



Universidade Federal do Amazonas
Programa de Pós-Graduação em História
Mestrado em História

Magia e Inquisição
O “MUNDO MAGICO” DO GRÃO-PARÁ E MARANHÃO
(1763 – 1769)

Arthur Narciso Bulcao da Silva

Manaus - AM

2016



Arthur Narciso Bulcão da Silva

Magia e Inquisição

O “MUNDO MAGICO” DO GRÃO-PARÁ E MARANHÃO
(1763 – 1769)

ORIENTADOR

Prof. Dr. Almir Diniz de Carvalho Júnior

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Amazonas como requisito parcial para a obtenção do grau de mestre.

Manaus - AM

2016

Ficha Catalográfica

Ficha catalográfica elaborada automaticamente de acordo com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

S586m Silva, Arthur Narciso Bulcão da
Magia e Inquisição : O "Mundo Magico" do Grão-Pará e Maranhão (1763-1769). / Arthur Narciso Bulcão da Silva. 2016
100 f.: il.; 31 cm.

Orientador: Almir Diniz de Carvalho Júnior
Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal do Amazonas.

1. magia, práticas mágicas, Inquisição.. 2. magia, práticas mágicas, inquisição. 3. magia,práticas mágicas, inquisição. 4. magia,práticas mágicas, inquisição. 5. magia,práticas mágicas, inquisição. I. Carvalho Júnior, Almir Diniz de II. Universidade Federal do Amazonas III. Título

Nome: Bulcão. Arthur Narciso da silva.

Título: Magia e Inquisição: o “Mundo magico” do Grão-Pará e Maranhão.

Dissertação apresentada ao Programa de Pós- Graduação em História da Universidade Federal do Amazonas como requisito parcial para a obtenção do grau de mestre.

Banca Examinadora

Prof. Dr. Almir Diniz de Carvalho Júnior – Orientador
Universidade Federal do Amazonas (UFAM)

Prof. Dr. Luís Balkar Pinheiro – Banca
Universidade Federal do Amazonas (UFAM)

Prof. Dr. Rafael Ale - Banca
Universidade Estadual do Amazonas (UEA)

Prof. Dr. César Augusto Queirós - Suplente
Universidade Federal do Amazonas (UFAM)

Prof. Dra. Eglê Wanzeler - Suplente
Universidade Estadual do Amazonas (UEA)

Agradecimentos

Este trabalho é fruto da colaboração direta e indireta de todos aqueles que de alguma forma, fazem parte da minha vida a eles dedico este trabalho e meus agradecimentos. Primeiramente agradeço a Deus onde eu na qualidade de cristão deposei minha confiança e força em todas as etapas do trabalho, agradeço minha mãe por todo o apoio, compreensão e estímulo onde ela mesmo nas horas mais difíceis acreditou que era possível.

Agradeço aos meus irmãos pelo apoio fraternal, sem os quais seria impossível seguir a caminhada e a pesquisa, agradeço a todos os professores da graduação que sempre me incentivaram a seguir adiante com a carreira, em especial a Prof. Ms. Elizangela Maciel coordenadora do curso de História que me deu norte e auxílio nos primeiros passos no plano de projeto desenvolvido neste trabalho, agradeço ainda a todos os professores do curso de mestrado destacando meu querido orientador o Prof. Dr. Almir Diniz de Carvalho Júnior a quem foi de fundamental importância para todo o caminho percorrido desde a reformulação do projeto até a conclusão dos trabalhos, deixo a ele meus sinceros e profundos agradecimentos e respeito. Agradeço ainda a toda a coordenação do PPGH - Programa de pós-graduação em História da Ufam, por atenderem todas as solicitações e resolverem todos os impasses durante todo o caminho.

Agradeço ainda todos os meus colegas que com seu apoio e força me ajudaram no caminho percorrido até aqui em especial ao meu amigo Lucas Montalvão, Thiago Bezerra e Sarah Araújo que sem seus puxões de orelha e orientações extras que me ajudou quando eu me perdia em meus próprios pensamentos além de agradecer por toda ajuda material e intelectual que todos me proporcionam durante todo o percurso.

Agradeço ainda a todos os meus colegas de trabalho à direção da escola que possibilitaram a minha melhor adequação do meu horário de trabalho para que fosse possível conciliar trabalho e pesquisa sem grandes prejuízos, uma vez que infelizmente não pude ser contemplado com bolsa remunerada para estudos ou liberação do tempo hábil pela instituição onde trabalho.

Por fim agradeço a Larissa Sbeghen Pelegrini, pois sem seu apoio, força, orientação, companheirismo e estímulo nas horas difíceis nada disso seria possível e

deixo a ela minhas melhores estimas e meus agradecimentos, agradeço ainda aos meus filhos Avner Bulcão e Luigi Bulcão por serem meus incentivos maiores e razão dos meus propósitos pessoais desejando assim ser para eles bom pai, bom homem e bom exemplo, no mais agradeço aqueles que estiveram direto e indireto a esta trajetória até aqui, sabendo que é apenas uma da etapa de um longo caminho a ser trilhado, agradeço mais uma vez a Deus por ter me ajudado até aqui confiando sempre que em cada etapa que virá será superada com apoio de todos os meus amigos e familiares tornando assim o percurso não tão fácil, mas, mais confortável.

Obrigado!

Resumo

Este trabalho tem como fundamental propósito estender os conhecimentos sobre o tema da “magia”, na tentativa de contribuir com outros trabalhos já produzidos. A magia tem sido um tema muito desenvolvido ao longo dos anos, e a relação do tema com o nosso dia-a-dia tem se tornado cada vez mais perceptível à medida que as sociedades se desenvolvem. Este trabalho busca compreender o significado da magia em tempos coloniais através da análise dos processos inquisitoriais relacionados a acusações de pacto com o Diabo, busca também compreender o significado das práticas mágicas no continente europeu, mas especificamente em Portugal, e comparando-o com o contexto luso-brasileiro, na tentativa de averiguar possíveis relações conflituosas ou similaridades no trato com os praticantes da magia. O foco contextual e temporal dessa pesquisa será o período da visitação ao Grão-Pará e Maranhão 1763-1769.

Palavras-Chave: magia, práticas mágicas, Inquisição.

Abstract

This work has as main purpose to extend the knowledge on the subject of "magic" in an attempt to contribute to other work ever produced. The magic has been a subject much developed over the years, and the theme of the relationship with our day-to-day has become increasingly noticeable as societies develop. This paper seeks to understand the meaning of magic in colonial times through the analysis of inquisitorial proceedings related to covenant charges with the Devil, also seeks to understand the meaning of magical practices in Europe, but especially in Portugal, and comparing it with the context Luso-Brazilian, in an attempt to investigate possible conflictual relations or similarities in dealing with practitioners of magic. The contextual and temporal focus of this research will be the visitation period at Grand Para and Maranhao 1763-1769.

Keywords: magia, magical practice, Inquisition.

Lista de abreviatura

AHU – Arquivo Histórico Ultramarino (Projeto Resgate)

ANTT – Arquivo Nacional da Torre do Tombo

CMA – Centro de Memória da Amazônia

DGARQ/TT – Direção de Geral de Arquivos da Torre do Tombo

IHGB – Instituto Histórico Geográfico Brasileiro

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
CAPÍTULO 1	
A MAGIA E INQUISIÇÃO NO COTEXTO DA HISTORIOGRAFIA.....	20
1.1. As principais obras portuguesas Sobre magia e inquisição na Europa moderna	25
1.2. As principais obras brasileiras Sobre magia e inquisição na Colônia moderna	31
1.3. Bruxaria ou Feitiçaria?.....	35
1.4. Magia, e Práticas Mágicas.....	40
CAPÍTULO 2	
O GRÃO-PARÁ NA SEGUNDA METADE DO SÉCULO XVIII.....	47
2.1. Diagnostico político no Grão-Pará.....	49
2.2. Chegada e instalação da visita do Tribunal do Santo Ofício ao Grão-Pará.....	52
2.3. A “caça às Bruxas” no Grão-Pará e Maranhão.....	54
CAPÍTULO 3	
O MUNDO PROIBIDO DA MAGIA E SUES AGENTES CLANDESTINOS: ISABEL MARIA DE OLIVEIRA E OUTROS CASOS.....	62
3.1. Isabel Maria de oliveira: um estudo de caso.....	63
3.2. O interrogatório de Isabel Maria de Oliveira.....	67
3.3. Raimundo Antônio de Belém	76
3.4. Maria Isabel da Silva.....	79
3.5. A relação entre os mágicos.....	86
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	91
FONTES.....	95
BIBLIOGRAFIA	96

Introdução

Esta pesquisa visa analisar a ação do Tribunal do Santo Ofício e suas influências na vida de colonos do Grão-Pará e Maranhão acusados de praticar a magia. Partindo da análise das práticas culturais como agentes da ação política e da ação da igreja na colônia, trabalharemos, em específico, com a Visitação do Santo Ofício ao Grão-Pará e Maranhão (1763-1769), tendo como principais fontes de pesquisa os processos de acusação, as cartas enviadas à Coroa relatando a situação religiosa na região e os cadernos do promotor, entre outros documentos historicamente relevantes.

Uma situação peculiar na relação entre o tribunal da inquisição e a colônia Luso-brasileira é que não houve a instalação de um Tribunal de Inquisição de maneira formal. No entanto, temos ao menos três visitas do Tribunal do Santo Ofício à América portuguesa, entre os séculos XVI e XVIII.

Após as primeiras visitas em terras coloniais¹. A América portuguesa passou mais de cem anos sem visitas do Tribunal do Santo Ofício. No entanto, isso não significa que a máquina da Inquisição tenha parado, ainda continuaram as investigações e inquietações de eclesiásticos que culminariam a última Visitação (1763-1769).²

O papel da Igreja na colônia portuguesa foi essencial para o processo colonizador e as missões foram de fundamental importância na propagação da fé e na fixação dos portugueses nas terras do Norte. Após a expulsão dos estrangeiros (franceses e holandeses, por exemplo) no século XVII uma ordem religiosa toma a frente das missões. Os Franciscanos foram os primeiros a atuarem junto aos

¹ A primeira ocorreu em Pernambuco e Bahia (1591-1595) e a segunda na Bahia (1618-1619), e ainda temos relatos do Rio de Janeiro, São Paulo e São Vicente (1627-1628) neste último em particular, temos um caso curioso em que o visitador, Luís Pires da Veiga, foi ameaçado de apedrejamento pela população.

² OLIVEIRA, Maria Olindina Andrade de. **Olhares inquisitoriais na Amazônia portuguesa: O Tribunal do Santo Ofício e o disciplinamento dos costumes**. Manaus: UFAM, 2010. p. 34.

portugueses na luta para obterem novas almas para o Senhor e mais súditos para a Coroa.

A partir desta ajuda fornecida pelas missões religiosas das ordens missionárias dos Franciscanos e Jesuítas que foram financiadas pela Coroa Portuguesa, estabeleceu-se uma necessidade de se certificar que estes novos cristãos também estavam em conformidade com as leis eclesiásticas, entre eles estão incluídos escravos, índios, índios cristãos, negros e brancos. Segundo Carvalho Júnior:

O estado do Grão-Pará e Maranhão era rico em denúncias que enchiam os arquivos da Inquisição de Lisboa. Anualmente, dezenas de denúncias eram enviadas ao reino pelos funcionários do tribunal naquele estado. Muitas traziam índios como acusados. Não somente índios, mas índios cristãos. Não fazia sentido acusar de práticas heréticas os índios “gentios sem religião”. Para cometer ato herético era necessário conhecer a palavra divina. O objeto do escrutínio dos olheiros do tribunal era tão somente os cristãos. Portanto, a atenção estava focada nestes personagens frutos do trabalho missionário e já integrados no universo colonial.³

Partindo das denúncias feitas contra colonos do Estado do Grão-Pará e Maranhão, no período de 1763 a 1769, este projeto visa analisar e averiguar a ação do Tribunal do Santo Ofício na Região Norte, através da visita do Inquisidor Giraldo José de Abranches levantando uma problemática que nos remete às formas em que esses colonos acusados do uso da magia eram sentenciados. Sabemos que não houve execuções no território da América portuguesa, mas sabemos que colonos levados da América portuguesa foram mortos em solo lusitano. Neste trabalho, uma de nossas propostas é verificar a situação dos colonos acusados e/ou condenados e, através das vozes dos inquisidores, estabelecer um perfil da vida dos mesmos. Uma das justificativas para este trabalho se dá por conta dos elevados índices de denúncias feitas ao Tribunal do Santo Ofício, como relata Carvalho Júnior:

Os homens eruditos que viveram entre os séculos XVI e a primeira metade do XVIII na Europa acreditavam em diabos, bruxas e feiticeiras. Não tinham dúvidas sobre a sua existência ou que agiam nos limites das leis naturais.⁴

³ CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz de. **Índios cristãos: A conversão dos gentios na Amazônia portuguesa (1653-1769)** Campinas, SP : [s.n.], 2005 , p. 304.

⁴ Idem.

Este ponto de vista nos permite fazer questionamentos sobre como eram as práticas e rituais dos índios na América portuguesa. Sabemos que a procura pela feitiçaria na Europa, mais especificamente em Portugal, era uma prática comum. A feitiçaria fazia um papel de conselheira para inúmeras atividades do cotidiano Europeu⁵. Mas havia diferenças entre as lícitas e ilícitas, e segundo Almir Diniz a bruxaria europeia seguia uma classificação com alguns aspectos:

Ao julgarem determinados delitos, muitos letrados e doutores discordavam quanto às condições necessárias para considerá-los de caráter herético. Alguns consideravam o delito herético, enquadrado sob a forma de superstição, aquele em que: houvesse pacto expresso feito com o diabo; quando houvesse adoração e culto ao mesmo; quando se lhe pedia algo que ele não tinha poder para realizar; ou quando se utilizavam coisas sagradas nas práticas mágicas. Invocá-lo para excitar um amor torpe, ação de sua potência, não deveria ser considerada heresia. Alguns argumentavam que mesmo existindo o pacto expresso, podia não haver heresia. A heresia então só se configuraria quando se convocasse o diabo acreditando que ele detinha poderes que, na realidade da doutrina cristã, não possuía. No entanto, em linhas gerais, concordavam que o pacto expresso daria ao delito seu caráter herético, assim como o uso de objetos sagrados com fins mágicos.⁶

O Tribunal do Santo Ofício teve uma atuação que resultou numa grande quantidade de processos bem documentados de acusações e condenações por práticas variadas, que iam da adivinhação ao curandeirismo e blasfêmia. A exemplo do que aconteceu em Portugal, as garras da Inquisição voltaram-se bem mais contra judeus e cristãos-novos do que contra bruxas ou feiticeiras, mas a perseguição contra praticantes da magia na colônia foi um dos pontos de maior acúmulo de processos em Lisboa vindas da Região Norte (Grão-Pará e Maranhão) tendo como culpa a prática de benzeduras utilizadas para curar, proteger de algum mal ou, ainda, obter o amor, a atração sexual ou outros favores de alguém.⁷

No século XVIII, o Pará foi objeto de muitos e importantes investimentos por parte do governo pombalino. Nota-se, então, uma campanha definida para povoar e guardar as terras do Norte. A história do Norte brasileiro, inclusive do Estado do Grão-Pará e Maranhão, bem como da Região Amazônica, de um modo geral, está

⁵CARVALHO JUNIOR, Almir Diniz de. **Índios cristãos: A conversão dos gentios na Amazônia portuguesa (1653-1769)** Campinas, SP : [s.n.], 2005.p. 311.

CARVALHO JUNIOR, Almir Diniz de. **Índios cristãos: A conversão dos gentios na Amazônia portuguesa (1653-1769)** Campinas, SP : [s.n.], 2005. p. 310.

⁷ DUARTE, Juan. **Houve Bruxas no Brasil?**, 2008. p.180.

diretamente relacionada à expulsão dos franceses, que no século XVI haviam se instalado em terras maranhenses. Alexandre de Moura, comandante da operação de expulsão dos franceses, destacou uma tropa para ocupação daquela região, limite natural entre as possessões de Portugal e Espanha.⁸

O estabelecimento do Pará se deu definitivamente com os missionários em 1636, quando Luís Figueira, que esteve na campanha de expulsão dos franceses, chegou a Belém, vindo do Maranhão. Em 1640, chegam os mercedários, trazidos a convite do capitão-mor do Pará, D. Pedro Teixeira, estabelecendo-se em Belém. De lá, prosseguiram suas atividades nos rios Urubu e Negro. Estabelecidos em S. Luís em 1616, em 1627, os carmelitas chegam a Belém, recebendo uma casa, doada pelo capitão-mor D. Bento Maciel Parente.⁹

Em relação às questões políticas e territoriais na região, Pedro Marcelo Pasche de Campos nos demonstra como se dava o povoamento da região norte da América Portuguesa, no início do século XVII. Religiosos que foram entrando e se estabelecendo no Estado do Grão-Pará e Maranhão. De acordo com Campos:

Os problemas de ocupação territorial que grassavam no século anterior ainda continuavam: Portugal possuía uma vasta área, que não era controlada de fato. Escassamente povoada, a região Norte possuía poucos núcleos de ocupação branca, portuguesa: além de Belém, existiam ainda as vilas do Cameté, da Vigia, do Caieté e de Gurupá. Tal número de povoações contrasta com a quantidade de aldeamentos religiosos: sessenta e três, ao todo. Destes, dezenove foram fundados pelos jesuítas, quinze pelos carmelitas, nove pelos franciscanos de Santo Antônio, sete aldeias dos frades da Conceição, dez aldeias dos frades da Piedade e três aldeias dos Mercedários.¹⁰

É possível perceber que, nos anos que se seguiram após a Segunda Visitação do Tribunal do Santo Ofício, o povoamento do norte da América portuguesa estava completamente ou, em sua grande maioria, controlado por grupos religiosos. Segundo Campos, anos mais tarde, já com as suas bases fincadas no norte, os grupos religiosos estavam inquietos com a situação dos súditos da Coroa e do Santo Deus. Tal

⁸ ABREU. Capistrano de. **Capítulos de História Colonial**. Belo Horizonte/ Itatiaia; São Paulo/ EDUSP, 1988, pp. 109-112.

⁹ NETO, Carlos de Araújo Moreira - **Os principais grupos missionários que atuaram na Amazônia brasileira entre 1607 e 1759** In HOORNAERT, Eduardo (o r g.) - História da Igreja na Amazônia, Petrópolis, Vozes, 1992, pp.63-69.

¹⁰ CAMPOS. Pedro Marcelo Pasche de. **Inquisição, Magia e Sociedade**: Belém (1763-1769). Niteroi, 1995, p. 95.

preocupação trouxe, em 1763, ao porto de Belém, a nau que traria o novo governador do Estado do Grão-Pará e Maranhão, D. Fernando da Costa de Ataíde Teive. Com ele, chega o Pe. Giraldo José de Abranches. Esta era, para a sociedade paraense, uma ocasião especial de expectativas e ansiedades. Afinal, não era todo dia que chegava um novo governador. Muito menos acompanhado de um visitador do Santo Ofício. Após um intervalo de 143 anos, a América portuguesa voltava a abrigar tão alto emissário inquisitorial, o Pe. Giraldo José de Abranches¹¹. Em meio a um novo mundo, Giraldo José de Abranches estava inconformado com a situação dos novos cristãos e, por isso, suplicava que algo deveria ser feito pela Coroa para que seus súditos não permanecessem em pecado.¹²

Para que este estudo fosse realizado, utilizaremos os documentos digitalizados e disponibilizados pela ANTT – Arquivo Nacional Torre do Tombo, que apresenta uma grande quantidade de fontes primárias que nos fora de fundamental utilidade. Através da pesquisa feita nos documentos digitalizados na ANTT¹³, foi possível encontrar processos e cartas que nos levaram a compreensão, ainda que superficial, do período estudado e das ações do Santo Ofício.

Nosso objetivo principal é analisar a Visitação do Santo Ofício acometida no Grão-Pará e Maranhão, com o intuito de compreender o significado das práticas mágicas para os colonos acusados de uso da magia naquela região. Este trabalho é uma pequena contribuição para os estudos do papel do tribunal da inquisição na América portuguesa.

¹¹ CAMPOS. Pedro Marcelo Pasche de. **Inquisição, Magia e Sociedade**: Belém (1763-1769). Niteroi, 1995, p, 102.

¹² CARVALHO JUNIOR. Almir Diniz de. **Índios cristãos**: A conversão dos gentios na Amazônia portuguesa (1653-1769). Campinas, SP : [s.n.], 2005, p. 298.

¹³ Os documentos utilizados nesta pesquisa foram adquiridos através de sites parceiros da ANTT – Arquivo Nacional Torre do Tombo. Como o centro de memórias, vinculado ao site da UFPA – Universidade Federal do Pará. <http://www.ufpa.br/cma/inquisicao/index.html>

Quadro teórico-metodológico

Em 1929 na França, uma revista fundada por Lucien Febvre e Marc Bloch intitulada *Annales d'Histoire Économique et Sociale* se torna, para a historiografia, um divisor de águas. A Escola dos Annales tem como uma de suas propostas iniciais e fundamentais se desvincular de uma proposta positivista que dominara o século anterior e início do século XX.

A Escola dos Annales deixou sua marca notável na historiografia desde então e continua existindo até hoje. Revelou nomes importantes para a historiografia como: Fernand Braudel, Jacques Le Goff, Pierre Nora, Georges Duby e Jacques Revel, entre outros¹⁴. Nestes aspectos, se destacaram dois historiadores que neste trabalho usaremos como bases metodológicas, são eles: Peter Burke e Carlo Ginzburg, ambos pertencentes a História Nova ou História Cultural. Foram de imensa contribuição para a historiografia mundial. Burke é considerado um especialista na Idade Moderna Europeia e também em assuntos da atualidade, enfatizando a relevância de aspectos socioculturais nas suas análises. Na obra *A Escrita da História*, Burke discute as mudanças ocorridas na historiografia a partir do surgimento da corrente chamada Nova História. É através deste conceito de história apresentada por Burke que nortearemos nosso trabalho em busca de esclarecer as estruturas que ligam o imaginário português e suas práticas de magia.

Neste trabalho, seguiremos, como já citado, as abordagens da História Cultural. Em relação a este campo historiográfico, partiremos da micro-história para compreender as relações cotidianas criadas pelo uso das práticas mágicas no Grão-Pará e Maranhão.

Carlo Ginzburg, um dos pioneiros nos estudos da micro-história. Possui várias obras que retratam o mundo medievo e a ação da Igreja em perseguir hereges. Como exemplo, em *Mitos, Emblemas, e Sinais*, Ginzburg externa isso em um capítulo que retrata uma personagem chamada “Chiara”, acusada de feitiçaria e sortilégios. Após

¹⁴ BURKE, Peter. **A Escola dos Annales: 1929-1989**. São Paulo: Edit. Univ. Estadual Paulista, 1991.

uma série de interrogatórios e torturas, ela confessa seus pecados e seu pacto com o Diabo, no entanto, põe-se ao arrependimento, o que lhe salva a vida.¹⁵

Em outro livro clássico, *O queijo e os vermes - O cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição*, Carlo Ginzburg de maneira extraordinária, nos leva ao distante século XVI e nos remonta a história de Domenico Scandella, um moleiro que teve sua voz abafada e suas ideias reprimidas pela Igreja. Ele utiliza principalmente documentos extraídos da Inquisição Italiana para transcrever a história deste moleiro, dando voz e fazendo uma análise minuciosa sobre o como funcionava todos os processos de acusação até a sentença em um Tribunal do Santo Ofício.¹⁶

As contribuições da antropologia foram significativas para o desenvolvimento deste trabalho, as obras de Marcel Mauss e todo o suporte metodológico antropológico acerca do conceito de “magia”. Segundo Mauss, consiste num conjunto de ações de cunho tanto mágico como religioso. Dialogando com James Frazer, ele demonstra como a magia e seus rituais podem estar ligados ao material ou apenas agindo por si só. Esse diálogo foi fundamental para o desenvolvimento deste trabalho, na busca de melhor compreender os caminhos trilhados pelos praticantes da magia estudados nesta pesquisa. Mauss ainda se destaca como clássico no tema, no entanto, outros trabalhos mais recentes tem desenvolvido o tema a uma forma mais complexa, como *E. E. Evans-Pritchard (Edward Evan)*, que em “*Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*”¹⁷ onde ele estuda a “*Bruxaria*” na vida dos clãs do povo Zande na África nos anos de 1920, descrevendo a Magia como “*Onipresente na vida Zande*”. Estando ela responsável por tudo, da colheita a caça¹⁸. Porém não nos cabe aqui nesta pesquisa, desenvolver as ideias antropológicas.

Para a pesquisa em si, Francisco Betencourt e Pedro Paiva são nossas principais bases na compreensão do mundo mágico na península Ibérica, e a partir de seus trabalhos é possível perceber o imaginário inquisitorial e os caminhos percorridos por

¹⁵ GINZBURG, Carlo. **Mitos, Emblemas e Sinais**. São Paulo, Cia das Letras, 1989.

¹⁶ GINZBURG, Carlo. **O queijo e os vermes: O cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição**. São Paulo, Cia. das Letras, 1987. Pg. 36-37.

¹⁷ EVANS-PRITCHARD, Edward Evan. **Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande**. edição resumida e introdução Eva Gillies; tradução Eduardo Viveiros de Castro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.

¹⁸ Idem. p. 50.

eles até as visitas trabalhadas nesta pesquisa. Bethencourt faz uma extensa pesquisa destacando o início e desenvolvimento dos tribunais na Espanha, Itália e Portugal, mostrando um entrelaçado conjunto de normas, regras e regimentos que compõem toda a máquina inquisitorial, destacando ainda em suas obras muitos documentos relacionado ao jogo de poder e hierarquia dentro do mundo dos praticantes da magia¹⁹ além de seu enraizamento na sociedade. Por sua vez, Paiva trabalha com o tema da magia mais voltada para a condição humana, bem como seus feitiços e bruxarias, analisando grande parte dos símbolos e significados que compõem o mundo dos praticantes da magia, dando uma atenção especial para as formas de pactos com o demônio, a quem ele dedica parte de sua obra²⁰ Verifica ainda o pensamento das elites sobre o tema descrevendo o significado dessas práticas para a Igreja e para a coroa portuguesa.

Temos ainda como suportes historiográficos alguns historiadores regionais que nos darão um maior auxílio em nossa temática, são eles: Almir Diniz de Carvalho Júnior²¹ que nos oferece em sua tese de doutorado *Índios Cristãos: A conversão dos gentios na Amazônia Portuguesa (1653-1769)* um capítulo dedicado às obras do Tribunal do Santo Ofício tendo índios e índias acusados de feitiçaria. Gisele da Silva Rezk²² com seu trabalho intitulado *Feitiçaria erótica: os feitiços de amor denunciados à época da Visitação do Santo Ofício ao Estado do Grão-Pará (1763-1769)* que faz um aparato e uma pesquisa minuciosa acerca de feiticeiros e feiticeiras acusados de manipulações amorosas e seus aspectos mágico-religiosos da vida dos colonos paraenses. Outro trabalho é o de Sarah dos Santos Araujo²³, em sua dissertação intitulada *À espreita do sentimento - Rastros do medo e cotidiano no contexto da ação inquisitorial no Grão-Pará (1760-1772)*, onde a autora segue o rastro do medo, na colônia luso-brasileira em busca de percepções para o entendimento do processo

¹⁹ BETHENCOURT, Francisco. **História das Inquisições**: Portugal, Espanha e Itália – séculos XV-XIX. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. pp.186-210.

²⁰ PAIVA, José Pedro. **Bruxaria e superstição num país sem caça às bruxas**. Lisboa: Editorial Notícias, 2002. pp. 38-41.

²¹ Doutor em História Social pela Universidade de Campinas (UNICAMP) 2005. Professor da Universidade Federal do Amazonas. (UFAM).

