

**UNIVERSIDADE SALGADO DE OLIVEIRA - UNIVERSO
PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA
CURSO DE MESTRADO**

PELO SANTO PODER DA CRUZ

As acusadas pela Terceira Visitação do Santo Ofício ao Grão-Pará e Maranhão
no século XVIII

Daniele Baptista Martins Ribeiro

Niterói
Dezembro de 2014

**UNIVERSIDADE SALGADO DE OLIVEIRA - UNIVERSO
PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA
CURSO DE MESTRADO**

PELO SANTO PODER DA CRUZ

As acusadas pela Terceira Visitação do Santo Ofício ao Grão-Pará e Maranhão
no século XVIII

Daniele Baptista Martins Ribeiro

Dissertação apresentada ao Programa
de Pós Graduação em História da
Universidade Salgado de Oliveira
como parte dos requisitos para
obtenção do título de Mestre em
História

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Mary Del Priore

Niterói
Dezembro 2014

Ficha catalográfica elaborada pela Biblioteca Universo
Campus Niterói

R484p Ribeiro, Daniele Baptista Martins.

“Pelo santo poder da cruz: as acusadas pela terceira visitação do Santo Ofício ao Grão-Pará e Maranhão no século XVIII / Daniele Baptista Martins Ribeiro. - Niterói, 2014.

101p.

Bibliografia: p. 99-101

Disserta o apresentada para obten o do Grau de Mestre em História - Universidade Salgado de Oliveira, 2014.

Orientador: Dsc. Mary Del Priore.

1. Inquisi o - Grão-Pará - História. 2. Inquisi o - Maranhão - História. 2. Brasil - História - Período colonial, 1500-1822. 3. Igreja Católica - Congrega o do Santo Ofício. 4. Curandeirismo. 5. Medicina popular. I. Título. II. Subtítulo: As acusadas pela terceira visita o do Santo Ofício ao Grão-Pará e Maranhão no século XVIII.

CDD 272.20981

Bibliotecária: Elizabeth Franco Martins CRB 7/4990

Daniele Baptista Martins Ribeiro

Pelo Santo Poder da Cruz

As acusadas pela Terceira Visitação do Santo Ofício ao Grão-Pará e Maranhão
no século XVIII

Dissertação apresentada ao Programa de Pós Graduação em História da
Universidade Salgado de Oliveira

Banca Examinadora

Prof.^a Dr.^a Márcia Amantino
Examinadora

Prof. Dr. Washington Dener dos Santos Cunha
Examinador

Prof.^a Dr.^a Mary Del Priore
Orientadora

À Edna Baptista Martins (*in memoriam*)

Minha maior estrela,
meu maior presente,
minha luz, minha mãe.

Agradecimentos

Chegar ao fim dessa trajetória me faz lembrar que não cheguei só. O sonho de concluir essa pesquisa foi formado pelo esforço e dedicação de muitos, em especial de Mary Del Priore, minha orientadora que me acolheu, me ajudou a repensar meu projeto inicial de pesquisa e deu novos contornos para meu trabalho. Agradeço pelo carinho, pelos textos, pelas reformulações, que pouco a pouco, foram construindo o trabalho final.

Agradeço em conjunto, à professora Márcia Amantino, que desde a qualificação desta dissertação fez análise minuciosa da redação provisória, apontou questões a serem tratadas, pontos a serem inseridos e ideias a serem reformuladas.

Aos amigos que auxiliaram muito ouvindo meus pensamentos iniciais e discutindo textos que me foram tão úteis, agradeço de coração. À Alessandra Senna, obrigada pelo companheirismo, pelas dicas, pelo auxílio em todos os momentos. À Adriana Ribeiro, Ana Paula Gusmão, Márcia Campos e Afonso Bastos, só tenho palavras de agradecimento por se tornarem presentes e amigos nessa jornada.

Ao Fábio, muito obrigada. Mais uma vez, sempre comigo. Apoio e paciência. Acreditou que eu seria capaz, quando eu mesma não acreditava. Concluir esse trabalho foi especialmente difícil. Mas suas palavras sempre me motivaram com muito carinho. Essa conquista também é sua. Cada linha, cada pensamento você me ajudou a concluir. Início, meio e fim. Mais que meu marido, você é um anjo que Deus me mandou.

Muito Obrigada!

Resumo

Este trabalho analisa a relação entre a Terceira Visitação do Tribunal do Santo Ofício, implantada no Grão-Pará e Maranhão, e os meios de atuação de mulheres que utilizavam práticas-mágicas em processos de benzimento e cura de diversos males sofridos pelos habitantes daquela região. Com a instalação da Terceira Visitação Inquisitorial, em meados do século XVIII, atividades envolvendo curandeirismo eram caracterizadas como crimes e combatidas através de denúncias feitas à Mesa do Santo Ofício. Nossa pesquisa aponta para uma relação traçada especificamente, entre as curandeiras e o poder punitivo da Terceira Visitação. Estas mulheres atuaram socialmente em um contexto de importância, com seus conhecimentos comparados à ciência médica e justamente por construírem redes de destaque e poder, podemos vislumbrar a ação Inquisitorial atuando em um plano de menor destaque, convivendo com pontos diretos de contato e aceitação do universo das práticas-mágicas existentes no Grão-Pará e Maranhão setecentista.

Abstract

This paper analyzes the relationship between the Third Visitation the Court of the Holy Office, deployed in Grain-Para and Maranhao, and the means of action of women who used practices-spells in processes of benzimento and healing of various evils suffered by the people of the region. With the installation of the Third Visitation Inquisitorial, in the middle of the 18th century, activities involving faith healing were characterized as crimes and combated through complaints made to the Bureau of the Holy Office. Our research points to a separate return, drawn specifically, between the healers and the punitive power of Third Visitation. These women acted socially in a context of importance, with its knowledge compared to medical science and precisely by build networks of prominence and power, we can glimpse the Inquisitorial action acting on a plan of less prominent, coexisting with direct points of contact and acceptance of the universe of practices-spells in existing Grain-Para and Maranhao 1700s.

Lista de Figuras

Figura1: Palácio dos Governadores Gerais	07
Figura 2: Castanheira	10
Figura 3: O Triângulo e os Pilares Mestres na Amazônia do século XVIII	16
Figura 4: Bispados e Prelazias na América Portuguesa na segunda metade do século XVIII	17
Figura 5: Assinatura Giraldo José de Abranches	24
Figura 6: Planta geral da cidade do Pará	26
Figura 7: Igreja da Sé	27
Figura 8: Regimento do Santo Ofício – 1640	29
Figura 9: Crimes apresentados à Mesa do Santo Ofício	40
Figura 10: As Acusadas pela Terceira Visitação do Santo Ofício ao Grão-Pará e Maranhão no século XVIII	44-46
Figura 11: Bernardino Antônio Gomes – médico da armada portuguesa	76
Figura12: Botica do século XVIII	77
Figura 13: Modelo de instrumentos médicos utilizados no século XVIII	78
Figura 14: Aparatos médicos utilizados em procedimentos cirúrgicos em meados do século XVIII	79
Figura 15: Anatomia do corpo feminino	81
Figura 16: Lancetas utilizadas por sangradores no século XVIII	82
Figura17: João Curvo Semedo - médico da família real portuguesa	85

Sumário

Apresentação	01
Capítulo 1	06
Na teia da Inquisição: domínio e religiosidade na colônia setecentista	
1.1 O Grão-Pará e Maranhão no século XVIII	06
1.2 O controle do território colonial	15
1.3 Surgimento e estruturação do Tribunal do Santo Ofício	19
1.4 A sombra do Inquisidor	23
1.5 O Regimento de 1640	29
1.6 A materialização da fé	32
Capítulo 2	
A última visita inquisitorial: curas e práticas mágicas no norte América colonial portuguesa	36
2.1 Quem eram as mulheres buscadas pelo Tribunal do Santo Ofício?	36
2.2 Sob o olhar do Inquisidor	39
2.3 Os Números da Inquisição	43
2.4 Entre o amor e o feitiço: O caso da rezadeira Maria Joanna de Azevedo	47
2.5 Cura e práticas mágicas ao som do maracá: O caso de Ludovina Ferreira	55
2.6 A cura como pecado ou o pecado de curar? O Caso da Índia Sabina	63
Capítulo 3	
Medicina e práticas mágicas na cura de enfermidades tropicais do século XVIII.	69
3.1 A Medicina Tropical	74
3.2 O corpo feminino e seus mistérios	79
3.3 A Medicina e os Saberes Mágicos	83
Considerações Finais	91
Índice remissivo de figuras	96
Fontes	98
Referências Bibliográficas	99

Apresentação

O presente trabalho elege como tema a relação estabelecida entre a implantação da Terceira Visitação do Santo Ofício no Estado do Grão-Pará, na segunda metade do século XVIII, e o universo de curas e práticas mágicas desenvolvidas por mulheres apontadas como curandeiras e feiticeiras.

Ao delimitar um liame entre a atuação da Mesa inquisitorial e das acusadas, a pesquisa visa descortinar o universo mágico-religioso no qual elas são inseridas, tratar do tênue limite entre a cura medicinal e a cura popular, ciência e magia, sagrado e profano, analisando a contribuição das rezas e curas femininas como formas de resistência e poder no contexto social, cultural e religioso da colônia.

Espacialmente, a jurisdição da Visita compreendia as capitanias do Pará, Maranhão, Rio Negro, Piauí e terras adjacentes.¹ Concentramos nosso trabalho apenas nesse território de atuação da Mesa inquisitorial e para efeitos práticos, doravante, adotaremos o termo Estado do Grão-Pará e Maranhão para nos referirmos a essa imensa região.

Quanto ao recorte temporal, delimitamos os seis anos de permanência da Terceira Visitação do Santo Ofício (1763-1769). Durante esse período, a Inquisição já não possuía o mesmo destaque que assumirá nos séculos anteriores. A Visita ao Estado do Grão-Pará e Maranhão ocorreu em meio a esse declínio. Os interesses do Santo Ofício convergiam aos poucos com a política pombalina atuando mais como um elemento de controle social, seguindo os interesses do Estado e menos como instrumento religioso de fato.

Diferente da Inquisição moderna, filha das reformas instituídas pelo Concílio de Trento, sutis tolerâncias religiosas eram notadas, nesta que foi a última Visita Inquisitorial na América portuguesa. Nos espaços que ocupava a religiosidade, rezas e curas através de práticas-mágicas eram amplamente exercidas por mulheres no norte da colônia antes, durante e após a implantação de Terceira Visita Inquisitorial.

O presente texto não pretende tratar com detalhes das duas Visitas anteriores do Tribunal do Santo Ofício em terras da América portuguesa no fim do século XVI e início

¹ José Roberto do Amaral Lapa. *Livro da Terceira Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado de Grão-Pará. 1763-1769*. Petrópolis: Ed. Vozes, 1978. p.37.

do século XVII à Bahia (1591-95 e 1618-20), nem mesmo tratar do Tribunal e suas relações políticas com a metrópole durante o governo pombalino². Tampouco objetivamos através dessa pesquisa, tratar diretamente das relações existentes entre os jesuítas, os indígenas e a Coroa, no Estado do Grão-Pará e Maranhão, durante a segunda metade dos setecentos.

A documentação utilizada trata dos registros inquisitoriais transcritos e trabalhados por José Roberto do Amaral Lapa³ em seu livro publicado em 1978, intitulado de *Livro da Terceira Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará 1763 -1769*, contribuindo para o amplo e difundido acesso a estudos e pesquisas inquisitoriais. O conteúdo da obra de Lapa apresenta na íntegra – inclusive resguardada a grafia – todo o Livro de Confissões e Denúncias escrito durante as sessões de questionamentos feitos pelo Tribunal Inquisitorial instalado na região do Grão-Pará e Maranhão em fins dos setecentos.

O Livro de denúncias foi encontrado por acaso, em 1963, durante pesquisas realizadas na Torre do Tombo em Portugal que, provavelmente, por erro de um arquivista, permaneceu desconhecido durante duzentos anos.⁴ Lapa diz que: “*Quando encontramos o códice, ele se achava no meio de um grande pacote de manuscritos avulsos, que na Torre do Tombo costumavam conservar uma miscelânea dos assuntos os mais variados.*”⁵

O autor nos adverte que o Livro, primeiramente, fora localizado com o nome de *Roteiro Geral da Torre do Tombo* e com o seguinte registro: compartimento 29 – localização E.29. p.3 numeração m.1 C/16 (nº2.447). Também, narra em que condições o mesmo fora encontrado:

“As capas estão despregadas e em mal estado de conservação. A primeira folha achasse destruída na extremidade direita embaixo, Todas as folhas são rubricadas na parte superior pelo Visitador. Traz o termo de abertura mas não o de encerramento, conforme recomendava o regimento de 1640 [...]”⁶

Nas últimas décadas, assistiu-se a um desenvolvimento sem precedentes dos estudos sobre a Inquisição no Brasil e importantes contribuições para o entendimento do universo

² Sobre o caráter específico da Ilustração em Portugal, ver, entre outros, os trabalhos de Francisco José Calazans Falcon. *A época pombalina: Política econômica e monarquia ilustrada*. São Paulo: Ed. Ática, 1993.

³ José Roberto do Amaral Lapa. *Livro da Terceira Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado de Grão-Pará. 1763-1769*. Petrópolis: Ed. Vozes, 1978.

⁴ *Idem*. p.20.

⁵ *Ibidem*. p.20.

⁶ *Ibidem*. p 21. A nova cota em que está registrado o códice é S.29 – p.3.

inquisitorial despontaram para nortear pesquisas na área. Destacamos os trabalhos detalhados desenvolvidos por Laura de Mello e Souza – com as obras *O Inferno Atlântico* e *O Diabo na Terra de Santa Cruz* –, por Ronaldo Vainfas e por Luiz Mott⁷.

Analisando a religiosidade em um contexto mais amplo de ação do Tribunal Inquisitorial, Daniela Calainho aponta em *Metrópole das Mandingas*, para as redes de atuação do Santo Ofício português no trato da feitiçaria, curandeirismo e todo o universo mágico-religioso. A autora segue na linha da utilização da feitiçaria para demonstrar como os processos de curas e prevenções de doenças tropicais estavam intimamente ligados ao universo mágico-religioso, funcionando como única opção, em grande parte, por escassez de profissionais de saúde na região do Grão-Pará setecentista.

Assim como Calainho, outros autores dialogam na relação entre o medicinal e o sagrado. Júnia Ferreira Furtado, Marcia Moisés Ribeiro e Mario Sá⁸

A relação estabelecida pela Igreja na qual a doença figura como punição de pecados ou provação de Deus, permeia a religiosidade colonial. O corpo passa então, a ser visto como palco onde o sagrado e o profano disputam lugar. Devendo ser vigiado para não assumir posturas de desejos, o corpo feminino, é caracterizado como o mais enigmático dos corpos, tanto para a Igreja quanto para a medicina.

Com a proposta de desvendar esses mitos que envolviam o corpo da mulher há séculos, Mary Del Priore ao escrever seu livro *Ao Sul do Corpo*⁹, descortina as concepções e mistérios que a envolvia e todo o universo pecaminoso observado através do simbolismo do corpo feminino. Em *História das Mulheres no Brasil*¹⁰, a autora, ao analisar os tratados de moralistas e médicos, mostrou a existência de um projeto moralizador e normatizador sobre o corpo feminino.

⁷ Luiz Mott. “Cotidiano e Vivência Religiosa: Entre a Capela e o Calundu” e Ronaldo Vainfas. “Moralidades Brasíliaicas”. In: *História da Vida Privada no Brasil: cotidiano e vida privada na América Portuguesa*. Laura de Mello e Souza. (Org.). São Paulo: Companhia das Letras. 1997. VI.

⁸ Mario Sá. *O universo mágico das curas: o papel das práticas mágicas e feitiçarias no universo do Mato Grosso setecentista*. Disponível em www.scielo.br. Acesso em janeiro 2013. Júnia Ferreira Furtado. *Barbeiros cirurgiões e médicos nas Minas Colonial*. 2005. Revista do Arquivo Público Mineiro. Disponível em <http://www.siaapm.cultura.mg.gov.br/acervo>. Acesso em janeiro 2013. Márcia Moisés Ribeiro. *A ciência dos trópicos: a arte médica no Brasil do século XVIII*. Op. cit., em particular o capítulo: “Magia permitida e práticas ilícitas”, p. 89-108.

⁹ Mary Del Priore. *Ao Sul do Corpo: condição feminina, maternidades e mentalidades no Brasil Colônia*. 2ª edição. São Paulo: Ed. Unesp, 2009.

¹⁰ Mary Del Priore. (Org). *Magia e medicina na colônia: o corpo feminino*. In: *História das Mulheres no Brasil*. 9ª ed. São Paulo: Contexto, 2010.

As denúncias, durante a Terceira Visitação, eram feitas com base no que vizinhos, familiares ou até mesmo desafetos, ouviam falar entre portas e janelas.

“Os critérios para apuração de responsabilidades, de autoria e compromissos por palavras, gestos e obras e mesmo por pensamento, davam em resultado a incerteza, o alvoroço em que ficava mergulhada a população [...]”¹¹

Essa população tinha o cotidiano e a vida particular devassados em apresentações espontâneas à Mesa Inquisitorial na esperança de fugir do purgatório, ou quem sabe, alcançar por mérito da denúncia, o paraíso. “[...] *Na dúvida de uma perfídia suspeitada, muitas vezes a tática era tomar a iniciativa de ofender o desafeto, através da denúncia, correndo naturalmente os riscos da recíproca.*”¹²

É nesse universo de suspeitas, medo e desconfiança que se desenha a chegada do Tribunal do Santo Ofício português, instalado em 26 de setembro de 1763, no Hospício de São Boa Ventura, em Belém. E, embalados pela sua representação, pelo significado da longa Visita, rezadeiras e curandeiras perpassaram e se afirmavam socialmente durante os seis anos da Visitação.

Num capítulo inicial, apresentamos um panorama político-social da região do Grão-Pará e Maranhão durante a segunda metade do século XVIII, com o objetivo de compreender melhor em que contexto atuou a Terceira Visitação do Tribunal do Santo Ofício enviada à América portuguesa. A delimitação desse panorama social é absolutamente necessária para que se torne claro quem são os agentes históricos desse momento retratado.

Ainda no primeiro capítulo, tratamos dos métodos de acusação, dos tipos de crimes que tratavam o Santo Ofício, o desdobramento dos processos iniciados, a dinâmica de denúncias, a atmosfera de medo que pairava na colônia, quais eram os tipos de pessoas acusadas, processadas e condenadas pela Mesa Inquisitorial. Ao utilizar esse quantitativo de denunciados e apresentados, que obtivemos através dos Livros Inquisitoriais, buscamos delinear os desdobramentos e a participação feminina no universo Inquisitorial.

¹¹ José Roberto do Amaral Lapa. *Livro da Terceira Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado de Grão-Pará. 1793-1769*. Petrópolis: Ed. Vozes, 1978. p.53.

¹² *Idem*. p53.

Descortinar quem eram essas mulheres, que relação elas mantinham com a fé católica, até que ponto poderiam ser classificadas como perpetuadoras de uma conjuntura religiosa na sociedade em que estavam inseridas, como suas curas e rezas se relacionavam com o obscuro mundo mágico religioso e, principalmente, como era a relação de afirmação social que assumiam frente ao Tribunal do Santo Ofício, instalado em terras de além-mar, são as principais questões que movimentam o segundo capítulo desta pesquisa.

No terceiro capítulo, tratamos diretamente da relação firmada entre a doença e a cura. Vista como punição divina,¹³ a doença, assim como o corpo doente, simbolizavam, para Igreja, uma forma de pagar por um pecado cometido, a purificação necessária para uma possível redenção. Curar, no universo colonial, atribuía ao executante um reconhecido prestígio, uma valorização social sem precedentes.

Tratamos ainda no terceiro capítulo do tênue limite da atuação entre saber científico e o popular, permitindo recorrente diálogo entre a medicina e os saberes mágicos religiosos que conviviam na América portuguesa do século XVIII. Reconhecendo a escassez de profissionais da saúde¹⁴, a dificuldade de locomoção dos poucos que existiam e a urgência das enfermidades, que as curandeiras obtiveram destaque no cenário da prevenção e cura de doenças na região do Grão-Pará e Maranhão setecentista.

