dedos”, à maneira

⁵¹ BURKE, Peter. “A história cultural de Ronald Biggs, o Lampião inglês”. In *Cademo Mais!*, Folha de São Paulo, 01/11/98, cad. 5/pág. 3.

⁵² “Apresentação de José Januário e denúncia do preto José, escravo de Manoel de Souza”. LAPA, J. R. Amaral. *Livro da Visitação*. Págs. 150-156.

dos padres, ou usando a cruz de seu rosário. Retirava o quebranto em nome de Deus e da Virgem Maria, enquanto rezava um pai-nosso, uma ave-maria e o *Glória Patri*, “oferecendo tudo à sagrada paixão e morte de Nosso Senhor Jesus Cristo”, em intenção do enfermo, por sua saúde e salvação da sua alma. Aprendera a cura do “mau-olhado” no mesmo tempo. Em quase tudo semelhante a anterior, diferenciava-se no encadeamento de palavras e no apelo aos santos:

“[...] Santa Ana pariu Maria; Maria pariu a Jesus Cristo; Santa Isabel pariu a São João Batista: assim como estas palavras são certas, assim tu fulano seja livre deste mau-olhado por São Pedro e por São Paulo, e por Jesus Cristo [...]”⁵³

Com menos tempo, aprendera “a tirar o sol, moléstia que dá dores de cabeça”. Mais elaborado e trabalhoso, o processo de cura exigia esmero: mantinha um guardanapo aberto enquanto o percorria de ponta a ponta com o dedo indicador, recitando as palavras do *credo*; depois dobrava o guardanapo e o colocava sobre a cabeça do doente, tendo já preparada uma “ventosa de vidro cheia de água”, que ia sobre o guardanapo, com a boca para baixo. Enquanto segurava a ventosa com uma mão, fazia com o polegar da outra o sinal-da-cruz sobre o fundo do vaso que, aplicado sobre a pele, retirado o ar, provocava efeito revulsivo e local. A virtude do sinal-da-cruz livraria o enfermo das dores com a oração: “o sol e a lua tiram-se com o sinal-da-cruz”. Rezava-se o *credo* depois de colocado o aparato sobre a cabeça do doente e antes de ser retirado e, no intermeio, um pai-nosso e uma ave-maria, fazendo-se o ofertório à maneira das curas do quebranto e do mau-olhado.

O sentido popular do quebranto, segundo Câmara Cascudo, implicava, “no Brasil [...] sempre a influência exterior maléfica do feitiço, do mau-olhado, as forças-contrárias. O mesmo que olhado. É o feitiço por fascinação, à distância, sem a coisa-feita [...] a muamba ou mandinga.”⁵⁴ Nos domínios literários, inclusive religioso, a

⁵³ *Livro da Visitação*, págs. 152.

⁵⁴ CASCUDO, Luís da Câmara. *Dicionário do folclore brasileiro*. Belo Horizonte; Itatiaia; São Paulo: Ed. USP, 1988, 647.

noção que se tinha desses males recebeu capítulos e proposições não menos importantes. Dos *Sermões*, de Antônio Vieira, Câmara Cascudo recortou o seguinte trecho:

“Basta, Senhor [...] Basta, Senhor, que também os vossos olhos dão olhado!”

Preocupado em estabelecer a que esteve vinculado o caráter de doença atribuído a esses males, o autor compilou trechos de importantes autores, inclusive setecentistas, que, deitando-se sobre a tradição popular, discorreram sobre o quebranto e o mau-olhado. Do tratado escrito por Francisco da Fonseca Henriques, editado em 1731, Câmara Cascudo selecionou o seguinte:

“Da fascinação, quebranto ou mal de olho. Deste mal quisemos escrever [...] porque é tão comum, não só entre os meninos, mas em todas as idades, que com razão deve preferir a todos, na ordem da escritura [...] O quebranto é muitas vezes mal perigoso, por ser feito de uma qualidade venenosa, que subitamente ofende os fascinados, a cujos danos ordinariamente não se acode com os remédios de que necessita, pela pouca lembrança que se tem do quebranto, e porque ele excita febres, dores de cabeça e outros sintomas que representarão uma doença de aspecto grave, tratando-se desses males com remédios evacuentes, maior o perigo, porque se debilitam as forças, e cresce o dano enquanto não se cura o olhado.”⁵⁵

Ao voltar-se às interpretações concebidas pelos médicos setecentistas, Câmara Cascudo fixou a convergência do discurso erudito sobre as tradições populares: o *status* de doença então conferido ao quebranto e mau-olhado tinha extrapolado, há muito, o âmbito da “crendice e superstição”, alçando “os domínios literários e científicos”, junto de um discurso que procurava garantir um sentido ainda acorde com os ditames da ortodoxia religiosa à noção que se tinha desses males. Da obra de

⁵⁵ HENRIQUES, Francisco da Fonseca. *Medicina Lusitana: socorro délfico aos clamores da natureza para total profligação de seus males*. Amsterdã, 1731. *Apud* CASCUDO, Luís da Câmara. *Dicionário do folclore brasileiro*. Pág. 647.

Brás Luís de Abreu (1726), Câmara Cascudo selecionou um trecho indispensável:

“Para obviar, e vencer estas fascinações, ou fossem naturais, ou diabólicas, usavam os antigos de certas imposturas, ou observações, que julgavam eficazes [...]”⁵⁶

No contexto da visitação setecentista, os elementos da doutrina católica vinculados às práticas de cura dessas “enfermidades” garantiam um melhor resultado pelo poder de cura lhes conferido. José Januário da Silva insistiu, mediante as incursões do inquisidor, que as pessoas “experimentavam melhoras” por meio de suas curas, levando-o a acreditar em sua eficiência, e que nunca pedira nada em troca, somente “se lhe mandavam alguma coisa, o aceitava por esmola”. Arrependeu-se de tê-las feito, ainda que “em boa fé”, porém o visitador conseguiu envolvê-lo durante os interrogatórios, fazendo-o avaliar minuciosamente o teor das orações que proferia durante as curas, inferindo o teor de blasfêmia e atentado à imagem da Virgem Maria implícito no seu enunciado, conforme verificou Laura de Mello e Souza:

“Perguntado se sabe ele declarante que nas palavras *Santa Ana pariu Maria – Maria pariu a Jesus, e Santa Isabel pariu a São João Batista* pode haver uma blasfêmia e injúria contra a Virgem Santíssima e seu Santíssimo Filho; pois sendo certo que a Virgem Nossa Senhora pariu ficando sempre Virgem, e que Jesus Cristo Nosso Senhor nasceu sem ser por obras de varão, nenhuma destas prerrogativas se acha nem em Santa Ana nem em Santa Isabel, nem em São João Batista: e que por esta razão, não havendo nas ditas palavras diferença alguma, e considerando-se a Virgem Nossa Senhora como a Santa Ana e Santa Isabel, e a Jesus Cristo como a Batista, se lhes vêm a negar aquelas singulares excelências, que lhes competem: à Senhora como Virgem sempre, e como mãe

⁵⁶ ABREU, Brás Luís de. *Portugal Médico ou Monarquia médico-Lusitana prática, simbólica, ética e política*. Lisboa: João Antunes, 1726. *Apud* CASCUDO, L. Câmara. *Dicionário do folclore brasileiro*. Pág. 648.

de Deus, e a curso algum de varão”.⁵⁷

O procurador estabelecera, inegavelmente, uma maior proximidade com o sagrado por meio de seu saber mágico-curativo, fazendo uso de elementos pertencentes à doutrina oficial num círculo até então longe da vigilância da Inquisição – razão suficiente para ver lançado sobre si o caráter *herético* que cabia ao visitador perscrutar, respaldado pela insistência com que as autoridades religiosas costumeiramente ressaltavam os desvios de conduta da sociedade do norte da Colônia. José Januário viu-se obrigado a reconhecer que incorria em *heresia* através da blasfêmia contida nas orações que garantiam virtude às curas que fizera por anos a fio, rendendo-se à lógica inquisitorial do visitador. É certo, porém, que o procurador esforçou-se em convencer Geraldo José de Abranches, como outros fizeram em circunstâncias semelhantes, que estava em maior conformidade com os preceitos da Igreja do que foi aceito por seus representantes: condizente com a imagem que quis fazer de si, afirmou que somente procurou tratamento com o negro José, escravo de Manoel de Souza, depois de não conseguir melhorar com os medicamentos tradicionais, e, embora tenha obtido bons resultados com as curas do escravo, resolveu buscar “o remédio nos exorcismos da Igreja” quando as suas dores de cabeça voltaram a incomodá-lo.