²² Mestra em História pela Universidade federal do Amazonas (2014). Professora pela Secretaria Municipal de Educação e Cultura de Manaus – Amazonas.

²³ Mestra em História pela Universidade Federal do Amazonas (2015).

inquisitorial, buscando, nas representações do medo o entendimento do contexto da visita inquisitorial.

Esta pesquisa foi dividida em três capítulos, cada um deles responsável por um contexto do nosso tema. O capítulo 1, intitulado *A magia e inquisição no contexto historiográfico*, trata de um balanço breve dos contextos europeu e regional sobre questões inquisitoriais e o trato com as questões mágicas e seus praticantes, destacando comparações e diferenças espaciais, além de trazer o ponto de vista de autores europeus e regionais sobre o tema.

O capítulo 2, intitulado *O Grão-Pará na segunda metade do século XVIII*, contextualiza a política exercida no Grão-Pará e Maranhão na segunda metade do século XVIII e as medidas tomadas para o combate as práticas mágicas na região, bem como as relações destes mágicos com a sociedade e como eles próprios se viam diante dela, diferenciando suas hierarquias mágicas e de comando. Este capítulo tem o intuito de contribuir com questões relativas a bruxaria, feitiçaria, práticas mágicas, analisando os papéis do mágico no período, porém vistos e considerados de formas distintas.

No Capítulo 3, *O mundo Proibido da magia e seus agentes clandestinos: Isabel Maria de Oliveira e outros casos*, São analisados alguns casos que coloquem em evidencia as características de algumas práticas de magia no Grão-Pará e Maranhão. Pretendemos com isso estabelecer e responder, em parte, quais eram os significados dessas praticas magicas naquele mundo colonial. O exemplo de caso mais importante é o de Isabel Maria de Oliveira, portuguesa acusada de feitiçaria em terras da América portuguesa. Mesmo sendo portuguesa e sabendo das consequências, ela ainda se propôs a praticar suas superstições e seus feitiços, talvez por estar distante da metrópole e não tendo sobre si os olhares da Santa Inquisição. Isabel Maria divide os olhares de dois mundos: Europeu e Colonial, além de em suas práticas exercer atividades compreendidas como bruxaria e feitiçaria, pois possuía o domínio dos conhecimentos herbários, e o controle sobre demônios. Esta sua peculiar posição a torna nossa principal testemunha para verificar as questões impostas neste trabalho.

Analisaremos também outros processos, em que a acusação de feitiçaria e/ou pacto com demônios se faz presente. São eles: o do índio Raimundo Antônio de Belém,

acusado de não cumprir com os preceitos da igreja e de práticas de magia, por fazer cantorias e fazer descer demônios, sendo ele assim acusado de ter pacto com o demônio. Além dele, analisaremos também o processo da dona Isabel Maria da Silva, acusada de ter familiaridade com o demônio e assim um pacto com ele, acusada de fazer cantoria em sua casa e invocar demônio para revelar tudo que desejava saber sobre qualquer coisa.

As considerações finais propõem dialogar diretamente com os conceitos de magia. Baseado nos estudos feitos por Francisco Bethencourt e Pedro Paiva, a respeito de mágicos em Portugal, é proposto, nesta parte do trabalho, estabelecer um entendimento entre as relações semelhantes, que possam existir entre elas, uma dessas semelhanças, é a verificação de como era vista e pensada a prática da magia em Portugal e nas terras colônias, mais precisamente nas capitânicas do Grão-Pará e Maranhão.

Capítulo

1

A magia e Inquisição no contexto da historiografia

Por muito tempo, os povos têm exercido e praticado rituais que os estudiosos ocidentais denominaram de “Magia”. A nomenclatura não é a mesma em todas as culturas e regiões das terras habitadas por comunidades complexas, porém suas características se assemelham muito. Por isso, de forma grosseira podemos dizer que “Magia” está ligada a um conjunto de ações que tem como intuito estabelecer ligações com o mundo do sobrenatural, onde o fantástico e o extraordinário são possíveis. A magia tem sido estudada por muitos campos. A antropologia tem uma grande contribuição no entendimento e formulação do conceito, mas amplamente difundido por estudiosos do tema.

A magia entendida por pelo antropólogo Marcel Mauss seria como um conjunto de ritos que abrangem não apenas um indivíduo para existir. Mauss afirma que as práticas supersticiosas exercidas por jogadores de futebol, por exemplo, fazendo sinal da cruz ou entrando com o pé direito em campo, não podem ser consideradas mágicas, pois apresentam atos individuais, sem a opinião da sociedade²⁴. Isso pode ser entendido melhor na comparação entre magia e religião, pois os ritos religiosos são geralmente aceitos por toda a sociedade em que se apresenta.

Mauss define os rituais como sendo tanto mágicos quanto religiosos, pois há atos porque existem semelhanças entre elas, como o padre quando ergue os braços abençoando a ceia, mostrando que este ato impõe uma autoridade sobrenatural que se utiliza do gesto para abençoar o objeto ou alimento em questão. O ato parece agir

²⁴ MAUSS, Marcel. **Esboço de uma teoria geral da magia**. Lisboa: Edições 70, 2000. p.55.

por si mesmo, uma vez que o poder não vem do padre, ele é apenas um instrumento para a produção da simpatia.²⁵

Mauss entende esse conceito de magia, dialogando com James Frazer, assumindo o conceito proposto por esse autor ²⁶. Neste conceito, o rito mágico age por si só, tendo um agente que serve como intermediário espiritual, pois não pode extinguir Deus da equação, sendo assim os ritos mágicos estão ligados diretamente a Deus, Diabo, ou outra divindade. Nesse dialogo com Frazer, Mauss deixa claro que para Frazer, todo rito mágico é de fato mágico, não só religioso e principalmente ritos ligados á iniciação tribais, por estarem ligados a ritos simpáticos. Contudo, o processo de definição de magia utilizado por Mauss, não está ligada as formas de ritos utilizados, mas pelas condições nas quais eles se produzem e que marcam o lugar que ocupam no conjunto dos hábitos sociais.²⁷

Considerando o conceito antropológico, os elementos mágicos estão distribuídos entre: o “mágico”, que é o agente dos ritos, (sendo ele um especialista ou não) e os ritos, entre distribuídas as receitas caseiras, medicina mágica, rituais de colheitas de caça e toda a extensão dos ritos camponeses. Mauss destacava que o mágico pode ser reconhecido por certos caracteres físicos, diziam que, em seus olhos, a pupila comia a íris, não possuía sombra e, durante a idade média, muitos procuravam o *signum diaboli*.²⁸ Uma marca dada ao mágico pelo Diabo como símbolo de seu poder. Aliadas nas outras características tanto físicas, quanto psicológicas atribuídas á personalidade do mágico indicavam seu reconhecimento nas comunidades das quais fariam partes. Os “atos” são literalmente os ritos que o mágico pratica, que podem ser banais, simples ou complexos, tendo em si, seus ingredientes e objetos particulares de acordo com a cultura praticante. Porém, o rito mágico não pode ser feito em qualquer lugar, há particularidades. Mesmo entre as culturas diferentes, parece haver um padrão quando se refere ao rito mágico, tendo que ser feito em lugares especiais, em determinados dias, e/ou fases lunares, entre outras situações.

²⁵ MAUSS, Marcel. **Sociologia e antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify. 2003. p. 55-59.

²⁶ James George Frazer foi um influente antropólogo nos primeiros estágios dos estudos modernos de mitologia e religião comparada. Ver: FRAZER, J.G. *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*. 3ª ed. 13 v. [O ramo de ouro]. 1922.

²⁷ Idem. p. 61.

²⁸ MAUSS, Marcel. **Sociologia e antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify. 2003.

As características de cada rito mágico estão no interior de cada sociedade que os utiliza, assim, para Mauss, não há nada na magia que seja propriamente comparável com as instituições religiosas. As “representações” são partes fundamentais para os ritos mágicos, pois estão carregados de sentidos e significados. O rito é uma espécie de linguagem que traduz a ideia, embora isso possa ser muitas vezes percebido nas próprias palavras mágicas que expressam a ideia ou causa do rito. Deste modo, não há rito sem que haja representações e sentidos.

No geral, os rituais são diferentes entre si, porém se assemelham no propósito, já que o resultado do rito sempre será a mudança do estado inicial. Segundo Mauss, a religião tem um papel vago nas representações do rito, uma vez que se pode até mesmo expulsá-lo, pois as forças vigentes nas representações são: imagens morais, as da paz, do amor, da sedução, do temor, da justiça e da propriedade. Por esses efeitos, os ritos serão expressos. Ainda seguindo Mauss, deuses e deusas se encontravam na magia, essa foi uma forma de tomar partido das crenças obrigatórias das sociedades, assim como a própria magia foi objeto de crença para a sociedade. Assim, as representações impessoais e pessoais da magia parecem ser uma crença coletiva, tradicional e comum.²⁹

Dentro ainda de uma análise antropológica feita por Mauss, a magia é um objeto de crença. Seus elementos compõem parte importante nesta crença, juntamente com o mágico e os ritos, todos formam um “todo” ainda maior e complexo, assim como a religião, pode se crer ou não crer.

Sendo assim, os avanços nos estudos sobre a magia, efetuados principalmente pela antropologia moderna, abriram um mundo de novas possibilidades para o entendimento deste tema. Mesmo sendo um tema antigo e bastante difundido, seu caráter científico ainda está em processo de construção. O tema também desperta o interesse entre pesquisadores e interessados nos estudos sobre magia na História como: Francisco Bethencourt, Pedro Paiva, Stuart Clarrk e Keith Thomas. Esses são alguns dos teóricos que pensaram o tema da magia na Europa, ligadas a práticas isoladas ou vinculadas a instituições.

²⁹ MAUSS, Marcel. **Sociologia e antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify. 2003. p. 62-121.

Segundo Stuart Clark, o termo “magia” descende dos persas, sendo uma palavra utilizada para se referir não somente a ciência genuína, mas como todo o conhecimento universal. Considerada a parte prática da ciência natural³⁰, ainda segundo Stuart Clark, o termo “magia” foi introduzido no vocabulário europeu por dois estudiosos chamados, Thomas Ady e Webster. Ambos com definições que tratavam a magia como parte de uma ciência natural, chegando a comparar um “Mago” a um grande Naturalista. Considerava-os grandes detentores dos conhecimentos das coisas ocultas e da arte de operar prestígios. Desta maneira, o conceito de magia se diferencia um pouco do conceito antropológico, pois, como visto, a antropologia define magia com parte integrante das sociedades antigas muito próximas a religião, mas tendo suas particularidades. Porém, a magia no conceito visto por Stuart Clark, é essencialmente aquilo que uma determinada sociedade ou cultura precisa que ela seja, o que dá a ela uma estrutura metamórfica, onde ela se adequa as necessidades e/ou circunstâncias necessárias.³¹

Segundo Keith Thomas³², em *Religião e declínio da magia*, a magia, a partir das mudanças ocorridas na Inglaterra, como a reforma protestante e o urbanismo, foram de crucial importância na vida do povo europeu, pois, para Keith Thomas, os homens medieval e moderno estavam sujeito a males individuais e coletivos, que eram regidos por forças ocultas e sobrenaturais, a reforma protestante, por exemplo, deixou os católicos sem as suas ajudas extras, por assim dizer: santos, anjos, relíquias e superstições agora não estavam mais atribuídas às doutrinas das reformas. Para Keith Thomas, seria possível vincular o declínio das crenças mágicas à consolidação dos espaços urbanos e a ascensão das ciências³³. Tais ciências vieram ao longo dos anos racionalizando o pensamento e dando explicações científicas para fenômenos antes considerados sobrenaturais ou ação do Diabo, como: tempestades, raios, queimadas e pestes em plantações. Os avanços nos estudos científicos minimizaram de certa forma a crença na magia, assim a revolução industrial veio mudar também a forma de pensar sobre determinados temas sobrenaturais e não somente o modo de vida urbano.

³⁰ CLARK, Stuart. **Pensando com demônios**. São Paulo: Edusp, 2006. p. 286.

³¹ Idem. p. 288.

³² THOMAS, Keith. **Religião e declínio da magia**. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

³³ Idem.

Enfim, os veios do conhecimento e da produção historiográfica acerca do tema é vasto, com contribuições significativas de ambos os lados (antropológico e histórico). A antropologia e a história caminham juntas na elaboração de um conceito mais amplo do tema, muito embora a antropologia tenha se debruçado mais nos aspectos culturais dos procedimentos e análise dos rituais e seus agentes. Os historiadores buscaram problematizar o conceito e entender seus significados nos diferentes contextos, tendo em vista, além disso, o agente e seus significados, assim como todos os aspectos culturais e sociais, não somente do praticante, mas também das pessoas que procuram seus serviços, bem como o momento histórico, buscando uma análise do “todo”.

Nossa busca pelo entendimento das práticas mágicas neste trabalho tem como pano de fundo a Visita do “Santo” Tribunal da Inquisição ao Grão-Pará e Maranhão (1763-1769), não pretendemos nos debruçar profundamente aos mecanismos do Tribunal do Santo Ofício, mas sim, utilizarmos de suas experiências na busca e perseguição aos praticantes da magia. A partir dos casos estudados, procuramos contribuir para o entendimento das práticas mágicas utilizadas na colônia luso-brasileira e compará-las às exercidas por praticantes europeus. Dessa forma, mostrar similaridades e distinções dentro deste mesmo período histórico.

1.1. Principais obras portuguesas sobre magia e Inquisição

Muitos pesquisadores que trabalham com o tema da Inquisição, buscam na historiografia portuguesa, elementos para melhor trabalhar suas fontes. Muitos desses autores elaboraram suas pesquisas buscando problematizar a presença da Inquisição em Portugal em suas diversas matrizes.

Na historiografia moderna e contemporânea, temos dois historiadores portugueses que discutem com profundidade o tema da magia e Inquisição, Francisco Bethencourt e Pedro Paiva. Partiremos deles para os mais antigos, fazendo um caminho inverso para compreensão do tema da magia na Europa. Buscaremos, de forma breve, apresentar essas obras e como elas contribuíram para discussão do quadro teórico que tomaremos como base.

A magia não é um dos temas mais trabalhados por Bethencourt e Paiva, e sim Bruxaria e a instituição inquisitorial, porém seus estudos nos campos das inquisições pelo mundo lhes rendem um conhecimento notável no campo do entendimento da magia e dos praticantes da magia. *O livro História das Inquisições, Portugal, Espanha e Itália, século XV-XIX*³⁴ é uma obra dividida em dez capítulos, Bethencourt faz uma intensa e profunda análise da Inquisição Moderna, dando destaque às organizações e burocracia dos Tribunais da Inquisição e as mudanças nas vidas dos europeus neste período e como as práticas mágicas eram peças fundamentais no cotidiano.

Já Paiva, em *Bruxaria e Superstições, num país sem “caça às bruxas” 1600-1774*³⁵, outra obra de mesma importância para os estudos da magia e Inquisição apresenta uma análise do tema da magia mais apurado que Bethencourt. Discutindo mais o tema, Paiva vai fundo nas questões mágicas que rodeavam Portugal e suas colônias. Os elementos mágicos e seus significados parecem mais cuidadosamente estudados. Além de buscar as origens de uma historiografia europeia que discutisse o tema de forma acadêmica, essa busca o levou ao século XVI. É importante lembrar que

³⁴ BETHENCOURT, Francisco. **História das Inquisições: Portugal, Espanha e Itália** – séculos XV-XIX. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

³⁵ PAIVA, José Pedro. **Bruxaria e superstição num país sem caça às bruxas**. Lisboa: Editorial Notícias, 2002.

uma literatura portuguesa exclusivamente voltada para a magia é muito limitada, o que nos levou a buscar o estudo do tema em fontes próximas, como a bruxaria e feitiçaria. Uma vez que o uso da magia está intrinsecamente ligado à bruxaria, pois, no mundo europeu moderno, o uso da magia estava conectado ao pacto com o Diabo, assim como a bruxaria.³⁶

Segundo Paiva, em Portugal não se produziu trabalhos especificamente ligados ao tema da bruxaria ou magia antes do século XVI. Contudo, a falta de trabalhos portugueses não impediu o conhecimento sobre a temática. Buscando em literaturas estrangeiras, a Inquisição portuguesa teve seus primeiros passos com as publicações das obras *De incantationibus seu ensalmis*, no ano de 1620, de Manuel Vale de Moura, e *Memorial e antídoto contra os pós e venenosos que o demônio inventou*, escrito por Manuel de Lacerda, em 1631. Em *De incantationibus seu ensalmis*, uma obra que Paiva descreve como “texto de profunda erudição”, Vale de Moura disserta sobre o uso de ensalmos³⁷, faz ponderações sobre o uso pelos agentes do clero, assim como agentes não clérigos. Esta obra objetivo, como um desses intuitos, ser uma crítica a um tratado de 1606, feito por João Bravo Chamisso³⁸ que defendia ideias contrárias de Manuel Vale de Moura.

Vale de Moura entrou aos 21 anos na ordem dos Eremitas de Santo Agostinho, formado em teologia pela Universidade de Coimbra, mais tarde virou professor de Sagrada Escrituras, também foi deputado da Santa Inquisição de Coimbra, não alcançando cargo mais alto por uma desconfiança de alguns setores da Inquisição de que ele possuía “sangue infecto” de cristãos-novos.³⁹

Em sua obra, muito bem analisada por Paiva, aparece problemática levantada pelo autor sobre a cura pela magia, no que se refere à prática de malefícios. Vale de Moura começa sua análise tentando achar uma resposta para a questão que se

³⁶ PAIVA, José Pedro. **Bruxaria e superstição num país sem caça às bruxas**. Lisboa: Editorial Notícias, 2002. p. 19.

³⁷ ENSALMO, £ m. oração fuperfticiofa para curar, e fazer outros taes effeitos compofia de palavras ordinariamente tiradas dos Salmos. Ver: BLUTEAU, Raphael. **Vocabulario portuguez & latino**: aulico, anatomico, architectonico. Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesu, 1712 - 1728. 8 v. p. 506.

³⁸ Ver: Chamisso. João Bravo, Tratado contra o livro de Intentionibus Chirurgicis; De Medendis Corporis Malis per manuaem operationem. 1605.

³⁹ PAIVA, José Pedro. **Bruxaria e superstição num país sem caça às bruxas**. Lisboa: Editorial Notícias, 2002. p. 26.

debatia no início do século XVII em Lisboa. Quem estava a cargo de julgar as pessoas acusadas de curar utilizando ensalmos? Questão essa que é revelada por Paiva no fim da análise. Contudo, no corpo da dissertação, Vale de Moura apresenta seus argumentos para basear suas conclusões, partindo do entendimento do que são “ensalmos” e definindo-os como:

Os ensalmos são certos tipos de bênçãos, ou imprecções, feitas de certas formas de palavras, especialmente sagradas, por vezes de outra matéria, das quais se servem os homens, como dizem os hispânicos, para curar as feridas e outras doenças e para repelir coisas más, como as que possam advir de tempestades, animais ferozes e outras coisas semelhantes; ou para obter bens temporais. Pelo que, para falar com rigor são a mesma coisa que encantamentos”⁴⁰

Assumindo ainda que os ensalmos podem ter duas fontes advindas, Deus ou o Diabo, sendo assim, os ensalmos são uma prática mágica que podem provir de fontes distintas. Porém, Vale de Moura deixa claro que os ensalmos de origens maléficas são condenados, pois, para ele, nada que venha de uma fonte má, pode produzir algo genuinamente bom. Portanto, não se deve utilizá-lo. Também faz uma diferenciação entre ensalmador e saludador, em que basicamente suas diferenças estão na origem do poder de cura: o ensalmador se utiliza de palavras, coisas sagradas e ervas, para curar ou expulsar demônios. Já o saludador possui um poder que vem de virtudes próprias, como por graça divina, ainda adverte sobre o falso saludador, pois se recebe a graça de graça, de graça dará, não aceitando nenhum tipo de pagamento em troca do benefício feito.⁴¹

Visto através do olhar de Paiva, é notório a preocupação do Vale de Moura com as coisas mágicas e seus efeitos sobre as pessoas, uma vez que os ensalmos eram utilizados para várias causas como: exorcismos, curar doenças espirituais, doenças físicas, pedir saúde, além do revés de todos citados. Para Vale de Moura expressa que os ensalmos são utilizados por pessoas profanas em sua maioria, e que deturpam seus sentidos e se utilizam de maneiras a enganar ou adquirir ganhos ilícitos. Sendo deputado do Santo Tribunal, Vale de Moura ainda demonstra em sua obra o profundo

⁴⁰ Apud PAIVA, José Pedro. **Bruxaria e superstição num país sem caça às bruxas**. Lisboa: Editorial Notícias, 2002, p. 26. Ver: MOURA, Manuel Vale de. **De incantationibus seu ensalmis**, fl. 1-1v.

⁴¹ PAIVA, José Pedro. **Bruxaria e superstição num país sem caça às bruxas**. Lisboa: Editorial Notícias, 2002. p. 28.

conhecimento e preocupação com outros domínios da cura contra os malefícios causados pelo diabo, levantando questões sobre práticas diabólicas, como por que o diabo gostava de sangue humano, por que aparecia sempre de forma feia, por que os mágicos deveriam ser castos, entre outras.⁴² Por fim, ele regressa ao ponto onde a análise dos ensalmos e as suas dúbias origens, tomam o centro da questão. Isso leva Vale de Moura a tecer uma explicação sobre os deveres dos bispos e do Tribunal da Inquisição, diferenciando os tipos de ensalmos utilizados.

O próprio Papa havia sancionado ensalmos para exorcismos, da mesma forma o diabo poderia ter mandado seus súditos produzirem ensalmos para malefícios. Por vezes, Vale de Moura lembrou-se das desconfianças de certos ensalmos e suas suspeitas de serem heréticos. Sendo assim, ele orienta para que, se houvesse suspeitas em algum ensalmo, este deveria ser condenado como herético. E se fosse comprovado, a heresia, a competência estava a cargo do Tribunal da Inquisição, por este estar munido das competências de lutar contra os poderes mágicos do Diabo e seus demônios.

Outra obra da mesma forma analisada por Paiva, porém com preocupações um pouco diferentes de Vale de Moura, é a de Manuel de Lacerda. Ele Escreve a sua obra por decorrência de acontecimentos marcantes na Europa, sua motivação era uma peste que assolava o Norte da Itália, dizimando grande parte da população⁴³. A culpa desta moléstia seria das bruxas, contava-se que o próprio Diabo teria distribuído para as bruxas um pó que tinha propriedades demoníacas de matar todos aqueles que tivessem contato com ele. A causa desta peste parece ser o ponto central da obra de Manuel de Lacerda, assim como dar uma explicação para tal fenômeno. As bruxas e a sua magia demoníaca estavam nas preocupações do governo português, sendo nomeado um vereador em Lisboa para tomar conta dos portos, caso as bruxas tentassem entrar na cidade com esses pós.⁴⁴

⁴² PAIVA, José Pedro. **Bruxaria e superstição num país sem caça às bruxas**. Lisboa: Editorial Notícias, 2002, p. 31.

⁴³ *Idem*. p.33.

⁴⁴ *Ibidem*. p.33.

Segundo Paiva, a obra de Manuel de Lacerda é uma das primeiras obras dedicadas ao debate sobre a bruxaria, tendo sido escrito no auge das perseguições aos praticantes da magia em Portugal. Paiva continua sua análise detectando na obra de Manuel de Lacerda a aquisição pelas bruxas do referido pó. Ele diz que após nos encontros noturnos (Sabats)⁴⁵ eram onde os pactos com o diabo eram selados e lhes eram dados os pós com propriedades de fazer matar homens e animais. Estes pós eram de dados em três diferentes cores: preto para matar, vermelho para adoecer e branco para curar. No entanto, a cor dos pós, segundo Paiva, nada tinha a ver com suas finalidades, apenas eram para que o praticante da magia não se confundisse na hora de administrá-lo. Porém, todos eram oriundos do mesmo lugar, do próprio Diabo que se transformava em bode e se deixava queimar, com suas cinzas e se produzia o pó maléfico.⁴⁶ É importante lembrar que nada disso poderia ser feito se não houvesse a permissão de Deus, segundo Manuel de Lacerda: “Que por divina permissão muitas vezes o Demônio por mãos de maléficos feiticeiros mate a muitos e a muitos outros cause gravíssima enfermidades, he cousa certa.”⁴⁷

Segundo Manuel de Lacerda, o Diabo não pode elaborar seus feitos sem a permissão de Deus. Ele explica que mesmo não sendo mais um servo do céu, Deus não retira do Diabo seus poderes, o que lhe permite ainda conceber ações que conturbaria o ar, a terra, o fogo, as águas, excitar o apetite sexual e possuir o corpo de humanos, além de se mover de um lugar para outro e se transformar em animais conforme a sua vontade.⁴⁸

⁴⁵Sabat – São rituais derivados de cultos de fertilização realizados por camponeses, a prática se desenvolveu em um culto demoníaco aos olhos da Igreja, sendo condenada ao longo do avanço da cristianização. Ficou assim, vinculado aos praticantes da magia, que segundo a Igreja, se utilizavam do ritual em forma de culto para invocar demônios e fazer pactos com o Diabo, além de prestarem adoração e honras as entidades contrárias ao cristianismo. Ver: 1-GINZBURG, Carlo. **Os Andarilhos do Bem:** feitiçaria e cultos agrários nos séculos XVI e XVII, São Paulo: Companhia das Letras, 1988. 2-SOUZA, Laura de Mello e. **O diabo e a terra de Santa Cruz:** feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial. 2ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. 3-CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz. **Índios Cristãos:** A conversão dos gentios na Amazônia Portuguesa (1653-1769). 402f. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal de Campinas, Programa de Pós-Graduação em História, São Paulo, 2005.

⁴⁶ PAIVA, José Pedro. **Bruxaria e superstição num país sem caça às bruxas.** Lisboa: Editorial Notícias, 2002, p. 34.

⁴⁷ Apud PAIVA, José Pedro. **Bruxaria e superstição num país sem caça às bruxas.** Lisboa: Editorial Notícias, 2002, p. 34. Ver: LACERDA, Fr. Manuel de. **Memorial e antídoto contra os pos e venenosos que o demônio inventou.** Fl. 29 v-31.

⁴⁸ PAIVA, José Pedro. **Bruxaria e superstição num país sem caça às bruxas.** Lisboa: Editorial Notícias, 2002, p. 34.

Manuel de Lacerda considera esses atos “preternaturais”⁴⁹, porém o autor tenta explicar que o poder dos pós que se alegavam ser a causa da peste e administrado por bruxas e bruxos pactuados com o Diabo, não vinha do Diabo e seu efeito não se tornava eficaz por ter sua origem no poder do Diabo, mas sim por conter ingredientes naturais que eram nocivos a vida. O poder do Diabo neste pó estaria no conhecimento em manipular os ingredientes venenosos. Desta maneira, Manuel de Lacerda não exclui o poder do Diabo, mas o minimiza e tenta provar que ela não possui poder maior que o que Deus o permitia. Assim, suas ações são limitadas, dando ao homem o poder de se defender de seus males, confiando nas forças divinas.

Sendo assim Manuel de Lacerda, como numa tentativa de dar um “antídoto” contra o pó demoníaco, atenta que existem três tipos de remédios: os divinos, os naturais e os diabólicos. Assim como Vale de Moura, ele também condena os remédios diabólicos, alegando que não se pode usar o poder de bruxas para combater o poder de outras bruxas, Sendo esse um mal sobrenatural, pois provinha do Diabo, os remédios nada poderiam fazer, restando assim os remédios divinos para lutar contra as forças do mal. Os remédios eram a confiança na fé em Deus seguida de obras de caridades, santos sacramentos, água benta, orações dedicadas aos santos, á invocação do nome de Jesus Cristo, o sinal da cruz e exorcismos na igreja.⁵⁰

Sem dúvida, esta obra de Manuel de Lacerda é de notória importância para a compreensão do imaginário das elites portuguesas engajadas no problema do uso da magia e de seus praticantes na sociedade europeias do século XVI. O que certamente abriu cenário para outros trabalhos da historiografia portuguesa sobre o tema.