¹³ Mary Del Priore (Org). Magia e medicina na colônia: o corpo feminino. In: *História das Mulheres no Brasil*. 9ª ed. São Paulo: Contexto, 2010.p.78.

¹⁴ Daniela Buono Calainho. *Jesuítas e medicina no Brasil colonial*. Artigo publicado na Revista Tempo. Jul/2005.p.61. Disponível em www.historia.uff.br/tempo. Acesso em março/2013.

CAPÍTULO 1

Na teia da Inquisição: domínio e religiosidade na colônia setecentista

1.1 O Grão-Pará e Maranhão no século XVIII

“[...] Belém era, a este tempo, uma das maiores e mais populosas cidades da América portuguesa. Tem por frente o sol poente situando-se em uma grande baía “formada pelas águas do braço austral do Amazonas”; ao sul deita o Tajuparu, avolumado com as abundantes águas tomadas dos rios Guanapu, Pacajá, Jacundá, Araticu e principalmente o Tocantins que se concubina com as águas do rio Moju. Podia [...] “chamar-se sem exageração duas cidades”, pois é quase dividida pelo meio com um pequeno desaguadouro pelos vários pântanos que tem sobre ele uma pequena ponte por onde que se comunicam os moradores de uma outra cidade”.¹⁵

Mil setecentos e sessenta e três: ano da chegada da Terceira Visitação Inquisitorial no norte da colônia portuguesa. O Estado do Grão-Pará e Maranhão recebeu, em 25 de setembro, do corrente ano, os ritos de instalação da Mesa Inquisitorial. Dessa forma, o cotidiano daquela região estaria de fato, sob os olhos e sob a cruz da última Visitação nas terras da colônia portuguesa no século XVIII.

A presença da Coroa, a tempo da Visita, já era amplamente demarcada naquela região. Belém ganhara título de sede do Estado do Grão-Pará e Maranhão em 1753. Se comparada com o antigo centro, São Luís do Maranhão, Belém era grandiosa, com imponentes igrejas, sobrados com sacadas, conventos e amplas praças¹⁶.

A arquitetura era marcada por construções que se destacavam. A Igreja das Mercês construída inicialmente em 1640; a Catedral da Sé erguida entre 1748 e 1774 – que mais tarde seria palco final do cortejo de apresentação da Visita; a Igreja de Nossa Senhora do

¹⁵ Yllan de Mattos: *A última Inquisição: os meios de ação e funcionamento do Santo Ofício no Grão-Pará pombalino. 1750-1774*.2009.p.02. [Dissertação Mestrado apresentada a Universidade Federal Fluminense.]

¹⁶ Carlos de Lima. *História do Maranhão: a colônia*. São Luís: Instituto Geia.2006,p.445.

Carmo do ano de 1766 e o Colégio de Santo Alexandre construído pelos jesuítas foram, sem dúvida, alguns exemplos da presença da Metrópole na região.¹⁷

O Palácio dos Governadores Gerais também funcionou como um dos elementos de maior destaque para afirmação política e social da Coroa nas terras do norte da colônia. Construído pelo arquiteto italiano Antônio José Landi, o imponente palácio residencial dos governadores, foi no século XVIII, considerado como a mais nobre instalação política de toda região. Erguido durante o governo de Melo e Castro (1759-1763), o Palácio teve como função abrigar os governantes em melhores condições, uma vez que a antiga residência oficial encontrava-se em estado precário.¹⁸



Figura 1: Antigo Palácio dos Governadores Gerais do Grão-Pará. Atual Museu do Estado do Pará.
Fonte: Universidade Federal do Pará/ Fórum Landi

Antes do governo de Melo e Castro, Francisco Xavier de Mendonça Furtado (1751-1759) foi imbuído pelo Marquês de Pombal da necessidade de impor o reconhecimento da

¹⁷ Yllan de Mattos: *A última Inquisição*: os meios de ação e funcionamento do Santo Ofício no Grão-Pará pombalino. 1750-1774.2009.pp.3-5 [Dissertação Mestrado apresentada a Universidade Federal Fluminense.]

¹⁸ Ana Cristina Lopes Braga. 'Cidades: temporalidades em confronto'. In: *XI Seminário da História da Cidade e do Urbanismo*. Espírito Santo, 2010.p.4.

autoridade real naquela região. “*Suas instruções régias sublinhavam, sobretudo, que se resolvesse o problema com a escravização dos índios, além do cuidado com o povoamento das áreas limítrofes definidas pelo Tratado de Madri (1750).*”¹⁹

Mendonça Furtado fora apontado como grande administrador, exercendo com extremo rigor sua política de ataque aos jesuítas. Durante seu governo, foi criada a Companhia Geral do Comércio do Grão-Pará e Maranhão, sofrendo imediata oposição desses religiosos. “*A Companhia gozava de muitos privilégios, entre os quais os de seus navios serem escoltados pelos da Armada real, terem prioridade de despacho nas alfândegas, redução de impostos [...] e foro especial*”²⁰

O maior desafio de Mendonça Furtado foi, sem dúvida, o equilíbrio da tensão existente entre os colonos e os missionários – dentre os quais se destacam os jesuítas – no que corresponde a mão-de-obra indígena. A exploração dos cativos foi tema de conflito e clara disputa por poder na América portuguesa.²¹

Voltando um pouco no tempo, para termos uma conjuntura mais ampla da chegada do Tribunal do Santo Ofício, notamos que em 1750, início do reinado de D. José I, a situação do Grão-Pará e Maranhão não poderia ser considerada muito distinta a que se apresentava no século XVII. A conjuntura se encontrava agitada: além da assinatura, neste ano, do Tratado de Madri, que anulava o Tratado de Tordesilhas e redefinia os limites entre as possessões portuguesas e espanholas, a região ainda contava com a ameaça de mercenários, contrabandistas e salteadores ingleses, franceses e espanhóis.

Os problemas de ocupação territorial, muito comuns, no século anterior, continuavam. Portugal possuía uma vasta área na América portuguesa, mas que não era controlada de fato. Escassamente povoada, a região possuía poucos núcleos de povoamento: em 1750, além de Belém, existiam ainda as vilas do Cameté, da Vigia, do Caieté e de Gurupá.²²

¹⁹ Yllan de Mattos: *A última Inquisição: os meios de ação e funcionamento do Santo Ofício no Grão-Pará pombalino. 1750-1774.*2009.p.04. [Dissertação Mestrado apresentada a Universidade Federal Fluminense.]

²⁰ Carlos de Lima. *História do Maranhão: a colônia.* São Luís: Instituto Geia.2006.p.453.

²¹ Francisco José Calazans Falcon. *A época Pombalina.* Política econômica e monarquia ilustrada. São Paulo: Ed. Ática,1993.p 379.

²² Manoel Nunes Dias. Estratégia Pombalina de urbanização do Espaço Amazônico In: *Como Interpretar Pombal?*Lisboa/ Brotéria; Porto/ Livraria. 1983. pp. 301-302.

No presente estudo, procuramos nos ater aos territórios dos Estados do Pará, Maranhão, Rio Negro e Piauí, justamente por ter sido a área de jurisdição da Terceira Visitação do Tribunal do Santo Ofício, entre os anos de 1763-1769.²³

Carlos de Lima relata que, por volta de 1750, existiam de apenas oito freguesias cinco engenhos de açúcar e duzentas e três “fazendas de criar gado” em toda extensão da região. Apontando para o estado comum de miséria dos habitantes dessas localidades mais afastada do centro, em meados do século XVIII, Lima afirma que as grandes distâncias somadas à falta de comunicações e estradas foram cruciais para o precário desenvolvimento do norte da colônia portuguesa.²⁴

O Estado do Grão-Pará e Maranhão possuía autonomia própria em relação ao resto do Brasil e tinha uma administração desvinculada do vice-reinado brasileiro, estando em ligação direta com a Metrópole. Com sua área de ocupação predominantemente indígena, o Grão-Pará contava com poucos núcleos portugueses de povoamento. A estrutura econômica estava baseada na coleta de gêneros do sertão, na pesca, caça, agricultura itinerante e em uma pecuária rudimentar.²⁵

Plantas exóticas e outras já conhecidas eram abundantes nestas terras. Tomamos como exemplo a mandioca, que era base da alimentação indígena. Dessa raiz, segundo Almir Diniz de Carvalho Junior, se extraía a farinha, que possuía grande durabilidade e resistia as grandes viagens pelos rios, quando colonos e portugueses avançavam pelas florestas à procura de escravos e produtos “da terra”²⁶.

A fertilidade das terras do Grão-Pará e Maranhão, em meados do século XVIII impulsionava a economia para a atividade exportadora. O norte da colônia importava da metrópole principalmente alimentos, tecidos e manufaturados, exportando outros produtos além da mandioca e aguardente, tais como: cacau, cravo fino, café, salsaparrilha e castanha.²⁷

²³ José Roberto do Amaral Lapa. *Livro da Terceira Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado de Grão-Pará. 1763-1769*. Petrópolis: Ed. Vozes, 1978.p.37

²⁴ Carlos de Lima. *História do Maranhão: a colônia*. São Luís: Instituto Geia.2006.p.578.

²⁵ Manoel Nunes Dias. Estratégia Pombalina de urbanização do Espaço Amazônico In: *Como Interpretar Pombal?*Lisboa/ Brotéria; Porto/ Livraria. 1983. p. 315.

²⁶ Almir Diniz Carvalho Junior. *Índios Cristãos: A Conversão dos Gentios na América Portuguesa. 1653-1769*. 2005. p.78 [Tese de Doutorado apresentada a Universidade Estadual de Campinas.]

²⁷ Ciro Flamarion Cardoso. *Economia e sociedade em áreas coloniais periféricas: Guiana Francesa e Pará 1750- 1817*. Rio de Janeiro: Ed. Graal, 1884. p.192.



Figura 02: Castanheira. “Árvore de Castanha de Periquito: no Pará: em Mato Grosso
 --- em Agosto: Cada um dos frutos tem de comprimento
 Hum palmo: Abrem por si ficando cada parte ----- fruto -----
 e seis sementes de cada banda.”

Fonte: Biblioteca Nacional, col. Alexandre Rodrigues Ferreira, 1992.

Uma infinidade de plantas, frutas e raízes cresciam e contribuía para riqueza agrícola da região. Entre tantas, podemos destacar a importância da canela, do algodão, do tabaco, da cana-de-açúcar e do arroz. De acordo com as pesquisas de Almir Diniz Carvalho Jr., o arroz consumido pelos nativos era de cor avermelhada e silvestre crescendo abundantemente as margens dos rios. Somente em 1772 foi substituído pelo arroz branco.²⁸

Porém, mesmo com terras férteis para o plantio, os escassos métodos agrícolas empregados na segunda metade do século XVIII, em todo Estado do Grão-Pará e Maranhão, eram os mais primitivos e agressivos para o solo. Segundo Carlos de Lima: “[...] roçava-se o mato, derruba-se a machado as árvores grandes às quais se punha fogo;

²⁸ Almir Diniz Carvalho Junior. *Índios Cristãos. A Conversão dos Gentios na América Portuguesa. 1653-1769*. 2005. p.79. [Tese de Doutorado apresentada a Universidade Estadual de Campinas.]

a seguir praticava-se a coivara – amontoamento dos troncos menores e ramos escapos dos incêndios [...] deixando um campo devastado e coberto de cinzas.”²⁹

Além do destaque para atividades agrícolas na região, Caio Prado Jr. ressalta a pesca e a extração de ovos de tartaruga, que eram comercializados para alimentação e fomentavam a extração de óleos usados para iluminação.

“A desova dos quelônios é nos meses do outubro e novembro, quando os bandos incontáveis procuram certas praias de eleição e lá enterram seus ovos na areia onde o calor do sol os devem chocar. A tarefa dos colhedores consiste simplesmente em espreita-los, no momento oportuno, nas praias que de antemão já conhecem, e depois que os animais, terminada a postura, se retiram, ir desenterrar e recolher o produto. A preparação do óleo se faz imediatamente e nas próprias canoas que serviram para o transporte dos colhedores. A pesca é mais sedentária, e mais contínuas as atividades que nela se empregam. A que se pratica da mão para boca é naturalmente geral: toda população rural, que vive à beira dos rios, aproveita suas águas abundantes e a habilidade que traz no sangue. O peixe é seu alimento básico. Mas a par desta pesca, há outras de maior vulto, organizadas comercialmente. Realizam-se nos pesqueiros, instalações onde se captura, salga e se prepara o peixe para a venda. Alguns são temporários montando-se em lugar e época indicados para determinadas pescas.”

³⁰

O processo de infiltração e exploração do norte da colônia se iniciou na segunda metade do século XVII, tendo como personagens membros de importantes ordens religiosas como os carmelitas e jesuítas. Porém, não nos cabe neste trabalho, discutir se o fato que originou todo o desprendimento dos missionários para adentrarem as terras amazônicas, fora o puro zelo religioso pelas almas pagãs ou projetos amplos de cunho econômico.

De qualquer forma é indiscutível a contribuição desses membros religiosos para o ordenamento do espaço colonial nas terras do norte da colônia e como afirma Caio Prado Jr.

“[...] a eles cabe toda iniciativa do desbravamento de todo este território imenso, semeando suas missões num raio de quilômetros. Estas missões “[...] constituem importantes empresas comerciais. Reunindo os índios em aldeias eram eles submetidos a um regime disciplinado e rigoroso de trabalho e de vida em geral.”³¹

²⁹ Carlos de Lima. *História do Maranhão: a colônia*. São Luis: Instituto Geia. 2006. p.577.

³⁰ Caio Prado Júnior. *História Econômica do Brasil*. São Paulo: Ed.:Brasiliense, 2006.p.74.

³¹ *Idem*.p71.

Descortinar a forma como era vista essa região, os mecanismos de ocupação e sua a representação econômica para a Coroa, os meios de sobrevivência da população e raízes culturais e religiosas, são questões importantíssimas para delimitarmos os meios da atuação e os mecanismos de relação do Tribunal do Santo Ofício, com a religiosidade existente na região do Grão-Pará e Maranhão na segunda metade do século XVIII.

Há esse tempo, a Inquisição portuguesa foi diminuindo seu caráter religioso, adotando uma postura mais política. Os interesses do Santo Ofício caminhavam ao encontro dos interesses pertencentes à política pombalina. Esvaziando o proselitismo religioso e estando subordinado ao Estado, o Tribunal passava a exercer papel de instrumento de controle social.

A política pombalina no Grão-Pará setecentista, assim como em todas as demais regiões da colônia, foi encaminhada no sentido de implantar, com maior veemência, o ideário regalista e uma atuação de cunho secularizador, buscando de todas as formas a afirmação do Estado português e não mais o peso da atuação jesuíta.

Essa secularização, proporcionada por Pombal, acarretou uma ampliação da participação dos colonos leigos no que se refere à utilização do trabalho indígena. Os índios, dentre os quais encontramos algumas acusadas pela Mesa do Santo Ofício, representavam uma mão-de-obra abundante, estando totalmente à disposição e contribuindo para o desenvolvimento da economia de toda região do Pará no século XVIII.³²

Caio Prado Jr., em *História Econômica do Brasil*, afirma que a estrutura do povoamento da região não se modificou com a substituição das missões pela colonização chamada de leiga. A população, que já em fins do século XVIII, não alcançava cem mil habitantes, se localizava “*linear e rala, ao longo de milhares de quilômetros de curso d’água.*”³³

Prado Jr. segue afirmando que o elemento crucial para delinear a forma como se organizava a população do Grão-Pará naquela época, era sem dúvida, a atração pelos rios.

³² *Ibidem.* p.72

³³ *Ibidem.*p.72

“A via de comunicação natural e fácil como a que oferecem os cursos d’água constituirá, por isso, o único pólo forte e estável de atração do povoamento”³⁴. Em volta dos rios e através deles, foram desenhados os traços de homens e mulheres habitantes do Grão-Pará e Maranhão do século XVIII.

Voltando aos anos de atuação da Terceira Visita, nota-se que o norte da colônia, assim como todo o resto da América portuguesa, foi formado por um mosaico de culturas e raças. José Roberto do Amaral Lapa, em seus estudos sobre a Terceira Visitação do Santo Ofício, afirma que, de um total de pessoas que apareceram citadas no Livro de Confissões e Denúncias, entre acusadas e testemunhas: 353 são brancos, 55 índios, 42 são negros escravos, 17 mamelucos, 06 cafusos e 12 mulatos.³⁵

Lapa, em sua pesquisa, defende que a instalação da Mesa ocorre por um motivo principal: a normatização da fé e dos costumes na região do Grão-Pará. Funcionando como um braço administrativo do Estado, a Visita atua como um elemento de direcionamento dos bons hábitos e na manutenção da ordem.

“[...] a crença de que a miséria moral da sociedade do Norte era causada pela preguiça, determinada pelo clima. O Cameté chamado de Vila Viçosa era [...] mais próprio que se chamasse Vila Viciosa [...]”³⁶

O autor traça um perfil social extremamente frágil para os moldes católicos. A população, distante do reino, era segundo Lapa, desassistida religiosamente. Violências sexuais entre brancos e índias, desvios morais dos próprios religiosos, uso desmedido de aguardente, roubos de colheitas, brigas, bigamia, sodomia, feitiçaria, eram apenas exemplos dos padrões de comportamento da população daquela região.

A Visita, segundo Lapa, é implantada com o intuito de estabelecer ou ao menos inibir esses desvios comportamentais. O Inquisidor atuava muito mais na tentativa de auxiliar na administração política pombalina do que de fato castigar e punir “desviantes” com o rigor que outrora existiu na Europa.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ José Roberto do Amaral Lapa. *Livro da Terceira Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado de Grão-Pará. 1793-1769*. Petrópolis: Ed. Vozes, 1978.p.33.

³⁶ *Idem*.p.32.

Boa parte dos citados na ação Inquisitorial era de origem humilde. Através da análise do autor, percebemos uma gama de profissões que nos permite delimitar a renda, a posição social e o nível de instrução dessas pessoas. Pedreiros, carpinteiros, alfaiates, lavradores e costureiras eram as ocupações notadas com mais frequência nos relatos de testemunhas e denunciados.

“Muitos humildes e pouco poderosos, escravos e senhores, religiosos e militares, profissionais e sem profissão, homens e mulheres, velhos e, o que é interessante, crianças vivos e mortos são atingidos pelo zelo inquisitorial nessa Visita um tanto ou quanto tardia[...]”³⁷

Indiretamente, alguns desses homens e mulheres, com certa posição social, também eram envolvidos pela Visita. O sargento-mor e fazendeiro José de Magalhães Lobo de Almeida, cuja mulher Antônia Jerônima da Silva foi denunciada, o advogado Inácio de Andrade, que teve sua filha natural Inês Maria de Jesus denunciada e o fazendeiro Pedro de Moraes, cujo índio escravo João foi denunciado, foram alguns casos registrados de participação de pessoas com melhor destaque na sociedade.³⁸

Outros ofícios, não menos importantes, compunham o panorama social do Grão-Pará e Maranhão, na segunda metade dos setecentos. Os boticários, cirurgiões-barbeiros, curandeiras e rezadeiras exerciam plenamente a função de médicos. Como veremos mais adiante, no terceiro capítulo dessa pesquisa, devido as longas distâncias, dificuldades de locomoção e a escassez de medicamentos, a cura de enfermidades na região era função de quem possuía algum grau conhecimento para sanar enfermidades.

Nesse contexto, um dos ofícios mais utilizados no dia-a-dia dos habitantes do norte da colônia era o de curar através de práticas mágicas, orações e benzimentos. Homens e mulheres se aventuravam na arte de curar. Porém, especificamente, trataremos das mulheres que exerceram essa função. Seus conhecimentos, na maioria das vezes, eram transmitidos de forma secreta, passados entre gerações, marcando de forma bastante incisiva traços de suas crenças e suas raízes culturais.

³⁷ *Ibidem*.p.33.

³⁸ *Ibidem*.p.37.

O que nos é interessante observar, nesse estudo, é a forma como essas mulheres eram vistas pelo Tribunal do Santo Ofício, quais eram os limites entre as curas, utilizando práticas-mágicas e a ciência, de que forma o sagrado e o profano dialogavam, qual a importância social do ofício de curandeira em uma região desprivilegiada de médicos e, principalmente, como o Santo Ofício reagiu frente a esse contexto.