Domingas Gomes da Ressurreição, que confessou no “tempo da Graça”, aprendera várias curas com a sua senhora Maria de Barros, já falecida. Para curar o “quebranto”, a mameluca usava uma reza que dizia: “Dois olhos maus te deram, com três te hei de tirar, que são as três pessoas da Santíssima Trindade, Padre, Filho e Espírito Santo”. Seguia fazendo umas cruces sobre a pessoa “quebrantada” e terminava rezando um pai-nosso e uma ave-maria “à morte e paixão de Nosso Senhor Jesus Cristo pelas almas mais necessitadas do fogo do purgatório”. A cura da erisipela era um pouco mais intrincada – usava uma faca para dar dois toques em cruz sobre a parte enferma, dizendo: “Rosa branca contente”, e mais dois toques, “rosa

⁵⁷ *Arquivo Nacional da Torre do Tombo*, Inquisição de Lisboa, processo nº 2706. SOUZA, Laura de Mello e. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*. Pág. 308.

negra corto-te”, seguindo assim, “rosa encarnada corto-te [...] rosa esponjosa corto-te”, e concluindo, “requeiro-te da parte de Deus e da Virgem Maria, se tu és fogo selvagem, ou erisipela, não maltratas a criatura de Deus”. Rezava, ao final, um pai-nosso e uma ave-maria com o mesmo louvor de antes. As orações de devoção acompanhavam, da mesma forma, a cura da “dor-de-olhos”, que iniciava com a reza seguinte: “Meu Senhor Jesus Cristo, assim como as vossas preciosas chagas foram sãs e salvas, assim seja em esta criatura desta dor-de-olhos [...] e seja sã”. A senhora Maria de Barros havia lhe ensinado, ainda, a “curar o ar dos olhos”, que praticara muitas vezes – colocando dois dedos em forma de cruz bem encostados aos “olhos que tinham ar”, dizia: “Assim como isto é verdade, que há nos Santos Evangelhos testamento da fé, assim curai-me este olho que está debaixo desta cruz”. Em seguida, fazia três cruces, dizendo: “Jesus esteja contigo”, e rezava as orações de devoção. Aprendera também a curar o mau-olhado com um frade beneditino que visitava na Vila de Cametá – formava uma cruz com os dedos indicadores sobre o rosto do doente e rezava: “Jesus Cristo te livrou [...] Jesus Cristo te criou [...] Jesus Cristo te diz olha quem de mal te olhou”, e concluía com as orações de devoção.⁵⁸

Domingas Gomes da Ressurreição era uma senhora idosa, tinha mais de sessenta anos quando o inquisidor Geraldo José de Abranches aportou em Belém. Contou que vinha realizando suas curas “sem entender que obrava mal, e somente há pouco tempo entrou a considerar que nelas podia haver alguma superstição”. O inquisidor admoestou-a severamente durante os interrogatórios, desfazendo o caráter religioso das rezas utilizadas por Domingas nas curas que conhecia. Condenou o uso de palavras “supersticiosas”, e disse-lhe que não deveria esperar “de Deus o efeito de suas curas, pois não se pode mostrar a virtude divina aonde as palavras são vãs e inúteis”.⁵⁹ Domingas reconheceu que desconfiava das palavras, e que nelas “havia alguma coisa de superstição”, ao que o inquisidor retrucou que, se tinha consciência de que as palavras eram “vãs” e “supersticiosas”, assentadas em “mentiras claras e

⁵⁸ “Apresentação da índia Domingas Gomes da Ressurreição”. LAPA, J. R. Amaral. *Livro da Visitação*. Págs. 179-182.

evidentes”, “mostrava ter trato, amizade, comércio e comunicação com o demônio”, “que é o pai da mentira, e delas costuma usar sempre”. Cautelosa, a mameluca capitulou dizendo que só então pôde reconhecer “o engano em que vivia, usando de palavras e ações mentirosas, vãs e que podem conter superstição; porém que tudo dizia e fazia materialmente por assim se lhe terem ensinado”. Reiterou, todavia, que nunca quis nada com o demônio: “antes o detesta e aborrece, e dele foge como inimigo comum que só cuida em levar as almas para a perdição”. No entanto, teve que prometer, na mesa da visitação, que nunca mais iria recorrer às curas que fizera durante mais de trinta anos, assentindo às penitências espirituais impostas pelo inquisidor.⁶⁰

Ao analisar o caso de uma mulher presa nos cárceres da Inquisição de Évora, em Portugal, Maria Benedita Araújo também se permitiu constatar que em meio a uma *apropriação do sagrado pelo profano* quem recebia o ensino acreditava que “isto era bom e que por isto não tinha o que temer”, afinal, as cerimônias mágicas, fossem curativas, fossem de adivinhação ou feitiços de bem-querer, eram praticadas “sem ruim intenção por serem tudo palavras de Deus”.⁶¹ Esta foi a tônica da argumentação de José Januário da Silva e Domingas Gomes da Ressurreição perante o Inquisidor que visitou o Grão-Pará na segunda metade do setecentos, período imediatamente posterior ao estudado por Maria Benedita Araújo – uma sintonia que esboça, possivelmente, uma aproximação deste fenômeno de *apropriação* com o universo da religiosidade luso-européia, transferido em parte e sob contornos especiais para o universo cultural multifacetado da Colônia.⁶²

⁵⁹ PRIORE, Mary Del. “Magia e Medicina na Colônia: o corpo feminino”. In: IDEM (org.). *História das Mulheres no Brasil*. São Paulo: Contexto/Unesp, 1997, 2ª edição, pág. 92.

⁶⁰ *Arquivo Nacional da Torre do Tombo*, Inquisição de Lisboa, processo nº 2705. *Apud* SOUZA, Laura de Mello e. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*. Págs. 308-309.

⁶¹ *Arquivo Nacional da Torre do Tombo*, Processo de Luisa Barreiros, mulher de Manuel Mendes, trabalhador natural de Casa Branca, termo da Vila de Avis (...) presa nos cárceres da Inquisição de Évora, Portugal. *Apud* ARAÚJO, Maria Benedita. *Magia, Demônio e Força Mágica na Tradição Portuguesa (Séculos XVII e XVIII)*, Lisboa: Ed. Cosmos, 1994, pág. 12.

⁶² Laura de Mello e Souza inovou sobre o tema ao lançar mão de uma ampla análise do conjunto cultural multifacetado resultante do processo colonizador, levando em conta as reminiscências da cultura popular européia e sua possível fusão aos novos elementos das culturas indígena e africana na

Território privilegiado onde desabariam os “malefícios” e “sortilégios”, o corpo prestar-se-ia às formas de tratamento balizadas pelas noções correntes no imaginário da Colônia setecentista. A descrição das situações vividas pelas “pacientes” de José, escravo de Manoel de Souza,⁶³ reafirma, no entender de Mary Del Priore, “a crença arraigada [...] de que a ‘madre’ enfeitiçada desregulava o precioso funcionamento do corpo feminino, exigindo medidas profiláticas imediatas”. Segundo a autora,

“ao desfazer o encantamento que se havia instalado na ‘madre’ da escrava Maria, o negro José revelava a mentalidade daqueles que acreditavam na imensidão dos úberes femininos como um espaço capaz de abrigar seres e coisas fantásticas”.⁶⁴

A denúncia de Manoel Francisco pareceu endossar o juízo negativo expressado pelas instâncias encarregadas de “lutar contra os saberes informais e populares”, como os mecanismos de repressão da Igreja e os médicos setecentistas, que confirmaram em seus tratados a “crença arraigada” na eficiência dos “malefícios” e “sortilégios” sobre o corpo, apropriando-se de muitas “técnicas” do saber prático e “informal” dos curandeiros populares, embora reiterando-lhes o *estigma* dos *préstimos demoníacos* conferido à sua pretensão de acessar o mundo sobrenatural em terreno que era privilégio da Igreja, e não de leigos.⁶⁵ Mary Del Priore relacionou a posição desses médicos ao longo do setecentos em relação à eficácia dos “malefícios”, desenhando um quadro ilustrativo do contexto sociocultural da Colônia em que os protagonistas dos saberes populares e tradicionais foram estigmatizados em torno do estereótipo da *bruxaria*. Como exemplo, Bernardo Pereira dizia, em 1734, “ser verdade infalível e católica, recebida de todos os profetas literários, que há qualidades maléficas que vulgarmente chamam feitiços e estas podem produzir e excitar todo o gênero de

problemática da religiosidade popular sob a ótica da repressão. SOUZA, Laura de Mello e. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*, São Paulo: Cia. Das Letras, 1986.

⁶³ “Sumário contra José, preto escravo de Manoel de Souza, morador na rua de São Vicente na Cidade do Pará”. *Arquivo Nacional da Torre do Tombo*, Inquisição de Lisboa, maço nº 23, processo nº 212.

⁶⁴ PRIORE, Mary Del. *Ao Sul do Corpo - Condição Feminina, Maternidades e Mentalidades no Brasil Colônia*, Rio de Janeiro: José Olympio, 1993, pág. 240.

⁶⁵ PRIORE, Mary Del. “Magia e Medicina na Colônia: o corpo feminino”. Pág. 92.

achques a que vive o corpo humano”. Eloquentemente, o médico questionava, assim, que as pessoas se lançassem aos (às) feiticeiros (as) em busca de cura, uma vez que “semelhantes pessoas”, “que ordinariamente carecem de todo o gênero de livros”, recorriam a “arte demoníaca com pacto implícito ou explícito, maior sendo as medicinas que aplicam [...] mais para ofender do que para sarar do mesmo achque”.