⁴⁹ Que ultrapassa o natural; que não é atribuído à natureza; sobrenatural. Ver: FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Dicionário Aurélio Básico da Língua Portuguesa**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1988, p. 214

⁵⁰ PAIVA, José Pedro. **Bruxaria e superstição num país sem caça às bruxas**. Lisboa: Editorial Notícias, 2002, p. 36.

1.2. Principais obras brasileiras sobre magia e Inquisição

No Brasil, o tema da magia e Inquisição já tem uma literatura mais abrangente. Embora sejam muitos os pesquisadores que debatem o tema, faremos uma seleção dos mais influentes na atual historiografia brasileira. Por outro lado, diante de um mar de discussões, não poderíamos dar conta de abarcar toda a historiografia, por contar de inúmeros trabalhos que se iniciam, por exemplo, tendo como foco a Primeira Visitação às colônias. Ao contrário, nosso recorte nos limitará a visita feita ao Grão-Pará e Maranhão, na segunda metade do século XVIII.

A historiografia brasileira acerca do tema tem grandes contribuições para o entendimento acerca da magia e Inquisição. A atuação o “Santo” Tribunal nas colônias é muito diferente da europeia, no entanto, gerou profundos laços literários que se estendem aos dias de hoje nas produções acadêmicas sobre o tema.

Em 1978, Amaral Lapa escreveu uma das obras primas sobre a Visitação ao Grão-Pará e Maranhão. Em pesquisas na Torre do Tombo, Amaral Lapa encontrou uma rica documentação que revelou a existência de uma então desconhecida Visitação às terras da colônia luso-brasileira. O trabalho inaugurou uma nova fase nos estudos sobre o funcionamento do “Santo” Tribunal na colônia, com a descoberta de uma Visitação ao Grão-Pará e Maranhão em pleno século XVIII.

Amaral Lapa faz um levantamento sobre casos diversos, antes desconhecidos no Brasil, além de levantar questões políticas na região, como a chegada de um novo governador e a criação, em 1755, da Companhia Geral do Grão-Pará e Maranhão, que intensificou o controle comercial da Coroa portuguesa na região. Esse fato que antecedeu a expulsão dos Jesuítas em 1759, elemento que, segundo Amaral Lapa, trouxe grandes mudanças na vida econômica e social, cultural e religiosa na região.⁵¹

Interessa-nos, nesta obra de Amaral Lapa, sua visão acerca do mundo mágico em que a sociedade se encontrava naquele momento. A chegada do Visitador Giraldo José de Abranches se mostrou, no primeiro momento, muito eficaz, pois terminado o

⁵¹ LAPA, José Roberto Amaral. **Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará (1763-1769)**. Petrópolis: Vozes, 1978. p. 24.

tempo da graça, muitos foram os que se apresentaram a mesa do inquisidor para confessarem suas culpas. A chegada desse representante da Inquisição parecia ser fruto de uma sociedade que estava pautada nos preceitos religiosos transmitidos e enraizados pelo tempo na sociedade colonial, ainda que estivesse envolvida no mundo mágico. Embora muitos tenham sido acusados de feitiçaria, tanto homens quanto mulheres, contando um número total de 48 casos, este número teve mudanças com os avanços nas pesquisas de outros pesquisadores. Como veremos mais a diante, o número de casos não é de grande expressão como na Europa, mas mostra, de certa forma, a ação efetiva da Igreja na região.

Nos estudos sobre Inquisição nas terras luso-brasileiras, Anita Novinsky tem contribuições numerosas e abrangentes em relação ao tema aqui estudado. Ela não ficou presa a apenas uma Visitação, mas estendeu a Inquisição em todas as colônias analisando seus efeitos na sociedade. Descreveremos, brevemente, algumas de suas obras. Novinsky publicou oito obras sobre o tema da Inquisição, entre as quais os clássicos *Cristãos Novos na Bahia* (Perspectiva, 1970), *A Inquisição* (Brasiliense, 1992), *Inquisição – Prisioneiros do Brasil* (Expressão e Cultura, 2002), *Machado de Assis, os Judeus e a Redenção do Mundo* (Humanitas, 2008) e mais de 80 artigos em revistas especializadas, no Brasil e no exterior, além de vários capítulos em livros. É considerada uma das maiores especialistas mundiais em Inquisição Portuguesa e uma pioneira no estudo dos cristãos-novos no Brasil. Seu trabalho investiga principalmente as implicações econômicas que a Inquisição trouxe a Portugal e a colônia luso-brasileira, transformando Portugal no país de menor expressão econômica entre os países mais influentes do século XVII.

Levando em consideração esses aspectos, a autora aponta como causa desse desastre a perseguição aos cristãos-novos na península Ibérica, pois os mesmos eram grandes comerciantes e dominavam o cenário mercantilista português. A autora destaca ainda que a Inquisição tardia foi instalada para frear os domínios dos judeus em território europeu.⁵² Em consequência disto, a colônia luso-brasileira também teve atuação Inquisitorial para as buscas destes judeus.

⁵² NOVINSKY, Anita Waingort. **A inquisição**. São Paulo: Brasiliense, 2007.

Em relação á magia e as práticas de bruxaria e feitiçaria, Anita Novinsky trata como “crimes menores”, pois para ela a instalação do Santo Tribunal estava ligada ao combate do judaísmo e islamismo.⁵³ Porém, seus trabalhos ligados ao tema possibilitam o entendimento de como funcionava a máquina inquisitorial e revela muito dos seus possíveis interesses ocultos e dos seus propósitos.

Trabalhos voltados ao mundo social na colônia luso-brasileira estão muito bem representados com dois historiadores muito próximos em suas linhas de pesquisas: Ronaldo Vainfas e Laura de Mello e Souza. Estes autores trazem contribuições generosas, assim como Anita Novinsky, suas produções estão entre as mais importantes para o estudo do tema no Brasil.

Os livros de Ronaldo Vainfas, *História e sexualidade no Brasil* (1986), *Trópico dos pecados* (1989), *A Heresia dos Índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial* (1995), *Moralidades brasílicas: deleites sexuais e linguagem erótica na sociedade escravista*. (1997), são alguns de seus trabalhos referentes aos tópicos, além de inúmeros artigos publicados. Mergulhando no mundo representado como trópico de pecados e se debruçando nos estudos sobre os culpados de crimes contra a fé desviante da moral cristã.

Ronaldo Vainfas descreve uma sociedade entregue as luxúrias e prazeres. Ele cita duas frases em seu texto: “Não existe pecado abaixo da linha do Equador” e “Abaixo do Equador, tudo é permitido”.⁵⁴ Parece ser bem a definição da colônia luso-brasileira, mesclando com os desejos por riquezas e o encanto das índias nativas. O autor vai dando forma a um estudo da colônia onde o modo de vida poligâmico das tribos, assim como a ausência de mulheres europeias, favorecerá ao aflorar um instinto sexual na nova terra. Longe do olhar da inquisição, os colonos se permitiam mudar os hábitos sexuais, impossíveis na metrópole. Ao invés do colono mudar o espaço, era o espaço que o mudava.⁵⁵

⁵³NOVINSKY, Anita Waingort. **Inquisição: Prisioneiros do Brasil - Séculos XVI-XIX**. Rio de Janeiro, Expressão e Cultura, 2002.

⁵⁴VAINFAS, Ronaldo. **Trópico dos Pecados: moral, sexualidade e inquisição no Brasil**. Rio de Janeiro: Editora Campus, 1989. p. 332.

⁵⁵ Idem. p. 263.

Seguindo os mesmos caminhos da análise, Laura de Mello e Souza apresenta obras fundamentais sobre o tema: *O Diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial* (1986), *Feitiçaria na Europa Moderna* (1987) *Inferno Atlântico: demonologia e colonização* (séculos XVI-XVIII) (1993). Enquanto Ronaldo Vainfas se prende ao aspecto mais social da colônia, Laura de Mello e Souza mergulha no mundo mais sobrenatural, onde a religião e a magia regem a vida dos colonos e se confundem dentro dos seus significados, e agregando muitas vezes novos sentidos aos símbolos, rituais, orações e objetos sagrados.

Laura de Mello e Souza aponta que não houve grandes casos de possessões demoníacas na colônia luso-brasileira, como nos conventos franceses seiscentistas ou como em Salem, na América do Norte. Porém, para ela ficou evidente em seus inúmeros estudos a presença marcante das práticas mágicas no meio social da colônia, destacando em uma de suas obras, que apenas na visitação feita ao Grão-Pará e Maranhão (1763-1769), foram apuradas 47 culpas, sendo 21 casos de feitiçaria.⁵⁶ Assim, os estudos de Laura de Mello e Souza acrescentam ao tema da magia uma conotação ligada ao religioso na colônia luso-brasileira.

Em todas as obras, nota-se a preocupação dos estudiosos com o tema da magia no Brasil, os caminhos historiográficos brasileiros estão bem fundamentados. Além destas obras aqui citadas, tantas outras, aqui não citadas, contribuem para o avanço no estudo do tema. Além das contribuições já mencionadas, temos trabalhos como * ndios Cristãos- A conversão dos gentios na Amazônia Portuguesa (1653-1769)*, escrito por Almir Diniz de Carvalho Júnior, o autor tratou dos índios-cristãos e todas as características da conversão. Além disso, discute seus laços íntimos com a religião católica e as práticas religiosas realizadas por povos nativos da Amazônia colonial, criando um verdadeiro hibridismo religioso. Para ele, em meio a toda essa amálgama de significados, o mundo colonial foi se desenvolvendo e dando aos colonos uma identidade religiosa pluralizada e diversa, dando os primeiros passos para a construção da sociedade multirreligiosa que temos hoje.

⁵⁶ SOUZA, Laura de Mello e. **O diabo e Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil Colonial**. São Paulo: Companhia das letras, 2009. p. 16.

1.3. Bruxaria ou Feitiçaria?

As fronteiras do “impossível” e “milagre” não existiam naquele período século XVII e XVIII, como concebemos hoje em dia. Pedro Paiva⁵⁷ apresenta dois relatos fantásticos de situações impossíveis e milagrosas, narrada por um frei chamado Bernardo Dias, Vigário de Aveiro⁵⁸. Nestes dois relatos um tanto longos, o primeiro caso tem relação com um homem peregrino a caminho de Espanha, foi acometido de assalto e morte, tendo sua cabeça degolada por completo, e deixado ali, cada um para um lado, cabeça e corpo. Porém, três dias após o crime, passando por ali um cavaleiro, a cabeça do peregrino falou com ele (mesmo estando separada do corpo), e pediu-lhe que fosse chamar um padre para que ele pudesse se confessar, e assim o cavaleiro foi até Barcelona, trouxe o padre, este pôs a cabeça em cima do corpo, e assim o peregrino se confessou e pediu que lhe retirasse do bolso uma oração que ele trazia de Jerusalém, a qual lhe protegeria da morte súbita e demônios.

O segundo relato foi contado por um médico chamado Bernardo Pereira, narrando o que leu em um tratado de medicina. Ele conta que, em Roma, durante o império, um homem recém-casado, durante suas festas, foi para o campo jogar a péla⁵⁹, e para não perder o anel de noivado, colocou-o no dedo de uma estátua de Vênus. Após o fim do jogo, voltou para pegar o anel, mas não pode, pois a mão da estátua estava fechada. Desde então, não pode consumir suas núpcias com sua esposa. O homem não via, mas sentia algo nebuloso entre ele e sua esposa e que ouviu o seguinte: “Comigo, pois hoje me fizeste tua esposa, sou Vênus, a quem hoje meteste o anel no dedo”. O homem, sem poder consumir seu casamento, foi a seu pai, este lhe aconselhou a ir com um presbítero. Este lhe entregou uma carta e disse que deveria seguir até uma encruzilhada, por onde passaria um cortejo de homens, mulheres e animais, e deveria falar com um homem robusto no fim do cortejo, e assim

⁵⁷ PAIVA, José Pedro. **Bruxaria e superstição num país sem caça às bruxas**. Lisboa: Editorial Notícias, 2002. p. 17.

⁵⁸ Aveiro é uma cidade portuguesa, capital do Distrito de Aveiro, situada na Região Centro, sub-região do Baixo Vouga.

⁵⁹ Jogo muito praticado outrora, e consistia em atirar uma bola (a péla) de um lado para o outro com a mão, ou com o auxílio de um instrumento (raquete, bastão, pandeiro) em local aparelhado para esse fim. Desde o século XIII era praticado em salas fechadas, sendo praticado por clérigos, burgueses e príncipes. Ver: Revista História Viva: "Na Idade Média, a Igreja condena o esporte". Disponível em: <http://www2.uol.com.br/historiaviva/reportagens/na_idade_media_a_igreja_condena_o_esporte.html>. Acesso em 30 de dez. 2015.

ele fez. Reconhecendo o homem robusto como o demônio, sem dizer uma palavra lhe entregou a carta, o demônio lendo-a, resmungou com os braços para o céu “Oh Deus, até quando sofrerei os castigos do presbítero” e de imediato ordenou a alguns demônios que retirassem o anel da estátua de Vênus e entregasse ao homem. O homem então foi para a casa e desde então não sofria mais do mal de impotência que lhe impedirá de consumir seu matrimônio.⁶⁰

O que chama a atenção nestes dois relatos “fantásticos” é a presença de agentes religiosos como mediadores nas causas consideradas impossíveis ou milagrosas. Paiva aponta curiosidades destes casos. Um é a procura de remédios por meios ilícitos, como a procura de um feiticeiro, e outra é que este feiticeiro, um presbítero, mesmo com suas obrigações sacerdotais, mantém contato com demônios. Estas podem ser apenas histórias para difundir uma ideia de que todos estão aptos a caírem nas garras do demônio. Até mesmo os clérigos mais respeitados podem estar à mercê de tais armadilhas, e nos evidencia que o homem moderno tinha a inclinação de não fazer distinção entre “impossível” e “milagre”, pois era evidente que o mal personificado em Lúcifer e seus poderes metamórficos estavam vivos no imaginário da época.

Esse imaginário atrela aos praticantes da magia uma série de significados e simbolismos relacionados a bruxas ou feiticeiras, estão sob o olhar de quem os estuda e busca entender suas práticas e significados. Paiva descreve toda uma literatura voltada ao tema e como combatê-la. A principal obra visando esse objetivo foi O *Malleus maleficarum*⁶¹, também conhecido como “Martelo das Feiticeiras” ou “Martelo das Bruxas”, dos dominicanos Krammer e Springer, sua primeira edição foi publicada em 1486, tendo sido reimpresso muitas vezes ao longo dos anos. O texto tornou-se um dos principais manuais de como se deter e/ou identificar uma bruxa ou feiticeira.

⁶⁰ PAIVA, José Pedro. **Bruxaria e superstição num país sem caça às bruxas**. Lisboa: Editorial Notícias, 2002. p. 16-17.

⁶¹ KRAMER, Heinrich; SPRENGER, James. **Malleus Maleficarum: O Martelo das Feiticeiras**. Rio de Janeiro: Record; Rosa dos Tempos, 11^o Edição. 1995.

Porém, o estudo da bruxaria, segundo Paiva, relata que os inquisidores estavam a par do conhecimento básico dos elementos dessas práticas na Europa, referentes ao pacto com o Diabo. Paiva relata várias ocasiões que referenciam⁶² este conhecimento por parte dos inquisidores. Em meio a debates contra acusados, surgiam perguntas como: “qual tipo de Unguento usavam para voar?” ou sobre águas que o Diabo lhes dava para voar, ou como era o processo de metamorfose.

A denúncia feita a mesa da “Santa” Inquisição pelo soldado Manoel da companhia do capitão Manjú, onde ouviu Isabel Maria de Oliveira acusada de pacto com o demônio afirmar que poderia viajar de Belém a Lisboa em apenas uma noite, fazendo isso em uma canoa.⁶³ Os inquisidores a questionaram, perguntando se o Diabo estava lhe ajudando a fazer tal Viagem. Por sua vez, ela negou tudo, porém, na ação dos inquisidores em questioná-la foi possível perceber que não houve descrença por parte dos inquisidores em dizer se era ou não possível fazer a viagem em uma noite. Pois se o Diabo a tivesse ajudado, seria verdade ter feito á viagem. É possível perceber que o que estava sendo posto neste momento, era a confirmação do pacto, pois se esse fosse confirmado, confirmaria as outras acusações a que ela foi delatada. Contudo, o caso de Isabel Maria de Oliveira será analisado nos próximos capítulos.

Em relação aos pactos feitos por mágicos, Pedro Paiva define esses como troca de favores, onde o mágico pedia ao demônio poderes e sabedoria, dando-lhe em troca algo (que pode variar, entre orações, culto, homenagens ou a própria alma). Estabelecido e confessado o pacto, o mágico deveria revelar o que foi prometido ao demônio, pois já estava estabelecido que o demônio não daria poderes e saberes gratuitamente. Os inquisidores não poderiam aceitar que não fosse revelada tal parte importante do acordo com o demônio, pois determinava o nível do pacto estabelecido.⁶⁴

A crença em bruxaria nestas sociedades estava, por sua vez, intimamente ligada à existência do que se chamava de pacto demoníaco que, em linhas gerais, dava a quem o estabelecia a possibilidade de realização de ações

⁶² Ver: PAIVA, José Pedro. **Bruxaria e superstição num país sem caça às bruxas**. Lisboa: Editorial Notícias, 2002. p. 36-37.

⁶³ ANTT Processo 5180. Fólio 18.

⁶⁴ PAIVA, José Pedro. **Bruxaria e superstição num país sem caça às bruxas**. Lisboa: Editorial Notícias, 2002, p. 38-41.

extraordinárias. Essas operações mágicas ilícitas, segundo os tratadistas, provinham de um pacto feito entre o diabo e o mágico. Tratava-se de um contrato ou de uma invocação que se celebrava de duas formas: o pacto expresso, também conhecido como explícito e o pacto tácito, chamado também de implícito. O pacto expresso acontecia quando o mágico por palavras ou através de determinados sinais (fazer círculos era dos mais comuns), dirigia-se ao demônio estabelecendo com ele um contrato no qual o diabo se comprometia a ajudá-lo. O mágico, por sua vez, se obrigava a prestar culto e ofertas ao anjo caído. Este contrato supunha sempre uma retribuição que o humano se obrigava a dar ao demônio. O pacto tácito ou implícito acontecia quando, para alcançar certos fins, como por exemplo, curar doenças, usava-se meios “vãos” e “desproporcionais”. Meios que não tinham qualquer virtude natural para alcançar aquela finalidade pretendida. Desta forma, ainda que o mágico não admitisse o auxílio do diabo, as finalidades só poderiam se alcançadas com a interferência daquele.⁶⁵

O pacto expresso e o tácito compreendem nas formas mais comuns de estabelecer vínculo com o demônio. O que pode variar seus rituais, segundo Paiva. Autores do século XVIII como Antônio da Anunciação⁶⁶ afirmam que alguns pactos poderiam ser feitos com “solenidades” ou sem ela, em outros casos. O Diabo podia ser visto visivelmente sentado em um trono, rodeado por sua corte de demônios.

Francisco Bethencourt⁶⁷ aborda o pacto entre o mágico e o demônio, dando uma conotação normativa de relação social na esfera religiosa e mágica. Utilizando-se de Raphael Bluteau⁶⁸ que define o pacto como consentimento que se dá para trocar condições, favores físicos ou simbólicos (como tarefas físicas ou orações) que permite a vinculação com o outro, estando estes (mágico) ligados por um trato com o outro (demônio).⁶⁹

Bethencourt diz que o pacto na maioria das vezes pode ser selado com a oferta de um pedaço do corpo do mágico, ou sangue de um dos membros, (geralmente mão ou pé esquerdo).

⁶⁵ CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz de. **Índios cristãos: a conversão dos gentios na Amazônia portuguesa (1653-1769)**. Campinas, SP: [s.n.], 2005 p.306

⁶⁶ANUNCIAÇÃO, Fr. Antônio da — COLLEGIO ABREVIADO DE ORDINANDOS, Prégadores e Confessores, em três classes divididas por lições, ou Theologia Escholastica, Moral, Dogmatica, Polemica e Rhetorica... Lisboa. Na Officina de Miguel Manescal da Costa. 1765. Apud PAIVA, José Pedro. **Bruxaria e superstição num país sem caça às bruxas**. Lisboa: Editorial Notícias, 2002, p. 38-41.

⁶⁷ BETHENCOURT, Francisco. **O imaginário da Magia: feitiçarias, adivinhos e curandeiros em Portugal no século XVI**. 2004. São Paulo, Companhia das Letras, 2004.

⁶⁸ BLUTEAU, Raphael. **Vocabulario portuguez & latino: aulico, anatomico, architectonico**. Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesu, 1712 - 1728. 8 v.

⁶⁹ BETHENCOURT, Francisco. **O imaginário da Magia: feitiçarias, adivinhos e curandeiros em Portugal no século XVI**. 2004. São Paulo, Companhia das Letras, 2004. p.185.

Mas qual o papel das duas, Bruxa e Feiticeira? E quais são suas diferenças e similaridades? A respeito disto, Raphael Bluteau⁷⁰ define Bruxa como a mulher que tem pacto com o demônio, cujo poder faz coisas maravilhosas, e de ordinário mal, que se atribui à bruxaria. Porém, para definir feiticeira, Bluteau⁷¹ define como mulher que faz feitiços, malefícios, ou magia do encanto.

Temos duas definições que podemos notar que possuem similaridade entre si: o propósito de “malefício”, imposto pela definição, e a particularidade, que é a manipulação do sobrenatural, representado pelo “Ordinário e Coisas Maravilhosas”. Porém, ao que parece a origem do poder para tais feitos se origina de fontes distintas. A bruxa tem seu poder oriundo do pacto com o demônio, enquanto a feiticeira deixava implícito um conhecimento obtido por meio do ato de “fazer feitiços”. Buscando o significado de feitiço, Bluteau revela o que estava oculto na origem da feitiçaria quando a define como veneno ou drogas preparadas por arte diabólica para fazer ou criar amor, ou ódio, coisa que encanta não natural.⁷²

Portanto, bruxaria e feitiçaria podem ter origens comuns, porém não são as mesmas coisas. Gisele Rezk⁷³ também considerava que bruxaria e feitiçaria tem origens no diálogo com o demônio, porém ela define a “bruxaria” como um termo mais severo para “feitiçaria”. Baseando-nos na pesquisa até aqui e o que ela apresenta, a bruxaria tem um cunho mais pesado no que se refere aos propósitos pretendidos pelo mágico, pois interfere no metamórfico e metafísico, enquanto a feitiçaria permeia o campo da manipulação dos sentimentos, e no pender das vontades⁷⁴, se apoderando muitas vezes de símbolos, objetos e ingredientes naturais para a obtenção de seus objetivos. Porém, para nosso estudo, bruxaria e feitiçaria são apenas caminhos para o entendimento do uso da magia. Sendo ambas oriundas do mesmo indivíduo (Lúcifer), usaremos das duas práticas para dialogar com a magia.

⁷⁰BLUTEAU, Raphael. **Vocabulário português & latino**: aulico, anatomico, architectonico . p. 200.

⁷¹ Idem. p. 605.

⁷² BLUTEAU, Raphael. **Vocabulário português & latino**: aulico, anatomico, architectonico. p. 605.

⁷³ REZK, Gisele da Silva. **Feitiçaria erótica**: os feitiços de amor denunciados à época do Santo Ofício ao Estado do Grão-Pará (1763-1769). Dissertação de mestrado. (UFAM) 2014. p. 16.

⁷⁴ PAIVA, José Pedro. **Bruxaria e superstição num país sem caça às bruxas**. Lisboa: Editorial Notícias, 2002.

1.4 Magia e práticas mágicas

Para se entender a magia e suas práticas, é preciso primeiro compreender seus significados nas diversas linhas de pensamentos, das ciências sociais. Estudiosos como Marcel Mauss⁷⁵ tentaram descrever a magia dando sentido plural para o assunto. O autor trata não apenas como um fenômeno local, mas sim de cunho global, pois é preciso que toda a sociedade aceite tais práticas como mágicas. Segundo ele:⁷⁶

A magia compreende agentes, atos e representações: chamamos mágico o indivíduo que efetua atos mágicos, mesmo quando não é um profissional; chamamos representações mágicas as idéias e as crenças que correspondem aos atos mágicos; quanto aos atos, em relação aos quais definimos os outros elementos da magia, chamamo-los ritos mágicos. Importa desde já distinguir esses atos de práticas sociais com as quais poderiam ser confundidos. Os ritos mágicos, e a magia como um todo, são, em primeiro lugar, fatos de tradição. Atos que não se repetem não são mágicos. Atos em cuja eficácia todo um grupo não crê, não são mágicos. A forma dos ritos é eminentemente transmissível e é sancionada pela opinião. Donde se segue que atos estritamente individuais, como as práticas supersticiosas particulares dos jogadores, não podem ser chamadas de mágicas⁷⁷.

Isso pode ser entendido na comparação entre magia e religião, pois os ritos religiosos são, geralmente, aceitos por toda a sociedade em que se apresentam. Mauss, por sua vez, faz a diferenciação dos ritos mágicos e religiosos, mas exaltando suas similaridades no ritual e seus opostos:

Em primeiro lugar, os ritos mágicos e os ritos religiosos têm com frequência agentes diferentes [i.e., o mágico e o sacerdote]; eles não são efetuados pelos mesmos indivíduos. [...] Enquanto o rito religioso busca em geral a luz do dia e o público, o rigor mágico os evita. [...] O tributo prestado às divindades por ocasião de um voto, de um sacrifício expiatório por causa de doença, é sempre, em última instância, uma homenagem regular, obrigatória, necessária mesmo, ainda que seja voluntária. O rito mágico, ao contrário, embora seja às vezes fatalmente periódico, ou necessário, quando feito em vista de certos fins, é sempre considerado como irregular, anormal e, pelo menos, pouco estimável.⁷⁸

Pondo suas similaridades e diferenças expostas, a magia e a religião parecem estar atreladas de certa forma, pelo menos no conceito antropológico. Francisco

⁷⁵ MAUSS, Marcel. **Esboço de uma teoria geral da magia**. Lisboa: Edições 70, 2000.

⁷⁶ Idem.

⁷⁷ MAUSS, Marcel. **Esboço de uma teoria geral da magia**. Lisboa: Edições 70, 2000. p. 55-56.

⁷⁸ MAUSS, Marcel. **Esboço de uma teoria geral da magia**. Lisboa: Edições 70, 2000. p.59-60.

Bethencourt⁷⁹ chama a atenção que a magia e a religião não podem ser objetos de uma diferenciação absoluta:

A relação do homem com as forças sobrenaturais, que assumem as formas de oração, sacrifício e adoração, pode ser designada como ‘culto’ e ‘religião’, distinta da feitiçaria, definida pela coerção mágica. Da mesma maneira, os seres adorados e invocados religiosamente podem ser designados como deuses, em contraste com demônios, que são, magicamente coagidos e encantados.⁸⁰

Essa aproximação entre mágica e religião se estende de forma, algumas vezes, inconsciente (como pode ser o caso dos novos-cristãos da América portuguesa), no sentido de se mesclar a agregação de símbolos e rituais por parte dos mágicos. Os ritos oficiais e os objetos dos templos também se tornaram parte do comércio das práticas mágicas, pois estes ritos clericais produziam produtos que seriam utilizados em feitiços diversos. Dá-se assim o comércio de pedras de Ara, hóstias, água benta e óleos do batismo, e estes produtos estavam destinados a potencializar o efeito esperado.⁸¹

Dentro destas práticas híbridas de significados mágicos religiosos, a “bolsa de mandinga”, pode ser um dos muitos exemplos de “mestiçagem”. Utilizada com o objetivo de proteger quem a possuía, era trazida por escravos vindos da África. Conhecida como “magia protetiva”. Seu conteúdo abrangia tantos elementos de cunho mágico, como: ossos de animais e penas, cabelos e unhas, quantos elementos de cunho religioso, como: orações escritas.⁸²

O simbolismo estabelecido pelas práticas e ritos mágicos, segundo Bethencourt e Paiva⁸³, está atrelado aos locais, dia, noite, dia da semana, estação do ano, e em números e cores. Todos esses elementos compunham rituais complexos que deveriam respeitar espaço, tempo e número de vezes das palavras mágicas proferidas. Segundo

⁷⁹ BETHENCOURT, Francisco. **O imaginário da Magia: feitiçarias, adivinhos e curandeiros em Portugal no século XVI**. 2004. São Paulo, Companhia das Letras, 2004.