Curar ou participar de curas, ter conhecimento de orações, plantas e ervas medicinais, era na visão do Santo Ofício uma terrível aproximação com o profano. A interferência direta de normas e costumes impostos pela Igreja e vigiadas de perto pela Visita Inquisitorial causava estranheza e interferia no cotidiano da população do Grão-Pará, principalmente no cotidiano de mulheres, que funcionavam naquela sociedade como “agentes”, “manipuladoras do sagrado”.

Como a questão que buscamos compreender gira em torno da interferência da Igreja no cotidiano dos homens e mulheres do Grão-Pará setecentista, é de suma importância atentar para as questões políticas que também delimitaram e nortearam essa relação. Igreja, política e religiosidade popular se encontram, muitas vezes, no Grão-Pará e Maranhão do século XVIII.

1.2 O controle do território colonial

Com o objetivo de demarcar e fixar o território colonial em disputa com a Espanha, Portugal avança na marcação de terras através da criação de bispados, na segunda metade do século XVIII. Carmelitas, Franciscanos, Mercedários e Jesuítas possuíam, nesse sentido, um objetivo precioso para a colônia: cristianizar para salvaguardar o território.³⁹

Falcon afirma que a questão territorial na América portuguesa era um problema antigo. O domínio do território implicava no direito de explorar os indígenas que eram disputados largamente entre os colonos e os jesuítas.⁴⁰ Porém, conforme afirma o autor, os jesuítas “[...] eram muito mais ciosos da dignidade humana dos índios, hostis à sua

³⁹ Yllan de Mattos: *A última Inquisição: os meios de ação e funcionamento do Santo Ofício no Grão-Pará pombalino. 1750-1774.*2009.p.52. [Dissertação Mestrado apresentada a Universidade Federal Fluminense.]

⁴⁰ Francisco José Calazans Falcon. *A época Pombalina.* Política econômica e monarquia ilustrada. São Paulo: Ed. Ática,1993.p 379.

escravização, embora isso se traduzisse em uma atitude paternalista, despersonalizadora, não isenta de também de aproveitamento em benefício próprio do trabalho dos nativos.”⁴¹

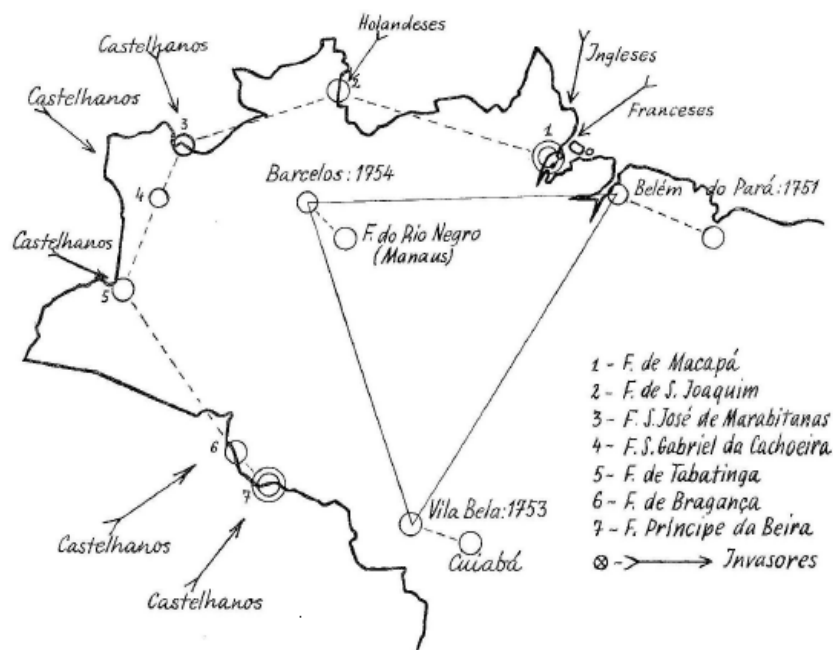


Figura 3: O Triângulo e os Pilares Mestres da Amazônia do Século XVIII.
 Marcos Carneiro Mendonça. *A Amazônia na Era Pombalina*.
 Fonte: Mattos, Yllan. 2009

A notada presença eclesiástica na região, marcada pelos jesuítas, desenvolveu um controle sobre a população local que compreendia os campos político, econômico e, principalmente, ideológico. A autonomia de atuação relativa a esse aparelho eclesiástico retardou a secularização e causou sérios transtornos à própria razão de Estado.⁴²

⁴¹ *Idem.* p.379.

⁴² *Ibidem.* p.156.



Figura 4: Bispos e Prelazias na América Portuguesa na segunda metade do século XVIII
Francisco Bethencourt e Kirki Chaudhuri. *História da Expansão Portuguesa*. Fonte: Mattos, Yllan. *A última Inquisição*, 2009.

O Primeiro bispo, criado na colônia, nos remete ao início da colonização. Na capitania da Bahia, em 1551 surge o bispo, localizado em São Salvador, subordinado diretamente ao arcebispo de Lisboa. Ao fim do século XVII, foram criados mais três bispos: o do Rio de Janeiro em 1676, o bispo de Olinda no mesmo ano, e o bispo do Maranhão em 1677⁴³.

Outro bispo foi instituído na colônia no ano de 1719, o bispo do Grão-Pará. Nesse tempo, nota-se uma questão de relevância, pois todos os bispos e prelazias da colônia eram subordinados ao arcebispo situado na Bahia, embasado pelas *Constituições Primeiras do Arcebispo na Bahia*, de 1707, porém o bispo do Grão-Pará e Maranhão

⁴³ Alexandre Ribeiro Martins. *Blasfêmias e irreverências no Brasil Setecentista*: In: A Terceira Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará e Maranhão em 1763-69. Paraná, 2010.p.10. Artigo disponível em: www.utp.br.revista.historia.n4.

estava submetido diretamente ao arcebispado de Lisboa, sendo regido então pelas Ordenações Filipinas⁴⁴.

Dessa forma, compreende-se que a América portuguesa no século XVIII não sinaliza para uma forma específica e singular de normatização de posturas que envolvem o elemento da fé. Os distintos regimentos e formas de controle dos bispados e prelazias na colônia já nos permite essa interpretação.

Com dois eixos jurídicos diferentes dentro de um mesmo território colonial, entendimentos contrários a cerca de um mesmo posicionamento de práticas religiosas poderiam ser tomadas. Questionamentos, insatisfações e privilégios dados a alguns membros desses bispados, também poderiam ser notados, ou seja, a falta de uma única legislação religiosa atuante era, sem sombra de dúvida, um elemento que contribuía para certa fragilidade de julgamentos religiosos.

Nota-se um acentuado esforço de Pombal objetivando a dessacralização e subordinação da Igreja ao Estado, mas não é prudente afirmar que o governo pombalino era anticlerical. A luz do processo de secularização e das ideias iluministas vivida por Portugal no século XVIII, vislumbra-se um projeto desenvolvido por Pombal que visava manter o controle do monarca sobre a Igreja, fazendo dela instrumento do Estado e agindo a seu favor.⁴⁵

Segundo Falcon, com o intento de promover a centralização do poder monárquico em Portugal, Pombal, subordinava o clero à autoridade do soberano e não a do papado.⁴⁶

Assim, a Inquisição recém-chegada em terras brasileiras possui uma importante característica: a manipulação que lhe foi imposta pelo Estado e o direcionamento desse braço religioso para outras esferas. O Tribunal seria alçado a instrumento da política de Estado⁴⁷.

A cobrança de impostos sobre o clero, o direito da justiça secular em processar os eclesiásticos e o reconhecimento de não haver intercessores entre Deus e o Rei faziam a

⁴⁴ *Idem*. p.11.

⁴⁵ Francisco José Calazans Falcon. *A época Pombalina.*: Política econômica e monarquia ilustrada. São Paulo: Ed. Ática,1993.p.431.

⁴⁶ *Idem*. pp.429-430.

⁴⁷ Yllan de Mattos: *A última Inquisição*: os meios de ação e funcionamento do Santo Ofício no Grão-Pará pombalino. 1750-1774.2009.p.53. [Dissertação Mestrado apresentada a Universidade Federal Fluminense.]

Igreja incorporar uma nova roupagem, diferente da vestida há séculos atrás. Sem o brilho de “senhora soberana”.

Este cenário nos prepara para vislumbrar a chegada da Visitação do Santo Ofício ao Estado do Grão-Pará e Maranhão em 1763, podendo ser analisada de uma forma bem mais transparente. A atuação da Inquisição no norte da colônia mostra-se como um elemento de controle do Estado português, profundamente marcado por interesses que se distinguem dos puramente religiosos.

1.3 Surgimento e estruturação do Tribunal do Santo Ofício

Os tribunais inquisitoriais modernos surgem na Espanha, nos fins do século XV e em Portugal, no ano de 1536, no reinado de D. João III. A inquisição era uma ferramenta poderosa na fiscalização dos “hereges” e nas mãos do Estado tornava-se um poderoso instrumento de captação de recursos.

“O estabelecimento da Inquisição, em Portugal como na Espanha, está ligado às ambições de centralização do poder. Havendo um tribunal que funcionasse sob seu controle, os reis espanhóis e portugueses teriam uma arma a mais para fazer dobrarem-se as posições a seu favor”.⁴⁸

A experiência inquisitorial da era moderna rompe com o controle exclusivo da Igreja sobre a Inquisição. Na Inquisição medieval, o Papa centralizava as decisões acerca dos procedimentos e diretrizes dos tribunais, além de nortear os funcionários e suas práticas fiscalizadoras. Os regulamentos – instrumentos criados na tentativa de nortear a atuação da Inquisição – não apresentavam um caráter geral, variando de local para local e os tribunais não procediam de acordo com uma jurisprudência ou legislação geral, que servisse como exemplo para avaliação de casos semelhantes.

Quando, na Idade Moderna, os estados ibéricos decidem estreitar os laços com a instituição inquisitorial, todo o funcionamento dessa nova prática se modifica e passa a responder, também, aos anseios dos príncipes e de seus projetos políticos, de modo mais

⁴⁸ Anita Waingort Novinsky. *A Inquisição*. São Paulo: Brasiliense, 1982, p.65.

direto. Os regulamentos e regimentos passam a ser mais completos e abrangentes e a legislação eclesiástica começa a encontrar um paralelo com as leis civis.

Neste contexto, essas instituições inquisitoriais tornaram-se mais complexas e os regimentos passaram a exigir uma maior obediência aos rituais jurídicos. Um exemplo disso é o *Regimento do Santo Ofício da Inquisição dos Reinos de Portugal de 1640*. Segundo Francisco Bethencourt, tratava-se de “um monumento jurídico”.⁴⁹

Os Tribunais deveriam fiscalizar a conduta das pessoas, os locais onde costumavam frequentar e até as leituras que apreciavam. Alguns livros tornavam-se problemas significativos para a inquisição, pois, acreditava-se, serviam de instrumento para propagação de “heresias”. O Santo Ofício, através do controle às livrarias e das visitas de inspeção aos navios estrangeiros que chegavam aos portos, tentava inibir a entrada, circulação e reprodução de livros proibidos, entre a população da época.

Em Portugal, o primeiro Índice contendo os títulos dos “livros hereges” sai em 1547. “*A publicação regular dos catálogos de livros proibidos foi acompanhada pela realização de visitas às livrarias, em que eram verificados os livros em depósito, de acordo com o ‘guia’ fornecido pelas listas de exclusão e de censura*”.⁵⁰

Tratando, porém, da fiscalização direta de condutas e da presença da Igreja até mesmo na escolha de livros, é interessante pensar o motivo da não instalação de um Tribunal Inquisitorial na América portuguesa. Ao longo de nossa pesquisa, é impossível não tentar compreender porque, no lugar da criação de um órgão tão importante para o controle administrativo, foram enviadas apenas Visitações? Para entender essa questão é necessário delinear um pouco mais o passado do Tribunal do Santo Ofício.

Como já foi dito anteriormente, a instalação do Santo Ofício em Portugal representou um obstáculo à livre ação do papado. O Tribunal constituía uma barreira na medida em que o Inquisidor Geral, nomeado pelo rei, exercia um poder superior ao dos bispos evitando intromissões indesejáveis da Santa Sé, através do episcopado. Somando-se a esse fato, a Coroa conseguiu, também, um instrumento para a centralização do poder real,

⁴⁹ Francisco Bethencourt. *História das inquisições: Portugal, Espanha e Itália, séculos XV-XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.p.196.

⁵⁰ *Idem*. p.198.

bem como um controle mais efetivo das áreas coloniais. Um novo mecanismo de integração e controle social surge no auxílio do moderno Estado absolutista.

Uma vez assentado e em funcionamento, o Santo Ofício passou a vasculhar, através de seus visitantes, o território português, atingindo localidades principais e periféricas, controlando sistematicamente o interior do país através de sua rede de funcionários. Após 1590, assiste-se a uma virada na ação inquisitorial: os visitantes passam a esquadrihar as ilhas e colônias de ultramar⁵¹.

Através das visitas e da ampliação constante da rede de comissários e familiares do Santo Ofício⁵², a Inquisição se espalhou por todo o vasto império português, atingindo regiões tão distantes quanto Brasil, Japão e Ormuz⁵³.

Durante as famosas visitas do Santo Ofício, em fins do século XVI e começo do XVII, foram forjados Tribunais itinerantes. Houve inquéritos, julgamento de casos considerados leves e até a celebração de autos da fé com cerimônia de leitura das sentenças. Mas um verdadeiro Tribunal, como os instalados no México, no Peru, na Colômbia e na Índia portuguesa, jamais existiu por aqui. Como a colonização estava em processo de afirmação e a população, além de pequena, era esparsa, foi descartada a ideia de se criar um Tribunal para atuações específicas.⁵⁴

Segundo Bruno Feitler, um projeto inicial de criação de um órgão de controle inquisitorial na América portuguesa só surgiu em 1621. Esse projeto ocorreu, devido a vários pedidos e alertas de autoridades locais, inconformadas o comportamento dos ditos “hereges”

“a liberdade desfrutada por hereges, sobretudo judaizantes, e também temendo um conluio desses cristãos-novos com os inimigos holandeses, o rei espanhol Felipe IV ordenou a criação de um tribunal em Salvador. Na época, Portugal compunha a União Ibérica, liderada pela Coroa espanhola. O bispo do Brasil devia atuar como o principal

⁵¹ *Ibidem*.p.82.

⁵² Os familiares constituíam-se em agentes indiretos, membros civis que apoiavam os Tribunais, atuando principalmente na prisão e no transporte dos presos. Interviam nos locais em que morava, denunciando à Mesa aqueles que cometiam crimes contra a fé e exerciam vigilância local sobre os penitenciados. De acordo com Calinho, suas origens remontam o século XIII, tendo recebido o nome de “familiares” por pertencerem à família dos inquisidores, ou seja, íntimos dos negócios do Santo Ofício. Sobre o assunto ver Daniela Calainho. *Agentes da Fé: familiares da inquisição portuguesa no Brasil colonial*. Bauru: Edusc,2006.

⁵³ Pedro Marcelo Pasche de Campos. *Inquisição, Magia e Sociedade*: Belém, 1763-1769. 1995. p.45. [Dissertação de Mestrado apresentada a Universidade Federal Fluminense].

⁵⁴ José Roberto do Amaral Lapa. *Livro da Terceira Visitaçao do Santo Ofício da Inquisição ao Estado de Grão-Pará. 1763-1769*. Petrópolis: Ed. Vozes, 1978. pp.26-27.

inquisidor e julgar os casos localmente com a ajuda de jesuítas, franciscanos, beneditinos e carmelitas”⁵⁵.

O bispo, entretanto, propôs que se criasse um Tribunal independente, com juízes nomeados por ele. Porém, não interessava ao Santo Ofício entregar sua jurisdição a um bispado, isso porque, outros eclesiásticos talvez vissem o caso como um precedente e tal fato, poderia enfraquecer a autoridade dos inquisidores.⁵⁶

Um nítido conflito de poderes, dentro da Igreja, entre bispos e inquisidor-geral deveria ser evitado. Além desse fato, soma-se o alto custo financeiro e a volumosa movimentação de membros do Santo Ofício, juntamente com todo o aparato necessário para compor um Tribunal.

Frente ao contexto, as visitas passaram a ser a medida mais plausível para controlar os “hereges de além-mar”. Os interesses políticos da Inquisição falaram mais alto do que a ideia de controlar, tão de perto, o comportamento dos que viviam na colônia.

Para o Tribunal da Inquisição, os delitos cometidos são rotulados também como pecados e o julgamento das causas era influenciado diretamente pelo grau de arrependimento demonstrado pelo réu. Os inquisidores decidiam muitas questões, a partir de julgamentos pessoais, sem nenhuma regra que garantisse a igualdade no tratamento dispensado aos presos.

No Grão-Pará e Maranhão do século XVIII, as visitas foram eventos que exerciam grande impacto na sociedade da época. O ambiente inspirava medo, terror e insegurança. Homens e mulheres, de todas as posições sociais, sofriam ao pensar na chegada da Visitação e, neste contexto, surge uma figura para materializar todos esses sentimentos: o inquisidor.

1.4 A sombra do inquisidor

⁵⁵ Bruno Feitler. *Por que não foi criado um tribunal da Inquisição no Brasil*. In: Revista de História Biblioteca Nacional, Edição nº 73 - Outubro de 2011.p.61.

⁵⁶ *Idem*.p.62.

Este membro do Santo Ofício era dotado de imensa autoridade, prestígio e poder. Segundo Francisco Bethencourt: “*Os inquisidores gozam de uma grande autonomia, que inclui o poder de castigar os pequenos delitos no local, prender os suspeitos de desvios mais graves e instaurar processos*”⁵⁷

A figura do Inquisidor se delineia desde o primeiro Regimento do Santo Ofício português (1552) como emblemática da própria instituição, cujo lema, gravado em seus estandartes, era “*misericórdia e justiça*”. Os escolhidos deviam ser: “*letrados, de boa consciência, prudentes, constantes, e os mais altos e idôneos que se puderem haver, cuja vida e honesta conversação dê exemplo de sua pureza e bondade [...]*”⁵⁸

A competência do inquisidor Visitador se estendia desde a inquirição, a tomada de denúncias e confissões, como a prisão e a sentença dos envolvidos⁵⁹.

“Os inquisidores guiavam-se por uma lista de nomes, extraídos de denúncias anteriores, que o réu ignorava, mas aos quais devia referir-se um por um. Caso não mencionasse todos os nomes, a confissão era considerada incompleta. Nesse caso, mandavamno para a câmara de tortura”⁶⁰.

Mais ainda, era atribuição do Inquisidor-geral julgar as petições para comutação das penas. Nesses casos devia considerar “*quanto tempo há que [o réu] cumpre sua penitência e com que humildade e sinais de contrição*”⁶¹. Assim, ter a pena atenuada dependia de fatores subjetivos interpretados pelo Inquisidor.

O Inquisidor, que vinha à frente a Terceira Visitação enviada ao Grão-Pará e Maranhão, na segunda metade do século XVIII, era Giraldo José de Abranches

“[...] nascera na freguesia de Nossa Senhora da Natividade, Vila Cova de sub-avô, bispado de Coimbra, onde também nascera seus pais. [...] Pertencia à família tradicionalmente católica, uma vez que tinha ainda dois irmãos sacerdote. Tendo cursado a Universidade de Coimbra de

⁵⁷ Francisco Bethencourt. *História das inquisições*: Portugal, Espanha e Itália, séculos XV-XIX. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.p.211.

⁵⁸ Ver Regimento do Santo Ofício, 1552. Livro I. cap.I.

⁵⁹ José Roberto do Amaral Lapa. *Livro da Terceira Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado de Grão-Pará. 1763-1769*. Petrópolis: Ed. Vozes, 1978.p. 49

⁶⁰ Anita Novinsky. *Cristãos Novos na Bahia: A Inquisição no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1982.p.59.

⁶¹ Ver Regimento do Santo Ofício, 1552. Livro I Cap. LXII.