⁶⁶ Este viés da história pôde ser resgatado, ainda, nas linhas deixadas por Brás Luís de Abreu: ainda em 1726 este médico escreveu que os feiticeiros eram capazes de “vencer achques e obrar coisas prodigiosas e transnaturais” através de “certas palavras, versos e cânticos” ensinados a eles pelo demônio, cedendo a ele “pacto, concerto de amizade ou escravidão”.⁶⁷

Retrato circunstancial das tensões entre senhores e escravos num contexto particular, a denúncia contra o escravo José evidencia a desconfiança diante do *outro*, alçada à altura de recurso *normatizador* pelas instâncias do saber erudito, determinando a maneira como o *estigma* forjado com base na *alteridade* condicionou testemunhos e acusações que expuseram as chagas do sistema colonial num cenário de repressão preparado pelo Tribunal do Santo Ofício. José era negro de nação mandinga, conforme constam das informações arroladas pelo visitador no sumário que enviou à Lisboa: este foi um dado que Manoel Francisco fez questão de salientar em sua denúncia, fator que concorreu para o *estigma* lançado sobre suas práticas de cura, dada a associação dos mandingas ou malês com a feitiçaria de cunho africano.⁶⁸ A sentença contra José viria somente em 1768, e embora o Conselho Geral do Santo Ofício português tenha adotado uma posição mais condescendente com os réus arrolados por Geraldo José de Abranches, foi taxativo em ordenar que o escravo fosse repreendido asperamente, assinando termo na mesa da visitação, e “admoestado para não fazer curas que pareçam supersticiosas [...] sob pena de ser castigado com todo o rigor, de que ora o aliviam, atendendo à sua rusticidade e falta de instrução”. Laura de Mello e Souza apontou uma guinada no julgamento dos réus do Grão-Pará neste

⁶⁶ PRIORE, Mary Del. *Ao Sul do Corpo*. Pág. 237.

⁶⁷ PRIORE, Mary Del. *Ao Sul do Corpo*. Pág. 236.

⁶⁸ BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil*. Págs. 199-210.

período, denotando uma posição mais “tolerante” do Santo Ofício português, embora paternalista, ao atribuir à condição “inferior” dos implicados a falta de discernimento para efetuar pactos expressos com o diabo.⁶⁹ Somado à “condição” colonial, o preconceito racista, “intrínseco à própria Inquisição”, permaneceu relevante no juízo dos inquisidores portugueses, “a indultar ou punir com desprezo as gentes de cor e a delas suspeitar quando o procuravam para acusar brancos”, como apontou Ronaldo Vainfas.⁷⁰

Contudo, a rejeição da *alteridade* e a desconfiança diante do *outro* balizaram a *estigmatização* de saberes e costumes tradicionais apoiados não somente no elemento africano, mas também no elemento indígena. O caso da índia Sabina é um dos mais representativos neste contexto, seguramente a feiticeira mais conhecida da região de Belém na época da visitação ao Grão-Pará.⁷¹ A escrava liberta, nascida no sertão, era casada e residia na Vila dos Colares à época da visitação, tendo vivido nos arredores de Belém na ocasião dos fatos denunciados ao visitador, como a Vila de Cintra e o Bairro da Campina. Foram-lhe atribuídas uma série de curas mágico-religiosas e a notoriedade em descobrir feitiços com grande facilidade, despertando a desconfiança de alguns que encontraram ensejo para denunciá-la na mesa da visitação acenando à suspeita dela proceder por “artes diabólicas”. No entanto, mesmo os denunciantes, em suas descrições minuciosas dos fatos que presenciaram ou que conheciam de “ouvir dizer”, indicaram uma maior proximidade e interação das práticas mágicas de Sabina com a esfera da religião oficial e as instâncias da Igreja presentes no cotidiano da Colônia setecentista. Embora suspeitasse do “mal da dita índia por verem que ela adivinhava o que estava oculto”, Domingos Rodrigues, cristão-velho que vivia de suas roças, destacou o fato de Sabina ter lavado as mãos com água benta antes de retirar os “feitiços” apontados como causa da doença de Caetana Teresa, que tornar-se-ia sua esposa, recomendando-lhe “os exorcismos da Igreja” caso seu estado voltasse a

⁶⁹ SOUZA, Laura de Mello e. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*. Pág. 322.

⁷⁰ VAINFAS, Ronaldo. *Trópico dos Pecados: moral, sexualidade e Inquisição no Brasil*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997, págs. 330-331.

⁷¹ *Arquivo Nacional da Torre do Tombo*, Inquisição de Lisboa, processo nº 13331; LAPA, J. R. Amaral. *Livro da Visitação*. Págs. 165-166, 171-174, 266-269.

piorar, conselho que foi seguido pela mãe da enferma.⁷²

Os procedimentos de Sabina pareciam, a exemplo, contrariar em muito o estereótipo dos *préstimos demoníacos*, no qual se baseou a *pedagogia da desconfiança* protagonizada por sacerdotes e inquisidores. No entanto, a inserção promíscua desse mesmo estereótipo no imaginário acerca dos saberes mágico-curativos determinou que as práticas de Sabina fossem tomadas à *bruxaria* no contexto repressivo da visitação setecentista. Raimundo José de Bitencourt apareceu para denunciá-la quando já ia adiantada a visitação, depois que seu confessor tomou conhecimento das curas que ela lhe aplicara, instigando-o a relatar na mesa da visitação. Acreditava, ainda assim, na virtude das curas de Sabina por ver que a “feiticeira” empregava em suas curas o sinal-da-cruz e rezas que faziam menções à Virgem Maria e à Santíssima Trindade, recomendando-lhe lavar os olhos com água benta e recorrer aos “exorcismos” da Igreja. O mesmo ocorreu com Dona Maria Josefa de Brissos, esposa do denunciante que também recorreu às curas da índia quando esteve doente: Sabina creditava à “virtude dos exorcismos” o fato dela lançar “desfeito o que tinha dentro de si”. “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”.⁷³ O confessor que fê-lo denunciar, por seu turno, foi engenhoso em prever que Sabina incorria em “culpas pertencentes ao Santo Ofício”.

Não parecia existir, nos procedimentos de José Januário da Silva e Sabina, uma exclusão necessária entre as práticas de cura e o universo da religião oficial. Referiam-se, antes, à “crença de que a linguagem religiosa possuía um poder místico, passível de ser empregado para finalidades práticas”, advinda junto com a colonização das terras ultramarinas, ou à “idéia de que os recursos da religião cristã, se mobilizados de maneira adequada, eram suficientes para enfrentar as potências das trevas”, ambas demonstradas por Keith Thomas no contexto da Inglaterra seiscentista

⁷² “Denúnciação da índia Sabina que faz Domingos Rodrigues”. *Arquivo Nacional da Torre do Tombo*, Inquisição de Lisboa, processo nº 13331.

⁷³ “Denúnciação da índia Sabina que dá Raimundo José de Bitencourt”. *Arquivo Nacional da Torre do Tombo*, Inquisição de Lisboa, processo nº 13331.

através de práticas muito semelhantes.⁷⁴

A recorrência freqüente aos “exorcismos da Igreja” assinalada nos relatos apresentados na mesa da visitação é contraponto significativo para balizarmos a precariedade da assistência religiosa oferecida pelo clero à sociedade colonial. Do mesmo modo que o senhor de engenho José Gonçalo da Costa, denunciante da escrava Joana Maria,⁷⁵ todos os denunciante de Sabina mencionaram recorrer aos “exorcismos” dos padres, antes ou depois de consultar a “feiticeira”. O mesmo ocorre no caso do procurador José Januário da Silva que, depois de procurar alívio nas curas do escravo José para suas fortes dores de cabeça, preferiu procurar remédio nos “exorcismos” da Igreja quando as dores voltaram a incomodá-lo, semanas depois.⁷⁶ A precariedade da assistência religiosa, ainda que perceptível, determinava antes uma dificuldade do que a impossibilidade de a sociedade ter seu cotidiano sob os olhos e ouvidos dos mecanismos pedagógicos e repressores da Igreja, podendo o discurso eclesiástico imiscuir-se no imaginário sobre as crenças e práticas associadas à feitiçaria colonial, interferindo no momento de proferir as denúncias ao inquisidor.

Submeter-se às práticas e rituais dos curandeiros populares, por sua via, podia ir além de uma mera alternativa. A extensão do costume pode ser medida pelas referências aos nomes de pessoas que, segundo o testemunho dos denunciante, haviam recorrido às curas praticadas pelo escravo José e pela índia Sabina, fazendo deles curandeiros renomados no Grão-Pará da segunda metade do século XVIII, especialmente na região de Belém. O governador João de Abreu Castelo Branco foi mencionado por Domingos Rodrigues como uma figura proeminente, mas não era o único conhecido por ter se submetido às curas da índia. Raimundo José de Bitencourt enumerou vários outros que haviam recorrido aos tratamentos de Sabina: o ouvidor geral de Belém, Dr. José Feijó de Mello e Albuquerque, que teve sua casa vasculhada em busca de feitiços “metidos na cama, nos baús de roupas e nas paredes”; o cabo da

⁷⁴ THOMAS, Keith. *Religião e o declínio da magia*. Págs. 156-162.

⁷⁵ “Processo de Joana Maria, preta crioula.” *Arquivo Nacional da Torre do Tombo*, Inquisição de Lisboa, nº 2691.