⁸⁰ Idem. p. 233.

⁸¹ Ver: BETHENCOURT, Francisco. **O imaginário da Magia: feitiçarias, adivinhos e curandeiros em Portugal no século XVI**. 2004. São Paulo, Companhia das Letras, 2004. p. 132. / PAIVA, José Pedro. **Bruxaria e superstição num país sem caça às bruxas**. Lisboa: Editorial Notícias, 2002. p. 132-133.

⁸² Ver: CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz. **Índios Cristãos: A conversão dos gentios na Amazônia Portuguesa (1653-1769)**. 402f. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal de Campinas, Programa de Pós-Graduação em História, São Paulo, 2005. p. 316. / PAIVA, José Pedro. **Bruxaria e superstição num país sem caça às bruxas**. Lisboa: Editorial Notícias, 2002. p. 113-114.

⁸³ Ver: BETHENCOURT, Francisco. **O imaginário da Magia: feitiçarias, adivinhos e curandeiros em Portugal no século XVI**. 2004. São Paulo, Companhia das Letras, 2004. p. 131. / PAIVA, José Pedro. **Bruxaria e superstição num país sem caça às bruxas**. Lisboa: Editorial Notícias, 2002. p. 131.

Paiva, práticas mágicas relacionadas à cura do corpo estavam dispostas à serem feitas durante o dia, aproveitando o brilho do sol, enquanto a noite, se guardava para feitiços amorosos, geralmente feitos nas sextas-feiras, onde também se podia invocar almas do outro mundo, porém isso não pode ser generalizado, pois o mundo indígena, tem os significados do tempo, espaço, dia e noite podem ter outra relevância diferente dos compreendidos no mundo europeu. Por tanto, Paiva assinala questões que podem ser relacionados a nossa pesquisa no que tange os significados dos elementos utilizados por mágicos na Europa e mágicos na América portuguesa, mas não torna as práticas de ambos iguais, e sim, nos remete a buscar os significados particulares dos mágicos da América portuguesa para os mesmos elementos.

Daí a busca alternativa e ilícita para problemas de saúde do corpo e da alma. Segundo Carvalho Júnior, muitos buscavam praticantes da magia com feiticeiras, com o propósito de aliviar suas dores, enquanto outros buscavam “inclinare vontades”. Que consistia em (por meios não naturais) trazer a pessoa amada para saciar desejos (geralmente de cunho sexual), também eram bastante solicitados nas terras lusitanas. Entre outras inclinações de vontade, muitos solicitavam a inimizades entre pessoas, que pais não batessem em filhos, que pessoas específicas favorecessem beneficiadas em testamentos, o retorno de pessoas, que evitasse que pessoas fossem denunciadas a inquisição, entre outros. Todos esses pedidos eram frequentes nas terras lusitanas.⁸⁴

Neste tópico introdutório a este assunto, a decodificação dos símbolos e ritos praticados por mágicos revela uma agregação nos objetos utilizados nos rituais, revelando também o respeito perante os elementos, de cunho cristão e não cristão, trazendo, uma gama de religiosidade e simbolismos e elementos da mitologia romana, elementos pré-cristãos e novos cristãos.⁸⁵ Mas não somente nos valores simbólicos ou religiosos estão presas as bases da magia, mas sim no próprio mágico. Ele exerce suas experiências na produção, e nas crenças das práticas mágicas, tanto oriunda da religião cristã, como não cristã. Um exemplo desta crença nos dois mundos está no caso da

⁸⁴ CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz. **Índios Cristãos: A conversão dos gentios na Amazônia Portuguesa (1653-1769)**. 402f. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal de Campinas, Programa de Pós-Graduação em História, São Paulo, 2005. p. 311.

⁸⁵ PAIVA, José Pedro. **Bruxaria e superstição num país sem caça às bruxas**. Lisboa: Editorial Notícias, 2002. p. 137.

índia Sabina inicialmente trabalhada pelo historiador Amaral Lapa e posteriormente por outros historiadores.

O imaginário da bruxa “velha e viúva” ou “solteira e isolada” da comunidade não corresponde inteiramente a realidade, como num estudo realizado por Bethencourt. Ele faz um levantamento etário de pessoas processadas pela inquisição e seu trabalho revela o contrário do que imagina o senso comum. Segundo análises, casos trabalhados onde houve declaração etária, 60% declararam faixa etária igual ou inferior a quarenta anos.⁸⁶ Porém, para o século XVIII, quarenta anos já era uma idade que seria considerada avançada hoje em dia, com isso os relatos da “velha bruxa” tenham se dado por este fato, onde a média de vida dificilmente ultrapassava idades superiores a quarenta anos.

Voltando ao caso de Sabina para exemplificar, era uma índia escrava de um senhorio da colônia que mais tarde conquista a liberdade e o respeito por suas habilidades em adivinhar trabalhos de malefícios feitos contra os moradores dos arredores onde morava. Segundo Carvalho Júnior, tal índia residia na casa de Bento Guedes de Sá onde já era conhecida por seus poderes especiais em toda a região. “Os poderes e as curas realizadas por Sabina passaram a ser divulgadas por toda a região do Grão-Pará. Autoridades diversas utilizavam seus incríveis dotes. A índia passou a ser muito requisitada por toda aquela população.”⁸⁷

Está evidente que esta índia Sabina era bem quista pela sociedade e, no entanto, foi alvo de várias acusações de heresia. Uma questão a ser levantada se refere a religiosidade de Sabina: ela possuía pacto com o demônio? Ou fazia o serviço de Deus descobrindo trabalhos de mau agouro contra os colonos do lugar? Estas perguntas continuam em aberto para a interpretação de todos. Porém, o que se sabe é que a índia Sabina, estava atrelada a uma rede de significados plurais e de códigos religiosos que, com o passar dos séculos de colonização religiosa por campanhas missionárias estrangeiras, acaba dando a ela uma concepção de religiosidade que

⁸⁶ BETHENCOURT, Francisco. **O imaginário da Magia:** feiticeiras, adivinhos e curandeiros em Portugal no século XVI. 2004. São Paulo, Companhia das Letras, 1987.

⁸⁷ CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz de. **Visão do Diabo:** crenças e rituais ameríndios sob a ótica dos jesuítas na Amazônia colonial, séculos 17 e 19, In: PPGAS, Amazônia e outros temas – coleção de textos antropológicos, Manaus: EDUA, 2010, pp. 159-194. ISBN 978.85.7401-500-2

dentro de suas crenças não agredia sua fé em Deus nem negava suas raízes indígenas.

A prática de suas atividades revela um conjunto de ritos indígenas e cristãos. Podemos perceber isso nesta leitura de Carvalho Júnior:

Domingos Rodrigues denunciava também a índia Sabina. A denúncia se referia a um caso ocorrido quinze anos antes. Afirmava o denunciante que a dita índia que fora escrava de Bento Guedes, já defunto, estava “atualmente em degredo” na vila de Cintra. Domingos referia-se à cura que Sabina teria feito à sua mulher, quando esta estava gravemente enferma. Isto aconteceu quando sua esposa ainda era solteira, na casa da mãe. Sabina, ao examinar a moça, teria dito que ela estava enfeitiçada e quem a enfeitiçara fora uma “tapuia” que ela tinha em casa. Nas palavras de Rodrigues, “e mandando vir a (sic) mesma casa as escravas que então eram todas índias”, Sabina apontou uma delas que inicialmente alegara inocência, negando sua culpa. Depois, Sabina a fez retirar de um buraco embaixo da cama da enferma um embrulho contendo ossos, penas espinhos lagartinhos espetados e outras coisas. Também encontrou outros embrulhos da mesma espécie espalhados pela casa. A dita índia “tapuia” acabou por confessar sua culpa, dizendo que ela mesma colocara os tais embrulhos, juntamente com seu camarada – o demônio. [...] Sabina solicitou, para completar a cura da enferma, um braseiro no qual fez um defumador com certas ervas. Esfregou-as, então, sobre o corpo da doente, retirando vários bichos vivos como lagartinhos e outras “sevandijas”. Com o auxílio de água benta, a índia Sabina mergulhou seus dedos na boca da mulher extraindo um lagarto. Sabina também aconselhou a doente a tomar exorcismos na Igreja.⁸⁸

No texto exposto acima, podemos ver claramente os dois lados dos ritos, indígena e cristão, o uso de ervas com o defumador e a água benta. Isso pode ser um indício de que Sabina não fazia distinção entre as duas religiões já citadas, pelo contrário: para ela tudo estava entrelaçado, a crença nas ervas não era menor que a crença na água benta ou o exorcismo, como sugere Sabina para a doente como tratamento final. Contudo, a índia Sabina sabia que o uso de seus poderes poderia lhe trazer alguns problemas. Em outro caso relatado por Carvalho Júnior, a própria Sabina adverte seus clientes a manter segredo de seus trabalhos.⁸⁹

⁸⁸ CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz de. **Visão do Diabo:** crenças e rituais ameríndios sob a ótica dos jesuítas na Amazônia colonial, séculos 17 e 19, In: PPGAS, Amazônia e outros temas – coleção de textos antropológicos, Manaus: EDUA, 2010, pp. 159-194. ISBN 978.85.7401-500-2.

⁸⁹ CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz de. **Visão do Diabo:** crenças e rituais ameríndios sob a ótica dos jesuítas na Amazônia colonial, séculos 17 e 19, In: PPGAS, Amazônia e outros temas – coleção de textos antropológicos, Manaus: EDUA, 2010, pp. 159-194. ISBN 978.85.7401-500-2 p. 194.

O respeito adquirido por Sabina era tamanho que os moradores tinham certo receio de encontrar com ela, com medo de que ela pudesse lhes fazer algum mal. Segundo Carvalho Júnior esse medo de índias velhas com dons especiais pode ser confirmado pelos missionários que escreviam sobre o cotidiano dos índios e seus rituais nas tribos e nas cidades. Um deles, um missionário jesuíta chamado João Daniel, descreve como as velhas mulheres empregavam seus valores e crenças a todos, e o respeito que a elas era dado fica evidente, como Carvalho Júnior descreve-as como “oráculos” ou “evangelhos da sorte” onde mesmo tendo sido cristianizadas não deixaram suas crenças ou superstições.

As palavras dessas mulheres eram de grande valor e tomadas como verdade por todos que compartilhassem de seu convívio. Sabina poderia ser uma figura conhecida como “oráculo”? Não podemos dizer com certeza, mas sabemos de que a fama e o respeito dados a Sabina a colocam não só em posição de destaque entre os praticantes da magia, mas também na sociedade colonial. Segundo textos analisados, Sabina recebia recompensas por seus trabalhos. Em uma passagem, Carvalho Júnior destaca um dos recebimentos por seus trabalhos em “Bretanha”, o que era de grande valor na época, o que a tornava de fato alguém importante no meio social.⁹⁰

A religiosidade de Sabina era fruto de um processo longo e constante em sua época, onde a luta contra a heresia e o demônio era algo visto nas ruas e o medo do sobrenatural era real. Isso pode ter influenciado muito na valorização da reputação de Sabina, por exemplo, o medo que ela poderia criar em outras pessoas era acompanhado também pela inquisição dos seus serviços.

Sabina é o exemplo aqui citado como praticante da “Magia”, mas não foi a única a ter duas fés (Católicas e Rituais Indígenas) na mesma crença. Contudo, o imaginário do novo mundo era repleto de misticismo. Estes misticismos vindos dos colonos davam aos membros da sociedade a ideia de que o obscuro estava sempre à espreita, e um dos males a serem evitados por eles era o próprio “*Diabo*”, que exercendo influência sobre as mulheres poderia corromper toda a engrenagem

⁹⁰ CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz de. **Índios Cristão**: A conversão dos Gentios na Amazônia Portuguesa (1653-1769), Tese de Doutorado, Campinas: Unicamp, 2005. p. 278.

moral da sociedade.⁹¹ “Em toda parte se vê o diabólico, o mundo inteiro é por ele invadido, e sua vítima é por excelência a mulher, por que a mulher está mais predestinada ao mal que o homem.”⁹²

Baseado na crença imposta pela Igreja Católica, a mulher já possuía uma inclinação natural para se submeter aos desejos malignos, e esse estigma pode ter sido uma das ferramentas utilizadas pelas mulheres para se oporem ao jugo de seus maridos e sociedade, unindo esse estigma com sua própria sexualidade. Como vimos no exemplo da índia Sabina, ela não passou despercebida pela história, sendo uma figura importante dentro da sociedade em que estava inserida. Joan Scott⁹³, ressalta a importância de estudar as mulheres e os simbolismos nas várias sociedades e épocas em que estavam inseridas, bem como, compreender como se articulavam para manter a ordem social ou para mudá-la. Não podemos afirmar que Sabina era a única com seu grau de respeito por suas práticas, e nem devemos, pois há notícias de um número significativo de mulheres praticando magia na colônia lusitana, essas mulheres acusadas de bruxarias ou feitiçaria eram índias levadas a casa de senhores de terras para ajudarem nos afazeres das casas e acabavam no privado oferecendo seus trabalhos mágicos a outras escravas e a senhora da casa.⁹⁴

Estas índias acabaram por encontrar, no mundo colonial, um espaço para seu enquadramento. Dividiam com as brancas vindas da corte o espaço obscuro das ruelas, nas vilas e cidades. Nas casas de seus senhores, além de fiarem o algodão e cuidarem dos afazeres domésticos, especializavam-se em magia e em rituais de encantamento. Longe já se encontravam dos primeiros tempos da conversão. Muitas, através dos casamentos, se deslocavam das aldeias missionárias e se misturavam ao turbilhão urbano nascente. Embora cristãs, não perderam por completo o vínculo com seus referenciais culturais tradicionais, por isso, foram consideradas hereges pelo poder da igreja⁹⁵

A continuidade destas práticas ancestrais foi a causa de suas desventuras, como visto por Carvalho Júnior.⁹⁶ O medo ainda estava presente nesta sociedade.

⁹¹ CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz de. **Índios Cristão: A conversão dos Gentios na Amazônia Portuguesa (1653-1769)**, Tese de Doutorado, Campinas: Unicamp, 2005. p. 278.

⁹² NOGUEIRA, Carlos Roberto F. **O Diabo no imaginário cristão**. 2ª Ed. Bauru: EDUSC, 2002 p.42

⁹³ SCOTT, Joan. “**Gênero: uma categoria útil de análise histórica**”. Educação e Realidade. Vol 16, N2, 5 - 19, 1990.

⁹⁴ CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz de. **Índios Cristãos no cotidiano nas colônias do norte (séculos XVII e XVIII)**, Revista de História São Paulo: EDUSP, n°168. p.69-99, Janeiro/Junho 2013. p.69-99

⁹⁵ Idem. p.69-99

⁹⁶ Ibidem. p.69-99

Sentenças como fogueira e enforcamento já não estava mais no leque de penas contra os atos de heresia, bruxaria e feitiçaria, porém outras penas ainda traziam o medo para a população como: o confisco de bens, prisões e degredo eram ainda penas vigentes, e com isso a perseguição aos hereges ainda se fazia presente e necessária.⁹⁷

⁹⁷ ARAUJO, Sarah dos Santos. **Vestígios do sentimento:** representações do medo durante a visita do Santo Ofício ao Grão-Pará: In: II Simpósio Internacional de Estudos Inquisitoriais – Salvador, setembro de 2013.

Capítulo

2

O Grão-Pará na segunda metade do século XVIII

A região da América Portuguesa estudada neste capítulo, segundo Yllan de Mattos⁹⁸, tem seu início em um acordo entre Portugal e Espanha em 1750, quando assinaram o tratado de Madri, onde estabeleciam novos limites para as terras coloniais a ambos os impérios. Esta divisão geográfica ficou a cargo do francês Jean-Baptiste Bourguignon D'Anville, encomendada por Dom Luiz da Cunha, o embaixador português se encarregou de garantir que o mapa sofresse algumas alterações a favor do reino português, como minas de ouro e extensões de rios. Essa alteração nas terras pertencentes a Portugal tornou-se uma responsabilidade a mais para a administração lusitana, que também fez alterações na administração, para abranger as novas demandas, como a questão missionária já estabelecida a tempos na região.⁹⁹

As ordens religiosas foram de grande importância para a política pensada e implantada na região do Grão-Pará e Maranhão. Segundo Pedro Campos, o povoamento da região teve importâncias estratégicas aos planos da Coroa, sendo terras estratégicas para a expansão econômica do reino, por terem autonomia em estabelecer ligações diretas com a Metrópole, sem passar pela administração do vice-reinado brasileiro. Em relação a essa autonomia, segundo Laura de Mello e Souza¹⁰⁰, a política colonial setecentista para a América Portuguesa continha alguns problemas evidentes. Um deles era o pensamento de que a negociação direta com a metrópole acabou por dissolver amarrações comerciais entre a colônia e o reino que já se

⁹⁸ MATTOS, Yllan de. **A última Inquisição:** Os meios de ação e funcionamento do Santo Ofício no Grão-Pará pombalino (1750-1774). Jundiaí: Paco Editorial, 2012. p. 04.

⁹⁹ Idem.

¹⁰⁰ SOUZA, Laura de Mello e. **O Sol e a Sombra:** política e administração na América portuguesa do século XVIII. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

pensava estarem estabelecidas, além da crença de que esta forma de comércio sustentava a estrutura do mundo colonial.¹⁰¹

2.1. Grão-Pará e Maranhão no início da segunda metade do século XVIII

Segundo Yllan de Mattos, a política paraense do século XVIII esta pautadas nos projetos pombalinos de colonização da colônia luso-brasileira. Saindo de São Luiz, a capital é transferida em 1751 para Belém, que se torna a sede do estado do Grão-Pará e Maranhão, grandiosa e com importantes estruturas arquitetônicas como o palácio dos generais que viria a ser a sede do poder político-administrativo da colônia portuguesa na América.¹⁰² O irmão do Marquês, o capitão Francisco Xavier de Mendonça Furtado fora nomeado governador em 1751 e incumbido de dar prosseguimento a um novo plano de governo para a região. Este plano tinha certas prioridades como: resolver os problemas com a escravidão dos índios, cobranças de impostos, questões políticas, econômicas e religiosas.¹⁰³ A pobreza e miséria paraenses, segundo Pedro Campos¹⁰⁴, destoavam fortemente da paisagem apresentada pelas ordens religiosas e empresas bem-sucedidas instaladas ali. Toda a pompa e prosperidade estavam longe de alcançar a parcela da população menos favorecidas. Afim de mudar esse panorama, o Governador seguindo as políticas pombalinas para a região, adotou o cultivo do algodão, anil, café, tabaco, arroz, cravo, pimenta e canela.¹⁰⁵ A criação da Companhia Geral do Grão-Pará e Maranhão foi uma iniciativa para melhorar a situação na região, uma vez que atingia duas frentes (religiosa e comercial), diminuindo assim a influência principalmente dos jesuítas, por quem Pombal tinha pouco apreço. O Diretório dos Índios, em 1758, veio acabar de vez

¹⁰¹ CAMPOS, Pedro Marcelo Pasche de. **Inquisição, Magia e Sociedade:** Belém do Pará, 1763-1769. Dissertação (Mestrado em História). Niterói: UFF, 1995. p. 95-96.

¹⁰² MATTOS, Yllan. **A última Inquisição:** os meios de ação e funcionamento da Inquisição no Grão-Pará pombalino (1763-1769). Niterói, 2009. p. 3-4.

¹⁰³ Idem. p. 4.

¹⁰⁴ CAMPOS, Pedro Marcelo Pasche de. **Inquisição, Magia e Sociedade:** Belém do Pará, 1763-1769. Dissertação (Mestrado em História). Niterói, UFF, 1995. p. 95-99.

¹⁰⁵ Idem. p. 98.

com as regalias e poder dos missionários, que tiveram que se retirar sob protesto dos aldeamentos, sendo acompanhada pela expulsão dos jesuítas em 1759.¹⁰⁶

O início desta derrocada contra o poderio religioso se dá com a lei de 7 de junho de 1755, que determinava que as aldeias fossem entregues as responsabilidades civis, e não mais das ordens religiosas, derrubando assim o Regimento das Missões que legalizavam as ordens religiosas a agirem nas aldeias. Porém, em 1758, o golpe de misericórdia foi dado nos poderios religiosos nas aldeias. O Diretório dos Índios estabeleciam os fins dos aldeamentos, dando assim o governo de cada aldeia a seus respectivos “Principais”.¹⁰⁷ Agora cada aldeia se transformava em “vila”, passando a possuir um governador e que, a partir daquele momento era obrigatória a inclusão dos indígenas nos conjuntos das sociedades, transformando-os em súditos e cidadãos da Coroa Portuguesa, quanto a isso, Maria Regina Celestino de Almeida expõe alguns motivos para a importância do índio na colonização:

Cabe lembrar que os povos indígenas foram essenciais ao projeto de colonização, sobretudo em seus primórdios, quando a conquista e a preservação dos territórios se faziam por meio de guerras violentas, nas quais os índios participavam intensamente, na condição de aliados ou inimigos. Foi nesse contexto que alguns líderes, como o Arariboia do Rio de Janeiro, se projetaram, adquirindo enorme prestígio no mundo colonial, conferido por autoridades interessadas em agraciar lideranças que constituíam importantes agentes intermediários entre o mundo indígena e o mundo colonial.¹⁰⁸

Para esta transição, ainda se recomenda o desuso das línguas gerais, sendo obrigatória a língua portuguesa como idioma oficial. O intuito era a civilidade dos índios para que o projeto Pombalino fosse efetivamente bem-sucedido. Na sua proposta de desenvolvimento da região e consolidação dos domínios da Coroa na

¹⁰⁶ CAMPOS, Pedro Marcelo Pasche de. **Inquisição, Magia e Sociedade:** Belém do Pará, 1763-1769. Dissertação (Mestrado em História). Niterói, UFF, 1995. p. 100.

¹⁰⁷ O Índio “Principal” é um porta voz de cada nação indígena nomeado para dialogar com os senhores do reino em prol dos interesses de seu próprio povo. Denominado como “lideranças indígenas coloniais” por Fernando Fernandes em sua dissertação de mestrado. Ver: FERNANDES, Fernando Roque. O teatro da guerra: índios principais na conquista do Maranhão (1637-1667). 2015. 174 f. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2015. Ele trabalha o tema, destacando a importância desses Índios Principais, que estavam ligados direta e indiretamente à política colonial. Esses índios Principais por manterem relações com os colonos, tinham influência nas decisões tomadas pelos governadores e missionários, tendo estes líderes tribais a importante missão de manter o diálogo entre os índios e colonos.

¹⁰⁸ ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. **Metamorfoses indígenas:** identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003.

colônia, o diretório ainda foi ampliado em 1759, sendo acompanhada pela expulsão dos jesuítas.¹⁰⁹

A saída das ordens religiosas, sobretudo os jesuítas, segundo Francisco Falcon, foi político-cultural-ideológico:

O combate antijesuítico foi a luta em prol da afirmação de uma autoridade real, civil, laica, sobre uma autoridade eclesiástica que viera até então mantendo e ampliando sua influência e seu controle, dos mais completos por sinal, por intermédio de seus homens e de suas ideias, sobre a sociedade e o Estado, moldando-os à sua imagem, plasmando-os segundo seus princípios, sua ideologia, e mantendo vigilância incessante contra todos e contra tudo que se constituísse em ameaça a uma tal hegemonia.¹¹⁰

Falcon, deixas claro as intenções da Coroa, com o plano pombalino, suas ações convergiam para um enxugamento dos mecanismos de administração e controle da região, uma vez que a Companhia de Jesus exercia um domínio significativo na vida dos povos indígenas, sobretudo na educação, onde era a maior autoridade na região. No seu lugar houve a instalação do projeto pombalino para a educação estabelecido pelo Pe. Antônio Verney, com a proposta de uma educação liberal, eclética e cristã, que premiava o desenvolvimento da oratória, indo contra os métodos jesuítas de educação.¹¹¹

O rompimento com os jesuítas abriu um novo capítulo da administração portuguesa na colônia, que agora estabelecia novos vínculos educacionais. Esta ação tinha como objetivo criar um novo grupo de intelectuais voltados aos interesses da Coroa, uma vez que a educação era a base das “mentalidades” e do desenvolvimento da sociedade. Estas “mentalidades” estavam até aquele momento sob o domínio jesuítico e assim poucos contribuía para os avanços dos interesses da Coroa Portuguesa para a colônia Luso-brasileira na Região Norte.

No processo de superação das questões de domínios educacionais na colônia, o Governador Francisco Xavier de Mendonça Furtado, sobre ordens do Marquês de

¹⁰⁹ CAMPOS, Pedro Marcelo Pasche de. **Inquisição, Magia e Sociedade:** Belém do Pará, 1763-1769. Dissertação (Mestrado em História). Niterói: UFF, 1995. p. 100.

¹¹⁰ Apud. CAMPOS, Pedro Marcelo Pasche de. **Inquisição, Magia e Sociedade:** Belém do Pará, 1763-1769. Dissertação (Mestrado em História). Niterói: UFF, 1995. p. 69-70. Ver: FALCO N, Francisco José Calazans. **A Época Pombalina (Política econômica e monarquia ilustrada).** São Paulo: Ática, 1982.

¹¹¹ CAMPOS, Pedro Marcelo Pasche de. **Inquisição, Magia e Sociedade:** Belém do Pará, 1763-1769. Dissertação (Mestrado em História). Niterói: UFF, 1995. p. 72.

Pombal, que tinha os povos indígenas como “crianças” a serem civilizadas e tuteladas, buscava civilizar os povos agora súditos da Coroa, obrigando-lhes o uso de roupas e sapatos. Além da dificuldade em estabelecer modos europeus aos índios, Mendonça Furtado se deparou com outro problema, o uso descontrolado de bebidas alcoólicas por parte dos índios mostrava um impasse para os caminhos civilizatórios, isso levou Mendonça Furtado a proibir o fornecimento de bebidas alcoólicas e a abertura de Tavernas durante a noite e em datas santas. O descumprimento das ordens previa penas como prisão e multa.¹¹²

A política pombalina tinha o intuito de colocar Estado e Igreja lado a lado, porém sem que nenhuma se sobrepusesse ao outro, como diz Yllan de Mattos:

A política pombalina alçou uma tendência de dessacralização do poder real que se acentuava pouco a pouco em Portugal e na Europa. Este foi um caminho de reforço da autoridade regia que não significou, de forma alguma, separação cabal entre estado e igreja. Pelo contrário, estes dois poderes tornaram-se, na política pombalina, complementares, sem, contudo, apresentarem-se equivalentes. Verifica-se a sobreposição do império sobre o sacerdócio, tomada, embrionariamente, tempos antes.¹¹³

Segundo Yllan de Mattos, o período Pombalino não pode ser considerado anticlerical, pois grandes partes dos membros políticos do período pombalino pertenciam ao corpo clerical. Pombal pretendia que a Igreja o ajudasse na reforma pombalina, ao mesmo tempo, que a própria reforma ajudaria a Igreja a se livrar de “perversões” estruturais, causada por clérigos mal-intencionados e sobretudo, na visão do marquês, a própria ordem jesuíta. Neste projeto pombalino, um grande colaborador foi Dom Miguel de Bulhões, sendo que ele, por inúmeras vezes, solicitou a presença da Inquisição na região, buscando o zelo pelas coisas sagradas da igreja, insistindo ainda que a culpa dos índios não seriam de todo deles, mas sim, da má educação que lhes era administrada pelos missionários mal preparados, isso pode ser verificado em carta enviada ao conselho Ultramarino, em novembro de 1757:

Sei perfeitamente que a punição de semelhantes delitos pertence privativamente ao Tribunal do Santo Ofício, mas não posso acabar de convencer-me do que estes índios se devam reputar por incurso nesta culpa. A Vossa Excelência é notória a lastimosa rusticidade destes homens

¹¹² MATTOS, Yllan. **A última Inquisição:** os meios de ação e funcionamento da Inquisição no Grão-Pará pombalino (1763-1769). Niterói, 2009. p. 43.