1731 a 1737, por onde se bacharelou em Sagrados Cânones, era sacerdote do habito de São Pedro, isto é, secular. Na cidade do Porto advogou cerca de 8 anos nos auditórios e tribunais, tanto eclesiásticos quanto militares o que nos faz crer seu domínio do Direito também na esfera das armas. Nomeado Comissário da Bula da Santa Cruzada, Provisor e Vigário-Geral do novo bispado de São Paulo, na América do Sul, foi nessa altura, possivelmente a caminho do Brasil que em Lisboa requereu para ser Comissário do Santo Ofício, tendo sido lembrado aliais, num dos despachos a seu respeito, que seria de utilidade que o novo bispo tivesse um Comissário para lá se encarregar dos negócios do Santo Ofício.”⁶²

A carreira eclesiástica de Giraldo José de Abranches, a essa altura, tomara novos rumos, estava próximo seu provimento como Comissário do Santo Ofício

“[...] era necessário provar-se que, por diligencias e testemunhos nos locais onde esteve o interessado abrangendo duas gerações de ascendentes, segundo as normas apuradoras da Inquisição, era ele, por seus pais, avós paternos e maternos, inteiro e legitimo cristão-velho, “limpo de toda rassa de infecta nasção cristão novo, negro ou mulato, mouro ou mourisco. Sem fama nem rumor em contrário.” Mais ainda, não tinham sido presos nem penitenciados pelo Santo Ofício, ele e seus ascendentes. [...] nada havendo que desabonasse seu procedimento e costumes, pois jamais incorrera em pena infame ou vil, o que o colocava apto a encarregar-se de negócios de importância e segredo.”⁶³



Figura 5: Assinatura Giraldo José de Abranches – “O mais humilde obediente e obrigado servo”.
Fonte:AHU (Projeto Resgate)

⁶² José Roberto do Amaral Lapa. *Livro da Terceira Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado de Grão-Pará. 1763-1769*. Petrópolis: Ed. Vozes, 1978. pp.41-2.

⁶³ *Idem*. pp. 42-43. Lapa faz referência a Antônio Baião sobre o processamento para ser Comissário. Arquivo da Torre do Tombo. p.66.

Após cumprir todos os requisitos exigidos pelo Tribunal do Santo Ofício, estava o então Visitador pronto para instalar solenemente a Visitação que chegara ao Grão-Pará e permanecera por longos 6 anos. Em 25 de setembro de 1763, uma procissão marca o importante evento, que, a partir de então, faria parte do dia-a-dia dos homens da colônia.

“Uma imponente procissão saiu da Igreja dos religiosos de Nossa Senhora das Mercês, nela desfilando solenemente o Cabildo, o Vigário-Geral, os Párocos, os Coadjuutores, o clero em geral, as Irmandades e as Confrarias da cidade, a que se seguiam o Governador, o Ouvidor Juiz de Fora, a Câmara incorporada, além de um regimento e um terço de militares que em marcha levavam suas insígnas e armas, sobre as vistas da grande massa popular.

Debaixo do pátio, por trás das relíquias, ia o Inquisidor, que assim era visto por toda a população, nessa altura evidentemente em grande expectativa e temor diante da presença dos delegados do Santo Ofício.

A procissão recolheu-se na igreja Catedral, onde outras cerimônias se seguiram como a missa solene cantada, durante a qual o Inquisidor permaneceu sentado em uma cadeira de espaldar sobre alcatifa, e com almofada de veludo aos pés, conforme previa o Regimento, isto do lado da Epístola, enquanto em sua cadeira ficava o bispo da parte do Evangelho, com diácono e subdiácono.

[...] Após a missa, o Inquisidor passou para outra cadeira no Cruzeiro, junto da qual estava um altar portátil com uma cruz arvorada no meio e dois livros missais abertos na Sacra. Com as mãos sobre esses livros e de joelhos prestaram então solene juramento de fé, na forma do Regimento, o Governador, o Capitão-Geral, o Ouvidor Juiz de Fora, os Vereadores, o Procurador dos Conselhos, os Almocéis, o Escrivão da Câmara, os Meirinhos do Eclésiásticos e da Ouvidoria e do Alcaide.”

64

⁶⁴ *Ibidem.* pp. 51-52.

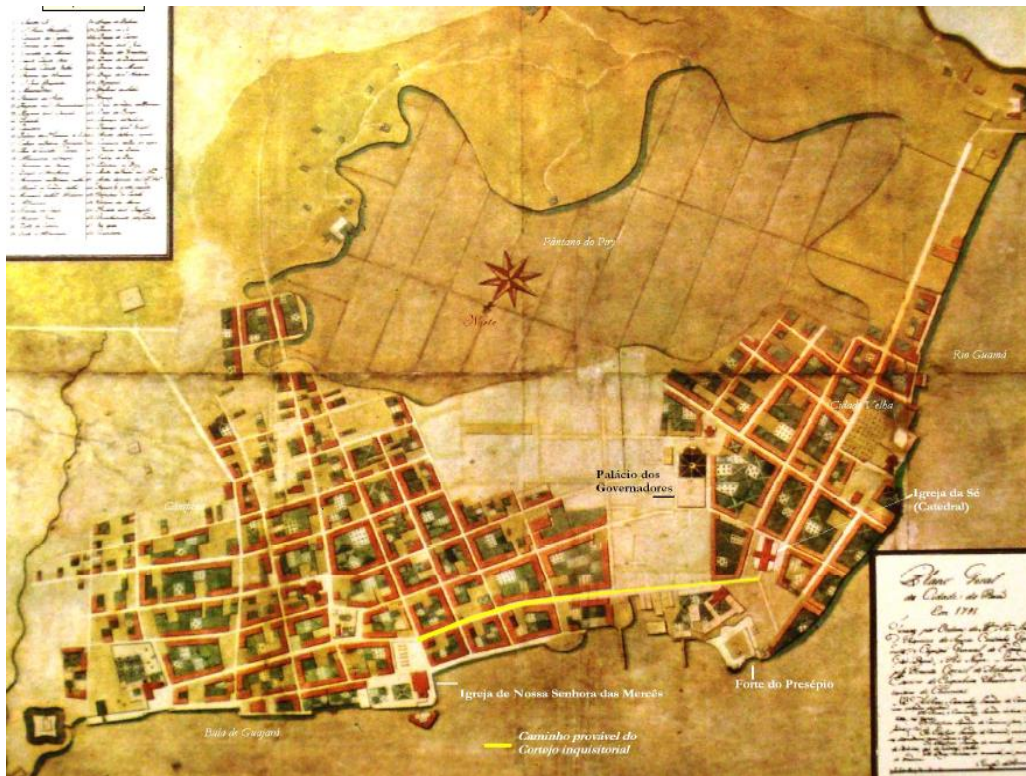


Figura 6: Planta Geral da Cidade do Pará – 1791. Alexandre Rodrigues Ferreira.
O provável caminho do Cortejo Inquisitorial: Da igreja Nossa Senhora das Mercês até a Catedral na praça da Sé.

Fonte: Mattos, Yllan: *A última Inquisição*, 2009.



Figura 7: Igreja da Sé: Antiga Igreja da Catedral local utilizado como marco de início da Terceira Visitação do Santo Ofício
 Fonte: Universidade Federal do Pará/Fórum Landi.

Com base nessa passagem ritualística de instalação da Visitação Inquisitorial, notamos a inteira participação das principais autoridades políticas na cerimônia. Estas autoridades atuaram, não só legitimando a ação da Igreja como braço administrativo na colônia, como também figuraram como elementos de apoio à conduta moral, ética e religiosa que a Santa Inquisição ditou com a sua chegada em fins do século XVIII.

Para a população foi estabelecido, através do Edito da Graça e Perdão, 30 dias (período chamado “tempo da graça”) para apresentação de suas culpas, com sinal verdadeiro de arrependimento, ao Santo Ofício, bem como também aos acusados comprovarem ser inocentes dos crimes que fossem de domínio da Inquisição.⁶⁵

Contudo, Lapa afirma que antes mesmo de ter transcorrido o prazo de 30 dias, delimitado pela Inquisição, já se apresentava no Hospício de São Boaventura, onde se encontrava a Mesa Inquisitorial “[...] iniciando a série de depoimentos, confissões e denúncias que se seguiram, ao que tudo indica até outubro de 1769.”⁶⁶

⁶⁵ *Ibidem.* p.52.

⁶⁶ *Ibidem.*p.53.

Instalada à Mesa, percebia-se o medo e a insegurança que rondavam o dia-a-dia de todos que se encontravam sob os olhos da Santa Inquisição. Na dúvida, era melhor confessar pecados omitidos ou até mesmo, qualquer fato que levantasse suspeitas, a ser denunciado por um desafeto, sofrendo o risco de ser enquadrado como profanador.

“Os critérios de apuração de responsabilidades, de autorias e compromissos por palavras, gestos e obras e mesmo por pensamento, davam em resultado a incerteza, o alvoroço em que ficava mergulhada a população, pois ninguém estava certo de que não receberia em sua casa para depor, denunciando, confessando, confirmando, negando ou simplesmente mostrando a ignorância de faltas suas ou alheias. Na dúvida de uma perfídia suspeitada, muitas vezes a tática era tomar a iniciativa de ofender o desafeto através da denúncia, correndo naturalmente os riscos da recíproca.”⁶⁷

Para apurar essas responsabilidades e julgar esses casos, a Inquisição instaurada no Estado do Grão-Pará e Maranhão atuava de acordo com o Regimento do Santo Ofício de 1640, cuja vigência duraria 134 anos. Somente em 1774, foi promulgado o último dos Regimentos que norteou a Inquisição portuguesa.

O Santo Ofício português contou, ao longo de sua história, com quatro regimentos gerais (1552, 1613, 1640 e 1774), que refletiram conjunturas diversas. O de 1774 foi fruto da intervenção do Marquês de Pombal, que instituiu mudanças radicais, descaracterizando a Inquisição e transformando-a em tribunal régio, totalmente submetido aos interesses da Coroa.

O Regimento de 1640 foi, sem dúvida, o mais completo, demonstrando forte consolidação da estrutura inquisitorial e sobre este documento se instalou, em 1763 a última Visitação do Tribunal do Santo Ofício na América portuguesa.

⁶⁷ *Ibidem*.p.53.

1.5 O Regimento de 1640

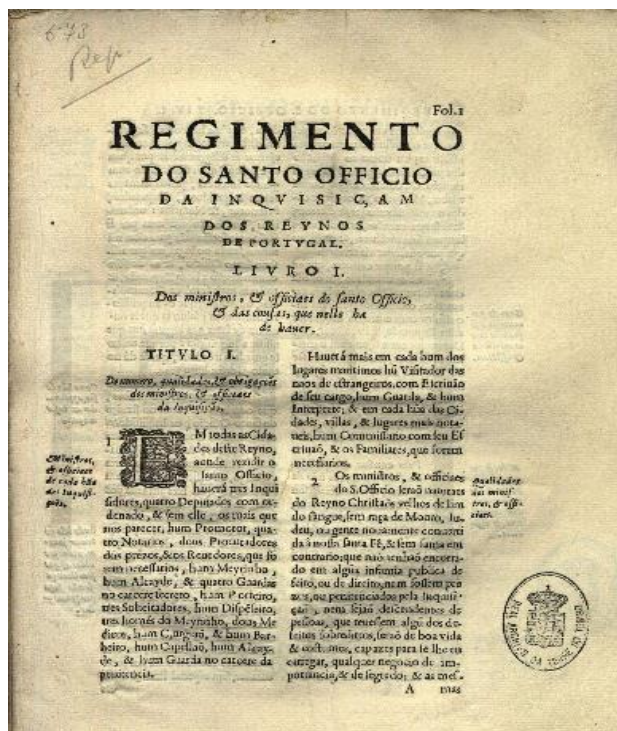


Figura 8: Regimento do Santo Officio da Inquisição dos Reinos de Portugal – 1640.
Fonte Torre do Tombo - <http://antt.dglab.gov.pt>

Publicado no ano da Restauração, em meio a um clima de instabilidade política em Portugal, o Regimento de 1640 se destaca por ser considerado o mais organizado, detalhado, maior em volume e o que permaneceu mais tempo em vigência: 134 anos.

Esse documento discorria sobre assuntos bastante variados: passando a regular horários dos funcionários, seus vencimentos, o procedimento jurídico e a etiqueta interna, descreviam, de maneira muito cuidadosa, como deveriam transcorrer as fiscalizações e as visitas aos réus, até mesmo os familiares dos funcionários eram alvo de regulamentação específica.⁶⁸

⁶⁸ Lana Lage da Gama Lima. *O Tribunal do Santo Officio da Inquisição: O Suspeito é o Culpado*. In: Revista de Sociologia e Política, Nov./1999, n° 13, p.14. Disponível em: www.scielo.br.

O Regimento de 1640 é organizado em livros e títulos. O livro I, dividido em 22 títulos, é dedicado justamente aos ministros e oficiais do Santo Ofício e às “coisas que nele há de haver”. O perfil das autoridades inquisitoriais é delineado de forma muito mais minuciosa do que no regimento de 1552.⁶⁹ Além das genéricas condições morais exigidas anteriormente, enumeram-se outras, que refletem a experiência da ação inquisitorial na sociedade portuguesa durante praticamente um século:

“Serão naturais do Reino, cristãos velhos de limpo sangue, sem raça de mouro, judeu, ou gente novamente convertida a nossa Santa Fé, e sem fama em contrário; que não tenham incorrido em alguma infâmia pública de feito, ou de direito, nem fossem presos, ou penitenciados pela Inquisição, nem sejam descendentes de pessoas que tivessem algum dos defeitos sobreditos: serão de boa vida e costumes, capazes para se lhes encarregar qualquer negócio de importância e de segredo [...]”⁷⁰.

Ao contrário do que ocorre com o primeiro regimento, que se limita a enunciar algumas qualidades requeridas para o exercício do cargo de inquisidor, neste primeiro título, recomenda-se obediência ao regimento por todos os funcionários e também a obediência às ordens dos inquisidores, cujo comportamento também foi alvo de cuidados detalhados:

“Procederão em tudo de maneira que dêem de si bom exemplo; tratar-se-ão com a modéstia e decência conveniente ao seu estado; não farão agravo ou vexação a pessoa alguma com o poder de seus ofícios, ou com pretexto dos privilégios que gozam, nem consentirão que a façam seus familiares ou criados”⁷¹

Essa delimitação, por parte do Regimento de 1640, de postura e atitudes do Inquisidor, mostrava a crescente institucionalização dos procedimentos de administração e controle do Santo Ofício para com os seus membros.

No próximo capítulo descortinamos o perfil de um Tribunal religioso que notoriamente, processava e condenava réus com indícios e provas absolutamente subjetivas. Para o Santo Ofício, o pecado era criminalizado por leis civis e religiosas e por isso deveria submeter-se às devidas penalidades. Com as mulheres denunciadas por práticas de feitiçaria

⁶⁹ *Idem*, p.17.

⁷⁰ Ver Regimento do Santo Ofício, 1640, Livro I, Título I, parágrafo II.

⁷¹ *Idem*, parágrafo VIII.

e curandeirismo não foi diferente. Estas figuraram como réis em processos inquisitoriais, através de frágeis relatos de pessoas assustadas com possíveis perseguições da Mesa.

Várias eram as condutas apontadas como criminosas pelo Santo Ofício, dentre elas destacamos:

Blasfemar;

Proferir proposições heréticas, temerárias ou escandalosas;

Desacatar, fazer irreverência ao santíssimo sacramento no altar ou as imagens sagradas, ou receber o santíssimo sacramento não estando em jejum;

Prática de feitiçaria, adivinhação ou invocação ao demônio;

Bigamia;

Ordenação sacerdotal de alguém casado, sem o consentimento de sua esposa;

O casamento de cristãos com hereges conhecidos;

Dizer missa ou ouvir confissão não sendo sacerdote; fingir ser ministro ou oficial inquisitorial;

Dar cultos como a santos, aos que não forem canonizados ou beatificados;

Praticar o nefando crime de sodomia;

Prestar falso testemunho ou subornar testemunhas.

A arte exercida, principalmente por mulheres feiticeiras, para curar soprando, defumando, rezando ou impondo as mãos era, sem dúvida, motivo para denúncias por parte de quem presenciava ou ouvia falar que se curavam doenças usando práticas “demoníacas”, no fim do século XVIII.

Contudo, tais sortilégios eram, na verdade, uma forma de expressão clara das exigências e anseios do cotidiano. Toda sociedade vivia rodeada dessas práticas, homens e mulheres possuíam sua identidade cultural forjada no seio da natureza, mantendo relação direta com o sagrado, marcada por crenças que não possuíam rótulos de pecado ou crime, mas sim de almejando cura, soluções para “mal de amor” ou o que mais fosse necessário.

1.6 A materialização da fé

Para Laura de Mello e Souza, a religiosidade colonial era resultado da “*tensão entre o múltiplo e o uno, entre o transitório e o vivido, construído a partir da multiplicidade de tradições pagãs, africanas, indígenas, católicas, judaicas, inserida no cotidiano das populações*”.⁷²

A autora afirma que o cristianismo, vivido pelo povo na América portuguesa, era especificamente colonial e fortemente caracterizado por um

“[...] profundo desconhecimento dos dogmas, pela participação na liturgia sem compreensão no sentido dos sacramentos e da própria missa. Afeito ao universo mágico o homem distinguia mal o natural e o sobrenatural, o visível e o invisível [...]”⁷³

Dessa forma, compreende-se a religiosidade no século XIII, nos limites do Grão-Pará e Maranhão, como algo muito característico do universo colonial. A religião era marcada por uma forte presença do cotidiano. Isso se deve ao fato de que as relações estabelecidas entre o homem e o sagrado eram pautadas na forma mais concreta que a religiosidade poderia assumir. Era comum querer humanizar Deus e os santos, trazendo-os para mais perto de suas vidas.

“Os santos tornaram-se objetos de culto e adoração, desempenhavam papéis importantes, reais e legitimadores, como por exemplo, patronos de cidades, vilas, ruas... “padrinhos” de crianças, regedores dos fiéis na organização do calendário, enfim responsáveis diretos pelas perdas e conquistas dos homens, estando repletos de vontades, desejos, vinganças, e sentimentos de uma forma geral.”⁷⁴

No que diz respeito a questões envolvendo feitiços amatórios, de acordo com Luiz Mott, as simpatias, cartas de amos cartas de tocar, pactos explícitos com o Diabo e orações fortes faziam parte de repertório das crenças populares.

⁷² Laura de Mello e Souza. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz: Feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986, pp. 86-90.

⁷³ *Idem*. p.91.

⁷⁴ Luiz Mott. Cotidiano e Vivência Religiosa: Entre a Capela e o Calundu. In: *História da Vida Privada*. Laura de Mello Souza (Org.) São Paulo: Companhia das Letras, 1997. V.I.p192.

“Se santo Antônio e outro oragos da corte celeste católica não cumpriam o desejo e promessas dos devotos [...] sobretudo em questões amorosas e conjugais, inúmeras alternativas menos ortodoxas podiam ser acionadas pelas pessoas mal-amadas visando o mesmo fim.”⁷⁵

O autor nos relata o caso de Caetana Maria de Oliveira, crioula, forra que em 1770, infeliz com as traições no casamento, apelou para simpatias na tentativa de inibir a vida extraconjugal do marido. Para isso era necessário que:

“[...] cortasse uma parte de sua camisa onde caíra o sêmen e enfiasse-lhe uma conta do rosário com um alfinete enterrando-a no chão onde ele costumava urinar, e raspasse a unha dos dedos grandes de suas próprias mãos e pés e juntasse esse cisco com água que lavava o sovaco e lhe desse para beber, passando um ovo entre suas pernas e lhe desse de comer.”⁷⁶

Segundo Mott, por vezes era atribuída a Santo Antônio a responsabilidade da tão sonhada fidelidade conjugal, e em outra simpatia, o autor diz que era de costume medir com um barbante a porta por onde o marido saía e com o mesmo barbante amarrava-se Santo Antônio, prendendo e tirando-lhe o menino Jesus e metendo-o em uma caixa fechada.⁷⁷

Não somente aos santos eram atribuídas capacidades mágicas. Elementos que representavam a religiosidade, permeados de poderes mágicos, eram frequentemente envolvidos em simpatias, feitiços e tratos para resolver toda sorte de assuntos.

Luiz Mott destaca o comércio de todo tipo de “produtos religiosos” feito pelo clérigo João Reis de Moraes em troca de punhados de ouro e pepitas de diamantes. Bentinhos, contas, águs-deis, relíquias e indulgências garantiam que se livravam de cobras e bichos e podiam meter-se debaixo d’água sem perigar. Esse mesmo clérigo vendeu a uma negra “[...] *um fantástico rosário cujas contas, cada qual “valia mil anos de perdão”*”⁷⁸ Pagava-se pequenas fortunas com o intuito de ter a posse de um amuleto ou uma lembrança

⁷⁵ *Idem*.p.190.