⁷⁶ LAPA, J. R. Amaral. *Livro da Visitação*. Págs. 139, 150-156.

canoa da Vila de Beja, Antônio da Silva Bragança, que fora vítima de feitiços lançados por sua própria mãe, no café que lhe servia para beber, segundo o mercador Manoel dos Santos, presente na ocasião em que Sabina tratou dele; o sapateiro Manoel Lourenço, que lançou pela boca “os feitiços que sua [...] mulher lhe tinha dado para o abrandar”; o tesoureiro dos índios Antônio Rodrigues Martins e o tesoureiro dos ausentes Manoel da Costa Serrão, entre outros.

O negro José incorreu no erro de comentar que o carpinteiro Manoel Francisco da Cunha iria morrer primeiro que sua esposa enquanto curava a escrava do familiar do Santo Ofício Elias Caetano. A esta altura, porém, era sabido que haviam recorrido às suas curas Dona Vitoriana, viúva de Antônio Rodrigues, “que transladava papéis”; Dona Maria da Fé, “moradora de frente da roda dos enjeitados”; José Maria, filho de João Alves Roxo, “morador ao pé de Santo Antônio”. O procurador de causas José Januário da Silva, que mais tarde iria implicá-lo ao apresentar-se para confessar suas culpas na mesa da visitação, acrescentou à lista o pai de José de Gouveia, escrivão de órfãos, e o senhor João Batista, “cego morador ao pé do Rosário dos Pretos”, como “notórios” pacientes do escravo de Manoel de Souza.

A *estigmatização* das fórmulas do saber prático e das curas mágicas de personagens como o escravo José, a índia Sabina e outros mais que tiveram suas práticas marcadas pelo desacordo com a *norma* religiosa e registradas nos autos promovidos pelo visitador Geraldo José de Abranches, evidenciou sua presença inquestionável no universo cotidiano da Colônia setecentista, coexistindo com os médicos e boticas, acessíveis nas proximidades de centros urbanos de maior circulação como Belém, e com os auxílios da Igreja, que aplicava os “exorcismos” e a invocação dos santos para curas os enfermos.⁷⁷

No discernimento dos implicados com a visitação do Grão-Pará, as práticas de cura mágico-religiosas podiam interagir de uma maneira positiva com os “exorcismos”

⁷⁷ Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Inquisição de Lisboa, Processos 212 e 13331, respectivamente. As denúncias constam em LAPA, J. R. Amaral. *Livro da Visitação*. Págs. 137-144, 150-153 e 266-270.

aplicados pelos padres católicos, sem que fosse imprescindível a separação drástica tal como exigida pelos mecanismos de repressão da Igreja, empenhados em reduzir as práticas mágicas a um caráter diminutivo de “superstições” e “diabruras”, dentro de uma ortodoxia que resvalava na ambivalência do próprio clero. Exemplo disso nos dá o bispo do Grão-Pará, Frei João de São José, que preferia tratar-se com os naturais da terra quando acometido de alguma doença, escrevendo a um cronista do mosteiro de São Bento do Porto:

“Concordo inteiramente com V. P. na judiciosa crítica que faz acerca dos médicos [...] direi que, se excetuarmos uns poucos [...] julgo ser melhor curar-se a gente com um tapuia do sertão, que observa a natureza com mais desembaraçado instinto e mais evidente felicidade”.⁷⁸

A ambivalência do clero colonial manteve-se, à exemplo da preferência de Frei João de São José em tratar-se com as mezinhas dos índios, diante dos costumes e práticas próprios dos curandeiros populares, alternando-se entre o reconhecimento de sua influência e seus benefícios, e a freqüente condenação dos métodos e elementos mais correntes que envolviam o intercurso da magia ritual, sustentando-lhes a condição de “superstição” nas situações em que ficava clara a predominância de uma religiosidade desalinhada com os preceitos da ortodoxia. O uso de elementos da religião oficial nas práticas de cura e magia, principalmente quando identificadas aos substratos das culturas indígenas e africanas, encontrou na latente ambigüidade dos representantes do saber religioso uma reação dentro do contexto repressivo da visitação setecentista, determinando as prisões e processos.

Como bem ressaltou Anne Llewellyn Barstow em seu estudo sobre as contradições prenunciadas no auge da perseguição à feitiçaria no contexto da Europa moderna, os sacerdotes valeram-se do caráter mágico-cerimonial, num sentido próprio, para sensibilizar os fiéis. O ritual da transubstanciação durante a missa, os “exorcismos” como prática para restabelecer o equilíbrio e o domínio dos corpos

⁷⁸ *Memórias de Fr. João de S. José Queiroz ...*, pág. 10.

aturdidos pelas “astúcias do Diabo”, as curas milagrosas através da água benta e do poder das relíquias, enfim, foram aspectos que o engenho da Igreja utilizou como meio de fazer valer seus dogmas e convencer os fiéis do poder da palavra *sagrada* pregada por seus sacerdotes, aproximando, dentro do imaginário popular, os rituais católicos da magia de cunho religioso e medicinal.⁷⁹ Prova disso foram os elementos do corpo largamente utilizados como poderoso antídoto contra as “astúcias do Diabo”, caso do “leite em pó da Virgem Maria”, vendido como uma preciosa relíquia por um religioso das Minas Geraes ainda em meados do setecentos, mencionado por Luiz Mott,⁸⁰ ou mesmo do leite materno, cuja eficiência poderia “ultrapassar os males físicos” e atender às “demandas mágicas e psicológicas”, empregado por médicos em “exorcismos contra maníacos enfeitados”, segundo demonstrou Mary Del Priore.⁸¹

No entanto, como veio a ser com os eruditos da medicina setecentista, incomodava à Igreja a “ameaça” latente de ver minada a primazia de sua assistência junto à população, através do poder de convencimento dos curandeiros populares, principalmente quando as práticas mágicas apareciam revestidas de uma identidade cristã, agregando parte dos elementos e da simbologia doutrinal católica. Embora evitassem competir abertamente com os sacerdotes católicos, como Sabina, que aconselhava os enfermos a recorrer aos “exorcismos”, uma vez requisitados, personagens como ela, Domingas Gomes da Ressurreição e mesmo o procurador José Januário da Silva renunciavam a desvantagem do clero na proximidade com o cotidiano dos enfermos. Requisitavam um “acesso ao mundo sobrenatural” que a Igreja queria impedir aos leigos, “atribuindo os remédios e as curas das enfermidades ao poder miraculoso de santos, santa, de Nossa Senhora e de Deus”, no que foi confirmada pelo discurso médico, adversário do saber informal dos leigos:

“Seria lícito, uma vez que malefícios existiam, consultar mezinheiras e

⁷⁹ BARSTOW, Anne Llewellyn. *Chacina de feiticeiras: uma revisão histórica da caça às bruxas na Europa*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1995, págs. 136-137.

⁸⁰ MOTT, Luís. *O sexo proibido: virgens, gays e escravos nas garras da Inquisição*. Campinas: Papirus, 1988, pág. 159.

⁸¹ PRIORE, Mary Del. *Ao Sul do Corpo ...*, pág. 245.

curandeiras, que ordinariamente carecem de todo o gênero de livros [...] são rudes e ignorantes. O pior, no entanto, era que semelhantes pessoas nada podiam fazer para minorar os sofrimentos, senão recorrendo à arte diabólica com pacto implícito ou explícito, maiormente sendo as medicinas que aplicam [...] mais para ofender do que para sarar do mesmo achaque”.⁸²

Os curandeiros faziam parte da mesma realidade social e, conforme os registros da visitação setecentista nos permitem apreender, conheciam os problemas de seus vizinhos e compartilhavam de suas dores, tornando-se conselheiros mais confortadores e solicitando, com frequência, o auxílio dos familiares nos rituais de cura e na assistência aos enfermos. Tal proximidade despertou a reação dos representantes do saber erudito interessados em constituir a comunicação com o sobrenatural, que balizava ainda o juízo sobre os males do corpo, um domínio de poucos, médicos e religiosos, como demonstrou Anne L. Barstow no tocante ao contexto europeu.⁸³

A ajuda não encontrada nos remédios da botica expunha os enfermos às operações curativas que invocavam o nome de Jesus Cristo, dos santos e da Virgem Maria em meio às técnicas da medicina tradicional e à manipulação das ervas e receitas conhecidas pelos curandeiros e benzedeiros. Estes, por sua vez, não se furtavam a encaminhar os doentes ao auxílio dos “exorcismos” e “benções” da Igreja para um melhor resultado, ou mais garantido, se fosse o caso. Compartilhavam, assim, de uma (re)conhecida interação e circularidade com os meios eruditos oficiais inadmissível à Igreja e aos médicos “eruditos”, cabendo aos aparelhos do poder desencorajá-la através dos contextos de repressão que engendrou. Ao final, a interferência do Santo Ofício no cotidiano colonial tornou evidente o fenômeno de *apropriação*, ou (re)*significação*, inerente à estas práticas enquanto tentava configurar-lhes o caráter *herético* a ser-lhe atribuído através da *pedagogia da desconfiança*: estabeleceu antes um referencial a ser assimilado através da imposição da ortodoxia

⁸² PEREIRA, Bernardo. *Anacefaleose médico, teológica, mágica, jurídica, moral e política*. Lisboa: Miguel Manescal da Costa, 1754, pág. 683. *Apud* PRIORE, Mary Del. “Magia e Medicina na Colônia: o corpo feminino”. Pág. 107.