¹¹³ Idem p. 50.

por causa da péssima educação que lhes deram, os seus missionários, nem eles percebem a deformidade, que contém [ilegível] o casar segunda vez nem chegam a compreender as Leis, do Matrimônio, e muito menos, que se reputam como hereges, os transgressores delas, Suposta a evidencia desta verdade parecia-me, que estes homens não deverão ser remetidos ao Santo Ofício, porque aliás, serei obrigado a fazer remessa da maior parte dos índios, e índias para essa Corte, deixando sem gentes Povoações, quando me persuado com toda, a certeza, que só deverão ser punidos os Missionários. (...)¹¹⁴

Miguel de Bulhões ao lado do governador Mendonça Furtado, representavam a Igreja e a Corroa lado a lado buscando os mesmos ideais no projeto pombalino para a região, sendo ambos braços fundamentais no desenvolvimento e consolidação do projeto no Grão-Pará e Maranhão.¹¹⁵

2.2. Chegada e instalação da Visita do Santo Ofício ao Grão-Pará

A preocupação com a fé dos índios e o descaso com as coisas da Igreja, levou o Marquês de Pombal a reconfigurar o clero no Grão-Pará e Maranhão.

O frei João de São José de Queiroz, embora compartilhasse o mesmo desprezo de Marquês de Pombal pelos jesuítas, cometeu atos administrativos como o acobertamento e destruição de documentos imperiais o que levou a ser destruído de cargo, antes mesmo de escolha de novo bispo para suceder-lo dada a gravidade de que foi acusado. O fato é que coube a cargo de ser substituído pelo Pe. Giraldo José de Abranches. O então visitador do Santo Ofício veio acompanhando o novo governador do Grão-Pará e Maranhão, D. Fernando da Costa de Ataíde Teive, ambos chegaram no porto de Belém no ano de 1763, onde uma comitiva clerical já os aguardavam, além de centenas de curiosos.¹¹⁶

Essa nova política veio mexer com a sociedade no âmbito político e religioso. Segundo Pedro Campos, o Pe. Giraldo José de Abranches, inquisidor responsável pela

¹¹⁴ Apud MATTOS, Yllan. **A última Inquisição:** os meios de ação e funcionamento da Inquisição no Grão-Pará pombalino (1763-1769). Niterói, 2009. p. 127. Ver: AHU (Projeto Resgare), Pará, Cx, 43, Doc, 3919, Ofício de Miguel de Bulhões a Tomé Joaquim da Costa Corte Real, 29 de setembro de 1757.

¹¹⁵ MATTOS, Yllan. **A última Inquisição:** os meios de ação e funcionamento da Inquisição no Grão-Pará pombalino (1763-1769). Niterói, 2009. p. 58.

¹¹⁶ CAMPOS, Pedro Marcelo Pasche de. **Inquisição, Magia e Sociedade:** Belém do Pará, 1763-1769. Dissertação (Mestrado em História). Niterói: UFF, 1995. p. 102.

Visitação do Estado do Grão-Pará e Maranhão, nasceu no bispado de Coimbra, na freguesia de Nossa Senhora da Natividade, e foi batizado em 21 de outubro de 1711, sendo filho de lavrador. Coursou a Universidade de Coimbra entre 1731 e 1737, bacharelando-se em Sagrados Cânones e exercendo a advocacia. Foi, posteriormente, nomeado comissário da Bula da Santa Cruzada, Comissário do Santo Ofício, Provisor e Vigário Geral do Bispado de São Paulo, onde passou pouco tempo em virtude de desentendimentos com o bispo de São Paulo. Após sua saída de S. Paulo, Giraldo se dirigiu a Mariana, em 1748. Lá, o visitador exerceu as funções de Arcediago e, posteriormente, de Vigário Geral, sendo também Juiz de Casamentos e Resíduos.¹¹⁷

Em 1752, envolveu-se novamente em confusões, desta vez com o bispo e o Cabido de Mariana - ocasião em que, por ordem episcopal, ficou preso por três dias. Em 1754, volta a Portugal. Morando em Lisboa, em 1760 pleiteou junto à Inquisição o cargo de Deputado do Santo Ofício - o que conseguiu neste mesmo ano, retornou a América Portuguesa e, em 1763 apontou em Belém como visitador inquisitorial, comissionado para visitar as capitanias do Pará, Maranhão, Rio Negro, e mais terras adjacentes - constando, contudo, através das denúncias e confissões, que tenha permanecido enquanto visitador apenas em Belém. A chegada do visitador a região se deu por conta de vários acasos decorrentes da administração portuguesa que culminaria em acúmulos de cargos por parte do Pe. Giraldo Abranches, tendo sido enviado à colônia para averiguar os interesses da Coroa. Estes conjuntos de situações os levaram a aceitar o cargo de inquisidor nas terras do Grão-Pará e Maranhão.¹¹⁸

Desembarcado da nau, o novo Visitador seguiu para Hospício de S. Boaventura, onde se instalou, de lá seguiu para apresentar suas credenciais às autoridades (o bispo, o ouvidor, representantes da Câmara, chefes militares). E em 25 de setembro de 1763, fez o Auto de Publicação dos Editos da Fé e da Graça, com o ritual prescrito no Regimento de 1740, que ainda estava em vigor. Pedro Campos descreve seus momentos iniciais como visitador em Belém:

¹¹⁷ Idem. p. 103.

¹¹⁸ MATTOS, Yllan de. **A última Inquisição**: Os meios de ação e funcionamento do Santo Ofício no Grão-Pará pombalino (1750-1774). Jundiaí, Paco Editorial: 2012. p. 68.

Procissão solene - com a presença das principais figuras e autoridades locais - e sermão na igreja da Sé. Nesta ocasião, foram feitos os juramentos das autoridades - governador e capitão-general, ouvidor, juiz de fora, vereadores, escrivão da Câmara, alcaide, meirinhos e do povo, que também se submetia ao Santo Ofício. Em todos estes juramentos, as pessoas se comprometiam a facilitar ao máximo o trabalho do visitador, não obstruindo a ação do Santo Ofício e colaborando naquilo que fosse necessário. Foram, nesta ocasião, afixados na Sé os Editos e o Alvará da visitação, que estava pronta para começar.¹¹⁹

Estando Giraldo Abranches gabaritado para o cargo, deu-se início às averiguações das alçadas do Santo Ofício no Grão-Pará e Maranhão.

2.3. A “caça às Bruxas” no Grão-Pará e Maranhão

Em uma das históricas tragédias da humanidade, a Inquisição tem um lugar de destaque. Segundo Francisco Bethencourt, a Europa viveu seus dias de terror e ignorância religiosa, onde a religião era a base para todas as explicações da humanidade. Partimos então não de seus primeiros passos, mas sim, de um ponto ainda mais significativo: 1478 com a bula papal *exigit sinceræ devotionis affectus* sancionada pelo Papa Sisto IV, na qual estabelece uma nova inquisição espanhola. Inquisição essa significativa, pois atrelava a jurisdição civil com jurisdição eclesiástica. Esta nova Inquisição agregava não somente crimes de heresia, mas de infidelidade e apostasia, alcançando assim todos os domínios do comportamento da sociedade e de suas crenças desviadas. Outra importância desta bula papal é que permitia a seus inquisidores a ausência de delimitação geográfica, estendendo assim o poder da luta contra o diabo e seus agentes onde quer que eles estivessem no mundo cristão¹²⁰. Em Portugal, a Inquisição foi criada com a bula papal *Cum ad nihil magis*, de 23 de maio de 1536, dando início assim a Inquisição moderna neste país. O rei D. João III estabeleceu o tribunal da fé para julgar os crimes de heresia em terras do reino, porém não foi de total agrado. Estabeleceu-se de forma efetiva, a bula *Meditatio Cordis*, de 1547, onde constava também a luta contra o judaísmo dos cristãos-novos, o islamismo, o

¹¹⁹ CAMPOS, Pedro Marcelo Pasche de. **Inquisição, Magia e Sociedade**: Belém do Pará, 1763-1769. Dissertação (Mestrado em História). Niterói, UFF, 1995. p. 104.

¹²⁰ BETHENCOURT, Francisco. **História das Inquisições**: Portugal, Espanha e Itália – séculos XV-XIX. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

luteranismo, as proposições heréticas, os sortilégios, a bigamia e a feitiçaria.¹²¹ A bula conferia à Inquisição portuguesa poderes semelhantes ao Tribunal castelhano.¹²²

Essa nova justificativa para caçar hereges é o início do nosso caminho para este estudo. As colônias do novo mundo terão suas parcelas nessa história de perseguição e intolerâncias religiosas, porém, anos mais adiante, em terras luso-brasileiras, mais especificamente nas terras do Grão-Pará e Maranhão. Esta região passou por momentos diferentes, até seu estabelecimento como capitania em 1616 com o nome Grão-Pará; em 1621 como Maranhão e Grão-Pará e finalmente em 1751 como Grão-Pará e Maranhão¹²³, sendo submetido ao bispado sancionado pela bula *Copiosus in Misericordia* de 4 de março de 1719, com diocese em Belém¹²⁴. Estabeleceram-se assim as obrigações religiosas com o lugar, o que influenciou profundamente a vida dos habitantes da região e transformou o cotidiano da população e seus.

De acordo com Carvalho Júnior¹²⁵, costumes e relações foram resignificados pelas implementações das missões nas regiões marcadas pela fé católica. Porém, não parece ser o catolicismo uma mudança definitiva na vida dos nativos locais, e sim um conjunto de símbolos e rituais a serem agregados em suas próprias culturas já existentes. Partimos para uma reflexão que adiciona um conjunto de crenças, mas não exime ou extingue o conjunto de crenças já existentes na região (mesmo sendo essa a intenção das missões religiosas) criando, assim, uma forma de religiosidade que, em alguns momentos, podem ser confundidos e, em outro, parecem distintos. Ao longo do estudo poderemos perceber relações sociais oriundas dessa nova forma de

¹²¹ CAMPOS, Pedro Marcelo Pasche de. **Inquisição, Magia e Sociedade**: Belém do Pará, 1763-1769. 1995. Dissertação (Mestrado em História). UFF. Niterói. p.19.

¹²² O tribunal castelhano se inicia em 1478 com assinatura da bula *Exigit sencerae devotionis affectus* assinada pelo papa Sisto IV, essa bula reproduzia os argumentos régios e a difusão das crenças e dos ritos e judeus convertidos ao cristianismo em Castela e Aragão, dando plenos poderes aos Reis de montar em seus reinos um tribunal para perseguir, julgar e punir todos aqueles que não estivessem de acordo com o que a Igreja julgasse fora de suas virtudes. Os moldes desta inquisição serviram de base para a inquisição em Portugal adotando suas principais diretrizes e bases no funcionamento da máquina inquisitorial. Ver: BETHENCOURT, Francisco. **História das Inquisições**: Portugal, Espanha e Itália – séculos XV-XIX. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

¹²³ BAENA, Antonio Ladislau Monteiro. **Compêndio das Eras da Província do Pará**. Pará: Typographia de Santo e Santo menor, 1838.

¹²⁴ LIMA, Maurilio Cesar de, 1919. **Breve História da Igreja no Brasil**. Rio de Janeiro: Restauro, 2001. pp.85-86.

¹²⁵ CARVALHO Júnior, Almir Diniz de. **Visão do Diabo**: crenças e rituais ameríndios sob a ótica dos jesuítas na Amazônia colonial, séculos 17 e 19, In: PPGAS, Amazônia e outros temas – coleção de textos antropológicos, Manaus: EDUA, 2010, p. 159-194.

religiosidade estabelecida de forma inconsciente por aqueles que foram, de certa forma, doutrinados e, de forma literal, catequizados pelos missionários durante anos de exploração da mão de obra nativa. Tomando como exemplo para este entendimento da utilização dos símbolos religiosos tanto cristãos como os símbolos de origem não cristãos, Carvalho Júnior diz:

Em outros campos, também era solicitada a participação dos feiticeiros. Além da “inclinação de vontades” e das práticas de cura, eram também requisitados para exercerem a “magia protetiva”. A mais comum era a utilização de bolsas feitas de pano que eram trazidas atadas ao pescoço. Compunha-se de certos produtos ou escritos e, em geral, eram postas para benzer às escondidas em igrejas. Alguns objetos sagrados também compunham estas bolsas. Desses objetos, os mais utilizados eram as pedras de ara e as hóstias.¹²⁶

Essas bolsas, segundo Carvalho Júnior, ficaram conhecidas como “bolsas de Mandingas” e, através de escravos vindos da África e do Brasil, se tornaram muito famosas em Portugal. O que nos chama a atenção é a utilização de símbolos xamânicos como osso de pássaros, penas, cabelos, e outros, que foram associados a símbolos cristãos, como orações, pedra de ara e hóstias, desta maneira fica evidente a utilização de objetos e símbolos religiosos de forma inconsciente. Fruto deste choque cultural e exercido por anos de convivência e troca mútua de experiências religiosas.¹²⁷

A sociedade colonial luso-brasileira do século XVIII era formada basicamente por colonos portugueses, escravos africanos, índios aldeados convertidos ao cristianismo ou Índios Cristãos¹²⁸, e ordens religiosas que exerciam suas influências de forma singular na vida dos habitantes das cidades e vilas da colônia. Em Belém do Grão-Pará e Maranhão, não era diferente. Toda essa pluralidade de “culturas” se misturava em uma sociedade subjugada à Coroa Portuguesa, onde suas redes de controles eram uma forma de concessões e deveres empenhados por seus súditos. Alianças com chefes de tribos locais davam aos colonos as margens e mecanismos para que a expansão fosse possível, e, neste caso, as ordens religiosas foram de

¹²⁶ CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz de. **Visão do Diabo**: crenças e rituais ameríndios sob a ótica dos jesuítas na Amazônia colonial, séculos 17 e 19, In: PPGAS, Amazônia e outros temas – coleção de textos antropológicos, Manaus: EDUA, 2010, p.316.

¹²⁷ Idem. p.316.

¹²⁸ Conceito criado e trabalhado pelo Almir Diniz de Carvalho Júnior em: Índios Cristão – A conversão dos gentios na Amazônia Portuguesa (1653-1769), Tese de Doutorado, Campinas: Unicamp, 2005.

suma importância para o desenvolvimento dessas relações. Maria Olindina afirma que:

Portanto, a efetiva conquista da Amazônia pelos portugueses ocorreu ao longo do século XVII, através da fundação de povoações e fortificações nas margens dos rios. Nesse processo, foi crucial a participação das missões religiosas, com o estabelecimento de aldeamentos para onde eram levados os índios descidos de suas aldeias de origem.¹²⁹

As missões foram de fundamental importância na propagação da fé e na fixação dos portugueses nas terras coloniais neste período. Após a expulsão dos estrangeiros (franceses e holandeses, por exemplo) no século XVII, uma ordem religiosa toma a frente das missões: os Franciscanos. Estes atuaram de maneira eficaz nos propósitos portugueses e próprios para obterem “novas almas ao Senhor” e mais súditos à Coroa Portuguesa. Porém, esses processos não ocorreram de forma pacífica.¹³⁰

Em meio a um novo mundo, Abranches estava inconformado com a situação dos novos cristãos e, por isso, pediam que algo fosse feito pela Coroa para melhor administrar os fiéis do Novo Mundo. Embora sua presença como inquisidor no Grão-Pará e Maranhão tenha sido efetiva, Yllan de Mattos chama atenção para as das ações de Abranches nos primeiros anos da visita, dando importância às medidas em relação à organização do clero, mesmo com várias ordens religiosas já tendo sido expulsas da região, inclusive a mais odiada pelo Marquês de Pombal, a dos “Jesuítas”.¹³¹ Os propósitos das missões e das ordens religiosas na região norte da colônia se intensificaram e o aumento significativo do uso de atos ilícitos pôde ser notado e chamou a atenção da Inquisição portuguesa que lançaram olhares mais atentos para a região. Sabemos que o Brasil já havia passado por visitas anteriores em Pernambuco e Bahia (1591-1595) e a segunda na Bahia (1618-1619)¹³². Porém, a recém-descoberta visita no Grão-Pará e Maranhão veio trazer à luz um novo olhar

¹²⁹ OLIVEIRA, Maria Olindina Andrade de. **Olhares inquisitoriais na Amazônia portuguesa: O Tribunal do Santo Ofício e o disciplinamento dos costumes**. Manaus: UFAM, 2010. p. 34.

¹³⁰ SARAGOSA, Lucinda. **A ação dos franciscanos e dos jesuítas na conquista e povoamento da Amazônia 1617-1662**. Santarém, 1997.

¹³¹ MATTOS, Yllan. **A última Inquisição: os meios de ação e funcionamento da Inquisição no Grão-Pará pombalino (1763-1769)**. Niterói, 2009.

¹³² ARAUJO, Sarah dos Santos. **Vestígios do sentimento: representações do medo durante a visita do Santo Ofício ao Grão-Pará**. In: II Simpósio Internacional de Estudos Inquisitoriais – Salvador, setembro de 2013.

sobre o movimento e as relações sociais no Grão-Pará. Amaral Lapa, em sua pesquisa na Torre do Tombo, descobriu uma vasta documentação que revelou a atividade do Tribunal do Santo Ofício em terras ao norte da colônia, Grão-Pará e Maranhão (1763-1769).

Tendo em conta o resultado que alcançou no seu conjunto a mesa Inquisitorial durante os seis anos de funcionamento em Belém, promovendo audiências, sindicâncias e exarando sentenças não chegou a alcançar quantidade que nos impressionem. Se não, vejamos: a colheita resultou em 12 feiticeiros, 9 feiticeiras, 6 blasfemos, 5 curandeiros, 4 curandeiras, 4 sodomitas, 5 bigamos sendo uma mulher, 2 hereges sendo uma mulher e um escravo.¹³³

Mesmo os resultados sendo de pouca expressão para Amaral Lapa, revelam, substancialmente, uma sociedade ativa no uso de magia e de sortilégio, uma vez que temos dentro desta sociedade colonial atividades sobrenaturais exercidas por um número significativo de praticantes da magia. Lapa inicia uma contagem a partir do que encontrou nos arquivos na Torre do Tombo em Lisboa, contando o número de 48. Contudo, destacaremos aqui apenas os envolvidos com feitiçaria, práticas mágicas e pactos demoníacos, totalizando 30 pessoas entre feiticeiros, feiticeiras, curandeiros e curandeiras apontados por Amaral Lapa¹³⁴. Esse número teve mudanças com o avanço de outros pesquisadores posteriores interessados no tema.

Yllan de Mattos, em sua dissertação com o título *A última Inquisição*, nos apresenta novos números, e cruzando estes números e comparando com os de Amaral Lapa. Nesse levantamento separado para o Pará, Maranhão e Rio Negro, este autor utilizou o levantamento feito por Marcia Eliane de Souza e Melo e Maria Olindina de Oliveira¹³⁵ onde os números relacionados com as feitiçarias, práticas mágicas e pactos demoníacos contabilizam 26 casos entre os anos de 1763-1769. Para o levantamento apenas do Maranhão, Mattos utilizou os números de Luiz Mott¹³⁶, que no Maranhão contabilizou 11 casos relacionados à estas práticas. Porém, o número apresentado não pode delimitar ao certo, pois Marcia Melo e Olindina fizeram um levantamento de

¹³³ LAPA, José Roberto Amaral. **Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará (1763-1769)**. Petrópolis: Vozes00, 1978. p. 32.

¹³⁴ Idem. p. 32-33.

¹³⁵ MATTOS, Yllan. **A última Inquisição: os meios de ação e funcionamento da Inquisição no Grão-Pará pombalino (1763-1769)**. Niterói, 2009. p. 133.

¹³⁶ MATTOS, Yllan. **A última Inquisição: os meios de ação e funcionamento da Inquisição no Grão-Pará pombalino (1763-1769)**. Niterói, 2009. p. 134.

ambas as regiões, enquanto Luiz Mott apenas apresentou números da região do Maranhão. Contudo, os números apresentados nos servem para compreender como a sociedade estava atrelada ao mundo das práticas mágicas.

De fato, as práticas mágicas faziam parte do cotidiano da Época Moderna. Se, na Europa, o século XVIII representou o termo de um processo de sacralização do mundo, a colônia conheceu o cume desse processo nesta mesma época. A feitiçaria se imiscuía na vida cotidiana e se o séquito da celeste católica não alcançava seus anseios, sobretudo em questões amorosas e conjugais, devotos e particularmente as devotas procuravam “inúmeras alternativas menos ortodoxas.”¹³⁷

Ainda segundo Mattos, o crime de Feitiçaria, Práticas Mágicas e Pactos Demoníacos são, em maioria, responsáveis por acusações contra colonos da América Portuguesa. Ponderando sobre esta questão, o autor aponta uma das possíveis causas: o grande número de ordens religiosas e missões nas terras do Grão-Pará e Maranhão. Jesuítas, carmelitas, mercedários e franciscanos foram algumas das ordens presentes no período. Suas preocupações com a evangelização dos gentios, e a busca em torná-los cristãos e assim súditos da Coroa, também os qualificavam para caírem nas teias do Tribunal da Inquisição. O hibridismo cultural, usado pelo autor para explicar essa nova prática dos simbolismos religioso, e social é uma maneira de dar conta destas inquietações.¹³⁸

Uma discussão acerca do constante uso na colônia de recursos sobrenaturais por diferentes setores da sociedade pode estar vinculada a uma herança da metrópole. José Pedro Paiva¹³⁹ escreveu um trabalho tentando dar uma resposta mais ampla a um problema encontrado por ele em pesquisas realizadas anteriormente, o que pode ser uma resposta à situação na colônia luso-brasileira. Paiva se depara com uma situação

¹³⁷ Idem. p. 137.

¹³⁸ Outros autores além de Yllan de Mattos, também trabalham o conceito de hibridismo cultural, porém com nomenclaturas próprias, são eles: Almir Diniz de Carvalho Jr, Cristina Pompa, Laura de Mello e Souza e Ronaldo Vainfas. Ver: MATTOS, Yllan. **A última Inquisição: os meios de ação e funcionamento da Inquisição no Grão-Pará pombalino (1763-1769)**. Niterói, 2009. p. 137. / CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz. **Índios Cristãos: A conversão dos gentios na Amazônia Portuguesa (1653-1769)**. 402f. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal de Campinas, Programa de Pós-Graduação em História, São Paulo, 2005. / POMPA, Cristina. **Religião como tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial**. Bauru, SP: EDUSC/ANPOCS, 2003. 444 pp. / VAINFAS, Ronaldo. **Trópico dos pecados: moral, sexualidade e Inquisição no Brasil**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997. / SOUZA, Laura de Mello e. **O diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

¹³⁹ Ver: PAIVA, José Pedro. **Bruxaria e superstição num país sem caça às bruxas**. Lisboa: Editorial Notícias, 2002.

onde dezenas de milhares de pessoas em Portugal são denunciadas junto a instâncias competentes, acusadas de cometerem atos mágicos e supersticiosos que são considerados ilícitos. Ora, em outros países da Europa o Santo Tribunal da Inquisição já exercia seu poder, e as populações de Portugal, tinham, nesse contexto, crenças e práticas muito semelhantes às perseguidas no resto da Europa. Sendo assim, Portugal se enquadrava nos requisitos para que uma instituição com poder e ferramentas para combatê-las fosse instalado para tal propósito. Porém, em Portugal, a “Caça às Bruxas” não se deu de forma violenta como no resto da Europa, por onde o manual de Inquisição (*Malleus Maleficarum*) vitimava sem preocupações a quem se enquadrasse no perfil estabelecido pelo mesmo. A resposta a esse problema levantado por Paiva (que utiliza apenas o território de Portugal para esta pesquisa, deixando de fora as colônias como as do Brasil, da África e da Ásia) pode ser a causa pelos quais as práticas mágicas terem se tornado parte do cotidiano das colônias na América Portuguesa.

Paiva verifica que não houve em Portugal uma “Caça às Bruxas”. Não uma que acometesse o país em um estado de terror e pânico, ou um grande contingente de pessoas exterminadas por conta de uma repressão violenta, como ocorreu em suas vizinhas Espanha e Península Itálica. O motivo para isso não ter ocorrido, para Paiva, está em sua elite, em sua formação intelectual e em suas bases bem fundamentadas no saber escolástico, e a situação da igreja católica, que permaneceu sólida sem ter muito abalado com a expansão do movimento protestante¹⁴⁰. Porém, a inexistência de uma “Caça às Bruxas” em Portugal não significa que não houve uma repressão a respeito do problema, muito pelo contrário. Os controles aos que exerciam as práticas mágicas foram intensificadas, o que para Paiva, acabou acarretando num aumento significativo no número de condenações na primeira metade do século XVIII. Ainda para Paiva, o número não pôde ser maior pela dificuldade de conseguir confissões completas dos réus, principalmente as de acusações de pactos demoníacos.

Diante deste contexto, podemos conjecturar que, os motivos que levaram as colônias da América Portuguesa a terem colonos atrelados às práticas mágicas estão na herança trazida de Portugal e amparada nas tradições já existentes dos povos que

¹⁴⁰ PAIVA. José Pedro. **Bruxaria e superstição num país sem caça às bruxas**. Lisboa: Editorial Notícias, 2002. p.361.

nas Américas já habitavam. Porém, o desempenho a força desses costumes apenas começou a ser com a chegada e sob o zelo das missões e ordens religiosas mais não de todos, o que culminaria na visitação do Tribunal do Santo Ofício nas colônias, incluindo a do Grão-Pará e Maranhão estudada neste trabalho.

Capítulo

3

O mundo proibido da magia e seus agentes clandestinos:

Isabel Maria de Oliveira e outros casos

O Grão-Pará e Maranhão não possuíam magos, feiticeiros ou bruxas como na Europa, tampouco uma perseguição equivalente, porém as terras coloniais lusitanas tiveram sua parcela nas páginas inquisitoriais, um número de casos expressivos (como já mencionado em capítulos anteriores) tornou o estudo do tema possível em terras coloniais, não de forma isolada, mas bem documentada. Durante nossa pesquisa, podemos perceber que os denunciados de práticas de magia nas terras da América Portuguesa em sua maioria escravos e índios-cristãos foram acusados de fazerem porções para variados fins como banhos de “querer bem” e rituais para “amansar”, além de orações para “prender”, “fazer bem” ou “fazer mal” a alguém. Porém, tivemos denunciados portugueses como Isabel Maria de Oliveira, portuguesa e moradora de Belém, acusada de pacto com o demônio. A ela dedicaremos este capítulo, entre outros casos. A ausência dos magos, feiticeiras e bruxas, na colônia, não eximiram suas práticas na colônia lusitana, temos o pajé, as curandeiras e as benzedeiros, como exemplos. Não equivalem a seus pares na Europa, mas praticam a magia com propósitos semelhantes. Sendo assim, os casos estudados neste capítulo tem o intuito de trazer uma análise comparativa acerca do entendimento das práticas mágicas realizadas na Europa para com as das terras coloniais, tendo, como parâmetro, o entendimento europeu do conceito de magia, a fim de entender como a magia europeia adentrou na colônia e acabou se imiscuindo com as práticas nativas de curandeirismo e afins.