⁷⁶ *Ibidem*. pp.191-192.

⁷⁷ *Ibidem*. pp.191-2

⁷⁸ *Idem*.pp.161-162.

de algum santo de sua confiança. Normalmente, a materialização da crença fazia com que a fé do devoto aumentasse.

O universo religioso era um emaranhado de crenças sem uma forma específica. A religião oficial introduzida pelos colonos e fortemente difundida através dos jesuítas foi desenvolvida nas missões, pelo interior da colônia, em fins do século XVIII. Contudo, já existia uma formação cultural e religiosa no seio do norte da América portuguesa que passou a conviver, de fato, com o catolicismo.

Retomando o conceito sustentado por Laura de Mello e Souza, a religiosa colonial é compreendida através de vivências diversas, percepções distintas, constantemente transformadas pelo ir e vir de colonos, notadas como elementos formadores da cultura popular. A noção de religiosidade no norte da colônia era considerada elástica por demais numa sociedade em formação. E essa vivência religiosa ganhava aspectos próprios, embora longíssimo estivesse de representar o ateísmo desta sociedade.

Significava uma conexão mais próxima do homem, de suas vidas, do seu cotidiano, diferente, portanto do ar frio e requintado que o catolicismo assumia na Europa, através da pompa e grandeza difundida por eclesiásticos e os demais agentes da fé. E são os agentes de normatização da fé que interferem diretamente na concepção de religiosidade, através de regulamentações do bendito e do maldito, utilizando-se da dominação da cultura como campo de atuação política através padrões pré-estabelecidos pela Igreja.

Utilizando como base jurídica e institucional o Regimento de 1640, buscamos compreender, como atuou a Terceira Visita Inquisitorial na região do Grão-Pará, quem eram as pessoas que lhe deram vida e forma, em que contexto histórico e político os membros religiosos estão inseridos e principalmente o que ou quem esse Tribunal queria punir.

No universo mágico-religioso, destaca-se a figura feminina como personagem principal, o elemento responsável por difundir crenças ancestrais ligadas às questões religiosas que envolviam curas, rezas e benzimentos. Dentro da sociedade colonial do século XVIII, eram essas mulheres os símbolos máximos de contato com a natureza, com o mágico. Rituais de cura, passados de mulher para mulher, transformavam-nas em seres que inspiravam medo e algumas vezes, a única possibilidade de auxílio para a cura de doenças.

A teia que se constrói nos campos da política, religião e cultura com a chegada do Santo Ofício, na segunda metade dos setecentos, permite vislumbrar o grande impacto dessa Visitação, não só dos personagens, que possuem seus nomes sempre exaltados pela nossa história oficial, mas também aqueles, ou mais especificamente, aquelas que ainda estão esquecidas no misterioso passado histórico: as acusadas pela Inquisição do Santo Ofício na segunda metade dos setecentos.

CAPÍTULO 2

A última Visita inquisitorial: curas e práticas mágicas no norte América colonial portuguesa

2.1 Quem eram as mulheres buscadas pelo Tribunal do Santo Ofício?

Com a instalação da Terceira Visitação Inquisitorial na região do Grão-Pará e Maranhão, em meados do século XVIII, atividades, envolvendo curandeirismo e feitiçaria, eram caracterizadas como crimes e sendo combatidas através de denúncias feitas à Mesa do Santo Ofício. No rol de acusados dessas práticas mágicas, destacamos a participação feminina dentro do contexto mágico-religioso na América portuguesa.

Como o objetivo de esclarecer o motivo da Inquisição, lançar um olhar atento à atuação da mulher no seio da sociedade, traçamos um breve perfil, uma rápida concepção desenvolvida sobre o feminino, seus poderes e seus mistérios no norte da colônia.

A figura da mulher nos séculos anteriores, e ainda durante os setecentos, emanava extrema desconfiança. O perfil “diabolizado” de Eva, como a perpetuadora do pecado sobre a Terra, já difundia a imagem feminina em um contexto profano e perturbador da sociedade. Mary Del Priore afirma que, entre os séculos XII e XVIII, a Igreja identificava nas mulheres uma das formas do mal sobre a terra:

“Quer na filosofia, quer na moral ou na ética do período a mulher era considerada um ninho de pecados. O fluxo menstrual, os odores, o líquido amniótico e as expulsões do parto repeliam os homens. [...] Venenosa e traiçoeira, a mulher era acusada pelo outro sexo de ter introduzido sobre a terra o pecado, a infelicidade e a morte.”⁷⁹

Carlos Roberto Nogueira aponta para a desconfiança gerada pela mulher, principalmente, quando consideradas “sozinhas”, sem marido ou elo familiar.

⁷⁹ Mary Del Priore. *Histórias Íntimas: Sexualidade e erotismo na história do Brasil*. São Paulo: Ed. Planeta, 2012.p.35.

Direcionavam a elas uma particular suspeição, passavam a serem vistas como uma possível ameaça à coletividade.⁸⁰ As viúvas ou solteiras eram consideradas vulneráveis e frágeis, justamente por não possuírem a representação masculina ao lado, simbolizando seriedade e honradez.

“As mulheres ficavam sob a proteção e o poder legal do pai até o casamento. Quando contraíam núpcias seus maridos contraíam este poder das mãos do sogro. Criadas e servas estavam sujeitas a disciplina do senhor da casa. A estrutura da sociedade estava tão completamente montada sobre a família, que as pessoas que não a possuíam eram automaticamente singulares, desprotegidas e suspeitas. [...]Fisicamente fraca, socialmente isolada, financeiramente desprovida e sem qualquer amparo legal a mulher só poderia ameaçar através de seus encantamentos.”⁸¹

Vistas desta forma, as relações entre homens e mulheres eram pautadas na evidente submissão entre gêneros. Já nos primórdios da colonização, as figuras femininas, conhecidas como as “negras da terra”, representavam toda forma de promiscuidade para os colonos portugueses. Ronaldo Vainfas afirma que, no trato entre índias e portugueses, estas eram recorrentemente “*assimiladas a prostitutas e “mulheres públicas”, mulheres que em troca de uma camisa ou qualquer coisa, podiam ser fornicadas a vontade, que isso não ofendia a Deus.*”⁸²

A formação social na colônia portuguesa, segundo Ronaldo Vainfas, era fiel às hierarquias sociais e sexuais, não faltavam assim, “*as humilhações das mulheres, os estigmas raciais de todos os tipos, a obsessão pela descendência sem nódoa no sangue.*”⁸³

Sexualmente vulnerável, socialmente humilhada, a mulher sofria óbvia hierarquização étnica e cultural. Possuía um número de atividades importantíssimas para o sustento e a afirmação destas no meio social. Gilberto Freyre, em *Casa Grande e Senzala*, destaca a existência de atividades exclusivamente femininas, como tecer as redes de fios de algodão e trazer a farinha nas costas para trabalhar o alimento.⁸⁴ O autor aponta atividades

⁸⁰ Carlos Roberto Figueiredo Nogueira. *Bruxaria e História: As Práticas Mágicas no Ocidente Cristão*. São Paulo: Ed:Ática, 1991. p.108.

⁸¹ *Idem*.p.109.

⁸² Ronaldo Vainfas. *Moralidades Brasileiras*. In: *História da Vida Privada no Brasil*. Laura de Mello e Souza. (org.). São Paulo: Companhia das Letras.1997.p. 241.

⁸³ *Idem*.p.241.

⁸⁴ *Op.cit.* Gilberto Freyre. *Casa Grande e Senzala*. São Paulo: Ed. Global. 2003.p.184.

estritamente femininas no trabalho e na organização das atividades dos grupos pertencentes:

“[...] Fazem vasilhas de barro a mão como são os potes em que fazem os vinhos, e fazem alguns tamanhos tanto como uma pipa, em os quaes e os outros menores fervem os vinhos que bebem: fazem mais estas velhas panellas, pulcaros e alguidares, em que cozem a farinha, e outros em que a deitam e em que comem, lavrados de tintas de cores; a qual louça cozem em uma cova que fazem no chão, e põe a lenha por cima; e teem e creem estas índias que se cozer esta louça outra pessoa que não seja a que a faz, que a de arrebentar no fogo; as quais velhas ajudam também a fazer farinha que se faz no seu lanço. Eram ainda as mulheres que plantavam o mantimento, buscavam água na fonte; que preparavam a comida; que cuidava dos meninos.”⁸⁵

Além dessas funções sociais desempenhadas pelas mulheres, destacou-se o vasto conhecimento de plantas e ervas com atribuições medicinais, funcionando como elementos de cura e alívio para aqueles que buscavam sanar seus males. Ainda no século XVI, relatos como o do pesquisador Gabriel Soares, permite-nos visualizar como foi herdado, ao longo do tempo, o conhecimento feminino para curar e resolver questões medicinais percebidas nos finais do século XVIII.

“[...] carimã desfeita na água para meninos que têm lombriga ou para indivíduos tocado de peçonha; milho cozido para doentes de boubas; sumo do caju pela manhã, em jejum, para “conservação do estômago”, higiene da boca; [...] olho de embaíba para curar feridas e chagas velhas; emplasto de almecega para “soltar carne quebrada”; petume de mal do sesso e, solvido o seu fumo por um canudo de palha aceso na ponta – excelente para “todo homem que se toma de vinho.”⁸⁶

As mulheres, que desenvolviam a prática de cura e a arte de desfazer feitiços, ocupavam lugar de destaque na sociedade colonial do século XVIII. Mulheres, como veremos nos casos apresentados mais a frente, atuaram em um limite muito tênue entre a cura através poder mágico e atos de feitiçaria, evocando demônios e desfazendo feitiços. Em meados do século XVIII, quem curava possuía poder. E aos possuidores de poder, seja ele qual fosse, era atribuído destaque dentro do campo social.

As mulheres curandeiras eram personagens que possuíam uma forma de poder percebida dentro do campo mágico-religioso. Através de suas curas, ou mesmo através da

⁸⁵ *Idem*.p.184.

⁸⁶ *Ibidem*.p.197.

manutenção e difusão entre outras mulheres de seus rituais e rezas, o papel feminino assumia fundamental importância para a compreensão das relações subjetivas que tratava a religiosidade colonial.

2.2 Sob o olhar do Inquisidor

Em 26 de setembro de 1763, o Inquisidor Giraldo José de Abranches iniciava os trabalhos de apreciação de denúncias e apresentações feitas à Mesa Inquisitorial, instalada em Belém, mais precisamente no Hospício de São Boa-Ventura, só sendo transferida em 1764 para o Colégio Santo Alexandre, também localizado em Belém.

Em um espaço de seis anos, a Terceira Visitação do Santo Ofício atuou contra crimes tipificados de uma forma bastante abrangente. Esses crimes permeavam o delicado limite entre a blasfêmia e a heresia compreendendo o universo sexual e comportamental, como os casos de bigamia e sodomia e os crimes cometidos diretamente contra a religião católica, que se confundiam no dia-a-dia entre curandeirismo, feitiçaria, ou pacto demoníaco, uma vez que, como já foi dito nesse estudo, os limites entre essas práticas eram muito tênues.

Crimes apresentados à Mesa do Santo Ofício

1763-1769

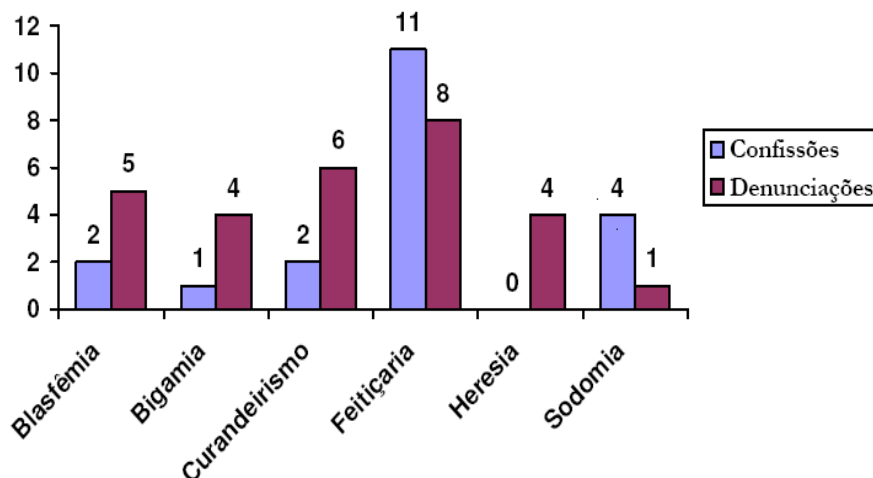


Figura 9: Fonte: Mattos, Yllan. *A última Inquisição*. 2009.

De acordo com o gráfico apresentado, analisamos a prática pecaminosa da feitiçaria, como sendo a mais denunciada à Mesa Inquisitorial, seguido do curandeirismo. Se estabelecermos um comparativo entre todos os crimes, chegaremos ao número de um caso apenas de sodomia apurado pela Terceira Visitação. Dessa forma, podemos afirmar que estamos frente a um quantitativo muito maior de práticas, envolvendo rituais mágicos do que crimes comportamentais nos registros da Inquisição. Em um contexto de importância, podemos dizer que os crimes que apontavam para práticas mágicas se destacavam.

Não procuramos diminuir ou demonstrar que o Santo Ofício não agia, por exemplo, contra os crimes como a bigamia e a sodomia, mas sim, destacar a diferença do número de casos de confissões ou denúncias que envolvem rituais mágicos no trato de curas e adivinhações. O que motivaria esse contexto? Que relações a Igreja construía com a prática da feitiçaria no Grão-Pará e Maranhão? O que o Santo Ofício procurava combater na América portuguesa?

Essas questões não estão prontas, nem totalmente respondidas em várias bibliografias sobre o universo mágico-religioso. Pretendemos, antes de descortinar o

universo dessas curandeiras, traçar um panorama da relação da Igreja europeia com a figura das bruxas, seus demônios e seus rituais trazidos na memória do Santo Ofício desde o século XIV, funcionando como um elo para compreender que tipo de leitura o Tribunal fazia das mulheres curandeiras da região do Grão-Pará nos fins do século XVIII.

Esse elo entre o feminino e práticas mágicas é amplamente discutido por Laura de Mello e Souza em *Inferno Atlântico*

“a crença em bruxas que se esfregavam com unguentos, voam sob a forma de animais ou cavalgando vassouras, reúnem-se em assembleias noturnas macabras, adorando o diabo e com ele mantendo relações sexuais, tem origem misteriosa e controversa”.⁸⁷

Souza diz que dessas reuniões de bruxas originou-se o Sabá, surgido na Europa no século XV, porém a autora defende que o Sabá não pode ser estudado como uma interpretação cultural, antropológica, isolada desenvolvida por um determinado grupo, pesadelo de uma “elite apavorada”, pelo contrário, ele se constitui a partir de trocas intensas entre universos culturais diversos e socialmente distintos.⁸⁸

Sendo assim, surge a questão: Que relação se estabelece entre o Sabá europeu e os mitos existentes no imaginário da colônia portuguesa? Laura de Mello e Souza responde essa pergunta dizendo que:

“[...] o universo luso-brasileiro deve ser entendido de forma inter-relacionada: o imaginário português no tocante à demonologia e ao mito do Sabá é muito específico no contexto europeu, e tal especificidade, ao mesmo tempo que se perpetuou na colônia brasileira, nutriu-se, para se manter, de traços próprios do universo colonial.”⁸⁹

Mott corrobora a posição de Laura de Mello e Souza no tocante ao Sabá, quando narra o caso da mestiça Joana Pereira de Abreu, participante desse tipo de congresso para bruxas. Mott afirma que o Sabá ocorrido em terras coloniais desenvolve traços dos conventículos de feiticeiras da Europa.

⁸⁷ Laura de Mello e Souza. *Inferno Atlântico*. Demonologia e Colonização séculos XVI-XVIII. São Paulo: Cia das Letras 1993.p.160.

⁸⁸ *Idem*.p.161.

⁸⁹ *Ibidem*.p.161.

“Joana conta que ela e mais três companheiras eram transportadas misteriosamente numa distância de sessenta léguas, num brevíssimo espaço, e logo no Campo do Enforcado donde está já como superiora de todo Congresso a Mestra Cecília, sentada em um como banco ou tripeça. [...] O Congresso é numeroso de mulheres trazidas como suponho, da mesma de várias partes de terras distantes, mas eu as não conheço, não lhe sei os nomes. No Congresso há mulheres de todas as cores e castas. Também aparecem homens: mas estes julgo não serem homens, mas demônios em figuras humanas. [...] Depois de assim juntas nesse Congresso e cada uma como o seu – homem ou diabo –, se fazem as cerimônias, as adorações e as arrenegações”⁹⁰

A Terceira Visitação Inquisitorial enviada ao Grão-Pará buscou, em um primeiro momento, analisar questões semelhantes ao universo mágico europeu – com a presença do sempre combatido ser das trevas: *o demônio*. Os malefícios e as práticas mágico-curativas compõem a maior parte da feitiçaria luso-brasileira⁹¹, contudo, mesmo sendo percebidos pontos de comunicação entre as práticas desenvolvidas pelas bruxas europeias e as feitiçarias coloniais, as acusadas pelo Santo Ofício possuíam especificidades importantes, que necessitam ser observadas, quando se constrói uma linha de comparação entre elas.

O Santo Ofício, a princípio, pode ter chegado às terras de além-mar em fins dos setecentos, com o intuito de punir quem não se adequasse a Santa Fé Católica, mas se deparou com mulheres que viam na sua forma de curar e desfazer feitiços, herdada das suas antepassadas, a maneira mais viável de se comunicar com sua religiosidade e delimitarem seu espaço na dinâmica social da colônia.

Era inevitável que a comparação fosse feita. Os eclesiásticos possuíam seus pensamentos voltados para uma concepção de demonologia muito pautada em uma forma rotulada de ver o mal. Inicialmente, quando se depararam com a colônia portuguesa no século XVIII, recheada de práticas mágicas desenvolvidas por curandeiras no Grão-Pará, logo recorreram à imagem que lhes era familiar: a bruxa voadora e o Sabá das endemoniadas europeias.

⁹⁰ Luiz Mott. *Cotidiano e Vivência Religiosa: Entre a Capela e o Calundu*. In: História da Vida Privada. Laura de Mello e Souza (Org.) São Paulo: Companhia das Letras, 1997. V.I.pp. 209-210.

⁹¹ Laura de Mello e Souza. *Inferno Atlântico*. Demonologia e Colonização séculos XVI-XVIII. São Paulo: Cia das Letras, 1993.p.178.

Porém, não foi exatamente esse o cenário encontrado pelo Santo Ofício já em fins dos setecentos, nas terras do Grão-Pará e Maranhão. As práticas mágico-curativas juntamente com rezas e adivinhações praticadas pelas acusadas da Inquisição possuíam um caráter místico, porém, com aplicações mais concretas, voltadas para curar males do estômago, dores nos olhos, na cabeça, erisipela, quebranto ou mesmo recuperar um amor perdido.

Procuraremos ver, com lente de aumento, os detalhes e a riqueza da narrativa da descrição das denúncias e das confissões dessas práticas mágicas corridas no Grão-Pará, que, para o Santo Ofício, eram denominados crimes, porém, para pesquisadores, tornou-se elemento para compreensão do universo colonial do século XVIII.

2.3 Os Números da Inquisição

Para julgar esses crimes cometidos contra a Santa Fé Católica, o Tribunal Inquisitorial enviado à América portuguesa, durante seis anos ouviu um total de 45⁹² casos registrados em ata, sendo desse montante, 13 marcados pela presença feminina.

Divididos entre 10 denúncias e 03 apresentações, esses crimes retratam a forte presença feminina nas redes da Inquisição, isso porque algumas mulheres aparecem como denunciada mais de uma vez à Mesa Inquisitorial, como veremos nas próximas páginas como os casos de Ludovina Ferreira, Isabel Maria da Silva e Índia Sabina⁹³. Dentre as práticas de curas e rezas, outras denúncias, como práticas de adivinhação, sodomia e comunicação com demônios lhes eram atribuídas como mostra o quadro a seguir:

⁹² Os dados para o universo de amostragem dos casos analisados foram retirados do *Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará*. Lapa, 1978.

⁹³ José Roberto do Amaral Lapa. *Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará. 1763-1769*. Petrópolis: Ed.Vozes, 1978.