⁸³ BARSTOW, Anne Llewellyn. *Chacina de feiticeiras*. Págs. 133-135.

religiosa e do discurso religioso.

É possível inferirmos o interesse da Igreja em atribuir um caráter *herético* às diversas práticas culturais eivadas de elementos religiosos quando avaliamos esse fenômeno de *apropriação do sagrado pelo profano* como uma “leitura” que modifica seu objeto, fazendo um paralelo com a relação entre “leitor” e “texto” proposta por Michel de Certeau. Extrapolando o conceito de Jorge Luís Borges, em que “uma literatura difere de outra menos pelo texto que pela maneira como é lida”, Certeau avalia a atividade da leitura a partir da capacidade do “leitor” em “permitir uma pluralidade indefinida de significações” no espaço do “texto” lido. Na concepção de Certeau, “um sistema de signos verbais ou icônicos é uma reserva de formas que esperam do leitor o seu sentido”.⁸⁴

Podemos pensar a produção de significados do “leitor” extrapolando o limite literário, tal qual uma “construção” não inerte, em que é possível estabelecer um contraponto entre o modo como o conteúdo da doutrina religiosa foi encenado e transmitido pelos veículos da Igreja e a forma como foi percebido e assimilado pela sociedade. Assim, entendendo que os procedimentos cotidianos dos habitantes da Colônia setecentista “jogam com os mecanismos da disciplina”,⁸⁵ não se conformando com a disciplina a não ser para alterar os elementos, transformando-os ou dando um novo caráter de acordo a suas necessidades e criatividade cotidiana.

Extrapolando ainda o sentido de “deformação” proposto por Duby, a *apropriação*, ou *(re)apropriação*, do sagrado pelo profano pode ser entendida, no contexto dos indivíduos implicados com a visitação do Grão-Pará, a partir do que Certeau chama de “modificação” do funcionamento da religião pelo “uso popular”:

⁸⁴ CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano*. Pág. 264.

⁸⁵ CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano*. Págs. 40-41.

“Uma maneira de falar essa linguagem recebida a transforma em um canto de resistência, sem que essa metamorfose interna comprometa a sinceridade com a qual pode ser acreditada, nem a lucidez com a qual, aliás, se vêem as lutas e as desigualdades que se ocultam sob a ordem estabelecida [...] uma maneira de utilizar sistemas impostos constitui a resistência à lei histórica de um estado de fato e as suas legitimações dogmáticas.”⁸⁶

Podemos inserir esse processo particular de (re)apropriação, ou (re)significação, dentro do problema da *circularidade cultural entre níveis distintos* colocado por Carlo Ginzburg, que revelar-se-ia propriamente nos momentos de maior desacordo das concepções, práticas e crenças não alinhadas com os preceitos da ortodoxia religiosa, flagrados nos contextos de repressão engendrados pelo Santo Ofício.⁸⁷ No cenário da visitação setecentista, a maneira como os elementos da ortodoxia religiosa foram assimilados e apropriados dentre as práticas mais correntes do cotidiano colonial, como eram encenados e ritualizados, tornou transgressor um saber prático que parecia legítimo dentro do contexto da religiosidade colonial, mas que feria os códigos e normas daqueles que se encarregavam de zelar pela ortodoxia religiosa. Assim podemos avaliar a desventura daqueles que viram-se às voltas com a Inquisição, encarregada de esquadrihar os “desvios” próprios de uma religiosidade que admitia o uso de elementos da religião oficial em contextos muito pouco ortodoxos. Apreendidos nos registros da visitação setecentista, alguns dos casos que interessaram ao inquisidor figuram como testemunhos ilustrativos desse processo de (re)significação, carregando utilidade e interesse distintos daqueles que motivaram, a exemplo, Dona Isabel Maria da Silva, José Januário da Silva, Maria Joana de Azevedo, Joaquim Pedro ou Sabina.

Embora as autoridades eclesiásticas enfatizassem o caráter herético dos “erros” e “desvios” da ortodoxia, preocupadas em implementar uma *norma* social, não puderam atenuar o descompasso e o desencontro no “diálogo” do inquisidor com os

⁸⁶ CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano*. Págs. 78-79.

⁸⁷ GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes*, págs. 21, 25-26.

réus e testemunhas. A consternação dos implicados com as “culpas pertencentes ao Santo Ofício” diante das especulações do visitador enviado ao Grão-Pará evidenciam o desacordo com a *norma* religiosa que muitas vezes persistiu nos processos, aprofundando aquele desencontro através da lógica inquisitorial imposta aos réus. Na tentativa de reconhecer, em meio ao conteúdo dos relatos, o que seria “matéria de julgamento” do Santo Ofício, o inquisidor buscava sempre “conduzir o desconhecido ao conhecido, ao familiar”, como salientou Carlo Ginzburg em seus estudos sobre os personagens perseguidos pela Inquisição na região do Friuli.⁸⁸

O interesse *normatizador* da visitação, corroborado pela autoridade do Santo Ofício personificada na figura do prelado Geraldo José de Abranches, acorde com os interesses da administração portuguesa na região, pareceu revelar-se na discrepância entre as perguntas feitas aos acusados e suas respostas. Malgrado sua insistência, o estranhamento diante do caráter herético em que o inquisidor muitas vezes insistiu para confirmar suas suspeitas durante os inquéritos evidenciou o desacordo entre a *norma* pretendida pelas autoridades religiosas e administrativas da Metrópole e o modo como configurar-se-ia a religiosidade colonial. O “conflito” gerado no decorrer dos inquéritos aparece como reflexo da imposição desse interesse *normatizador*.

⁸⁸ GINZBURG, Carlo. *O Queijo e os Vermes*. Pág. 25. Cf. IDEM. *Os Andarilhos do Bem*, São Paulo: Cia. das Letras, 1989.

Conclusão

A condenação de costumes e comportamentos considerados *desviantes*, quando exteriorizada pela sociedade colonial, acompanhou o tom formal exigido pela ortodoxia religiosa. Denunciantes e confitentes compareceram inicialmente à mesa da visitação instalada em Belém pelo inquisidor Geraldo José de Abranches cientes que as culpas que iam descrever pertenciam à alçada do Santo Ofício. Mediante a justificativa de “aliviar a consciência”, expuseram o *estigma* atribuído aos comportamentos e costumes desalinhados da *norma* religiosa por intermédio da associação entre “culpa” e delito, fosse pela “classificação” das culpas prescritas na publicação do édito de fé, fosse pela pressão exercida pelos confessores ou pelos rumores que corriam em torno da presença do inquisidor enviado do reino.

Considerando que o inquisidor valeu-se do *estigma* lançado sobre atitudes e comportamentos considerados *desviantes* para inquirir a sociedade do Norte da Colônia, pareceu-me relevante recuperar o cenário em que a desconfiança acerca das práticas associadas à feitiçaria colonial, exacerbada no contexto da visitação, serviu como prerrogativa para investir contra os indivíduos tornados suspeitos à vista da pragmática inquisitorial.

A princípio, a assimilação e o conseqüente emprego da *norma* ditada pelos preceitos rígidos da doutrina oficial teriam contribuído, com base na noção de *desvio* que caracterizava a *heresia*, para inibir a espontaneidade da recorrência cotidiana às crenças e costumes tradicionais e a incidência de comportamentos que implicavam em “culpas pertencentes ao Santo Ofício”. No entanto, a assimilação do discurso

normatizador dos pregadores católicos pareceu estar vinculada a uma sensação de onipresença dos mecanismos persecutórios engendrados pelo Santo Ofício, exteriorizada nas apresentações e depoimentos. Nos momentos em que este vínculo parece mais nítido, sobressaem indícios que demonstram a intenção de tornar o *estigma* herético um recurso para dar autenticidade ao testemunho desferido contra os suspeitos ou cúmplices de ações condenadas à luz das culpas prescritas nos editais da visita, expedidos pelo inquisidor Geraldo José de Abranches.

A ressonância do discurso religioso no contexto repressivo da visitação setecentista estimulou a consciência, descortinou desavenças, exacerbou tensões sociais e produziu significados em conjunto com os mecanismos institucionais que lhe davam suporte. Considerando que a condenação em torno das “culpas pertencentes ao Santo Ofício” catalisou o *estigma* apregoado às práticas culturais e conhecimentos associados à feitiçaria colonial, os autos inquisitoriais indicam-nos que o Santo Ofício interferiu no cotidiano da sociedade articulado com as demais esferas da Igreja no contexto da visitação ocorrida no Grão-Pará. Concorrendo com as concepções próprias da religiosidade colonial na composição de um imaginário acerca dos costumes e comportamentos sob os quais recaiu o *estigma* da *heresia*, o conhecimento dos preceitos da *norma* religiosa evidenciar-se-ia como resultado indissociável da intervenção constante da Igreja a fim de depurar os comportamentos e costumes desalinhados da *norma* religiosa. Aqueles que relataram seus percalços e histórias na mesa da visitação, que se apresentaram para denunciar culpas alheias ou revelaram suas cumplicidades nas confissões, expressaram o caráter reprovável das “faltas” trazidas à mesa da visitação setecentista com base nos preceitos transmitidos pelo clero e pelos agentes do Santo Ofício.