3.1. Isabel Maria de Oliveira

Sabe-se que Isabel Maria, 35 anos de idade e sem filhos, acusada de ter pacto tácito ou expreso com o demônio e de acordo com relatos de acusações, teria tido conversas com demônios e o Diabo. Vivia como casada com o soldado Lourenço Lucas, o que de acordo com as fontes e o relato do mesmo, constatou-se falso.¹⁴¹ Era natural da Villa de Cantanhey (Cantanhede)¹⁴² – Portugal, sendo cristã batizada na Igreja Paroquial de São Pedro da mesma vila.

No dia 19 de junho de 1756, redigido por Lourenço Monteyro, foi expedida a busca e apreensão de Isabel Maria de Oliveira pelo crime de suposta heresia, feitiçaria e pacto com o demônio. Ela se dizia mulher de Lourenço Lucas, da companhia do coronel Cipriano. Foram estas as ordens para o cárcere de Isabel Maria de Oliveira. No dia 1 de fevereiro de 1757, foi entregue ao licenciado Francisco de Souza, carcereiro, a ré Isabel Maria de Oliveira. Transportada na nau Nossa Senhora da Madre de Deus, São José das Almas que se encontrava no Porto do Pará, pronto a seguir viagem para a cidade de Lisboa. João de Freitas Monteiro, capitão da nau, recebeu dos familiares de Manoel Pedro Nunes e José Gonçalves Chaves a presa Isabel Maria por ordem do inquisidor, recebeu também um embrulho de papel que continha uma cruz de filigrana¹⁴³ e um braço com uma Veronica esculpida à imagem de Nossa Senhora da Conceição e São Bento, e um anel de ouro com uma pedra falsa, para entregar ao tesoureiro geral do Santo Ofício, junto com um maço de papéis lavrado para entregar ao Santo Tribunal.

Até aqui Isabel Maria já estava presa em Lisboa para averiguação de suas culpas, é interessante perceber que a leitura de suas acusações e o seu próprio interrogatório se dão em Lisboa e não na colônia, local onde ela morava. O alto número de acusações pode ter sido o motivo para que fosse levada a Lisboa para interrogatório. Este nível alto de suspeita a diferencia dos outros casos analisados

¹⁴¹ ANNT. Processo 5180. f.40.p.27.

¹⁴² Cantanhede é uma cidade portuguesa no Distrito de Coimbra, região Centro e sub-região do Baixo Mondego.

¹⁴³ Filigrana é um trabalho ornamental feito de fios muito finos e pequeninas bolas de metal, soldadas de forma a compor um desenho. O metal é geralmente ouro ou prata, mas o bronze e outros metais também são usados. A filigrana foi utilizada na joalheria desde a Antiguidade greco-romana, sendo ainda empregada em grande variedade de objetos decorativos.

neste trabalho, como é o de Raimundo Antônio de Belém¹⁴⁴ e Isabel Maria da Silva¹⁴⁵, ambos também acusados de pacto com o demônio, porém não foram levados às Lisboa.¹⁴⁶

Uma denúncia, feita em 20 de fevereiro de 1755 pelo sargento João Felipe, disse que Isabel Maria havia lhe dito que se lhe quisesse ir uma noite ao reino (Lisboa), ela iria seguindo as orientações de um suposto pacto com o demônio.¹⁴⁷ Outra denúncia, feita em 2 de setembro de 1754, na casa do padre Caetano, Bartholomeo Domingues Henrique, cabo da esquadra do regimento do Macapá, sob juramento, disse ao reverendo comissário que Isabel Maria lhe falou que, se ela quisesse, poderia fugir para qualquer lugar de Lisboa ou da Colônia. Bartholomeo perguntou como ela o faria, e ela respondeu dizendo que tinha um livrinho que abria e logo lhe aparecia um negrinho que lhe obedecia, e que o negrinho a colocaria onde ela quisesse e lhe daria dinheiro de Lisboa ou de qualquer outra parte. Isabel Maria também lhe disse que em qualquer parte que estivesse, poderia bater com o pé em uma árvore três vezes e dizendo três vezes a palavra Diabo, ele logo aparecia, e tudo ela fazia e via. A dita Isabel Maria disse que, por medo do seu marido que lhe batia muito, preparou um ritual que consistia fazer uma porção e cuspir uma raiz no chão e pisando seu pé esquerdo e dizendo palavras mágicas, ela conseguiria o que quisesse de qualquer homem,¹⁴⁸ e que tal ritual funcionou com seu marido e que funcionaria com qualquer um, e que ela ensinaria a quem lhe pedisse.

Segue, abaixo, as palavras mágicas:

Haverá eu de procurar por que quero só ter assim tudo o que eu pedir nos meus pedidos, sou “Fulana” tudo que minha boca pedir nunca me digam que não eu sempre por cima e tu por baixo dos meus pés, Aruane tenho fé em ti pela forma que tu tens o menor as de faltar para que o que peço a “Fulana” a menor possa faltar esse humilde de sorte que o traga de baixo dos meus pés.¹⁴⁹

¹⁴⁴ ANNT. Processo 12886.

¹⁴⁵ ANNT. Processo 12889.

¹⁴⁶ Os possíveis motivos que ocasionaram essa diferenciação serão trabalhados nos próximos tópicos.

¹⁴⁷ ANNT. Processo 5180. f.19.p.18.

¹⁴⁸ ANNT. Processo 5180. Fólio 84, p. 73.

¹⁴⁹ ANNT. Processo 5180. Fólio 37, p. 25.

Isabel Maria pedia a Aruane (nome do demônio) e ele atendia seus pedidos. Por fim, Isabel Maria deu a Bartholomeo mais um papel escrito, que se tratavam de orações de São Marcos e São Lucas, além de lhe dar anéis feitos de vidro a qual ela garantia pela sua própria alma que ela teria ido buscar no reino (Lisboa), naquela mesma noite da conversa, o que sugere uma espécie de viagem com a ajuda do demônio Aruane. Uma vez em que ambos tanto Isabel Maria quanto Bartholomeo se encontravam em Belém, e seria impossível fazer esta viagem de navio em um período de tempo tão curto.

A denúncia de Anna Joaquina, amiga de Isabel Maria, relata que a mesma pediu um feitiço para uma pessoa de seu interesse a quisesse bem, e Isabel Maria lhe indicou uma determinada raiz, que se fosse mastigada na frente da pessoa desejada e colocando a raiz na roupa da pessoa, tudo ela conseguiria. No relato de Anna Joaquina, ela disse que toda vez que Isabel Maria queria falar com demônio, ia à noite na campina da cidade e batia por três vezes em uma árvore chamando por “Aruane”, que era o nome do demônio a quem ela falava, e, chamado ele por três vezes e não respondendo, ela tornava a chamar mais vezes, ele respondeu dizendo que não poderia falar com ela, pois a mesma estava com uma amiga que possuía algo que o impedia. Então, fazendo buscar em sua amiga, achou um rosário de contas no pescoço, Isabel Maria desceu as mãos o rosário e chamou o demônio e ele responde dizendo que ainda não pode falar respondendo que o rosário ainda o impedia de se comunicar e que deveria deixá-lo. No entanto, pela terceira vez que chamou o demônio disse que não poderia falar, pois o galo preto já havia cantado, entendo que o sol já estava a nascer. Neste ponto, a pesquisa já ofereceu dois encontros de Isabel Maria com um demônio pelo que foi denunciado por duas pessoas, o que aumenta as especulações sobre o envio da ré a Lisboa para interrogatório, diferente de outros casos analisados. Anna Joaquina também relata que Isabel Maria havia lhe dito que possuía um livrinho de capa preta o qual chamando um “nome” que estava nele, aparecia um diabo em qualquer folha e que este diabo atendia os seus desejos. O que gerou na denunciante certa dúvida. Anna Joaquina também diz que Isabel Maria lhe ensinou a por amarrações em forma de oração para dizer nas costas da pessoa para que esta jamais se apartasse enquanto estivesse presa a esta oração, onde a primeira palavra era

“Aruã”¹⁵⁰ que pode derivar do nome do demônio chamado “Aruane”. Porém, as outras palavras, Anna Joaquina não revelou, o feito seria para amansar seu marido com a finalidade de conseguir dele o que queria. Disse também que Isabel Maria ainda trazia mimos como anéis e tirinhas de suas viagens ao reino (o que mais tarde em seu depoimento, Isabel Maria de Oliveira nega ter feito, afirmando que comprou em Belém mesmo, assim negando suas supostas viagens ao reino¹⁵¹). Todas essas acusações acerca de supostas ajudas ofertadas por Isabel Maria de Oliveira que soam um pouco suspeitas por conta da não revelação das outras palavras supostamente ensinadas pela ousada. A importância do efeito desta oração para Anna Joaquina não a faria esquecer ou não as revelar, pois se tratava de uma acusação formal, e isso endossaria ainda mais a denúncia, porém, outra possibilidade poderia ser a de Anna Joaquina não querer expor seu conhecimento sobre a oração para não mostrar que ainda pode estar praticando a oração em seu marido.

Em denúncia do Soldado Manoel da companhia do capitão Manjú, este afirma que Isabel Maria havia lhe dito que se ele quisesse ir ao reino com ela, eles teriam de ir em uma canoa que sairia entre o cantar do galo e que ele não poderia levar nenhum tipo de ouro e não podia contar a ninguém de sua viagem, e que tal canoa seria remada por seis presos e que toda a viagem levaria apenas uma noite como ela fazia costumeiramente. O Soldado Manoel relata que, conhecendo o suposto marido de Isabel Maria, Lourenço Lucas, sabia que ele era homem áspero de condição, perguntou a ela por que ele estava tão manso e ela respondendo disse que tinha feito malefício para que ele ficasse manso. O mesmo também havia feito com o Coronel Cipriano Coelho da companhia militar que o suposto marido pertencia. Manoel também relatou o caso das viagens ao reino e dos anéis e fitas trazidas de lá.

Lourenço Lucas, suposto marido de Isabel Maria, soldado da companhia do Coronel Cipriano Coelho, foi chamado para depor sobre assuntos relacionados à sua “esposa” e perguntado se Isabel Maria tinha pacto com o demônio e se tinha conhecimento de um livrinho negro que revelava o Diabo para ela, ele respondeu que não tinha conhecimento de tal. Não tendo conhecimento das ações de Isabel Maria,

¹⁵⁰ ANNT. Processo 5180. Fólio 84. p. 17.

¹⁵¹ ANNT. Processo 5180. Fólio 84. p 17.

afirmou ter vivido com ela apenas em concubinato por sua miséria, e que não tinha mais o que dizer.¹⁵²

A última afirmação, da sua situação de “Concubinato” com Isabel Maria de Oliveira nos levou a uma reflexão acerca do entendimento de Lourenço Lucas sobre a situação em que se encontrava. Como militar e pertencente a uma companhia importante, ele não poderia se prejudicar com a situação de sua companheira, talvez, por isso, declarou estar em concubinato e estar vivendo com ela apenas por “sua miséria”. Outros fatores podem ser levados em consideração. O contexto da colônia também pode ser lembrado, o Marquês de Pombal estava em vias implementar o Diretório dos Índios e o casamento entre índios e brancos seria permitido. Sendo Isabel Maria de Oliveira, mulher branca a questão do casamento seria vista com bons olhos. Porém, no processo ela estava sendo acusada de feitiçaria, diante disso o suposto esposo não queria se responsabilizar por uma mulher processada.

3.2. Interrogatório de Isabel Maria de Oliveira

Isabel Maria foi trazida para depor perante a Mesa do Inquisidor Joaquim Janser Moller. Foi descoberto que casou com João Pereyra Leytão, natural da cidade de Farso (Faro)¹⁵³, que faleceu a cerca de seis anos na mesma cidade de Farso (Faro). Porém, juntou-se sem matrimônio apenas para lazer com Lourenço Lucas. Não sabe ler nem escrever, sendo viúva perante a lei. Veio com pretexto de casada, mas estava em concubinato com Lourenço Lucas, então se declarou solteira¹⁵⁴, perante a Mesa Inquisitorial. Vivia de vender frutas, estando presa para exame de suas culpas, em 12 de julho de 1757, em Lisboa, se deu sua primeira audiência. Isabel Maria fez o juramento perante a Mesa Inquisitorial. Quando perguntada por suas culpas, Isabel Maria disse que não se lembrava de ter cometido nenhuma culpa conhecida pela Mesa

¹⁵² ANNT. Processo 5180. Fólio 47, p. 33.

¹⁵³ No processo, a cidade citada é chamada de “Farso” porém em pesquisa em busca da origem da cidade apenas encontramos uma cidade chamada de Fafe e outra chamada Faro, acreditamos que a cidade citada no processo se refira à cidade de Faro que é uma cidade portuguesa capital do Distrito de Faro, da região, sub-região e ainda da antiga província do Algarve.

¹⁵⁴ Declarou-se solteira porque concubinato também era condenado, não pela Inquisição, mas pelo clero secular. Ver o “Arcebispo da Bahia”

do Santo Ofício. Por sua vez, a Mesa lhe orientou a dizer a verdade somente a verdade para que não houvesse prejuízos para a sua alma.

Quando confrontada por suas denúncias, Isabel Maria disse que as fitas que vendia eram encomendas do reino que ela comprava de um mercador que morava atrás da Igreja da Sé da cidade de Belém, cujo o nome do mercador ela não sabia. Disse que antes de ir para o Pará, morava a dois anos como casada com João Pereira Leitão que era falsificador de documentos, viveu com ele de forma falsa, (ela não relatou em que cidade morou com João Pereira Leitão antes de ir para Lisboa) mas que depois ele foi embora e ela não teve mais notícias, não sabendo se ainda está vivo ou morto. Isabel Maria foi para Lisboa onde embarcou para o Pará, voluntariamente, pois o Regente havia mandado povoar aquela região conquistada, pois o Rei passou a ter maior interesse na região após o terremoto de Lisboa, buscando o desenvolvimento da colônia. Para isso, Pombal mandou seu irmão para o governo da região, Mendonça Furtado, e dentre outras medidas implementou o Diretório dos Índios, criou a Companhia Geral de Comércio, um plano de economia para a região, além de outras medidas que impulsionaram o desenvolvimento da região.

Chegando em Belém, ela se tratou como viúva e vivia vendendo água ardente de cana (comércio proibido na colônia, principalmente aos índios), e engomava roupas para fora. Tentou casar com outro João Pereira, no entanto, não conseguiu provar que era viúva, pois jamais fora casada de fato. O único crime que ela diz ter cometido, e pedido perdão em confissão perante a Mesa. O inquisidor Joaquim Jansen Moller mandou que ela jurasse perante Deus em suas palavras, o que ela fez, e perguntando se ela tinha examinado suas culpas para desencargo de sua alma, ela disse que sim, havia examinado e que não se achava mais culpada de coisa alguma. E quando perguntada se ela se afastou de sua fé católica e do que ensina a Santa Fé, ela disse que não. Isabel foi perguntada se alguma vez convocou o demônio para que a ajudasse em suas pendências, ela disse que não. Se ela sabia alguma oração supersticiosa que usava em seus particulares ou que lhe ensinou a mais alguém, ela disse que não sabia orações, nem coisas semelhantes, por isso não poderia ensinar, mas lembra de um “Antônio”, que ouviu falar que ele sabia. Mas não sabia para onde ele ia ou de onde vinha, apenas que tinha chegado de uma embarcação vinda do Reino. Perguntada se

usou ou ensinou a dita oração, ela disse que não, pois não sabia, e, por isso, também não tinha como ensinar. Perguntada se viu “Antônio” escrever a oração em algum livrinho para que fosse usada, ela disse que o dito Antônio tinha a oração escrita em um papel em seu sapato, pois foi de onde ele tirou na ocasião em que viu ele usar, mas que nunca obteve em seu poder e nem sabe como usar. Foi mostrado a Isabel Maria um livrinho e perguntado se ela sabia a quem pertencia, ela disse que nunca havia visto o livrinho, porém, pelo tamanho da folha, lembrava que Antônio carregava um semelhante, poderia ser o mesmo livro.

Questionada se alguma vez mastigou raiz para fins ou se sabia se alguém usasse delas, ela respondeu que uma vez se recorda de estar engomando roupas e de estar com uma água cheirosa em uma tigela e mastigando um bocado de raiz de alcaçuz, pois, costumava fazer isso por ser boa para os dentes e garganta. E disse que nunca usou nenhuma outra raiz para nenhum outro fim. Foi-lhe perguntado se já havia usado algum livro mágico e obrigado o demônio a aparecer e fazer o que lhe quisesse e se usava ervas para que preservasse amizade com alguém, ela respondeu que nada sabia. Perguntou-se se fez algum malefício para atrair vontades ou conservar tratos ilícitos, ela disse que não. Perguntou-se também se havia feito demônios levá-la a longas distâncias em breve período de tempo ou gastar dinheiro sem diminuir suas posses ou qualquer outra coisa que não seja possível sem a intervenção demoníaca, ela respondeu que nunca fez ou disse. No fim da primeira sessão, foi lido os autos para Isabel Maria e ela foi mandada de volta ao cárcere.

No cárcere, Isabel Maria de Oliveira passou um pouco mais de dois anos depois de sua primeira audiência, tendo muitas outras audiências na Mesa Inquisitorial, sempre ratificando suas perguntas, e Isabel Maria de Oliveira mantendo suas respostas. Porém, a vida no Cárcere pode ser uma tortura a parte, além das já conhecidas, sendo sem sombra de dúvidas um método de tortura ainda mais cruel.

Em 26 de Outubro de 1757, em Lisboa, novamente Isabel Maria foi chamada para novo exame de culpas. Novamente confrontada pela Mesa Inquisitorial, foi questionada se cuidou de suas culpas como a Mesa havia mandado, ela disse que sim, que foi muito lembrada. Isabel Maria declarou ter se lembrado de seu conhecimento

em algumas palavras que poderiam ser ditas para alguém que Ihe quisesse bem, que Ihe foi ensinado por uma tal de “Antônia” e se questionou se já havia citado ela na outra declaração. E que ela ensinara a um sargento que queria aprender, mas que, para não esquecer e ele iria anotar, então ele anotou. No entanto, ela revelou a Mesa que não se recordava de toda a oração, mas, o que se lembra, iria dizer. Segue o que foi dito por ela:

Marcos Santo de Veneza vos marque que a Hóstia Consagrada tem carne ó Espírito vos conserve na minha vontade (E depois de outras palavras continuava com as seguintes) Marcos Santo de Veneza que aos altos Montes subistes Touros bravos amansastes a fulano abrandais para que me queira bem e me faça tudo quanto Ihe pedir e seja humilde¹⁵⁵

Declarou ainda que depois de alguns dias já havia esquecido algumas palavras e ela perguntou ao sargento que ainda tinha anotada em um papel em sua algibeira. E sendo confrontada que havia dito que fazia viagens sem gastar dinheiro, ela disse que apenas desse de brincadeira. Chama a atenção na oração feita a São Marcos, o uso de elementos sagrados e de animais, como a hóstia, que simboliza o corpo de Cristo, e o touro, que, segundo Pedro Campo, simboliza a “virilidade e fertilidade masculina”.¹⁵⁶

Ao fim desta sessão, ficou dito pelo inquisidor Joaquin Jansen Moller:

Isabel Maria de Oliveira, conteúdo e confrontada no Requerimento e as declarações que a ré fez, e reporta que deu aos exames que se Ihe fizeram nesta Mesa depois de ser recolhida aos cárceres da custodia, e finalmente a sua confissão e pareceu a todos os vossos que visto a ré depois que dissera uma oração supersticiosa, para que se escrevesse, como escrevo, e que por diversas as vezes pronunciava palavras de que podiam os ouvintes formar conceito, deque ela se inculcava por feiticeira, atenta a prova da Justiça e não as culpas para a ré e presa nos cárceres secretos, e deles processada na forma, e que portanto ela, ré esteja conduzindo-se para os ditos cárceres da Custodia em que se acha : para os que repassem as ordens em Mesa aos 3 de novembro de 1757.¹⁵⁷

Assim ela foi processada, mas ainda sem sentença, e sem confisco dos bens. Em sua terceira sessão de exame de culpas, Isabel Maria foi perguntada se sabia por que foi presa e acusada, ela respondeu que não sabia, mas suspeitava que tinha sido pelas coisas que ela já confessou à Mesa.

¹⁵⁵ ANTT. Processo 5180. Fólio 117, p. 96.

¹⁵⁶ CAMPOS, Pedro Marcelo Pasche de. **Inquisição, magia e sociedade:** Belém do Pará (1763-1769). Niterói, RJ, 1995. p. 119.

ANTT. Processo 5180. Fólio 117. p. 109.

Pergunta se já havia negado a Cristo: ela disse que não. Se já negou algum santo, ela disse que não. Se já havia tido algum tipo de demônio para servi-la, ela disse que não. Se havia feito ou ensinado para alguma pessoa a arte diabólica, ela disse que nada havia feito. Se havia feito pacto com o demônio, ela disse que não. Se já havia oferecido ao demônio sangue, membro ou corpo ou consagrou alguém, ela disse que não. Se já havia rezado para o demônio, ela disse que não. Se já havia aparecido algum demônio, ela disse que não. Se já havia convocado demônios, ela disse que não. Se já havia feito cerimonia ao demônio, ela disse que não. Se ela estava lembrada que confessou a esta Mesa que aprendeu uma oração que principiara “Marcos Santo de Veneza” e ensinara a outro, ela disse que sim. Se ela possuía alguma oração para amansar, ela disse que quem possuía era a dita “Antônia”, mas que aprendera por curiosidade não para fazer mal. Se lembrava de ter perguntado ao sargento se a oração era boa ou má, ela disse que não se lembrava de ter perguntado se a oração era boa ou má. Se quando aprendeu a oração sabia que poderia causar efeito proposto, ela disse que “Antônia” rezou nas costas do Capitão Coelho e que ela vivia amancebada com ele, então para ela fazia efeito sim. Se ela sabia que a oração fazia mal, ela disse que “Antônia” disse que a oração, dita a quem lhe odiasse, fazia com que ela esquecesse o ódio, então ela não achava má.

O inquisidor declarou que a oração por ser meio de encontro ilícitos tinha natureza pecaminosa, portanto era má, porém Isabel Maria disse que o capitão jurava casamento a “Antônia”, e por isso, a mesma não parava de usar a oração por medo de que o capitão a deixasse. A promessa de matrimônio parece ter sido a principal motivação para “Antônia” se utilizar da oração, não sabemos a origem de “Antônia”, porém, se considerarmos que seja “índia”, a importância do casamento determinaria a sua nova posição na sociedade como mulher casada, assim é conhecido que além desta oração, outras eram utilizadas para o mesmo fim, como a “oração de Santa Helena”, a “devoção de Santo Antônio”, “devoção de Santo Erasmo”, todas com o intuito do casamento e de fomentar encontros amorosos proibidos.¹⁵⁸

¹⁵⁸ CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz. **Índios Cristãos:** A conversão dos gentios na Amazônia Portuguesa (1653-1769). 402f. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal de Campinas, Programa de Pós-Graduação em História, São Paulo, 2005. p. 312.

Perguntada se ela já havia lido ou ouvido alguém ler livro que tivesse pender vontades de fugir do livre arbítrio, ela disse que não. Se havia usado a oração, ela disse que não, mesmo pensando que não fosse má, ela disse não ter feito.

Seguiu-se uma série de perguntas similares onde Isabel Maria nega ter qualquer conhecimento ou envolvimento com a oração ou demônios, além do que já havia declarado perante a Mesa do Inquisidor. Tentando, por muitas vezes, fazer com que ela confessasse suas culpas, sendo examinada por muitas vezes e confrontada com testemunhas, ela manteve a alegação de que nada sabia além do que confessara. Porém, os inquisidores descrentes de sua confissão continuavam na tentativa de arrancar de Isabel Maria a confissão de culpa pelos crimes apresentados. Chamado um promotor da justiça com o “Libelo” de culpa de Isabel Maria, ela foi orientada que confessasse suas culpas antes da leitura do mesmo para que sua misericórdia fosse alcançada com mais facilidade. O que ela não fez, sendo assim após a leitura do “Libelo”, a justiça decretou Isabel Maria culpada dos crimes contra ela estabelecidos, sendo assim, julgada culpada por feitiçaria e pacto com o demônio, sendo condenada ao degredo e penitência, em 20 de agosto de 1758.

No dia 12 do mês de setembro de 1758, Isabel Maria foi chamada na presença da Mesa Inquisitorial e orientada que não cometesse mais os crimes pelos quais foi processada por esta Inquisição, sob pena de grande castigo e de dar a sua vida para que sirva de exemplo:

Degredo de 03 (três) anos para o bispado de Leiria, onde será instruída nos mistérios da Fé para a salvação de sua alma. E cumprir as mais penas espirituais que lhe forem impostas, confessando-se nas 04 (quatro) principais festas: Natal, Pascoa e anunciação de nossa Senhora, e rezara no mesmo ano em cada semana um terço do Rosário a Virgem nossa Senhora e a cada sexta feira 05 (cinco) Padre nosso e 05 (cinco) Ave Maria de Nosso Senhor Jesus Cristo.¹⁵⁹

Após a sentença estabelecida, o tribunal deixou Isabel Maria a cargo de sua sentença. Uma análise deste processo, revela as culpas de alguém acusado de heresia. Dados os tramites a serem seguidos, vemos que Isabel Maria, por muitas vezes, exortada a confessar suas culpas, ela ás negava. Diferente do moleiro de Ginzburg

¹⁵⁹ ANNT. Processo 5180. Fólio 120, p. 100.

“Menocchio” que era instruído com um mínimo de educação forma e informal¹⁶⁰, Isabel Maria de Oliveira não possuía ensinamentos complexos, nem tão pouco, ambições teóricas, porém, ela era para a Igreja uma ameaça pelo simples fato de poder estar comungando com demônios. Fica claro durante o processo que suas respostas não satisfizeram o inquisidor e que suas acusações parecem ter mais fundamentos e veracidade que sua defesa, as negações de seus atos por parte de Isabel Maria, não tiveram efeito na decisão do Tribunal. Mesmo enfraquecida e mais “branda”, a Inquisição não estava disposta a deixar ninguém se livrar sem uma pena, mesmo que penitencial, demonstrando que ainda se preocupava com as investidas do Diabo.

O tempo de cárcere de Isabel Maria de Oliveira pode ser por si só uma tortura, mais de dois anos se passaram com ela privada de sua liberdade. Durante esse tempo, seus pensamentos podem ter “refrescado” sua memória, e seus relatos tiveram sutis mudanças ao longo do interrogatório: no primeiro momento, afirmava não saber nada sobre qualquer ligação com “orações” ou outro feito, e após alguns exames ela revelou ter aprendido algumas orações com terceiros.

Este estudo de caso também nos revela uma sociedade ainda permeada por práticas mágicas, esses processos remanescentes da Visita ao Grão-Pará mostram as permanências e transformações do pensamento mágico, onde demônios e feiticeiras, no estilo europeu, ainda surgem como parte do que foi a colônia. Entre os usuários estavam: escravos, índios, militares, leigos, além de qualquer um que estivesse sob o julgo da Coroa.