**As Acusadas pela Terceira Visitação do Santo Ofício ao Grão-Pará e
Maranhão no século XVIII**

<i>Nome</i>	<i>Estado Civil</i>	<i>Ano</i>	<i>Teor do fato</i>	<i>Identificação</i>	<i>Sentença</i>	<i>Proc. Torre do Tombo Lisboa Ref.</i>	<i>Ref. Livro LAPA</i>
Denúncias							
Maria Francisca Preta	-	1763	Adivinhação usando um balaio e uma tesoura	Escrava	Repreendida asperamente, sob pena de ser castigada com todo rigor do Santo Ofício, concorrendo na mesma culpa.	210	p.141
Ludovina Ferreira	Viúva	1763	Cura usando um maracá, um cachimbo, cantando e evocando demônios	Branca		13325	p.158
Joana Mendes	Casada	1763	Renegou a Santa Fé Católica rompendo um rosário que trazia no peito e com o pé cutucava as contas no chão	Índia			p.162
Índia Sabina	Casada	1763	Descobria e desfazia feitiços que na sua maioria causava doenças	Liberta		13331	p.165
Índia Sabina	Casada	1763	Descobria e remediava males ocultos.	Liberta		13331	p.171

			Previsões e adivinhações				
Joana	-	1763	Cura de enfeitado	Índia			p.191
Índia Sabina	Casada	1767	Cura de feitiços. Bichos expelidos em forma de peixe. Uso de saliva para curar	Liberta		13331	p.266
Ludovina Ferreira	Viúva	1763	Desfazia feitiços ao som do maracá, fazendo descer diabos do teto	Branca		13325	p.175
Domingas Gomes da Ressurreição	Solteira	1763	Curas de quebranto, erisipela, e dor nos olhos. Com o dedo no local da doença fazia três cruzeiros e proferia palavras santas	Mameluca	Condenada a ouvir a sentença na mesa do Santo Ofício e nas penitencias espirituais, fez abjuração de leve	2705	p.179
Izabel Maria da Silva	Casada	1763	Comunicação com os demônios através de cantigas. Uso de bebidas alcoólicas nos rituais.	-			p.182
Apresentações							
Feliciana de Lyra Barros	Viúva	1763	Crime de Sodomia com Felipe Iacob Batalha	Branca	Condenada a ser admoestada na Mesa e que nunca mais cometa o pecado da sodomia	2707	p.189
Maria Joana	Solteira	1766	Tendo ela	Cafuza	Por um	2705	p.250

de Azevedo			tratando ilicitamente com práticas mágicas para recuperar um relacionamento		certificado do escrivão se mostra que em virtude da ré nunca mais ter aparecido não pode seguir este processo		
Izabel Maria da Silva	Casada	1763	Adivinhações	-			p.184

Figura 10

Fonte: Levantamento de dados baseado no *Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará. 1763-1769*. Lapa, 1978.

A partir desses dados, podemos concluir que a atuação do Santo Ofício no Grão-Pará analisado pela lógica de denúncias e apreciações dos casos femininos, foi voltada, na maioria dos casos, para repreender práticas mágicas, curas, benzimentos, processos para desfazer feitiços e casos afins.

Segundo Lapa, a Visitação ao Grão-Pará ocorreu em um período que já se iniciara o declínio da Inquisição em Portugal.

“Não há mais o antigo rigor, a mentalidade muda aos poucos, as perseguições ferozes aos judeus não mais se fazem. As penas de morte não mais existem, geralmente as penas são de penitências, muito raro os casos de açoite e degredo”⁹⁴

De acordo com o autor, o fato que atemorizava mais a população era, antes das sanções religiosas, o confisco de bens dos condenados, que na verdade, se fazia expressa no Alvará de S. Majestade fixado no guarda-vento da Santa Sé de Belém, estabelecido em 25 de setembro de 1763. Porém, Lapa chama atenção para o fato de que, embora a origem humilde das denunciadas não permitisse uma arrecadação considerável para a Igreja, só o

⁹⁴ *Idem*. p. 27.

atrelamento dos bens à culpa, permite-nos inferir que, além da intenção puramente punitiva, a máquina Inquisitorial poderia buscar algum tipo de arrecadação de valores das acusadas⁹⁵.

Buscando compreender mais o universo dessas denúncias, ocorridas no norte da colônia com a chegada do Santo Ofício em 1763, utilizaremos importantes personagens que atuaram no contexto da Inquisição instalada na região do Grão-Pará e Maranhão. Entre as acusadas, destacamos Maria Joana de Azevedo, Ludovina Ferreira e Índia Sabina que nos servirão de exemplo para descortinar a Visita Inquisitorial através de outras falas.

Remontar a temida sala de inquirição do Santo Ofício, através do Livro de denúncia, riquíssimo em detalhes, possibilita-nos uma concepção mais clara da atuação da Mesa Inquisitorial através olhar feminino e ouvir, com atenção, as vozes de mulheres que eram consideradas bruxas na Europa; mas, no Grão-Pará do século XVIII, respondiam como feiticeiras ou curandeiras se afirmando no universo colonial, desenvolvendo relações de micropoderes originadas em suas práticas de curas.

2.4 Entre o amor e o feitiço: O caso da rezadeira Maria Joanna de Azevedo

No período setecentista, a metrópole lusitana estende a sua vigilância inquisitorial às terras ultramarinas. Homens e mulheres passaram a serem observados pelo olhar atento do inquisidor, sensível a qualquer anomalia religiosa.

Dentre as envolvidas pela teia inquisitorial, iremos destacar Maria Joanna de Azevedo, trinta e sete anos, natural da cidade de São Luiz do Maranhão, cafuza e solteira apresentou-se à Mesa do Santo Ofício para confessar suas culpas como rezadeira. Tendo seu processo instaurado no ano de 1766, Maria Joanna entre outras, irá nos conduzir a desdobrarmos conjecturas inerentes ao papel do feminino, na vivência religiosa da colônia portuguesa no século XVIII.

Nossa confessa compõe o quadro de mulheres que se apresentaram ao Santo Ofício, durante a Terceira Visitação instalada no Grão-Pará e Maranhão, iniciada em 1763, regida pelo Visitador oficial Giraldo José de Abranches, outrora Inquisidor Apostólico da

⁹⁵ *Ibidem*.p.27.

Inquisição de Évora, enviado pela diocese de Lisboa, que, ao assinar a ata de comissão da Visitação ao trópico, expõe a seriedade com que seria promulgado o Ofício Divino:

“No delicto, E crime de herezia, E apoztazia, no de peccado nefando, ou Em Outro qualquer, que pertença Ao Santo Officio da Inquizição, tomar apresentacoens E quais quer denunciacoens e informacoens Testemunhadas Contras ellas E aSim Oz fautores, receptores, a defensores das mesmas E pera que possa fazer, e faca Contra Oz culpados acada hum delles processos imforma descida de Direyto, Sendo necessário Segundo a forma daBulla da Inquizição e Breves Concedidos ao Santo officio, E pera que possa prender Aos dittos Culpados, e Sentencialos Em final Conforme o regimento, e fazer todas as mais couzas, que ao dito cargo de Inquizidor, e Vizitador do Santo Officio pertencen; E pera todo o Sobre ditto e Suas dependências lhe cometemos, Nossas vezes, a damos inteyro poder”⁹⁶.

A rezadeira passa ser objeto de análise, constando na ata inquisitorial datada de 07 de novembro de 1766, por recitar algumas orações que outrora aprendera com sua vizinha e amigas próximas⁹⁷, para reatar um antigo caso amoroso. Dentre as várias orações e peculiaridades confessadas por Maria Joanna de Azevedo, uma em especial nos chama atenção: a invocação de um santo católico. São Marcos aparece sob um novo olhar através da credence popular, na *Oração de Sam Marcos de Veneza*⁹⁸ utilizada para obter vantagens em um caso amoroso rompido.

Maria Joanna de Azevedo orou traçando sinais de cruz sobre o corpo e cuspiendo no chão, conforme fora instruída, da seguinte forma:

“Sam Marcus de Veneza te marque, Jesus Christo te abrande, a Hostia ComSagrada te encarne, o Espírito Santo teconfirma naminha vontade: Os teus olhos de piedade postos emterra, as mais te pareçãõ Lama Eterra ESo eu te pareça Perolas de Ouro: Meu Glorioso SamMarcus altos montes Sobestes Touros bravos encontrastes com as vossasSantas

⁹⁶ *Ibidem*. p. 117.

⁹⁷ *Ibidem*. pp. 250-1 e 254. Lapa cita o nome de Roza Maria dos Santos, rezadeira que ensina a oração de São Marcos com a finalidade de reatar o relacionamento amoroso de Maria Joanna de Azevedo.

⁹⁸ Invocado por Maria Joana como *Sam Marcos de Veneza*, o 34º papa católico, Marcos, do ano de 336, é um santo italiano canonizado do qual temos muito pouco acesso a sua história oficial, já que pertencia ao cristianismo antigo carente de fontes. Sua história foi certamente reinterpretada, sendo subentendido nas orações como alguém que acalmou leões com a palavra divina, provavelmente porque foi confundido com um mártir ou ao menos, com alguém que tivesse enfrentando um risco real de martírio. Ver: Alexandre Ribeiro Martins. “A Rezadeira Maria Joanna de Azevedo: Representação Feminina na Visitação do Santo Ofício ao Estado do Grão-Pará em 1766”. Disponível em: www.fazendogenero.ufsc.br. Diásporas, Diversidade e Deslocamento.2010.p.04.

palavras abrandastes assim pos peço que meabrandeis o coração de folLano, que elle não, que elle não possacomer, nem beber, nem dormir, nem _____ sem commigo vir estar”⁹⁹.

Por mais que sofresse variações, sobretudo por não ser uma oração redigida em documentos ou bulas, sua estrutura fundamental era a mesma, partindo da associação de vários elementos sagrados, como a hóstia, a cruz e o próprio Espírito Santo, para que o sujeito, alvo da oração, não resistisse aos encantos da rezadeira.

No seu clamor a São Marcos, Maria Joanna de Azevedo, apela ao sobrenatural, apontando sua forte participação no imaginário religioso colonial. No entanto, salienta-se também sua carência de formação ética e moral para reger seu artigo de fé, pois, mesmo tendo conotação religiosa, seu real desejo era o de realizar um adultério.

Nas Ordenações Filipinas, o adultério era um pecado nefando, cuja proibição acontecia seguida de severa penalidade, como degredo e açoites, no entanto, a gravidade neste íterim, parece residir mais na deturpação doutrinal pela oração do que no desejo de adultério.¹⁰⁰

Esse fato evidencia uma latente inclinação da Visitação em observar a fé em seus deslizes e inquietações para a própria preservação da doutrina católica. A oração a São Marcos, portanto, como uma releitura popular de um artigo de fé, participa de uma gravidade simbólica inaceitável aos olhares inquisitoriais somente passível de remissão, pela contrição da confissão e aceitação de penitência purgatória.

Em desdobramento a esta realidade, qualquer manifestação de oração que não brotasse do seio da Igreja, era vista com desconfiança pelos olhares atentos dos cristãos responsáveis pela manutenção da fé, em detrimento as possíveis práticas de heresia.

A oração herética era recitada sempre com um objetivo em comum: abrandar o coração de uma pessoa, fazendo-a apaixonar-se pelo suplicante. Mas qual era a relação entre a invocação do santo católico e o cometimento de um pecado rotulado como feitiçaria?

⁹⁹ José Roberto do Amaral Lapa. *Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará 1763-1769*. Petrópolis: Editora Vozes, 1978, p. 251.

¹⁰⁰ Alexandre Ribeiro Martins. “A *Rezadeira Maria Joanna de Azevedo*: Representação Feminina na Visitação do Santo Ofício ao Estado do Grão-Pará em 1766”. Disponível em: www.fazendogenero.ufsc.br. Diásporas, Diversidade e Deslocamento 2010.p.06.

Provavelmente, a questão central esteja focada na crendice popular colonial que não se pautava tanto na história real do santo, mas sim em um imaginário de significados que fora criado perante a invocação de um santo católico, usando uma oração católica, por uma rezadeira dentro de um contexto mágico, intercedendo pelo sucesso amoroso de quem a procurava.

Essa utilização de elementos católicos para alcançar um “desejo obscuro” era vista pelo Santo Ofício como prática de feitiçaria e a representação da rezadeira deveria ser combatida, pois a partir do momento em que pessoas, sem a autoridade religiosa oficial, passam a utilizar elementos cristãos, um conflito ocorria no campo da atuação religiosa.

Desassossegada por não obter sucesso, Maria Joanna de Azevedo continuou sua busca desenfreada por saciar seus “depravados desejos.”¹⁰¹ Observamos que os relatos de uso da oração se repetem no Livro de denúncias, e, mais uma vez, são apresentadas, com detalhes, as palavras utilizadas para compor a oração, neste caso, principal elemento da feitiçaria. E recorrendo a São Marcos, agora, orientada por Theodora Lameira¹⁰², a mulher rezou da seguinte forma:

“Fulano SamMarcus temarque Christo te abrande, Christo ___ era, que teponha atua barba em Cruz: A erua ufrana que Na franga foi buscar que tem a rama no Mar, Eas rayZes noCeo aSsim Come esta erua Custou aachar aSsim tu Fulano demim tenaõ possas apartar”.¹⁰³

Próxima das antigas versões, a composição desta oração ensinada pela Theodora Lameira, misturava elementos marcadamente participantes da religiosidade popular, se pautando no pedido de São Marcos em alusão ao martírio da cruz no calvário, para então, compor-se de rimas e versos, mediante rituais de cruzeiros sendo traçadas pelo corpo.

Sem novamente perceber que sua oração surtira efeito algum, nossa rezadeira continuou a apelar a São Marcos, instruída novamente pela Theodora Lameira, agora, numa oração, que acreditava ser mais forte que a anterior.

¹⁰¹ José Roberto do Amaral Lapa. *Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará 1763-1769*. Petrópolis: Editora Vozes, 1978, p. 254.

¹⁰² Rezadeira citada durante o processo de Maria Joanna como participante envolvendo as referidas orações. Ver Lapa, p.253.

¹⁰³ José Roberto do Amaral Lapa. *Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará 1763-1769*. Petrópolis: Editora Vozes, 1978, p. 252.

“Fulano Sam Marcus temarque, SamMarcus te amanse JESusChristo te abrañde oteo Coraçã, Coraçã com que mepençais, bocca com que mefallais,olhos com que me vires Se uzam amim com muita pas, econcordia assim Como meuSenhor JESusChristo quando foi pelo caminho de Jerusalém, que Se encontrou com Seos discípulos,Elhedisse epor entrevos amigos meos assim tuFulano meobedeças”¹⁰⁴.

Embora por repetidas vezes apelando a São Marcos, esta também não surtiu resultado algum. Dentre as várias tentativas de reaver ilicitamente o objetivo pretendido, voltamos nossos olhos, agora, para um interessante ritual, que nos acrescenta um ponto fundamental de compreensão à simbologia religiosa inerente à reza: o cuspir no chão e traçar sinais de cruz sobre o corpo.

Alexandre Ribeiro Martins interpreta o sinal da cruz como um ritual utilizado na expressão máxima da invocação da salvação de Cristo¹⁰⁵. Nas práticas de feitiçaria, Maria Joanna de Azevedo utiliza-se também desse símbolo para expressar seu ritual, traçar constantemente sinais de cruz sobre o corpo e, unido a tal prática, cuspiam no chão, por vezes, inclusive, pisando com o pé esquerdo no próprio cuspe¹⁰⁶, para marcar ritos de feitiços amorosos.

De acordo com Luís da Câmara Cascudo, o cuspir, representado pela saliva, é um material precioso para ser utilizado na feitiçaria, podendo até mesmo matar e, na mão de um sabedor experimentado, “*dará tanto quanto a própria vida do paciente*”.¹⁰⁷

“Na Grécia e em Roma escarrar era afastar o malefício, como ainda hoje vemos, quando alguém se refere a feitiços e muambas. [Tíbulo, segunda Elegia; Plínio, História Natural. Século XVIII; Teócrito, Idílio VI; Farsália, IX]. O demônio pode apoderar-se de alguém, pousando na saliva abandonada. Por isso nenhum feiticeiro que se preze de saber a arte deixa a saliva à disposição dos inimigos ocultos.”¹⁰⁸

¹⁰⁴ *Idem* p. 252.

¹⁰⁵ Alexandre Ribeiro Martins. “A Rezadeira Maria Joanna de Azevedo: Representação Feminina na Visitação do Santo Ofício ao Estado do Grão-Pará em 1766”. Disponível em: www.fazendogenero.ufsc.br. Diásporas, Diversidade e Deslocamento 2010.p.09.

¹⁰⁶ Luís Câmara Cascudo. *Dicionário do Folclore Brasileiro*. São Paulo: Ed. Melhoramentos, 5ª ed., 1980.p.81.

¹⁰⁷ *Idem*.p.81.

¹⁰⁸ Ver: Luís Câmara Cascudo, *Meleagro*. Rio de Janeiro: Ed: Agir, 1951. pp.97-104.

De acordo com Cascudo, cuspir após evocar uma oração caracterizava rezadeiras e feiticeiras pelo forte significado mágico, alcançado pelo gesto. Poderoso para curar doenças e funcionar como elo entre a rezadeira e seu ritual mágico, o ato de cuspir sinaliza que esta retire de dentro dela toda sua força mística e, junto à oração, obtenha aquilo que lhe é pretendido.

Ainda citando Cascudo, percebe-se claramente esse estreitamento de função entre a rezadeira e os médicos, quando o autor se refere a Brás Luís de Abreu:

“[...] cuspir logo fora; porque tinha para si que o cuspo tinha a virtude para impedir toda a fascinação ou natural ou mágica. Há vários empregos medicamentosos com a saliva em jejum, remédio soberano contra o mau-olhado, tanto em Roma quanto atualmente. J.D. Roleston, estudando *The Folk-lore of children's Diseases*, citava a saliva para evitar mau-olhado nas crianças pondo-a mesmo nas roupas ou na face infantil.”¹⁰⁹

Voltando para o caso de Maria Joana de Azevedo, ainda confessando seu crime para Mesa Inquisitorial, a rezadeira, ao ser questionada acerca de seu arrependimento e do real motivo de sua apresentação, conforme previa a ritualística inquisitorial, afirmou que o fizera “para descargo de sua consciência salvação de sua alma e merecer a misericórdia”¹¹⁰.

A iniciativa da confissão gerava uma dupla preocupação: a primeira, vinculada à ideia de redimir-se do pecado, reajustando-se aos padrões sociais ordinários estipulados pela religião; a segunda, e não menos importante, é provavelmente provinda do medo de ser pega pela Santa Inquisição, uma vez que a recitação de uma oração, considerada quase uma blasfêmia, tinha vínculo direto com ofensas públicas a Deus; portanto, o risco de ser capturada pelos tentáculos inquisitoriais fazia com que algumas mulheres se precipitassem e fossem apresentar suas culpas. Podemos imaginar quantas dessas não foram denunciadas por seus vizinhos e familiares com medo de serem vítimas de feitiço ou doença.

A marca cultural deixada pelas rezadeiras e curandeiras do Grão-Pará passa por uma religiosidade herdada com a colonização e alcança, através do tempo, outras mulheres que mantêm ligações com o universo mágico-religioso. Seus ritos, seus conhecimentos místicos

¹⁰⁹ Luís da Câmara Cascudo. *Dicionário do Folclore Brasileiro*. São Paulo: Ed. Melhoramentos, 5ª ed., 1980.p.81.

¹¹⁰ José Roberto do Amaral Lapa. *Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará (1763-1769)*. Petrópolis: Editora Vozes, 1978. p. 258.

de plantas e ervas, juntamente com diferentes formas de interpretar o catolicismo, resistiu durante os seis anos de Visita do Santo Ofício e perduraram por séculos.

Para demonstrar essa marca cultural, destacamos a obra de Zelinda Machado de Castro Lima. Autora maranhense, atualmente, escreve sobre os hábitos e costumes locais, relacionando uma gama de orações, que nos permite provar do universo místico das mulheres que ainda hoje, fazem uso de orações para atingirem questões semelhantes as da nossa rezadeira Maria Joanna, no Grão-Pará, na segunda metade do século XVIII:

“Para atrair uma pessoa que se ausentou

Pegar um limão verde, 3 metros de seda branca, brilhante, e 50 alfinetes pequenos e virgens. Com os alfinetes fazer uma cruz enfiando-os no limão. Rezar ao meio-dia e à meia-noite, durante 9 dias, dizendo: Fulano [dar o nome da pessoa] não te deixarei viver nem repousar até que venhas à minha casa. Desejo que não possas viver nem repousar até que venhas me procurar.