Os registros da visitação ao Grão-Pará, analisados no decorrer da pesquisa, ofereceram esse contraponto expressivo no sentido de balizarmos a situação de precariedade da assistência religiosa na segunda metade do setecentos. Primeiro, devido à habilidade dos confessores em fazer os penitentes apresentarem-se na mesa da visitação ou à recorrência freqüente à prática dos “exorcismos da Igreja”. Segundo,

devido ao *estigma* projetado pelo discurso religioso sobre as práticas consideradas desviantes, insinuado ou claramente refletido nos relatos narrados ao visitador do Santo Ofício.

Os casos estudados ilustram o imbricado entrelaçamento e a circularidade entre níveis culturais distintos, problematizados por Carlo Ginzburg¹ e Laura de Mello e Souza² a partir da obra seminal de Mikhail Bakhtin.³ Expostos nos registros da visitação setecentista, tal entrelaçamento e circularidade estabelecem uma conexão entre as técnicas mágicas próprias dos saberes tradicionais vinculados à religiosidade colonial e a ortodoxia religiosa pretendida pela Igreja Católica. A *apropriação* freqüente dos elementos cristãos pelos costumes e crenças e sua influência no imaginário da sociedade colonial denota a importância desta *circularidade cultural* no cotidiano dos indivíduos citados nos registros da visitação ocorrida no Grão-Pará.

O *estigma* que recaiu sobre práticas próprias de um contexto cultural muito particular caminhou junto de uma *(re)significação* de elementos e aspectos da própria religião católica em meio à vivência da religiosidade colonial, abrindo espaço para os “desvios” da ortodoxia que iriam configurar-lhes o caráter *herético*, da alçada do Santo Ofício esmiuçar. A maneira de funcionar da religiosidade colonial, em suas mais diversas manifestações, aflorou nos autos da inquisição justamente nos pontos de maior discordância com a *norma* religiosa pretendida pela Igreja. Embora imprescindível, a interatividade entre os indivíduos que vivenciaram o processo de colonização foi recebida com evidente desconfiança pela instituição secular católica quando invadiu o terreno dos “mistérios da fé”, transformada em ameaça palpável quando seus protagonistas eram os demais habitantes que não os sacerdotes. Mary Del Priore apontou com rigor o esforço ambíguo dos representantes da Igreja em negar aos leigos o acesso ao mundo sobrenatural, atribuindo aos santos o poder de

¹ GINZBURG, Carlo. *O Queijo e os Vermes*, São Paulo: Cia. das Letras, 1987, págs. 16-19.

² SOUZA, Laura de Mello e. *Inferno Atlântico : demonologia e colonização (séculos XVI - XVIII)*. São Paulo: Cia. das Letras, 1993, págs. 43-46, 48-56, 121-123, 149-150.

³ BAKHTIN, Mikhail. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais*. São Paulo: Cia. Das Letras, 1999, 4ª edição, págs. 1-50.

suas curas e incentivando o seu culto em meio à piedade popular enquanto atribuíam ao diabo as intervenções dos curandeiros populares, no que seriam corroborados pelos médicos setecentistas.⁴

A insinuação de *heresia* balizou o *estigma* lançado aos saberes arraigados no seio da religiosidade colonial. Deslocou-se, assim, a suspeita de *heresia* às práticas culturais que transitavam entre o terreno da magia e da religião, assumindo a feição *desviante* e os contornos ameaçadores do “curso diabólico” ou do “pacto expresso” que tanto retiveram a atenção dos inquisidores portugueses. Ao fixar a *estigmatização* de práticas “desviantes” da *norma* religiosa, os registros da visitação permitem-nos conhecer as “culpas” que interessaram ao Santo Ofício num contexto de repressão marcado pela política regalista do período pombalino, constituindo um “testemunho” das posturas e atitudes consideradas subversivas à *norma* religiosa e à autoridade constituída do clero.

A presença efetiva de pessoas vindas das mais diversas e distantes localidades do Grão-Pará evidenciou o alcance da visitação na região, envolta em toda a esfera de ameaças e boatos que acompanharam a notícia da instalação de uma Mesa do Tribunal do Santo Ofício na capital do Estado. Considerando o caráter de espontaneidade indissociável das práticas cotidianas, conforme apontado por Agnes Heller (e os relatos mencionados aqui dão a dimensão de quão espontânea era a ação de recorrer aos costumes e comportamentos trazidos ao conhecimento do visitante), é possível avaliar o quão constrangedora foi a intervenção do mecanismo inquisitorial no cotidiano da Colônia setecentista.⁵ Constrangedora no sentido de subverter a *circularidade* e interação entre os meios popular e erudito, buscando instituir uma *norma* com base no processo repressivo encadeado pelo binômio Igreja-Estado. Uma subversão que encontraria, na aparente resignação e rejeição de comportamentos e atitudes considerados *desviantes* na ótica do discurso religioso, a tônica de sua expressão por parte de muitos que tiveram o seu testemunho registrado nos autos da

⁴ PRIORE, Mary Del. “Magia e Medicina na Colônia: o corpo feminino”. Pág. 92-93.

⁵ HELLER, Agnes. *O Cotidiano e a História*. São Paulo: Paz e Terra, págs. 24-30.

visitação setecentista.

O *estigma* lançado aos saberes inseridos no universo da religiosidade colonial, num contexto de repressão tal qual o promovido pelo inquisidor Geraldo José de Abranches, tornou evidente a projeção de uma pedagogia da desconfiança sobre o imaginário e costumes da sociedade colonial setecentista. A introdução desta pedagogia da desconfiança exacerbou o receio diante das crenças e os comportamentos considerados suspeitos de desafiar ou contrariar a *norma* religiosa. Como consequência, fez aflorar as tensões sociais e preconceitos próprios da estruturação social das terras ultramarinas através da condenação formal de saberes marcados pela junção de matizes culturais distintas, imposta pela realidade da colonização e os infortúnios do “viver em Colônia”.

Vinculada aos mecanismos de repressão disponíveis ao visitador enviado ao Grão-Pará, a coerção dos representantes da Igreja encarregados de disciplinar a sociedade colonial apoiou-se, em princípio, na *estigmatização* da *alteridade* para forjar o caráter *herético* de algumas formas de proceder próprias dos saberes que valiam-se de elementos religiosos em diferentes contextos e conotações, tomando-os de forma “ilícita” e “oposta” à religião dos sacerdotes e inquisidores. O *estigma* vinha permeado pelo preconceito e pelas tensões sociais quando os mecanismos de coerção, inseridos no contexto repressivo protagonizado pelo Santo Ofício, faziam transparecer práticas “ilícitas” eivadas de elementos identificados aos universos culturais indígena e africano, próprias do caráter multifacetado da religiosidade colonial. Esta desconfiança generalizada, introduzida com base na suspeita de *heresia*, parece completar o sentido da *pedagogia do medo* definida por Bartolomé Benassar,⁶ renovando e sustentando o funcionamento de mecanismos repressores encarregados de normatizar a sociedade. Legitimou, por fim, o poder de intervenção de um inquisidor no cotidiano da sociedade colonial ainda em meados do setecentos.

⁶ “El interrogatório acorralaba al acusado, le oponía interiormente a sí mismo, le echaba en cara sus propias declaraciones anteriores, le arrancaba nuevas confesiones. En esse sentido, el secreto funcionaba como un engranaje”. Benassar, Bartolomé. *La inquisición o la pedagogía del miedo. Inquisición Española: poder político y control social*. Barcelona: Editorial Crítica, 1984, pág. 114.

A representação do universo cotidiano da Colônia setecentista fixada nos autos da visitação ocorrida no Grão-Pará forneceu elementos importantes a uma análise condizente com a amplitude do processo de *estigmatização* das práticas culturais associadas à feitiçaria colonial, catalisado no contexto da visitação por intermédio da associação entre “culpa” e delito. É necessário matizar, como ressaltaram José Roberto do Amaral Lapa e Luciano R. A. Figueiredo, a capacidade da Inquisição em reproduzir a “pedagogia do medo” e moralizar as condutas na Colônia, dada a morosidade dos processos e a estrutura deficitária, dependente do Conselho Geral de Lisboa para julgar nos casos que configuravam *heresia*.⁷ Porém, a ameaça latente da punição fez irromper e perdurar o *estigma* atribuído aos indivíduos flagrados em desacordo com a *norma* religiosa, esvaziando o sentido de práticas e crenças arraigadas no cotidiano onde havia se insinuado a *heresia*. O registro das denúncias e confissões daqueles que se apresentaram espontaneamente na mesa da visitação constitui um momento privilegiado na narrativa dos “erros” e “desvios”, em que há uma menor intervenção do inquisidor, permitindo-nos apreender o desacordo entre a religiosidade vivida no cotidiano da Colônia e a norma pretendida pela Igreja. Nos interrogatórios que se seguiram, a aplicação da lógica inquisitorial a torná-los “delitos” passíveis de punição iria alargar esse desacordo, não raro estabelecendo um diálogo unilateral em que vicejavam apenas as premissas introduzidas pelo inquisidor.

⁷ LAPA, J. R. Amaral. *Livro da Visitação*, pág. 54 e FIGUEIREDO, Luciano Raposo de Almeida. *Barrocas Famílias*, pág. 79.

Fontes e Bibliografia

FONTES MANUSCRITAS:

Arquivo Histórico Ultramarino. Conselho Ultramarino, Códices 590 e 1275.

Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Índice Geral do Santo Ofício.
Habilitações, Diligências 11, 16, 154.

Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Inquisição de Lisboa. Processos n^{os} 210; 212; 213; 218; 219; 222; 1894; 2691; 2692; 2694; 2695; 2696; 2697; 2698; 2701; 2702; 2704; 2705; 2706; 5180; 5184; 10181; 12893; 12888; 12889; 12894; 13208; 13211; 13325; 13326; 13327; 13331; 13336; 14074; 17776.

Arquivo Público do Pará. Códice 987, Bantos e Portarias, Reinado de D. José I (Códice 1204): Documentos Diversos.

FONTES IMPRESSAS:

Confissões da Bahia: santo ofício da Inquisição de Lisboa. Introdução de Ronaldo Vainfas. Coleção Retratos do Brasil, São Paulo, Cia. das Letras, 1997.

Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, feitas e ordenadas pelo Ilustríssimo e Reverendíssimo Senhor D. Sebastião Monteiro de Vide, em 12 de junho de 1707. São Paulo, Tipografia Dois de Dezembro, 1853.

Diretório que se deve observar nas povoações dos índios do Pará e Maranhão enquanto sua majestade não mandar o contrário (1755). Apud ALMEIDA,

- Rita Heloísa de. *O Diretório dos Índios: um projeto de civilização no Brasil do século XVIII*. Brasília: Ed. UnB, 1997.
- EYMERICH, Nicolau. *Manual dos Inquisidores*. Comentários de Francisco Peña, tradução de Maria José Lopes da Silva. Rio de Janeiro: Rosa dos Ventos; Brasília: Fundação Universidade de Brasília, 1993.
- FERREIRA, Alexandre Rodrigues. *Viagem Filosófica pelas Capitanias do Grão-Pará, Rio Negro, Mato Grosso e Cuiabá – 1783-1792 – Iconografia*. Rio de Janeiro: Conselho Federal de Cultura, 1971, 2 Vols.
- KRAMER, Henrich e SRENGLER, James. *O Martelo das Feiticeiras*. Introdução histórica de Rose Marie Muraro e prefácio de Carlos Byington. Rio de Janeiro: Rosa dos Ventos, 1991, 8ª edição.
- Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão Pará (1763-1769)*. Texto inédito e apresentação de J. R. Amaral Lapa. Petrópolis, Ed. Vozes, 1978.
- Memórias de Fr. João de S. José Queiroz – Bispo do Grão-Pará*. Introdução de Camilo Castelo Branco. Porto: Tipografia da Livraria Nacional, 1868.
- Ordenações Filipinas – Livro V*. Organização de Silvia Hunold Lara. São Paulo: Cia. Das Letras, 1999.
- QUEIROZ, D. Frei João de São José e. *Viagem e visita do sertão em o bispado do Grão-Pará em 1762 e 1763*. In: *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. Rio de Janeiro, 1868, tomo IX, págs. 43-107, 179-227, 328-375.
- Regimento do Santo Ofício da Inquisição dos Reinos de Portugal*. Lisboa, Manuel da Silva, 1640.
- REIS, Nestor Goulart. *Imagens de Vilas e Cidades do Brasil Colonial*. São Paulo: Edusp: Imprensa Oficial do Estado: Fapesp, 2000.
- ROSÁRIO, Pe. Manuel da Penha do. *Língua e Inquisição no Brasil de Pombal*. Atualização ortográfica de José Pereira da Silva. Rio de Janeiro: Ed. da UERJ, 1995.

BIBLIOGRAFIA:

ARTIGOS.

- ALGRANTI, Leila Mezan. "Famílias e vida doméstica". In: SOUZA, Laura de Mello e (organizadora). *História da Vida Privada no Brasil*, São Paulo: Cia. das Letras, 1997, Vol.1.
- BOSCHI, Caio César. "As visitas diocesanas e a Inquisição na Colônia". In: *Revista Brasileira de História*. São Paulo: ANPUH/Marco Zero, vol. 7, nº 14, março/agosto de 1987.
- DUBY, Georges. "Heresias e Sociedades na Europa Pré-Industrial, Séculos XI-XVIII". In: IDEM. *Idade Média, Idade dos Homens - do amor e outros ensaios*, São Paulo, Cia. Das Letras, 1997.
- ELIADE, Mircea. "Religião, magia e tradições herméticas antes e depois das Reformas". In: IDEM. *História das Idéias e das Crenças Religiosas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- FARIA, Raimundo Lopes de. "Superstições, Feitiçarias e Crendices no Meio Rural", *Revista Ceres*, Viçosa, 7 - 8 (40 - 41): 262 - 75 e 332 - 54, jan. e dez. 1947 / jun. e jul. 1948.
- FERREIRA, Jerusa Pires. "Livros e leituras de magia". In: *Dossiê Magia - Revista USP*. Coordenadoria de Comunicação Social: USP, nº 31, set/out/nov 1996.
- LAPA, José Roberto do Amaral. "Da necessidade do Diabo (Imaginário social e cotidiano no Brasil do século XVIII)". In: *Revista Resgate*, Campinas: Centro de Memória/UNICAMP, nº 1, Pág. 41.
- MEYER, Marlyse. "Feitiços do amor". In: *Dossiê Magia - Revista USP*. Coordenadoria de Comunicação Social: USP, nº 31, set/out/nov 1996.
- MOTT, Luiz. "A Inquisição no Maranhão". In: *Revista Brasileira de História*, São Paulo, ANPUH/Marco Zero, vol. 14, nº 28, 1994.

(organizador). *História da Vida Privada no Brasil*. São Paulo: Cia. das Letras, 1997, Vol.1.

LIVROS.

ABREU, João Capistrano de. *Capítulos de História Colonial & Caminhos Antigos e Povoamento do Brasil*. Brasília: Ed. UnB, 1998, 2ª edição.

ALMEIDA, Ângela Mendes de. *O gosto do pecado: casamento e sexualidade nos manuais de confesores dos séculos XVI e XVIII*. Rio de Janeiro: Rocco, 1993.

ALMEIDA, Rita Heloísa de. *O Diretório dos Índios: um projeto de civilização no Brasil do século XVIII*. Brasília: Ed. UnB, 1997.

ARAÚJO, Emanuel. *O Teatro dos Vícios: transgressão e transigência na sociedade urbana colonial*. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1997, 2ª edição.

ARAÚJO, Maria Benedita. *O conhecimento empírico dos fármacos nos séculos XVII e XVIII*. Lisboa: Edições Cosmos, 1992.

ARAÚJO, Maria Benedita. *Magia, Demônio e Força Mágica na Tradição Portuguesa (Séculos XVII e XVIII)*. Lisboa: Edições Cosmos, 1994.

AZEVEDO, J. Lúcio de. *Os Jesuítas no Grão-Pará: suas missões e a colonização*, Coimbra: Imprensa da Universidade, 1930, 2ª edição.

BARSTOW, Anne Llewellyn. *Chacina de feiticeiras: uma revisão histórica da caça às bruxas na Europa*, Rio de Janeiro: José Olympio, 1995.

BAKHTIN, Mikhail. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais*. São Paulo: Cia. Das Letras, 1999, 4ª edição.

BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das interpretações de civilizações*. São Paulo: Pioneira/Edusp, 1970.

BASTIDE, Roger. *Brasil, Terra de Contrastes*. São Paulo: Difel/Difusão Editorial, 1980.

- BETHENCOURT, Francisco. *História das Inquisições: Portugal, Espanha e Itália (Séculos XV-XVIII)*. São Paulo: Cia. Das Letras, 2000.
- BOSI, Alfredo. *Dialética da Colonização*. São Paulo: Cia. Das Letras, 1992.
- BRAGA, Maria Luísa. *A Inquisição em Portugal. Primeira metade do séc. XVIII*. Lisboa: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1992.
- CÉSAR, Getúlio. *Crendices : suas origens e classificação*, Rio de Janeiro, Ministério da Educação e Cultura, Departamento de Assuntos Culturais, 1975.
- CALDEIRA, Jorge. *Viagem pela História do Brasil*. São Paulo: Cia. Das Letras, 1997, 2ª edição.
- CANDIDO, Antônio (org.). *Sérgio Buarque de Holanda e o Brasil*. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 1998.
- CASCUDO, Luís da Câmara. *Dicionário do Folclore Brasileiro*. São Paulo: Edusp, 1988, 6ª edição.
- _____. *Geografia dos Mitos Brasileiros*, São Paulo: Edusp, 1983.
- CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano: 1. artes de fazer*. Petrópolis: Ed. Vozes, 1994, 3ª edição.
- DELUMEAU, Jean. *A confissão e o perdão: as dificuldades da confissão nos séculos XIII a XVIII*. São Paulo: Cia. Das Letras, 1991.
- _____. *História do Medo no Ocidente: 1300-1800, uma cidade sitiada*. São Paulo: Cia. Das Letras, 1989.
- ELIADE, Mircea. *Dicionário das Religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1999, 2ª edição.
- FERREIRA, Jerusa Pires. *O livro de São Cipriano*, São Paulo: Perspectiva, 1992.
- FIGUEIREDO, Luciano Raposo de Almeida. *Barrocas Famílias: vida familiar em Minas Gerais no século XVIII*. São Paulo: Hucitec, 1997.
- FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 1999, 8ª edição.