Símbolos podem ser identificados no processo como elementos de ligação ou de materiais para os feitiços. Alguns símbolos são: a Canoa, utilizada particularmente em suas ditas viagens para qualquer parte do reino com duração de apenas uma noite de viagem; o Galo Preto, também utilizado no mesmo ritual de viagem descrito por Isabel Maria; Raízes específicas utilizadas em dois momentos, no primeiro teve como parte de um ritual para prender “Fulano” à sua vontade (como ela alega ter feito a seu

¹⁶⁰Ver: GINZBURG, Carlo. **O queijo e os vermes**: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

suposto marido para amansá-lo), e, no segundo, ela diz ter usado raiz de alcaçuz para seu hálito e proteção dos dentes, e um nome de origem indígena chamado “Aruane”, identificado como o demônio, que Isabel Maria invocava para satisfazer seus desejos. Também pode ser encontrado como um diabinho chamado “Aruã”¹⁶¹, palavra usada em uma das orações trabalhadas por Isabel Maria, ao qual ela também pede que seus desejos sejam concretizados.¹⁶²

No que tange suas culpas, Isabel Maria tenta se livrar delas acusando á personagem chamado de “Antônio” um homem que conhecera que vivia de vender água ardente de cana, segundo ela, ele tinha vindo do reino e morava em Belém¹⁶³. Logo depois, acusa uma mulher chamada de “Antônia”, que Isabel Maria não sabia dizer de onde teria vindo ou o que fazia. A dita “Antônia” era quem possuía a oração de São Marcos e que ela mesma aprenderá por mera curiosidade. Temos então dois indivíduos responsáveis pelo conhecimento sobrenatural de Isabel Maria, porém o fato de ela não dar mais informações acerca dos dois, levanta dúvidas sobre a existência de ambos. Isso pode ser posto em dúvida quando a própria Isabel Maria aponta mais pessoas praticantes de superstições como o Coronel Cipriano Coelho de Azevedo e seu Sobrinho Bras de Azevedo. Segundo ela, ambos fizeram malefícios para que lhe quisessem bem e fizessem tudo o que eles queriam, além de fazer mandar embora um Sargento e um Cabo que se meteram em seus interesses.¹⁶⁴ Essas manobras, exercidas por Isabel Maria para transferir suas culpas para outros, parece não ter convencido a Mesa Inquisitorial, pois, ainda assim foi condenada por suas supostas culpas e orientada a não voltar a praticá-las com pena de pagar com a própria vida para servir de exemplo.

O exame deste processo é apenas um apêndice de uma máquina inquisitorial enfraquecida. A Visitação se transformou em instituição a serviço dos propósitos do

¹⁶¹ Ambos os nomes, “Aruane” e “Aruã”. derivam entre si, com seu significado identificado como uma tribo já extinta, com breves relatos identificados por Antônio Porro. Em 1662 e 1698, são mencionados na foz do Amazonas. Em 1719, viviam no alto da ilha de Marajó em direção ao mar. Em 1768, já estavam reduzidos. Em 1789, integravam a população de Soure, Salvaterra, Colares e com “Aru”, de Monte Alegre.

¹⁶² PORRO. **Antônio, Dicionário Etno-Histórico da Amazônia Colonial**. Editora: Leb USP. – São Paulo. 2007.

¹⁶³ ANNT. Processo 5180. Fólio 59. p. 46.

¹⁶⁴ ANNT. Processo 5180. Fólio 60. p. 47.

plano pombalino para a colônia, porém funcional, aplicando penas de degredo a muitas mulheres praticantes de magia¹⁶⁵. Segundo Yllan de Mattos, A Inquisição portuguesa era muito mais branda se comparada a italiana¹⁶⁶, talvez a visitação fosse uma das maneiras de intensificar e tornar mais firme o braço da Igreja e da própria Coroa Portuguesa.

A colônia lusitana foi alvo de grande parte destas mulheres. Pensar que Isabel Maria de Oliveira veio degredada de Portugal para a Colônia, não seria correto pois não temos documentos que sustentem essa teoria e ela nunca teve passagem pelo Tribunal antes, pelo menos segundo os processos analisados neste trabalho. Porém, podemos elucubrar os motivos que a trouxeram para a América Portuguesa. Seus registros mostram que sua vinda para a Colônia está fundamentada na sua relação ilícita com Lourenço Lucas, além dos vestígios de conhecimentos mágicos da dita Isabel Maria adquiridos no navio em que veio com o indivíduo “Antônio”. Isso sugere um conhecimento ou curiosidade sobre o tema, ainda anterior a sua chegada a Colônia. Uma possível fuga de Portugal para terras distantes do Tribunal do Santo Ofício, seria nesse caso, um dos motivos de sua vinda para Brasil? Talvez, nunca possamos saber ao certo. Contudo, o que sabemos sobre Isabel Maria de Oliveira é que ela foi uma das poucas pessoas que conseguiram passar pela Mesa Inquisitorial e escapar de penas maiores, tendo em vista que foi acusada de feitiçaria e pacto com o demônio.

Sabemos que inúmeras pessoas como Isabel Maria de Oliveira foram denunciadas à Mesa da Inquisição, no entanto, nem todas foram condenadas ou tiveram seus processos concluídos, porém, apenas a passagem pela Mesa, já parecia o suficiente para marcar suas vidas. Raimundo Antônio de Belém¹⁶⁷ e Isabel Maria da Silva¹⁶⁸ foram duas destas pessoas. Seus casos não possuem conclusões ou condenações, possuem apenas “denúncias” contra eles, mas podemos extrair desses dois casos pistas para entendermos como a magia e o mágico eram vistos neste momento da história em terras coloniais.

¹⁶⁵ OLIVEIRA, Maria Olindina Andrade de. **Olhares inquisitoriais na Amazônia portuguesa: O Tribunal do Santo Ofício e o disciplinamento dos costumes**. Manaus: UFAM, 2010.

¹⁶⁶ MATTOS, Yllan. **A última Inquisição: os meios de ação e funcionamento da Inquisição no Grão-Pará pombalino (1763-1769)**. Niterói, 2009. p. 190.

¹⁶⁷ ANNT. Processo 12886.

¹⁶⁸ ANTT. Processo 12889.

3.3. Raimundo Antônio de Belém

Índio morador de vila de Portel de Nossa Senhora da Luz, Raimundo Antônio de Belém foi acusado de não satisfazer os preceitos da Igreja, como não ir à missa a mais de dois anos, não se confessar e nem cumprir com as obrigações da quaresma¹⁶⁹, além de ser acusado de dizer a outros índios para que não fossem à missa e de praticar feitiçaria por meio de um pacto com o demônio.

O processo de Raimundo Antônio de Belém, não se inicia com a acusação de pacto com demônios, e sim, com o seu flagrante descaso pelas normas da Igreja e seus dogmas. Segundo os próprios relatos e em todos os autos de acusações, era de “conhecimento de todos” que ele não seguia os preceitos de um “bom católico”¹⁷⁰. Por esse motivo, vários moradores da freguesia foram à Mesa para entregá-lo. No decorrer dos depoimentos dos que vinham denunciá-lo, aparecem evidências de supostas práticas mágicas e de pacto com o demônio. Sendo os rumores alarmantes, o vigário solicitou que fosse reunida testemunhas para averiguar a real situação dos boatos e confirmar as culpas do acusado. Os documentos produzidos no processo seguem um padrão de escrita muito similar, estando eles escritos pelo escrivão Mamede Antunes, nomeado pelo próprio Vigário Geral.

O primeiro denunciante chamava-se Martinha dos Anjos. Ela era católica e moradora da mesma freguesia da vila de Portel, e foi chamada para dar esclarecimento sobre Raimundo Antônio de Belém. Afirmou saber que o réu não satisfazia os preceitos da Igreja a mais ou menos dois anos, não indo à missa nem se confessando, e que tudo que sabia era apenas por ser público a todos. Foi tudo que disse.

A segunda testemunha, chamada Petronilda Marcelina, também residente na freguesia da vila de Portel, declarou que sabia que o réu não frequentava a Igreja nem se confessava a mais ou menos dois anos. Petronilda Marcelina declarou saber dessas coisas sobre o réu por ser notório e conhecido de todos na Freguesia. E ainda disse não

¹⁶⁹ ANNT. Processo 12886.

¹⁷⁰ Embora O fato dele não estar seguindo os preceitos de bom católico, não seria de alçada inquisitorial, mas do clero secular. Neste momento, os dois poderes estão representados na figura de Abranches.

possuir ódio nem aversão pelo índio, porém, declarou ainda que o próprio Raimundo Antônio de Belém a teria a ameaçado (mas não provou a veracidade da ameaça) dizendo que se ela o entregasse à Mesa, ele a enfeitiçaria, pois ele afirmou saber fazer feitiços.

Outra testemunha, Manoel Antônio, também morador da freguesia da vila de Portel, declarou sob juramento saber que o réu não ia à Igreja a mais ou menos dois anos, que não se confessava e nem respeitava os dogmas da quaresma. Disse ainda que estando na casa de Raimundo Antônio de Belém ouviu e viu o réu cantando música e tocando um maracá, ele não sabia em que língua estavam cantando e perguntou da esposa do réu o que estava acontecendo e ela disse que ele estava fazendo descer demônios, isso consistia basicamente em cantorias e orações que invocavam demônios como no relato retirado da pesquisa de Carvalho Júnior:

(...) falam e cantam as ditas denunciadas com cobras com o instrumento chamado maracá e fazer (sic) descer demônios com mesmo instrumento e os faz descer por suas artes [continuadamente] e também tem as ditas denunciadas um frasco de gordura de gente humana com que esfrega a cara todos os dias e juntamente um dedo de gente humana(...)¹⁷¹

Referente a este ritual descrito, Carvalho Júnior considera o ritual de descer demônios como “chave para a tradução do significado dessas práticas vivenciadas naquele cotidiano”.¹⁷² sabendo que este o fazia descer demônios era o pajé, fica ainda mais acentuado a relutância de Raimundo Antônio de Belém em seguir as tradições católicas e se desprender de seus rituais nativos.

O relato de Manoel Antônio é o primeiro dentre as testemunhas em que se tem referência ao uso da magia, uma vez que contra Pretonilda ele apenas teria feito a “ameaça” de enfeitiçá-la. Neste relato de suas práticas mágicas, sua situação poderia se agravar junto à Mesa Inquisitorial que lhe investigava apenas por não satisfazer as condutas católicas. Porém, vale ressaltar que, diante dos inquisidores, os “pajés”

¹⁷¹ Apud: CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz. **Índios Cristãos: A conversão dos gentios na Amazônia Portuguesa (1653-1769)**. 402f. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal de Campinas, Programa de Pós-Graduação em História, São Paulo, 2005. p. 344.

¹⁷² CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz. **Índios Cristãos: A conversão dos gentios na Amazônia Portuguesa (1653-1769)**. 402f. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal de Campinas, Programa de Pós-Graduação em História, São Paulo, 2005. p. 347.

foram vistos como “feiticeiros”, por isso as práticas ritualísticas praticadas pelos pajés eram confundidas com práticas mágicas. Carvalho Júnior ressalta que:

A “tradução” foi direta. Houve uma “conversão” de sentidos. Em contrapartida, os índios que foram acusados ou aqueles que prestaram depoimentos também parecem ter praticado o mesmo processo de conversão. Feiticeiro foi traduzido como pajé. Estes dois processos de tradução também criaram um abismo de incompreensão mútua. É exatamente o descompasso entre o signo e o seu significado que permite que se possa buscar algo que foge à pura representação.¹⁷³

Cristina Clara, também moradora da vila de Portel, foi chamada para depor sobre o que sabia do inquérito contra Raimundo Antônio de Belém. Ela apenas reafirmou o que as anteriores já haviam dito, relacionados a não frequência da missa e a não confissão. Da mesma maneira, confirmou uma testemunha chamada Pascoal, também morador da vila de Portel, acrescentando que tinha conhecimento que o réu fazia descer demônio, mas que não presenciara, apenas sabia por ser de conhecimento de todos. Já outra testemunha chamada Innocencio, além de afirmar a falta do réu na missa, declarou que ele próprio assistiu a “cantoria” de Raimundo Antônio de Belém, onde o mesmo, cantando, fez aparecer visagens no escuro e mudou a voz durante orações do ritual. Jose da Costa testemunhou saber sobre uma “cantoria”, feita pelo réu, e que sabia que ele fazia remédios para os enfermos, mas que não havia testemunhado nada, apenas sabia por ser público a todos.

João de Souza, morador da vila de Portel, testemunhou saber que o réu não ia à Igreja e não exercia as funções de um católico, e, jurando dizer a verdade, disse que sabia que o réu fazia cantoria em uma choupana, tocava maracá e cantava em línguas que ele não conhecia (características de práticas indígenas), além de saber que fazia remédio para os enfermos e fazia descer demônios, porém disse que nada disso testemunhou. Apenas sabia por ser público naquela vila, e quem lhe contou foi um genro seu chamado Pedro e a mulher dele chamada Maria Cruz.

¹⁷³ CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz. **Índios Cristãos:** A conversão dos gentios na Amazônia Portuguesa (1653-1769). 402f. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal de Campinas, Programa de Pós-Graduação em História, São Paulo, 2005. p. 362.

Em 3 de novembro de 1758, o andamento do processo se deu com o envio deste malote de depoimentos para o Vigário Geral, para que ele procedesse na forma do delito. Não se sabe, além disto, o que aconteceu com Raimundo Antônio de Belém.

3.4. Isabel Maria da Silva

Diferente de Isabel Maria de Oliveira e Raimundo Antônio de Belém, Isabel Maria da Silva. Se apresentou à Mesa da Inquisição sediada no Hospício da São Boa Ventura, em Belém. Ela pediu audiência perante o novo visitador Giraldo Jose de Abranches onde declarou culpas a fim de receber perdão para o livramento de sua alma. Casada com o Capitão Domingos da Silva, este lhe deu conselho para que ela confessasse suas culpas.

Em 29 de outubro de 1753, Isabel Maria de Oliveira iniciou sua confissão descrevendo uma de suas experiências de anos atrás. Ela não soube dizer quantos anos se passaram, mas lembra que era uma mulher branca que não se lembrava o nome, mas sabia que morava nesta cidade na rua das Mercês, e que já estava morta havia muitos anos, ela disse que a mesma mulher fazia uma “sorte” chamada “São João”, que basicamente fazia um solteiro se casar. Relatou ter feito a três moças o trabalho, não lembrando o nome de duas delas, mas a terceira se chamava Nazaré e moradora da vila de Bragança. E seu marido, sabendo que ela fazia tais “sorte”, a repreendeu e a orientou a se confessar. A ré diante da Mesa, declarava estar arrependida por ter feito a “sorte” por três vezes a três mulheres diferentes, pediu perdão e que com ela tivessem misericórdia. A Mesa lhe recomendou a contar toda a verdade e as suas reais intenções para que ela pudesse ter uma verdadeira confissão.

Neste ponto, podemos perceber que a Mesa não estava satisfeita apenas com a confissão de delito de “sorte” e acreditavam que mais rituais ilícitos Isabel Maria da Silva poderia ter cometido. Deixá-la a refletir sobre seus crimes era uma forma de mostrar para o ré que a Mesa não estava satisfeita com o que foi relatado, mas que estava sendo “misericordiosa”. Essa artimanha da Mesa, parece sempre ser bem eficiente, pois, em todos os casos trabalhados, os réus ou testemunhas que foram

aconselhadas a examinar suas memórias sempre voltavam com algo novo para o caso. Num caso de auto de declaração de culpas e comparecimento voluntário a mesa, muitas questões poderiam ser levantadas a respeito do ato. Por que uma suposta “praticante da magia” se entregaria? Por que apenas declararia o uso de orações para fins sobrenaturais?

Após pedirem que ela examinasse suas memórias, lhe foi recomendada que não deixasse a cidade, estando intimada a estar todos os dias perante a Mesa, no horário de sete às onze da manhã, e isso ela teria que fazer até que se findasse sua causa. E ela tudo prometeu cumprir sob o juramento dos evangelhos.

A apresentação de Isabel Maria da Silva para declarar suas culpas não foi uma surpresa para a Mesa da Inquisição. A Mesa já tinha conhecimento de Isabel Maria da Silva. Três dias antes de se apresentar à Mesa, Josepha Coelho, esposa de Antônio Gomes, solicitou audiência com o visitador onde declarou denúncia contra Isabel Maria da Silva. Contou que a mais ou menos dez anos estava em sua casa com duas amigas de nome Luiza de Souza e Joanna da Gaya, ambas casadas, e chegando mais uma amiga de nome Anna Basília, solteira e natural do Maranhão. Estando as quatro conversando, Anna Basília contou que estando de dia na casa de Isabel Maria da Silva, assistiu a denunciada chamar por “cantigas” e logo, no meio da casa, apareceram dançando ao som das cantigas três “pretinhas” ou “diabretes” que saíram do canto da mesma casa. E a denunciada fez várias perguntas a elas, e elas respondiam, depois de algumas perguntas e respostas as “pretinhas” desapareceram e ficaram novamente só Anna Basília e Isabel Maria da Silva. Assustada pelo que havia visto, foi logo contar para a Josepha, Luiza e Joanna. As quatro mulheres concluíram que este era o modo que Isabel Maria da Silva utilizava para ter conhecimento sobre as coisas que queria saber, e o que se passava era que ela só poderia ter familiaridade com os demônios, pois, segundo a denunciante, era de conhecimento de todos na vizinhança que a denunciada tinha comércio e comunicação com uns Xerimbabos ou demônios, e estava fazendo a denúncia para descargo de sua consciência, por entender que o que sabia era errado.

No relato, vemos que o demônio também é representado pela palavra “Xerimbabo”, isso denota influências Tupi, A raiz da palavra Xerimbabos tem origens indígenas, significa animal pequeno de estimação ou o que se subordina a vontade do outro.¹⁷⁴ Esse significado pode nos dar uma luz quanto ao “Pretinhos” ou “Pretinhas” uma vez que fica claro que estão submetidos à vontade de Isabel Maria da Silva a quem supostamente os invocou.

Quando perguntada se Isabel Maria da Silva era de bom entendimento ou se era doída ou se costumara beber vinho ou outra bebida, Josepha disse que a denunciada era bem entendida e que nada tem de doída, porém, ouviu dizer que às vezes tomava bebidas, mas que não o bastante para perder o juízo. Perguntada se ela ouvira mais alguém além de Anna Basília falar que a denunciada falava com os ditos diabretes, ela disse que sim, mas que não lembra de quem são. Perguntada sobre o tempo que conhecia a denunciada e qual a sua opinião sobre ela, ela disse que conhecia Isabel Maria da Silva desde que se lembra (entendemos que desde a infância) e que não tem boa opinião sobre ela, pois ela não ia à missa nem rezava em sua casa. Perguntada o que lhe moveu a fazer a denúncia, ela respondeu que apenas querer cumprir com sua obrigação e que não tem ódio nem má vontade contra a denunciada. Após essas perguntas, o testemunho foi lido a ela e assinado por todos e ela liberada.

A denúncia de Josepha Coelho deu início de fato ao processo. A apresentação de Isabel Maria da Silva, após a denúncia, parece não ter convencido a Mesa de seu arrependimento, pois, após um intervalo de um pouco mais de um mês, no dia doze de dezembro do mesmo ano, Giraldo José de Abranches mandou chamar Luiza de Souza, uma das testemunhas que estavam com Josepha no dia em Anna Basília relatou o que teria supostamente presenciado na casa de Isabel Maria da Silva.

A Mesa iniciou perguntando se Luiza de Souza sabia ou suspeitava o porquê foi chamada perante a Mesa Inquisitorial, ela responde que não. Perguntada se sabia ou conhece alguém que pudesse ter dito algo contra a Santa Igreja Católica, ela disse que não. Perguntada se alguma pessoa sabia cantigas e que, no meio da casa em que a dita

¹⁷⁴ BORBA. Francisco S. dicionário Unesp do Português contemporâneo / Francisco S. Borba, Colaboradores Beatriz Nunes de Oliveira Longo, Maria Helena de Moura Neves, Marina Bortolotti Bazzoli e Sebastião Expedito Inácio. – Curitiba: Piá, 2011. 1488p. p. 1448.

pessoa estava, apareceram dançando três “pretinhas” ou “diabretes” e que a dita pessoa fazia perguntas e os “diabretes” respondiam, e que outra pessoa tendo visto tudo foi contar para as outras que ela tinha familiaridade com os demônios, Luiza de Souza respondeu que nada sabia do conteúdo da pergunta, Ela somente ouviu um relato que Anna Basília contou. Ela teria presenciado o conteúdo da pergunta na casa de Isabel Maria da Silva, contado a ela e a Joanna da Gaya na casa de Josepha Coelho.

O testemunho de Luiza Souza apenas confirmou a denúncia feita por Josepha Coelho, embora tenha dito que nada sabia sobre a denúncia de Josepha Coelho, afirmou ter ouvido a mesma história contada por Anna Basília. A averiguação sobre a suposta familiaridade de Isabel Maria da Silva com demônios só poderia ser confirmada com o depoimento de Anna Basília. No entanto, a Mesa mandou chamar, no dia quatorze do mês de dezembro do mesmo ano, a testemunha Joanna da Gaya.

A Mesa pergunta a Joanna Gaya se sabia por que foi chamada a depor ou se desconfiava do motivo, ela responde que não sabia ao certo, mas que suspeitava que fosse para declarar certas coisas que ouviu contar Anna Basília, e a sua suspeita vinha porque sabia que sua irmã Joanna Coelho, havia lhe contado que fez denúncia contra Isabel Maria da Silva. Segundo ela, Anna Basília contou que estando com a denunciada em sua casa, saiu debaixo da cama um “pretinho” a quem a denunciada fez várias perguntas, ele respondeu a todas e depois desapareceu, Anna Basília disse também que sabia que este era o meio que Isabel Maria da Silva tinha pra saber de tudo que se passava, seja de dia ou de noite. Tudo ela perguntava para o “pretinho”, porque era o demônio, e isso era tudo que tinha pra contar.

A Mesa perguntou a Joanna Gaya se Anna Basília relatou que a denunciada cantava cantigas, não apenas para uma “pretinha” mais para três, e as três dançavam ao som das cantigas, saindo do canto da casa. Ela respondeu que não se recordava se Anna Basília disse que era um ou mais “pretinhas” ou se saiam do canto da casa dançando ao som das cantigas. Perguntada se ouviu Anna Basília dizer que ouviu Isabel Maria da Silva fazer perguntas em palavras que não conhecia, ela respondeu que não se lembra de tudo, como já havia dito, mais lembrou que ela falou em apenas um “pretinho” e não três. Perguntada se lembra de Anna Basília ter dito que ficou

assustada em ver aparecer e desaparecer os ditos “pretinhos”, ela respondeu não ter lembrança disso. Perguntada se ouviu mais alguma pessoa, além de Anna Basília, ter dito que presenciou os “pretinhos” de Isabel Maria da Silva, ela respondeu que só ouviu isso de Anna Basília. Perguntada qual a sua opinião sobre a vida da denunciada e seus costumes, ela respondeu que não tinha boa opinião, pois a conhecia desde que se lembra, e que ela não ia à missa e em sua casa não se ouvia nada que parecesse com uma religião, e que é tida como mulher maligna, principalmente quando seu marido não estava em casa, e sabia disso por ter ouvido de Lucia Machado e Catarina da Costa, ambas vizinhas da denunciadas, e que todos na rua tinham conhecimento. Perguntada o que a moveu a dizer o que tem declarado sobre a denunciada, se tinha ódio ou má vontade, ou apenas querer dizer a verdade, ela respondeu que o que a moveu foi apenas o dizer a verdade e que não possui ódio nem má vontade contra Isabel Maria da Silva.

No mesmo dia quatorze de dezembro do mesmo ano, a chamaram para depor perante a Mesa Anna Basília, solteira de idade de vinte e cinco anos e filha de Antônio Saraiva, que foi soldado, e filha de Luiza dos Reis, todos naturais do Maranhão. A Mesa iniciou seu depoimento perguntando-lhe se suspeitava por que foi chamada para depor, ela respondeu que não. Perguntada se conhecia ou sabia de alguém que estivesse fazendo algo contra a Santa Fé Católica ou leis evangélicas ou algo que a Mesa do Santo Ofício devesse saber, ela respondeu que não. Perguntada se sabia de alguma pessoa que, por meio de cantigas que cantava, fizesse aparecer três “pretinhas” ou “diabretes” que saiam do canto da casa e que estes se pusessem a dançar no meio da mesma casa e que a tal pessoa faz perguntas para os “pretinhos” por meio de palavras desconhecidas e que os ditos “pretinhos” respondiam e depois desapareciam, e certa pessoa que presenciou todo o referido ficou naturalmente assustada de ter visto tudo e foi contar a outras pessoas dizendo que já sabia que aquele era o meio por onde a tal pessoa sabia tudo o que se passava na cidade por que tinha familiaridade e tratamento com os demônios, e que os chamava de “Xerimbabos”, ela respondeu que nada sabia do que lhe foi perguntado e que não tinha conhecimento. Foi lhe dito que a Mesa tinha informações de que ela sabia e tem notícias do que lhe foi perguntado, e ela foi orientada a examinar sua consciência para

que lembrar-se de algo. Ela respondeu que nada tinha lembrança, mas que faria o exame de sua consciência e o que lembrasse viria a declarar.¹⁷⁵

Anna Basilia foi liberada e todos assinaram seu depoimento, o processo de Isabel Maria da Silva se encerrou sem solução, podemos apenas questionar sobre o desfecho deste caso. A culpa de Isabel Maria da Silva, segundo ela mesma, apenas foi a de aprender e ensinar orações, no entanto, o crime em que ela foi denunciada não nos parece muito confiável, uma análise mais minuciosa no depoimento da denunciante Josepha Coelho, e das depoentes Luiza de Souza e Joanna da Gaya, não pareceram suficientemente precisos, pois tudo começa com o relato de Anna Basilia (única suposta testemunha ocular) e a mesma conta as outras amigas, que fazem a denúncia, e a mesma nega ter conhecimento do fato, e tento uma série de desencontros nas informações, como no primeiro momento em que todas as depoentes afirmaram não ter conhecimento do acontecido, mas depois se recordam de apenas saberem por ser um relato de Anna Basilia.

No relato de Josepha, Anna Basilia estava no meio da casa ao som das cantigas, apareceram três “pretinhas” ou “diabretes”, porém é desmentido por sua própria irmã Joanna da Gaya, pois o relato feito por Anna Basilia dizia ter apenas um “pretinho”, e que o mesmo surgiu debaixo da cama da denunciada e não do canto da casa como afirmou Josepha, isso já muda o sexo dos diabretes e o número de aparições, no primeiro relato Luiza de Souza, ela chama as diabretes de “pretinhas”¹⁷⁶ e já Luiza de Souza afirmava, que o que Anna Basilia diz ter visto se tratava de “pretinhos”¹⁷⁷. Ora, se o relato foi ouvido por todas, e duas afirmaram o mesmo relato como é o caso de Josepha e Luiza, então por que Joanna contou uma versão com tantos contraditórios? Não temos como saber as causas que levaram a tais discrepâncias nos depoimentos, nem afirmar a existência de um complô contra Isabel Maria da Silva, porém nossa análise está inclinada a pensar que esta denúncia se limita a motivações particulares por parte de Anna Basilia contra Isabel Maria da Silva, onde ela poderia ter contado a história a quem ela sabia que denunciariam para a Mesa inquisitorial, no

¹⁷⁵ ANTT. Processo 12889. fl.22.

¹⁷⁶ ANTT. Processo 12889. fl.08.

¹⁷⁷ ANTT. Processo 12889. fl.13.

caso, Josepha Coelho. achou que não estaria ligada a denúncia, isso fica claro quando sendo ela perguntada sobre o conhecimento do relato, afirma não saber nada. Porém, a verdade sobre o que realmente aconteceu ainda será um mistério que apenas poderá ser desvendado quando pudermos encontrar o restante do processo, pois estamos certos de que não termina nestas poucas páginas. Assim, também acreditamos que o processo de Raimundo Antônio de Belém seguia o mesmo caminho.

Acreditamos que o restante dos documentos tenha se extraviado com o tempo, contudo, a análise destes casos é de relevância para determinarmos questões referentes a prática de magia e como eram vistas pela sociedade. Uma destas questões é o fato de parecer evidente, em todos os três casos, que todos na vila tinham conhecimento de que havia pessoas que praticavam a magia europeia de Isabel Maria de Oliveira e práticas indígenas vistas como mágicas pelos europeus, outro aspecto relevante é a naturalidade com que se conviviam com as duas práticas, tanto religiosa, quanto as práticas mágicas.