Rezar o credo e acrescentar

Este Credo aplico-o com a intenção tal para que tudo esqueças exceto a mim, em virtude deste limão e pelo amor que eu lhe tenho.

Repetir a prece sete vezes, a cada vez dando um nó no tecido. Esconder o tecido com o limão no lado esquerdo do corpo durante 9 dias, sem tira-los do corpo e aguardar o resultado. Tudo deve ser feito em segredo e sem testemunhas.”¹¹¹

O legado cultural e religioso deixado pelas mulheres, acusadas pela Terceira Visitação, é presente ainda hoje no cotidiano do norte de Brasil. Zelinda Machado de Castro Lima relata a presença de invocações, orações e benzimentos para curar toda sorte de malefícios, dos mais corriqueiros e frequentes aos mais graves e de complicada solução.

“Para tirar quebranto de criança

Fulano, [diz o nome da criança] Deus te fez, Deus te criou e Deus te retira o mal que no teu corpo entrou.

Rezar 3 vezes pela manhã, 3 vezes à tarde e 3 vezes à noite. Benzer fazendo a cruz com o galho de *mastruço**, *vassourinha*** ou *pinhão roxo*. Benzer a pessoa com um palito envolto em algodão; molhar no azeite de carrapato[mamona] deixar cair um pingo 3 vezes na água de uma xícara. Se for quebranto o azeite se espalha e se não for ele fica direitinho em riba d’água. Pode procurar ou tratamento que não é mau-olhado”.

¹¹¹ Zelinda de Castro e Lima. *Rezas, benzimentos e orações: a Fé do Povo*. Editora São Luis, Maranhão, 2008.p.34.

[*] Mastruço: erva da família das Crucíferas. Arbusto da família das Euforbiáceas. Mastruz, agrião do Pará, Erva de Santa Maria. [**] Vassourinha: erva ou arbusto – Sida acuta – da família das Malváceas, nativo do Brasil.[***] Pinhão-roxo: árvore da família das Euforbiáceas.”¹¹²

“Para curar vermes

Fazer o sinal da cruz com uma folha de laranjeira sobre a cabeça da doente 3 vezes dizendo:

De 10 que parem em 9,

De 9 que parem em 8,

De 8 que parem em 7,

De 7 que parem em 6,

De 6 que parem em 5,

De 5 que parem em 4,

De 4 que parem em 3,

De 3 que parem em 2

De 2 que parem em 1

E de 1 que se derreta e fique em nenhum.

Em nome de Deus e da Virgem Maria. Amém

Gestual. Fazer o sinal da cruz com uma folha de laranjeira sobre a cabeça do doente 3 vezes, recitando a oração.”¹¹³

Ainda hoje, no norte do Brasil, a relação estabelecida entre rezadeiras e curandeiras, entre o sagrado e o medicinal, é, sem sombra de dúvida, muito tênue. Compreender os limites destas relações passa, necessariamente, por um olhar religioso, místico ou sobrenatural, com ligações estreitas, entre as curandeiras da região do Grão-Pará e Maranhão, no século XVIII e as mulheres que, atualmente, se utilizam de práticas mágicas.

De volta ao século XVIII, no qual se encontram os casos das mulheres acusadas pela Terceira Visitação, utilizamos, para dar continuidade ao nosso estudo, o caso de Ludovina Ferreira denunciada à Mesa por praticar curas e feitiçarias.

¹¹² *Idem*.p.21.

¹¹³ *Ibidem*.p.29.

2.5 Cura e práticas mágicas ao som do maracá

O caso de Ludovina Ferreira

Anos antes da chegada da Terceira Visitação do Tribunal do Santo Ofício à região do Grão-Pará e Maranhão, Ludovina Ferreira, mulher branca, viúva e natural da cidade de Belém, já se fazia presente nos Livros Inquisitoriais portugueses com seu nome atrelado às práticas mágico-religiosas.

Era o ano de 1735, na cidade de Belém no Grão-Pará. Naquele mesmo ano, em carta, Frei Diogo da Trindade relata que Ludovina Ferreira tinha discípulas com as quais fazia bailes ao som de canções em língua estranha, fazendo viagens noturnas a um descampado e que, tendo pacto implícito com o diabo, fazia-o aparecer em forma de bode, com quem coabitava.¹¹⁴

A fim de obter algum remédio para sua irmã, Josepha Maciel procura Ludovina, encontrando-a quase morta por conta de pancadas que, segundo a denunciada, tinham sido feitas pelos pajés e que estes haviam lhe entrado no corpo. Porém, Ludovina nada fez em auxílio à Josepha, dizendo que sua irmã havia de morrer ainda aquela noite por conta de feitiços, o que de fato sucedera; era o ano de 1736.¹¹⁵

Em 1763, já durante a Visitação ao Grão Pará, após vinte oito anos da primeira denúncia, novamente têm-se notícias de Ludovina nos documentos inquisitoriais, desta vez denunciada por Inês Maria que diz ter chamado a feiticeira para curar D. Mariana Barreto, acompanhada de dois índios, Antonino e Gregório, que serviam de auxiliares às suas práticas de cura. A doença que acometia D. Mariana Barreto não é claramente apresentada na denúncia, apenas é descrito como “*hum fluxo de sangue.*”¹¹⁶

Em serviços prestados à enferma D. Mariana Barreto, Ludovina se vale de um taquari ou cigarro de casca de pau com tabaco, de seu maracá e de cantigas que, ao som do

¹¹⁴ Carlos Henrique Cruz; Lidiane Santos. *Saber Colonial: Os índios, os feitiços e a Inquisição no Pará. Séc. XVIII. XIV Encontro Regional da Anphur-Rio, Rio de Janeiro, 2010. pp.06-10. Ver: ANTT, IL, Livro 324, Caderno do Promotor 3, fl. 222.*

¹¹⁵ *Idem.* pp.06-10.

¹¹⁶ José Roberto do Amaral Lapa. *Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará (1763-1769).* Petrópolis: Editora Vozes, 1978. p.159.

chocalho, são evocadas na língua do gentio, trazendo assim os pajés para lhe dizerem onde estavam escondidos os feitiços que faziam mal à dita enferma. Com trajes de onças, jacarés e horríveis bichos do mar desciam do teto “demônios” que revelavam à Ludovina Ferreira a enfermidade de que padecia D. Mariana. Após alguns estrondos, assovios e vozes desconhecidas, a feiticeira apresenta para a doente uma cabeça de cobra com uma pimenta na boca, dizendo ser estes os feitiços que foram encontrados na casa e que tanto a afligiam.¹¹⁷

Não é impróprio dizer que Ludovina se assemelhava, de uma forma geral, aos médicos atuantes no Brasil colonial, pelo menos até finais do século XVIII. Gilberto Freyre em *Casa Grande e Senzala*, menciona o Dr. Joam Ferreyra da Rosa que receitava a seus doentes: “*pó de caranguejos queimados dados a beber em hum copo de água de herva cidreira*”; trazem “*debaixo do braço [...] pasta ouropimente*” como “*goma arábica*”; e para “*supre-são de ourina*” untarem com óleo de copaúba “*as verilhas, cano intersemine e ventre*”¹¹⁸

Freire cita também as *Observações doutrinárias*, do português Curvo Semedo e a *Pharmacopéa Ulysiponense*, de João Vidier para mostrar como eram análogas a arte de curar no Brasil setecentista, fazendo uso de bichos, urina, cabelo e excrementos.

“Remédios caseiros, comuns em Portugal eram trazidos para o Brasil: Chás de Percevejo de excremento de rato para desarranjos intestinais; moela de ema para dissolução de cálculos biliares; urina de homem ou de burro, cabelos queimados; pó de esterco de cão, pele, ossos e carne de sapo, lagartixas, caranguejos e etc.”¹¹⁹

Ludovina Ferreira, na época de suas primeiras denúncias, possuía um escravo ou servo citado nos textos do Livro Inquisitorial que a ajudava, buscando ervas para ela no mato para a realização dos feitiços dos quais era acusada.

Podemos imaginar que sua fama de boa feiticeira era grande, pois outras mulheres buscavam seus ensinamentos convivendo proximamente com Ludovina. Dentre as mulheres com as quais convivia, segundo uma denúncia de José Portal de Aragão, duas delas, mulheres casadas, lá estavam para aprender feitiçarias. Segundo o denunciante,

¹¹⁷ *Idem.* p.159-160.

¹¹⁸ Gilberto Freyre. *Casa Grande e Senzala*. São Paulo: Ed. Global. 2003.p.447.

¹¹⁹ *Idem.*p.447.

“[...]as quais aprendem as mesmas feitiçarias para serem queridas daqueles com quem se desonestam”.¹²⁰

Poucos dias depois da primeira denúncia de Inês Maria feita à Mesa Inquisitorial acusando Ludovina Ferreira de práticas mágicas, Constância Maciel pede audiência para relatar outro caso de “[...] *huns factos extraordinarios que presenciara.*”¹²¹ Aos vinte e dois dias do mês de outubro de 1763, a denunciante relata que estava na casa de D. Mariana de Mesquita, enferma à época e presenciou as práticas mágicas de cura feitas por Ludovina juntamente com um índio chamado Antônio.

Os rituais de cura implementados pela feiticeira eram muito semelhantes aos desenvolvidos na denúncia relatada por Inês Maria. Usando um cigarro de casca de pau e metendo-lhe tabaco dentro, utiliza a fumaça para evocar demônios e toma na mão um maracá para que, através do som do chocalho, as cantigas mágicas ajudassem, ao fim do ritual, desvendar que mal acometia a enferma tratada.¹²²

Durante a descrição detalhada dos atos mágicos religiosos realizados por Ludovina, a denunciante Constância Maciel diz que a curandeira utiliza cigarro para lançar fumaça na direção de um enfeitado, depois chupa e cospe fora o malefício levantando o dito “enfermo” [...] *como se nada tivesse tido.*¹²³ Sobre essa arte de curar soprando Câmara Cascudo afirma que é soprando sobre a parte doente “[...] *que curam muitas moléstias, fazendo sair do corpo do doente as cousas mais ratadas, que pretendem ser aí introduzidas por pajés inimigos.*”¹²⁴

Almir Diniz Carvalho Junior, ao estudar o comportamento de Ludovina como acusada pela Inquisição, afirma que José Portal de Aragão, que, como vimos anteriormente, já a denunciara antes, em nova acusação, afirma que Ludovina teria em seu poder um baú pequeno, onde guardava vários “malefícios”, os quais usava para conseguir seu intento. O denunciante ainda indica haver, dentre os objetos do referido baú, um espelho que, na sua

¹²⁰ Almir Diniz de Carvalho Junior. *Índios Cristãos: A conversão dos gentios na Amazônia portuguesa*. [Tese de doutoramento apresentada a Universidade Estadual de Campinas]. São Paulo, 2005.p.342.

¹²¹ José Roberto do Amaral Lapa. *Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará (1763-1769)*. Petrópolis: Vozes, 1978. p.175.

¹²² *Idem*.pp.176-177.

¹²³ *Ibidem*.177.

¹²⁴ Luís da Câmara Cascudo. *Dicionário do Folclore Brasileiro*. São Paulo: 5ª edição. Ed: Melhoramentos, 1980. pp.719-720.

parte posterior, continha outros malefícios. Através destes, segundo José Portal de Aragão, Ludovina se comunicava com as pessoas que a consultavam “[...] e lhe pedem para usarem nas suas torpezas, que pervertem alguns homens”¹²⁵.

Aragão afirma que numa outra caixa – esta de pau amarelo com moldura preta – Ludovina guardaria, segundo suas palavras:

“[...] um instrumento com que faz perante várias pessoas aparecer visões cantando ao som dele cantigas, que tem pacto com o demônio e em cima das mesmas cantigas aquelas pessoas que convoca o depravado ato, cujo instrumento consiste estar metido em uma flecha cortada com um cabaço pequeno com dois furos correspondentes um ao outro e tem dentro umas miçangas [...] e metido na dita haste faz o som que lhe parece com movimento que lhe dá com as mãos e na ponta da haste está fincado uma pena tirada do rabo de Arara”¹²⁶

Esse instrumento que aparece na denúncia anteriormente narrada, feita por Inês Maria, em 1763, é utilizado para evocar sonoramente demônios, ao qual se refere o denunciante. O Maracá é caracterizado por Câmara Cascudo como o primeiro instrumento indígena que se tem notícias:

“Maracá: É o primeiro instrumento indígena no Brasil. É uma cabaça na extremidade de um pequenino bastão-empunhadura. O Maracá era usado por feiticeiros, feito de um cabaço, do tamanho de uma cabeça humana, com orelhas, cabelos, olhos, narinas e boca, estribado em uma flecha como sobre pescoço. No Maracá faziam fumo, dentro, com as folhas secas de tabaco, queimadas, e desse fumo, que saía pelos olhos, boca e nariz da figura [...]”¹²⁷

O autor afirma que o instrumento era o principal responsável para intensificar o efeito da magia, atribuindo assim, certa autoridade as mulheres feiticeiras que o utilizavam:

“[...] A função precípua e fundamental era a mágica. E o poder mágico do som que é essencial, o ritmo, a ornamentação, as culturas, os paus com guizos, as madeiras sagradas, o canto e suas palavras, a dança com seus movimentos sugestivos, tudo isso mágico em si mesmo, são

¹²⁵ Almir Diniz de Carvalho Junior. *Índios Cristãos: A conversão dos gentios na Amazônia portuguesa*. [Tese de doutoramento apresentada a Universidade Estadual de Campinas]. São Paulo, 2005.p.p.342 Ver: ANTT, Inquisição de Lisboa, Cadernos do Promotor, Livro 312, f. 337.

¹²⁶ *Idem*.p.342. Ver: ANTT, Inquisição de Lisboa, Cadernos do Promotor, Livro 312, f.337-340.

¹²⁷ Luís Câmara Cascudo. *Dicionário do Folclore Brasileiro*. São Paulo: 5ª edição. Ed: Melhoramentos, 1980.p.471.

fatores que contribuem intencionalmente para aumentar e intensificar o efeito da magia como o do som confuso.”¹²⁸

Carvalho Junior, analisando os Cadernos do Promotor, em seu estudo sobre as práticas de feitiçaria no século XVIII, considera, mais uma vez, antes da chegada da Terceira Visitação a presença de Ludovina nos registros inquisitoriais. A feiticeira aparece como foi abordado nas páginas anteriores, em 1735, denunciada pelo Frei Diogo da Trindade por cometer práticas mágicas religiosas.

Dessa vez, outro denunciante de Ludovina, João da Matta Silva, acusou não somente a ela, mas também à sua filha e a uma outra mulher que com ela habitava, chamada Maria Esteria. Dizia o denunciante que tais mulheres, presumivelmente, tinham pacto implícito e explícito com o Demônio e realizavam várias feitiçarias. Segundo o acusador:

“[...] falam e cantam as ditas denunciadas com cobras com o instrumento chamado maracá e fazer 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[...].”¹²⁹

Ludovina era tida como insigne feiticeira, tendo seus rituais associados a pactos demoníacos, sendo seus “pajés” transformados em demônios, nas páginas inquisitoriais. Um dos motivos para tanto era o fato de que o Tribunal, embora não negasse que a ação sobrenatural fosse possível, era enfática ao afirmar que as curas emanavam de duas fontes possíveis: Deus ou o Diabo.

Sendo essas curas obras de Deus ou do Diabo, mulheres como Ludovina Ferreira, geralmente, eram benquistas por parte da população. Porém, ainda que guardassem prestígio e fama entre as pessoas comuns ou poderosas, essas personagens se mantinham um pouco apartadas do restante da comunidade, sendo seus atos e sua figura cercados de mistérios.¹³⁰

¹²⁸ *Idem*.p. 471.

¹²⁹ Almir Diniz de Carvalho Junior. *Índios Cristãos: A conversão dos gentios na Amazônia portuguesa*. [Tese de doutoramento apresentada a Universidade Estadual de Campinas]. São Paulo, 2005.p.344.

¹³⁰ Carlos Henrique Cruz; Lidiane Santos. *Saber Colonial: Os índios, os feitiços e a Inquisição no Pará. Séc. XVIII*. XIV Encontro Regional da Anphur-Rio, Rio de Janeiro, 2010. pp.06-10.

Ludovina foi considerada pela Inquisição como praticante de feitiçaria e, segundo Daniela Buono Calainho, a feitiçaria foi consagrada como heresia, na primeira metade do século XIV, por intermédio da bula *Super illius specula* (1326), passível portanto, de ser objeto de perseguições do Tribunal do Santo Ofício. A rejeição à fé católica, por si só configurava adoração ao Diabo, transformando em hereges aqueles que se envolviam com qualquer tipo de práticas mágicas.¹³¹

A feitiçaria é vista, através da heresia, como uma prática direta com o demônio, ancorada na ideia de pacto com o diabo. Calainho afirma que a noção de heresia entendida como negação da fé católica aparece explicitada em todos os Regimentos inquisitoriais; no caso da feitiçaria o Regimento de 1640, no título XIV, a define como heresia, assim como também os crimes de sortilégios, adivinhações e evocação ao demônio¹³².

Podemos imaginar que durante os quase quarenta anos que Ludovina atuou com destreza, construiu fama e estabeleceu espaços de poder por meio do respeito e do medo que incutia na população, talvez transmitindo seus segredos às discípulas que a cercavam, tendo seus conhecimentos alcançado destaque através de gerações de mulheres feiticeiras.

As variadas aparições de Ludovina Ferreira nos registros inquisitoriais, antes e durante a Terceira Visitação, ao longo de décadas, praticando os mesmos atos, permite-nos desenvolver o seguinte pensamento: além da fama e do número de enfermos e enfeitizados que Ludovina deve ter atendido, destaca-se também a importância social dessa mulher na sociedade do Grão-Pará do século XVIII, isso porque, antes da Visita, seu nome já era conhecido por praticar curandeirismo e mesmo, frente a frente com o inquisidor, Ludovina não é impedida de continuar atuando no mundo mágico-religioso das curas.

Desse modo, é inevitável voltarmos às questões levantadas anteriormente: Que relação o Santo Ofício mantinha com essas mulheres feiticeiras e curandeiras? Era passiva ou permissiva a posição do Santo Ofício, frente às práticas mágicas de cura, uma vez que era escassa a presença médica no Grão-Pará na segunda metade dos setecentos?

Não buscamos, no conteúdo dessa pesquisa, exaurir essas questões – seriam estudos para uma possível tese de doutoramento – mas nos é interessante aqui compreender como

¹³¹ Daniela Buono Calainho. *Metrópole das Mandingas: Religiosidade Negra e Inquisição Portuguesa no Antigo Regime*. Ed: Gramond, 2008. p.225.

¹³² *Idem*.p.225.

as crenças, os ritos e as “práticas-mágicas” femininas durante o século XVIII, vão se interligando a cada novo contato, produzindo um saber próprio que só pode ser compreendido na especificidade do universo colonial, buscando significados e vantagens em meio ao mundo patriarcal que essas mulheres habitavam.

Embora os olhos da Igreja tenham se mantido vigilantes, a população continuou a recorrer, muito frequentemente, as práticas mágicas, que seguiram desfrutando de todo o prestígio que a condição lhes oferecia no universo colonial. Uma nova rede de poderes se afirmou entre as curandeiras, feiticeiras e a Visitação do Santo Ofício.

As mulheres apresentadas até agora, personagens essenciais para a compreensão da atuação da máquina inquisitorial na região do Grão-Pará, no século XVIII, buscaram inserção no mundo colonial, recorreram a rituais que procuravam garantir sobrevivência alimentada pelos seus poderes. Entre elas, analisaremos mais uma: Sabina, ou Índia Sabina, como aparece no Livro de denúncias da Terceira Visitação.

2.6 A cura como pecado ou o pecado de curar?

O Caso da Índia Sabina

Índia, casada, natural “do Sertão”, denunciada por práticas mágico-religiosas, Sabina, assim como Ludovina, aparece em cartas com denúncias ao Tribunal Inquisitorial por suas curas, anos antes da instalação da Visitação Inquisitorial às terras do Grão-Pará e Maranhão, na segunda metade dos setecentos.