- FOUCAULT, Michel. *O que é um autor?* Vega/Passagens, s/d, 3ª edição.
- _____. *A ordem do discurso*. São Paulo: Edições Loyola, 1996, 3ª edição.
- _____. *História da Sexualidade*, Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988, Vol. 3, 13ª edição.
- FREYRE, Gilberto. *Casa Grande e Senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*, Rio de Janeiro: Record, 1996, 31ª edição.
- _____. *Sobrados e Mucambos*, Rio de Janeiro: José Olympio, 1977, T. 1.
- GINZBURG, Carlo. *O Queijo e os Vermes*, São Paulo: Cia. das Letras, 1987.
- _____. *Os Andarilhos do Bem*, São Paulo: Cia. das Letras, 1989.
- _____. *Mitos, emblemas e sinais: morfologia e história*. São Paulo: Cia. Das Letras, 1989.
- GRIGULÉVITCH, Iossif. *História da Inquisição*, Lisboa, Ed. Caminho, 1990.
- GOMES, Plínio Freire. *Um herege vai ao Paraíso: Cosmologia de um ex-colono condenado pela Inquisição (1680-1744)*. São Paulo: Cia. Das Letras, 1997.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1988, 20ª edição.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Visão do Paraíso: os Motivos Edênicos no Descobrimento e Colonização do Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1994, 6ª edição.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Caminhos e Fronteiras*. São Paulo: Cia. Das Letras, 1994, 3ª edição.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de (org.). *A época colonial: do descobrimento à expansão territorial*. São Paulo: Bertrand Brasil, 1993, Vol. 1, Coleção História Geral da Civilização Brasileira.

- HOLANDA, Sérgio Buarque de (org.). *A época colonial: administração, economia e sociedade*. São Paulo: Bertrand Brasil, 1993, Vol. 2, Coleção História Geral da Civilização Brasileira.
- HOORNAERT, Eduardo. *A Igreja no Brasil Colonial: 1500-1800*. São Paulo: Brasiliense, 1982.
- _____. *História da Igreja no Brasil - Primeira Época*. Petrópolis: Ed. Vozes, 1979, Tomo 2.
- _____. *Formação do Catolicismo Brasileiro, 1500-1800*. Petrópolis: Vozes, 1974.
- IRAJÁ, Hernani de. *Feitiços e Crendices*. Rio de Janeiro: Freitas Bastos & Cia, 1932.
- LADURIE, Emmanuel Le Roy. *Montaillou, povoado occitânico, 1294-1324*. São Paulo: Cia. Das Letras, 1997.
- LE GOFF, Jacques. *A Civilização do Mundo Ocidental*. Lisboa: Editorial Estampa, 1983.
- LEVACK, Brian P. *A caça às bruxas na Europa Moderna*. Rio de Janeiro: Campus, 1988.
- LURKER, Manfred. *Dicionário dos deuses e demônios*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.
- MOORE (Jr.), Barrington. *Reflexões sobre as causas da miséria humana e sobre certos propósitos para eliminá-las*. Rio de Janeiro: Zahar, 1974.
- MOTT, Luiz. *Escravidão, Homossexualidade e Demonologia*. São Paulo: Editora Cone, 1988.
- _____. *O sexo proibido: virgens, gays e escravos nas garras da Inquisição*. Campinas: Papiros, 1988.
- NOGUEIRA, Carlos Roberto F. *O Diabo no Imaginário Cristão*. São Paulo: Ed. Ática, 1986.
- _____. *Bruxaria e História*. São Paulo: Ed. Ática, 1991.
- _____. *O nascimento da Bruxaria: da identificação do inimigo à diabolização de seus agentes*. São Paulo: Ed. Imaginário, 1995.

- NOVAIS, Fernando A. *Portugal e Brasil na Crise do Antigo Sistema Colonial (1777-1808)*. São Paulo: Editora Hucitec, 1995, 6ª edição.
- NOVINSKY, Anita Waingort. *Inquisição*. Imprensa Nacional; Casa da Moeda; Livraria Camões, s/d.
- ORLANDI, Eni Puccinelli. *Análise de discurso: princípios e procedimentos*. Campinas, SP: Pontes, 1999.
- _____. *Interpretação: autoria, leitura e efeitos do trabalho simbólico*. Petrópolis: Vozes, 1996, 2ª edição.
- PIERONI, Geraldo. *Os excluídos do Reino: a Inquisição portuguesa e o degredo para o Brasil Colônia*. Brasília: Ed. UnB; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2000.
- PRIORE, Mary Del. *Ao Sul do Corpo - Condição Feminina, Maternidades e Mentalidades no Brasil Colônia*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1993.
- PRIORE, Mary Del (organizadora). *História das crianças no Brasil*, São Paulo: Contexto, 1999.
- PRIORE, Mary Del (organizadora); BASSANEZI, Carla (coordenadora). *História das Mulheres no Brasil*, São Paulo: Contexto, 1997, 2ª edição.
- PRIORE, Mary Del (organizadora). *Revisão do Paraíso: os brasileiros e o estado em 500 anos de história*. Rio de Janeiro: Campus, 2000.
- _____. *Esquecidos por Deus: monstros no mundo europeu e ibero-americano (séculos XVI-XVIII)*. São Paulo: Cia. Das Letras, 2000.
- RAMINELLI, Ronald. *Imagens da Colonização: a representação do índio de Caminha a Vieira*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1996.
- SARAIVA, Antonio José. *A Inquisição e Cristãos-Novos*, Lisboa, Editorial Estampa, 1985.
- SILVA, Maria Beatriz Nizza da. *História da Família no Brasil Colonial*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1988.
- SIQUEIRA, Sônia. *A Inquisição Portuguesa e a sociedade colonial*, São Paulo, Ed. Ática, 1978.

- SOUZA, Laura de Mello e. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*. São Paulo: Cia. das Letras, 1986.
- _____. *A Feitiçaria na Europa Moderna*. São Paulo: Ed. Ática, 1987.
- _____. *Inferno Atlântico: demonologia e colonização (séculos XVI-XVIII)*. São Paulo: Cia. das Letras, 1993.
- SOUZA, Laura de Mello e (organizadora). *História da Vida Privada no Brasil*. São Paulo: Cia. das Letras, 1997, Vol.1.
- _____. *Norma e Conflito: aspectos da História de Minas no Século XVIII*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1999.
- TAUNAY, Afonso de Escragnoille. *Zoologia Fantástica do Brasil (Séculos XVI e XVII)* – Apresentação de Odilon Nogueira de Matos. São Paulo: Edusp/Museu Paulista da USP, 1999.
- TAUNAY, Afonso d'Escragnoille. *Monstros e Monstregos do Brasil* – Organização de Mary Del Priore. São Paulo: Cia. Das Letras, 1998.
- TENGARRINHA, José (org.). *História de Portugal*. Bauru, SP: Edusc; São Paulo, SP: Editora da Unesp; Portugal: Instituto Camões, 2000.
- THOMAS, Keith. *Religião e Declínio da Magia: crenças populares na Inglaterra, séculos XVI e XVII*. São Paulo: Cia. das Letras, 1991.
- THOMPSON, E. P. *Costumes em Comum – Estudos sobre a Cultura Popular Tradicional*. São Paulo: Cia. Das Letras, 1998.
- TODOROV, Tzvetan. *A Conquista da América - a questão do outro*. São Paulo: Martins Fontes, 1988, 2ª edição.
- TORRES-LONDOÑO, Fernando. *A outra família: concubinato, Igreja e escândalo na Colônia*. São Paulo: Edições Loyola, 1999.
- VAINFAS, Ronaldo. *Trópicos dos Pecados: moral, sexualidade e Inquisição no Brasil*, Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997.
- _____. *A Heresia dos Índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*. São Paulo: Cia. das Letras, 1995.
- VAINFAS, Ronaldo & SOUZA, Juliana Beatriz de. *Brasil de todos os santos*. Rio

de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2000.

VAINFAS, Ronaldo (direção). *Dicionário do Brasil Colonial (1500-1800)*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2000.

VASCONCELLOS, José Leite de. *Tradições Populares de Portugal*. Porto: Livraria Portuense, 1982.

WEHLING, Arno & WEHLING, Maria José C. de. *Formação do Brasil Colonial*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1994.

TESES.

CALAINHO, D. B. *Em nome do Santo Ofício: Familiares da Inquisição Portuguesa no Brasil colonial* (dissertação de mestrado). Rio de Janeiro: UFRJ, 1992.

CAMPOS, Pedro Marcelo Pasche de. *Inquisição, Magia e Sociedade: Belém, 1763-1769* (dissertação de mestrado). Niterói: Universidade Federal Fluminense, 1995.

RIBEIRO, Márcia Moisés. *Ciência e Maravilhoso no Quotidiano: discursos e práticas médicas no Brasil setecentista* (dissertação de mestrado). São Paulo: FFLCH/USP, 1995.

FERNANDES, Dirce Lorimie. *O Fenômeno Inquisitorial na América: normas e práticas inquisitoriais na Nova Espanha e na América Portuguesa, 1580-1640* (tese de doutorado). São Paulo: FFLCH/USO, 1999.