Apenas com a chegada da Mesa Inquisitorial a Belém foi possível perceber este cenário, uma vez que já havendo outras visitas inquisitoriais em terras luso-brasileiras, as terras do Grão-Pará e Maranhão não pareciam uma prioridade religiosa. Ronaldo Vainfas afirma que o inquisidor Giraldo Jose de Abranches não foi tão duro quanto inquisidores das outras Visitações anteriores¹⁷⁸. Yllan também comenta que uma das principais motivações da visita foi apenas parte do plano Pombalino para a região, uma vez que a Igreja agia como um dos instrumentos para reconhecimento das terras a serem normatizadas, com isso coube a Igreja ajudar na administração e no conhecimento dos agentes e das terras do Pará. Isto fica claro para Yllan de Mattos em razão dos acúmulos de cargos de Giraldo Jose de Abranches. Pois para o autor, ele não esqueceu os trabalhos inquisitoriais, porém, deu uma importância e atenção aos assuntos d'el-rei, e que talvez por conta desta atenção a mais as coisas do reinado, se

¹⁷⁸ VAINFAS, Ronaldo. **Trópico dos pecados: moral, sexualidade e Inquisição no Brasil**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997.

explique o baixo número de processos nesta visitação.¹⁷⁹ Assim, o foco nos praticantes da magia pode ter sido minimizado, mas não desviados totalmente.

3.5. A relação entre mágicos

Os mágicos trabalhados nesta pesquisa não se relacionam entre si, porém, as relações que tem com outros mágicos nos faz necessitar ter uma análise, mesmo não tão profunda, mas cuidadosa. O tema merece atenção sobre os seguintes pontos: as relações entre os praticantes da magia, a compreensão das ações inquisitoriais na colônia no âmbito social e religioso, a compreensão da ação do Tribunal para com os planos políticos de Pombal para a região. A compreensão da rede de relações entre os praticantes da magia podem dar uma luz ao entendimento dos caminhos escolhidos e trilhados por esses mágicos.

Isabel Maria de Oliveira, nosso primeiro caso estudado, traz em suas relações mágicas apenas três indivíduos diretamente ligados a suas práticas. O primeiro é Antônio, a quem ela responsabiliza por ter lhe ensinado as orações para amansar, tendo ela apenas ouvido ele dizer algumas palavras¹⁸⁰. Por segundo, Antônia também aparece em suas relações, que, segundo Isabel Maria de Oliveira, era quem possuía a oração de São Marcos, de quem ela aprendeu só por curiosidade, como já dito neste capítulo, No entanto, levantamos dúvidas sobre a existência de ambos, pois Isabel Maria de Oliveira pouco informou sobre os dois.

Para Raimundo Antônio de Belém, suas relações mágicas são mais bem limitadas à primeira vista, pois os únicos relatos sobre suas acusações se baseiam em sua falta de zelo com as obrigações da Igreja, e seus rituais de “cantorias” e “descer demônios” se eles realizavam em sua casa junto de sua esposa, já em alguns relatos ele não se encontrava sozinho com sua esposa, o que sugere outros agentes mágicos no mesmo ritual. O fato de os documentos estarem incompletos inviabiliza uma leitura mais extensa que poderia mostrar a conclusão do processo, isso nos impede de ter

¹⁷⁹ MATTOS, Yllan. **A última Inquisição:** os meios de ação e funcionamento da Inquisição no Grão-Pará pombalino (1763-1769). Niterói, 2009. p. 119.. p. 123.

¹⁸⁰ ANNT. Processo 5180. Fólio 59. p. 46.

acesso as informações sobre os demais agentes que poderiam estar envolvidos na aquela prática.

Já Isabel Maria da Silva, por ser ré confessa e antes mesmo de haver acusações, logo se tem conhecimento da origem de seus saberes “mágicos”. Dizendo que aprendera com uma mulher branca, já falecida, e que não conhecia o nome, apenas sabia que morava na rua das Mercês na cidade de Belém, Além de seu marido, disse que ninguém sabia de seus feitos, porém sua acusação, como podemos verificar, foi mais pesada do que ela mesma confessou. No entanto, também surge dúvidas quanto à veracidade das acusações de natureza “demoníaca” feitas pelas três denunciante contra ela.

Depois da análise, fica evidente que nestes casos não havia uma rede explícita de relações entre mágicos, contudo, a falta de uma aparente rede relacionamento nestes casos trabalhados não exime sua existência, mesmo que sutil. Carvalho Júnior¹⁸¹ descreve algo que podemos compreender como uma rede de relacionamento estabelecida por índias da mesma região no mesmo período trabalhado nesta pesquisa, estas relações consistiam na troca de conhecimentos “mágicos” entre si:

O filho de Domingas Gomes, ao ser interrogado, disse que a escrava de sua mãe apenas fazia coisas supersticiosas para lhe quererem bem e que vira a índia Maria Suzana lavando a cabeça com ervas, certa vez, com este objetivo. Outra testemunha afirmou ser público e notório que a índia Maria Suzana fazia feitiços para lhe quererem bem e para fazer abrandar os ânimos “para lhe consentirem as suas velhacarias”. [...] Outro aspecto se desprende deste episódio. Traz à tona uma rede de relações que se estabelecia no cotidiano daquela região. As acusadas de feitiços são todas escravas de Domingas Gomes. Ao mesmo tempo, uma das testemunhas arroladas, Amaro Pinto, é também proprietário de escravos índios. Uma das vítimas, a índia Mônica, pertencia a sua casa. As acusações parecem ter endereço certo. Possivelmente, visavam atingir não somente as acusadas, mas também Domingas, proprietária das mesmas. Amaro Pinto, por sua vez, não ficara livre do mesmo constrangimento. Teve também acusadas algumas de suas escravas.¹⁸²

¹⁸¹ CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz. **Índios Cristãos: A conversão dos gentios na Amazônia Portuguesa (1653-1769)**. 402f. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal de Campinas, Programa de Pós-Graduação em História, São Paulo, 2005.

¹⁸² CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz. **Índios Cristãos: A conversão dos gentios na Amazônia Portuguesa (1653-1769)**. 402f. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal de Campinas, Programa de Pós-Graduação em História, São Paulo, 2005. p. 322-323.

A rede de relações demonstrada por Carvalho Júnior tem em seu meio de convívio elos que unem as praticantes da magia, esse algo em comum é o fato de serem escravas da mesma senhora, Dominga Gomes, isso colaborou para a trama entre acusações e denúncias fossem tão complexas. Porém, o que também nos chama atenção aqui, é o fato da índia descrita por Carvalho Júnior se acusada de praticar o mesmo feitiço que supostamente Isabel Maria de Oliveira também foi acusada, o de “abrandar os ânimos” ou “amansar”, isso nos evoca o pensamento sobre que tipo de relações Isabel Maria manteve em terras colônias para adquirir estes feitiços ou ensiná-los, uma vez que não identificamos até aqui neste trabalho a origem desse feitiço, se é europeu ou nativo.

Por outro lado, Francisco Bethencourt também relaciona casos de prática mágica na Europa, e ele descreve uma rede ainda mais complexa de relacionamentos entre mágicos. O autor cruza informações dentro de processos analisados em várias cidades portuguesas, e partes desta análise foi feita na cidade de Alcácer do Sal¹⁸³, onde o autor detectou um quantitativo de ensinamentos transmitidos entre os próprios mágicos. Percebe também que neste meio não há “iniciação”, em sua análise, apenas o pacto com o demônio já é suficiente para receber as instruções mágicas, pois os conhecimentos mágicos são transmitidos de um mágico para outro, o que Francisco Bethencourt chama de “prestações”¹⁸⁴.

Identificado esta premissa para entrar no mundo mágico, ele se utiliza destas “prestações” para estabelecer um grau de hierarquia dentro deste grupo de mágicos que trocam conhecimento, Esta hierarquia se desenvolve entre “dirigentes” e “intermediário”. Seguindo o número de “prestações” realizadas e recebidas, o autor reconhece em sua pesquisa uma feiticeira chamada Maria Quadrado com o maior número de “prestações”, tendo prestado auxílio mágico por seis vezes sem receber nenhum de volta, enquanto Maria Fernandes com um numero de prestações na relação de 4 para 3 demonstra uma equivalência entre recebimento e doação da

¹⁸³ Os processos utilizados neste comentário, é referente a Inquisição portuguesa e proporcional a averiguação em Alcácer do Sal, cidade portuguesa pertencente ao Distrito de Setúbal.

¹⁸⁴ “Prestações” é o auxílio prestado de um magico para outro, onde este auxílio pode ser ou em ensinamentos ocultos ou executando a magicas em favor do outro. ver: BETHENCOURT, Francisco. **O imaginário da Magia: feiticeiras, adivinhos e curandeiros em Portugal no século XVI.** 2004. São Paulo, Companhia das Letras, 2004. p. 208-210.

prestação, este parece ser o principal fator nesta hierarquia estabelecida na análise feita por Francisco Bethencourt. No entanto, o autor deixa claro que os números não podem ser totalmente confiáveis, pois durante os depoimentos muitos mágicos (feiticeiras) tendem a acusar outras feiticeiras e a responsabilizá-las por ações realizadas pela própria depoente.¹⁸⁵ Dentro dessa rede de relacionamento, Francisco Bethencourt encontrou 23 feiticeiras, das quais 12 foram processadas, todas mantinham relações mágicas no modo de “prestações”.

Traçando um comparativo entre Europa e colônia no que tange rede de relações, fica evidente que não tivemos relações tão complexas quanto as relatadas por Francisco Bethencourt, e isso pode ser fruto dos interesses estabelecido por cada grupo, uma vez que na colônia os praticantes da magia agiam por meio de uma outra dinâmica social diferente da europeia, como no caso da índia Maria Suzana, relatado por Carvalho Júnior, onde ela foi flagrada fazendo um feitiço e ritual onde lavava os cabelos com ervas afim de que lhe quisessem bem.¹⁸⁶ Já para o caso europeu, as motivações parecem ser sociais e levadas por interesses amorosos e políticos, outra maneira de entender e diferenciar está “magia” europeia das práticas religiosas indígenas, é a herança histórica de ambos os lugares. A Europa está ligada profundamente a contos e lendas sobrenaturais não tão distantes do período estudado, histórias como a de “Jesus Cristo” e sua ressurreição e milagres, “Rei Arthur” e seu “Mago Merlyn” são prova da crença do homem europeu na busca pelo “extraordinário”, assim como a busca do “Graal” e do “Elixir” da vida eterna, são bons exemplos de como o homem europeu tratava de forma viva e nada ficcional suas tradições.

Por outro lado, na sociedade indígena, as lendas estão creditadas na mesma proporção das crenças e imaginário europeu, com particularidades que, ao nosso ver, tornam o sistema religioso indígena tão complexo quanto o europeu. Suas maneiras de explicar de forma lendária a criação do mundo, se utilizando de elementos da própria

¹⁸⁵ BETHENCOURT, Francisco. **O imaginário da Magia:** feiticeiras, adivinhos e curandeiros em Portugal no século XVI. 2004. São Paulo, Companhia das Letras, 2004. p. 208-210.

¹⁸⁶ CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz. **Índios Cristãos:** A conversão dos gentios na Amazônia Portuguesa (1653-1769). 402f. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal de Campinas, Programa de Pós-Graduação em História, São Paulo, 2005. p. 322.

natureza, e a criação de entidades que são responsáveis por todos os ciclos da vida da sociedade indígena, nos revela a importância destes elementos de cunho “extraordinário” na formação de uma civilização. Contudo, a falta de uma religião determinada e estabelecida como a dominante entre os povos indígenas (diferente de grande parte dos povos europeus que tem em sua religião as bases da sociedade legitimação de seus governantes, isso pode explicar a necessidade de cristianizar os povos indígenas na colônia no caso Português) parece ter contribuído para a formação de um mundo indígena de certa forma mágico, mas não regido por religiões estabelecidas, e sim na agregação de elementos religiosos.

O comércio da magia era vivo e intenso, onde a busca por serviços não naturais era algo comum e constante, a ponto de se estabelecer uma rede de relacionamentos e comércio bastante complexa, isso pode ser perceptível na rede de relações analisada por Francisco Bethencourt. Isso pode ser percebida na busca por poderes não naturais através do pacto com o demônio, com o intuito de manipular e coagir por interesses de obter o material por meios ilegítimos.¹⁸⁷ Sabemos que na colônia também houve acusações de pacto com demônio, porém também é notório que este tipo de acusação nasceu na Europa, e foi transportada para os novos cristãos das colônias, uma vez que, nas tradições nativas, não havia figura de um “diabo” nos moldes da tradição cristã.

A prática mágica na colônia, mesmo tendo certa similaridade com as praticadas na Europa, tem em seus significados e propósitos, suas particularidades regionais, como no caso de Isabel Maria de Oliveira que invoca um demônio chamado “Aruane” identificado como uma tribo já extinta da região amazônica. Em nossa reflexão, isso se dá por conta da dinâmica colonial conter uma pluralidade religiosa, como no caso das práticas religiosas “nativas” (índios cristianizados) e as “não nativas” (cristãos vindos da Europa) como já trabalhado por outros pesquisadores e mencionados em capítulos anteriores neste trabalho.

¹⁸⁷ BETHENCOURT, Francisco. **O imaginário da Magia:** feitiçarias, adivinhos e curandeiros em Portugal no século XVI. 2004. São Paulo, Companhia das Letras, 2004. p. 213.

Considerações Finais

O caminho dos que foram submetidos aos julgamentos inquisitoriais jamais foram caminhos brandos, todos, sem exceções, sofreram com as torturas físicas e mentais aplicadas por inquisidores engajados no plano da salvação da alma de todos aqueles que se confessavam cristãos. Assim sendo, nosso trabalho buscou compreender os caminhos trilhados por aqueles que, por algum motivo, decidiram não abandonar os conhecimentos ancestrais de seus antepassados ou simplesmente decidiram tomar o caminho de uma nova forma de compreender o sobrenatural, estes que aqui chamamos de “praticantes da magia”, podem ter seguido um caminho alternativo de religiosidades. Suas práticas de “magia” não apenas se articulavam sem suas crenças, mas também se apropriavam de conceitos de práticas religiosas vizinhas.

No caminho percorrido para este trabalho tivemos alguns impasses, que ocasionaram atrasos e prejuízos no andamento dos trabalhos além de lutarmos contra o período muito limitado e curto do curso de mestrado. No levantamento dos casos a serem utilizados neste trabalho, em pesquisa no centro de memórias (site da Universidade Federal do Pará - UFPA em parceria com a Torre do Tombo - ANTT) localizamos 117 processos no Grão-Pará e Maranhão, sendo 31 relacionados a feitiçaria e bruxaria, e 05 com acusações de pacto com o demônio, ainda tendo acusações feitas contra 20 homens e 11 mulheres nos processos relacionados a feitiçaria e bruxaria. Optamos por dar preferência a processos com acusações de pactos com demônios, o que limitou bastante a escolha, porém por se tratarem de fontes primárias tivemos muito trabalho na transcrição paleográfica de cada processo. A escolha dos processos utilizados. Foi levando em consideração o pouco uso das fontes em outros trabalhos.

Partimos das análises de processos inquisitoriais que nos levaram ao desvelamento da máquina inquisitorial e suas ações na colônia portuguesa do Grão-Pará e Maranhão. Propusemos para esta pesquisa a ratificação do já conhecido

tratamento inquisitorial para com os hereges e praticantes da magia, nesse intuito, nos servimos de três casos de acusações de práticas mágicas e suposto pacto com o demônio. Eles nos revelaram que, mesmo a Inquisição estando enfraquecida, suas ações ainda preservavam a firmeza e a implacabilidade de não deixar ninguém impune.

Durante o processo de produção e pesquisa deste trabalho, nos deparamos com a problematização do contexto em que estava inserido nosso objeto de estudo, questões como foram levantadas na tentativa de melhor compreender esse contexto. Uma destas questões, se insere na concepção do conceito de “Magia” para a qual traçamos um estudo baseado em teóricos da antropologia e afins. Percebemos que a magia se inseria na vida tanto do homem europeu, quanto na do colono como um elemento social que, por vezes, regia muitas das suas decisões importantes.

Após estas questões conceituais, foi preciso situar nosso objeto no tempo e espaço pretendidos. Isso nos levou ao período colonial, durante a visita do Grão-Pará e Maranhão, quando durante o mesmo momento, a região passava por mudanças significativas em suas políticas sociais e econômicas. Constatamos assim que a ação da inquisição na região atendia a interesses das novas medidas tomadas pela Coroa portuguesa para com o desenvolvimento. A chegada do novo governador e do Inquisidor Giraldo Abranches trouxe consigo inúmeras mudanças no âmbito clerical, como a intensificação dos trabalhos e instalando oficialmente a visita inquisitorial na região.

Diante dos processos escolhidos para a análise neste trabalho, foi destacado como premissa a acusação de “pacto com o demônio”, fato encontrado em todos os processos trabalhados aqui, porém em nenhum tivemos uma confissão, nem de pacto com demônio ou quaisquer outras acusações. Embora isso já fosse esperado, tínhamos a impressão que a qualquer momento do processo, as pressões e torturas mentais atribuídas aos réus fariam com que eles confessassem, porém, não foi o caso. Com isso, acreditamos que mesmo sofrendo torturas físicas e mentais por anos, muitos réus mantinham suas convicções. Isso pode ser visto no processo de Isabel Maria de Oliveira que passou mais de dois anos no cárcere sem alterar muito sua versão do

depoimento, após esse tempo, ela já poderia estar exausta do cárcere e com os pensamentos vencidos pela exclusão social.

Nos relatos coletados do processo, os denunciados se defendem de suas acusações, em alguns casos não negam saber da existência de um crime de prática considerada mágica, porém transferem a culpa a terceiros, isso nos levou a desconfiar de inocência de alguns acusados. Foi constatado entre os processos analisados, que além da acusação de pacto com o demônio, o crime de utilização de orações que supostamente trariam efeitos diversos como: fazer querer bem, amansar e com efeitos malefício a saúde de terceiros, foram encontradas em praticamente todos os casos. Essas orações e a transmissão de um usuário pra outro, nos fez refletir sobre uma suposta rede de relacionamento entre os praticantes da magia na região, contudo, não conseguimos relacionar nossos casos analisados neste trabalho. O que não significou a inexistência da rede de relacionamento na região, uma vez que podemos perceber a existência da mesma em outras pesquisas sobre o mesmo tema. Carvalho Junior relaciona casos de rede de relacionamento, e a partir deste exemplo podemos relacioná-los ao caso de rede de relacionamento europeu descrito por Francisco Bethencourt. A análise dos dois sistemas de rede nos possibilitou deslumbrar um pouco do movimento social dos praticantes da magia na Europa e compará-los com o sistema colono estudado neste trabalho.

Nossas conclusões nos levaram a crer que as práticas realizadas na Europa e na colônia, pouco se diferenciavam em seus propósitos, pois, assim como na Europa, os praticantes da magia na colônia também exerciam o uso de rituais para conseguir objetivos ilícitos como: amores proibidos, encontros infiéis, querer o mal a terceiros e fazer porções para se querer bem, contudo esses motivos, acreditamos, foram trazidos para a colônia bem como grande parte das práticas utilizadas em terras coloniais. A oração aos santos é um exemplo. Podemos perceber também que os rituais nativos sofreram influência direta do sistema religioso trazido pelos colonizadores, a bolsa de mandiga, conforme outras pesquisas sofreu alterações em seu conteúdo de maneira explícita, recebendo novos elementos como: hóstias, pedras ara, orações oferecidas a santos entre outros.

Portanto, nosso trabalho teve o intuito de demonstrar a ação dos praticantes da magia sob os olhos da inquisição na colônia luso-brasileira, compreendendo como os conceitos mágicos europeus foram interpretados e vistos na colônia, além de compreender que o mundo colonial estava intricadamente ligado ao mundo mágico. Os nativos, que já habitavam as terras antes dos colonos, já possuíam suas práticas religiosas e rituais, e a chegada dos colonos com suas novas religiões e rituais contribuíram de forma direta para a miscigenação de sistemas religiosos mais elaborados e fruto de ambas as vertentes. Essa fusão de simbolismos e significados, acabou por inserir, inevitavelmente, os povos nativos no mundo mágico europeu, tornando, assim, os crimes antes exclusivos da Europa agora também colônias. Com isso, foi possível desvendar, através dos processos analisados, um pouco do cotidiano colonial e a dinâmica e pluralizada das culturas nativas, europeias e africanas.

O caminho ainda é longo, e muito ainda há para ser estudado e problematizado sobre o tema, pois o universo colonial do século XVIII ainda nos guarda muitos mistérios a serem desvendados e histórias a serem contadas.

Fontes

Fontes Manuscritas

Instituto dos Arquivos Nacionais/ Torre do Tombo (IANTT)

Processo 5180

Processo 12886

Processo 12889

Bibliografia

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Metamorfoses indígenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003.

AMORIM, Bruno; VIANNA, Bernardo. *Magia branca e Negra*. Revista Eclética: PUC-Rio Julho/Dezembro 2006.

ANUNCIACÃO, Fr. António da — COLLEGIO ABREVIADO DE ORDINANDOS, Prégadores e Confessores, em trez classes dividido por lições, ou Theologia Escholastica, Moral, Dogmatica, Polemica e Rhetorica... Lisboa. Na Officina de Miguel Manescal da Costa. 1765.

ARAUJO. Sarah dos Santos, *VESTÍGIOS DO SENTIMENTO: REPRESENTAÇÕES DO MEDO DURANTE A VISITA DO SANTO OFÍCIO AO GRÃO-PARÁ*. - II Simpósio Internacional de Estudos Inquisitoriais – Salvador, setembro de 2013.

ARAUJO. Sarah dos Santos, *À espreita do sentimento Rastros do medo e cotidiano no contexto da ação inquisitorial no Grão-Pará (1760-1772)*

BAENA, Antonio Ladislau Monteiro. *Compêndio das Eras da Província do Pará*. Pará: Typographia de Santo, e Santo menor, 1838.

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

BETHENCOURT, Francisco. *História das Inquisições: Portugal, Espanha e Itália – séculos XV-XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario portuguez & latino: aulico, anatomico, architectonico*, Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesu, 1712 - 1728. 8 v.

BORBA. Francisco S. *dicionário Unesp do Português contemporâneo* / Francisco S. Borba, Colaboradores Beatriz Nunes de Oliveira Longo, Maria Helena de Moura Neves, Marina Bortolotti Bazzoli e Sebastião Expedito Inácio. – Curitiba: Piá, 2011. 1488p. p. 1448.

CAMPOS, Pedro Marcelo Pasche de. *Inquisição, Magia e Sociedade: Belém do Pará, 1763-1769*. 1995. Dissertação (Mestrado em História). UFF. Niterói.

CARVALHO Júnior, Almir Diniz de. *Índios cristãos no cotidiano das colônias do norte (séculos XVII e XVIII)*. Revista de História, São Paulo. N° 168. P.69-99. Janeiro/Junho 2013.

CARVALHO Júnior, Almir Diniz de. Índios cristãos: a conversão dos gentios na Amazônia portuguesa (1653-1769) / Campinas, SP: [s.n.], 2005 p.306

CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz. Índios *Cristãos- A conversão dos gentios na Amazônia Portuguesa (1653-1769)*. 402f. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal de Campinas, Programa de Pós-Graduação em História, São Paulo, 2005.

CARVALHO Júnior, Almir Diniz de. Visão do Diabo – crenças e rituais ameríndios sob a ótica dos jesuítas na Amazônia colonial, séculos 17 e 19, In: PPGAS, Amazônia e outros temas – coleção de textos antropológicos, Manaus: EDUA, 2010, pp. 159-194. ISBN 978.85.7401-500-2

CLARK, Stuart. Pensando com demônios. São Paulo: Edusp, 2006.

DAXELMÜLLER, Christoph. Historia Social de La Magia. Barcelona: Herder, 1997.

EVANS-PRITCHARD, Edward Evan. Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande. edição resumida e introdução Eva Gillies; tradução Eduardo Viveiros de Castro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.

ERICKSON, Viktoria Lee. (1996). Onde o Silêncio Fala: Feminismo, teoria social e religião. São Paulo, SP, Brasil: Paulinas.

FARRAR, Janet; FARRAR, Stewart, A BÍBLIA DA FEITIÇARIA. O Manual Completo dos Feiticeiros. p,230. 2011.

FERNANDES, Fernnado Roque. O teatro da guerra: índios principais na conquista do Maranhão (1637-1667). 2015. 174 f. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2015

GINZBURG, Carlo. O queijo e os vermes: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. Dicionário Aurélio Básico da Língua Portuguesa. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1988, p. 214

FREITAS. Virginia Maria Almeida de, / COSTA. Nelson Lage da, - A RELAÇÃO ENTRE A ALQUIMIA E A MAGIA. HCTE/UFRJ/ UCB – Rio de Janeiro.

GINZBURG, Carlo. Os Andarilhos do Bem: feitiçaria e cultos agrários nos séculos XVI e XVII, São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

HORNAERT, Eduardo. História da Igreja no Brasil. Op. Cit. p. 184.

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

LIMA, Maurilio Cesar de, 1919. *Breve História da Igreja no Brasil*. Rio de Janeiro: Restauro, 2001.

KRAMER, Heinrich; SPRENGER, James. *Malleus Maleficarum: O Martelo das Feiticeiras*. Rio de Janeiro: Record; Rosa dos Tempos, 11ª Edição. 1995.

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

MAUSS, Marcel. *Esboço de uma teoria geral da magia*. Lisboa: Edições 70, 2000.

MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify. 2003.

NOGUEIRA, Carlos Roberto F. *O Diabo no imaginário cristão*. 2ª Ed. Bauru: EDUSC, 2002.

NETO, Carlos de Araújo Moreira - Os principais grupos missionários que atuaram na Amazônia brasileira entre 1607 e 1759 In HOORNAERT, Eduardo (o r g.) - *História da Igreja na Amazônia*, Petrópolis, Vozes, 1992.

NOVINSKY, Anita Waingort. *A inquisição*. São Paulo: Brasiliense, 2007.

OLIVEIRA, Maria Olindina Andrade de. *Olhares inquisitoriais na Amazônia portuguesa: O Tribunal do Santo Ofício e o disciplinamento dos costumes / Maria Olindina Andrade de Oliveira*. Manaus: UFAM, 2010.

OLIVEIRA, Marlon Anderson de, ANAIS DO II ENCONTRO INTERNACIONAL DE HISTÓRIA COLONIAL. Meme – Revista de Humanidades. UFRN. Caicó (RN), v. 9. n. 24, Set/out. 2008. ISSN 1518-3394.

PAIVA, José Pedro. *Bruxaria e superstição num país sem caça às bruxas*. Lisboa: Editorial Notícias, 2002.

PIERONI, Geraldo. *Os excluídos do Reino: a Inquisição portuguesa e o degredo para o Brasil Colônia*. 2ed. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2006.

POMPA, Cristina. 2003. *Religião como tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial*. Bauru, SP: EDUSC/ANPOCS. 444 pp.

PORRO, Antônio, *Dicionário Etno-Histórico da Amazônia Colonial*. Editora: Leb USP. – São Paulo. 2007.

REZK, Gisele da Silva. “Feitiçaria erótica: os feitiços de amor denunciados à época do Santo Ofício ao Estado do Grão-Pará (1763-1769)”. Dissertação de mestrado. (UFAM) 2014.

SCOTT, Joan. “Gênero: uma categoria útil de análise histórica”. *Educação e Realidade*. Vol 16, N2, 5 - 19, 1990.

SARAGOSA, Lucinda. *A ação dos franciscanos e dos jesuítas na conquista e povoamento da Amazônia 1617-1662*. Santarém, 1997.

SOUZA, Laura de Mello e. O diabo e a terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial. 2ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

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

VIOTTI. Ana Carolina de Carvalho, AS PRÁTICAS E OS SABERES MÉDICOS NO BRASIL COLONIAL (1677-1808), França, 2012.