Em 18 de novembro de 1747, o comissário do Santo Ofício, padre Caetano Eleutério de Bastos, enviava ao Tribunal do Santo Ofício de Lisboa uma carta com algumas denúncias dos procedimentos, que considerava escandalosos de uma índia do serviço de Bento Guedes de Sá, chamada Sabina. Destacava o padre que, por obediência ao regimento e em busca de manter a pureza da fé católica, denunciava coisas contra a mesma ou que tivessem aspectos de feitiçaria. Segundo Eleutério de Bastos, Sabina curava de malefícios, descobrindo os feitiços onde estivessem. Eleutério alegava que havia forte rumor público de seus poderes e que essas atividades eram, por muitos, censuradas. *“Apesar disso, escrevia o denunciante, os comissários daquela cidade não acudiam aos protestos.”*¹³³

Carvalho Junior analisa o destaque social da Índia Sabina e a relação que a mesma estabelecia com algumas autoridades da região, fazendo-nos pensar se esse seria o motivo para sua longa atuação, com práticas mágicas e feitiçarias sem grandes entraves.

“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. O comissário Caetano Eleutério de Bastos não cessou de indicar Sabina como feitiçeira e continuou a veicular denúncias ao Tribunal contra a mesma.”¹³⁴

Quando outra denúncia contra Sabina veio à tona, em 17 de outubro de 1763, ano da chegada da Visitação, ela já não era mais cativa de Bento Guedes, nem com ele residia.

¹³³ Almir Diniz de Carvalho Junior. *Índios Cristãos: A conversão dos gentios na Amazônia portuguesa*. [Tese de doutoramento apresentada a Universidade Estadual de Campinas]. São Paulo, 2005.p.326.

¹³⁴ *Idem*. p.327.

Morava na vila de Colares e tinha em torno de quarenta anos. Mais uma vez, podemos observar o longo tempo de atuação dessas feiticeiras no universo mágico-religioso de curas. Da mesma forma como Ludovina, Índia Sabina, também se mantém atuante, durante um extenso período, perpassando o tempo da Visitação, instalada no Grão-Pará e Maranhão em fins do século XVIII.

Essa acusação de 17 de outubro de 1763, feita por Manoel de Souza Novais, referia-se há sete anos antes quando, devido a uma grande mortandade de sua “escravaria”, mandou chamar a famosa Sabina, que ainda residia em casa de Bento Guedes. Novais acreditava que a mortandade acontecia devido a feitiços. Ele havia encontrado vários embrulhos enterrados pelas árvores de cacau que cultivava. Manoel de Souza Novais recorreu, primeiramente, por várias vezes, aos exorcismos da Igreja, que não surtiram efeito. Soube então de Sabina, famosa por descobrir e desfazer feitiços.¹³⁵

Segundo a narrativa de Novais, Sabina descobriu enterrado um embrulho, que continha uma cabeça de cobra jararaca e afirmou que aquele feitiço era a causa dos tantos danos que sofria. Mesmo após o sucesso da atuação desta e de confessar ter pago por seus serviços, tudo indica que Novais somente denunciou a feiticeira devido ao medo incutido pela presença do Tribunal, que convivia todos os habitantes do Grão-Pará, quando da chegada da Visita Inquisitorial à região naquele ano. O denunciante dizia-se arrependido e pedia clemência de seus pecados ao Inquisidor.

Quatro dias após essa denúncia, Sabina, mais uma vez, é personagem de acusação ao Tribunal do Santo Ofício. Em 21 de outubro de 1763, Domingos Rodrigues denunciava também a Índia Sabina. A denúncia se referia a um caso ocorrido quinze anos antes. Domingos referia-se à cura que Sabina teria feito à sua mulher, gravemente enferma.

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 mesma casa as escravas que então eram todas índias*”¹³⁶. 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

¹³⁵ José Roberto do Amaral Lapa. *Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará (1763-1769)*. Petrópolis: Editora Vozes, 1978. p.165.

¹³⁶ *Idem*.p.171.

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.¹³⁷

O denunciante relata também que Sabina solicitou, para completar a cura da enferma, um braseiro no qual fez um defumador com certas ervas. Esfregou, então, sobre o corpo da doente as folhas, retirando vários bichos vivos como lagartinhos e outras “sevandijas”. A prática utilizada por Sabina para curar através de defumadouros é apontada por Câmara Cascudo como de grande utilidade para tratar de quebrantos e atribui seu poder ao cheiro capaz de afastar maus espíritos:

“[...] os remédios mais aprovados para ao quebranto, que vem a ser defumadores de cascas de alhos, raspas de chifre, e sobretudo de palhinhas e lixo de encruzilhadas, que é remédio santo para toda a laia de malefícios e arte diabólica... Também aproveita muito o defumador de cupim, e de pernas de galinha, contanto que seja preta;[...] A origem mágica da defumação funda-se nas plantas votivas ou dedicadas aos deuses, determinando ação protetora e de combate às forças adversas, malévolas e agressivas. Certos aromas afugentam os seres sobrenaturais [...]”¹³⁸

A utilização de símbolos católicos é notada no relato do denunciante de Sabina. Domingos Rodrigues afirma que, com o auxílio de água benta, a denunciada mergulhou seus dedos na boca da mulher extraindo um lagarto e aconselhou a doente a tomar exorcismos da Igreja.

Os rituais de defumação e o ato desenterrar feitiços coabitam nas práticas da Índia Sabina, que também utiliza elementos católicos como oração, exorcismo e água benta. A união desses elementos caracteriza a especificidade das práticas curativas dentro do universo mágico do Grão-Pará e Maranhão.

Domingos Rodrigues segue narrando, na mesma denúncia de 21 de outubro de 1763, outro episódio, agora faz referência ao caso do Governador João de Abreu Castelo Branco. Sendo socorrido por Sabina, quinze anos antes, a feiticeira usou um fogareiro e,

¹³⁷ *Ibidem*. p.171. Ver: ANTT, Inquisição de Lisboa, processo n. 13331.

¹³⁸ Luís Câmara Cascudo. *Dicionário do Folclore Brasileiro*. São Paulo: 5ª edição. Ed: Melhoramentos, 1980.p.283.

neste caso, acendeu um cachimbo, soprando com a fumaça a perna do então governador, esfregando a mesma com suas mãos.

A alegada feiticeira teria feito sair, da perna do doente, três bichos vivos e moles do tamanho de um grão de bico, que se desfizeram. Sabina argumentou que aquela doença não se tratava de feitiço e que o que se encontrou, na parede da casa do governador, era para seu antecessor, governador José da Serra, já defunto.¹³⁹

Nessa denúncia notamos a presença de uma autoridade política, o governador João de Abreu Castelo Branco se utilizando das práticas curativas de Sabina. Podemos inferir com isso três fatos: realmente, era notória a fama de Sabina com seus poderes altamente valorizados para que ela fosse chamada pelo governador para curá-lo. Outro fato que pode ser levantado é o costume de ter uma feiticeira atuando como profissional da saúde, frente às dificuldades de acesso a médicos no Grão-Pará setecentista e, por último, a livre atuação da Índia Sabina, motivo de desassossego do seu denunciante, o comissário do Santo Ofício, padre Caetano Eleautério de Bastos, que, conforme visto anteriormente, já em 1747, denunciara as práticas de Sabina, alegando que estas eram do conhecimento de autoridades e que nada faziam para impedi-la.

Em 07 de outubro de 1767, aparece, mais uma vez, o nome de Sabina entre as denúncias ao Santo Ofício. Trata-se de uma denúncia de Raimundo José de Bitencourt. Disse o denunciante que ele, estando gravemente enfermo de um olho, teve conhecimento das curas realizadas pela índia Sabina e mandou chamá-la. Para dar início ao ritual, o denunciante relata que Sabina solicitou, dos presentes, um cachimbo com tabaco e fogo. A índia então, depois de recolher bastante fumaça em sua boca, borrifou-a algumas vezes nas narinas do denunciante.

Segundo Bitencourt, a cerimônia foi acompanhada de cruzeiros feitas por Sabina com o dedo polegar em sua testa, proferindo as palavras Padre, Filho, Espírito Santo e Virgem Maria e ainda teria usado o sumo de certa erva chamada “*camará*” para lhe “*aclarar as vistas dos olhos*”. A cerimônia continuou com a Índia Sabina soltando mais fumaça de seu cachimbo na direção ao olho direito de Bitencourt. Depois disso, ela introduziu sua própria língua dentro do mesmo olho, após esta conduta vomitou, lançando em sua mão um bicho

¹³⁹ José Roberto do Amaral Lapa. *Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará 1763-1769*. Petrópolis: Editora Vozes, 1978. p. 173.

“com forma de Lacrão pela parte do rabo, e com forma de um peixe chamado Isuy pela parte da cabeça não sabe dizer o tamanho do todo”.¹⁴⁰

A mulher do denunciante abriu o referido bicho encontrando, em seu interior, filhotes, todos mortos. Sabina dizia que os tais filhotes teriam morrido devido à fumaça que havia soprado no olho de seu paciente. Para complementar a cura, Sabina teria indicado a Bitencourt que recorresse aos exorcismos, além de lavar os olhos com água benta para que mais depressa viessem a sarar. O denunciante afirma que sentiu certo alívio após esta operação. No fim do depoimento, Bitencourt afirma que a tal Sabina residia então na casa do padre José Carneiro, situada no bairro da Campina, naquela mesma cidade.¹⁴¹

Por duas outras vezes, o denunciante diz ter usado os serviços da índia para lhe curar problema nos olhos. Sua mulher, por sua vez, estando enferma, mandou chamar Sabina, que, então, preparou-lhe uma bebida de aguardente, água natural, canela pisada e outros ingredientes não descritos nos relatos, mandando-a beber. Após um tempo, sua mulher vomitara lançando da boca misturados uns bocados de “*tajas já corruptos*” e cinco ou seis caracóis, “*ou cascaveis de limas*”.

Disse a índia serem aqueles também feitiços que lhe tinham feito na Vila de Beja. Afirmou que tais feitiços lhes tinham sido dados “*em bebida*”. Ela, então, confeccionou outras bebidas, fazendo com que a mulher do denunciante vomitasse outras demais “*coisas*” que também afirmava serem feitiços.¹⁴²

Frente a todos os relatos de denúncias feitas contra a dita índia – assim como nas acusações de Maria Joanna de Azevedo e Ludovina Ferreira – percebemos, mais uma vez, a presença de elementos católicos e rituais curativos da cultura indígena, como o sopro se misturando e atuando para mesma função: a cura dos enfermos ou enfeitizados.

Ao mesmo tempo em que utilizava a fumaça e a sucção para curar – característica da tradição indígena – também afirmava o valor dos exorcismos, de gestos e palavras cristãs. Possuía o conhecimento dos métodos de cura espiritual da região e os vinculava a outros métodos de cura espiritual católica.

¹⁴⁰ *Idem*, pp.266-270.

¹⁴¹ *Ibidem*.pp.266-270.

¹⁴² *Ibidem*.pp.266-270.

As denúncias contidas no *Livro do Santo Ofício*, muitas vezes, reeditam denúncias anteriores ao período da última Visita Inquisitorial, como é caso de algumas das aqui mencionadas. O aspecto relevante da descoberta das denúncias anteriores é que elas esclarecem, dentre outras coisas, a persistência destas atividades ao longo de décadas e, muitas vezes, como já destacado, a permissividade por parte de autoridades, da população em geral e mesmo de alguns padres ante este tipo de atividade.

Graças a uma narrativa dessas fontes, riquíssima em detalhes, podemos nos aproximar de gestos, palavras e desdobramentos das ações, não só de Sabina, como de Ludovina Ferreira e Maria Joanna. Podemos, dessa forma, imaginar quais seriam os significados desses rituais praticados pelas mulheres do Grão-Pará? Teriam mais poderes as mulheres que sabiam manipular orações e rituais de feitiçaria? Como esses comportamentos eram vistos pela sociedade?

A grande maioria dos denunciantes dessas mulheres era formada por seus clientes. Poucos tinham juízo negativo sobre suas atividades, a não ser no momento em que tomavam consciência dos editais do Santo Ofício ou quando eram induzidos por seus confessores.

O sucesso que essas feiticeiras possuíam, na região do Grão-Pará, também pode estar ligado ao conhecimento das formas de utilização das ervas amazônicas e da diferenciação precisa de doenças causadas por feitiços a outras por razões diversas.

No caso específico da Índia Sabina, as denúncias revelam ainda que a feiticeira exercia uma atividade que lhe rendia ganhos. Ao ser solicitada por seus serviços, era devidamente paga na forma de tecidos que serviam, naquela época, como moeda. Possivelmente, isto a tornava mais autônoma e independente, se comparada à maioria das outras mulheres dentro do seu contexto social, frente até mesmo a outras curandeiras, que não recebiam pagas pelos seus serviços. Sua mudança constante de endereço, como já visto, também pode atestar o grau de liberdade que, certamente, gozava numa sociedade onde mulheres não possuíam muitas formas de autonomia.

Essa autonomia é um aspecto crucial que pode explicar o significado desse tipo de atividade para a própria Sabina e para outras mulheres envolvidas nas atividades mágico-curativas. A arte de curar abriu, para essas mulheres, um campo de atuação, através de micropoderes estabelecidos em suas redes sociais.

Sabina foi uma feiticeira singular. No entanto, ela revelou, com suas práticas, um padrão comportamental repetido por outras feiticeiras: uma continuidade da atividade religiosa mesmo durante a Visita. Sabina, acompanhada de suas semelhantes, na arte de curar e desfazer malefícios, resistiram e perpetuaram sua religiosidade mesmo sob o olhar do Inquisidor.

Ao pensarmos o que esses casos representam, somos levados a considerar que essas práticas mágicas-religiosas, mais do que revelar a forma da atuação da Terceira Visitação Inquisitorial do Tribunal do Santo Ofício, podem dizer muito mais sobre a experiência do “viver em colônia”. Àquelas mulheres, buscando uma inserção no mundo colonial, recorreram a rituais, que procuravam garantir sua sobrevivência alimentada pelo prestígio de seus poderes extraordinários.

CAPÍTULO 3

Medicina e práticas mágicas na cura de enfermidades tropicais do século

XVIII.

“[...] melhor tratar a gente com um tapuia do sertão, que observa com mais desembaraçado instinto do que com um médico de Lisboa.”

D.Frei Caetano Brandão, Bispo do Pará, século XVIII.

O universo colonial nos permite fazer uma avaliação bastante particular de como era vislumbrada a relação com a doença e a cura. Concepções distintas de um mesmo assunto – o corpo e seus males – eram abordadas por personagens que se comunicavam constantemente, de forma extremamente particular. O médico, o barbeiro, o cirurgião, o padre e a curandeira, dialogavam inevitavelmente. Suas práticas e crenças eram distintas, porém não se anulavam, não se ignoravam.

Esse tipo de análise só nos é possível e somente fará sentido se compreendermos que na América portuguesa setecentista, as especificidades, no que tange a relação entre ciência e fé eram muito próprias do período histórico e de todo seu contexto.

Dentro da sociedade colonial do século XVIII, homens e mulheres acreditavam que as doenças eram uma forma de advertência ou punição enviada por Deus. “*Considerado um pai irado e terrível, Deus afligiria os corpos com as mazelas, na expectativa de que seus filhos se redimissem dos pecados cometidos, salvando, assim, suas almas*”.¹⁴³

Nesse contexto de percepção, a doença, assumia uma roupagem religiosa que convivia com os lentos avanços da medicina praticada na metrópole. Imbuída da concepção de fragilidade da alma, as doenças que acometiam os homens coloniais, faziam com que médicos lançassem um olhar atento em direção ao corpo e especialmente às formas de curar disponíveis nos trópicos.

¹⁴³ Mary Del Priore (Org). *História das Mulheres no Brasil*. 9ª ed. São Paulo: Ed.Contexto, 2010.p.78.

O corpo doente era caracterizado pela Igreja católica e pela medicina portuguesa como um palco nebuloso e obscuro no qual Deus e o Diabo mediam forças. Em seu estudo sobre magia e medicina nos trópicos, Mary Del Priore mostrou que “*esse imaginário que tornava o corpo um extrato do céu ou do inferno, constituía um saber que orientava a medicina e supria provisoriamente as lacunas de seus conhecimentos*”.¹⁴⁴

A Igreja se fazia fortemente presente no cotidiano das pessoas, era assim, a maior propagadora desse imaginário que se refere a autora. A religião católica, tal qual foi introduzida em terras coloniais, dominava tanto o comportamento social quanto o comportamento pessoal. Estava presente do nascimento à constituição de famílias, do batismo à extrema-unção, definia o uso do calendário através do Natal, Páscoa, quaresma, controlava o uso do tempo. O ritmo semanal marcado pela santidade dos domingos definia pecados, crimes e culpas, dominava as interpretações dadas às doenças, os diagnósticos e suas profilaxias. Os ritos do catolicismo se faziam presentes diretamente nas pessoas, e em seus corpos.

As práticas católicas eram visivelmente notadas no universo curativo. Relacionando as causas das doenças aos pecados e provações, a Igreja assistia aos doentes com amuletos católicos e uma infinidade de objetos permeados de poderes mágicos e miraculosos de santos e santas. Padres divulgavam a importância de orações na busca de saúde e na prevenção de enfermidades. Religiosos destacavam Santa Apolônia para tratar dores de dentes

“Deus eterno, por cujo amor santa Apolonia sofreu que lhe tirassem os dentes com tanto rigor e fosse queimada com chamas, concedei-me a graça do celeste refrigério contra o incêndio dos vícios, e dai-me socorro saudável contra a dor nos dentes, por intercessão, Amém, Jesus.”¹⁴⁵

“Para cicatrizar feridas, devia-se invocar santo Amaro; dores de cabeça seriam resolvidas com orações a santa Brígida; e partos difíceis, com preces a santa Margarida ou a santo Adrido.”¹⁴⁶

Diferente dos religiosos, curandeiras que usavam de orações e benzimentos eram vistas com ressalva pela Inquisição. Domingas Gomes da Ressurreição, denunciada no

¹⁴⁴ *Idem*, p.79.

¹⁴⁵ *Apud*. Miguel Rodrigues. *Botica preciosa e tesouro da Lapa*. Lisboa: Ed: ? .1754.p.47.

¹⁴⁶ Mary Del Priore (Org). *História das Mulheres no Brasil*. 9ª ed. São Paulo: Contexto, 2010.p.92.

Grão-Pará em 1763, por curar quebranto, erisipela e dor nos olhos fora condenada pela mesa do Santo Ofício a “*penitências espirituais, fazendo abjurações leves.*”¹⁴⁷

Absolutamente semelhantes, as formas de tratar da saúde por padres e curandeiras, só se desencontravam diante da interpretação da Igreja. Operações curativas que evocavam o nome de Deus recitadas por eclesiásticos e demais religiosos eram aceitáveis, já a utilização de elementos católicos por mulheres, através de práticas mágicas era designada ligação direta com o demônio.

Livres do receio de serem confundidos com feiticeiros ou afeitos às práticas demoníacas, médicos e religiosos lançavam mão de recursos conhecidos e utilizados por curandeiras para remediar os corpos de seus doentes. Em meados do século XVIII, era inevitável que os agentes que atuavam na manutenção e no tratamento de enfermidades não praticassem semelhantes técnicas. A religiosidade interferia na interpretação de doenças, o sobrenatural agia diretamente sobre a medicina e a ciência se confundia com o empírico e os saberes populares.

A “medicina empírica”, se assim pode ser chamada, encontrou espaço justamente na necessidade de tratar doenças através de um saber distinto do acadêmico, pautado no trato de plantas, ervas e orações que contribuíam para fazer do curandeirismo, um tipo de medicina popularizada.

Personagens que merecem destaque nesse cenário são as curandeiras. Mulheres que desenvolveram durante anos as práticas passadas por suas avós e bisavós na respeitada arte de curar. Envoltas por um poderoso misticismo, elas construíram um lugar de destaque na sociedade da época.

“Desprovidas dos recursos da medicina para combater as doenças cotidianas, as mulheres recorriam as curas informais, penetrando assim na subversão: em vez de médicos, eram elas que, por meio de fórmulas gestuais e orais ancestrais, resgatavam a saúde”¹⁴⁸.

¹⁴⁷ José Roberto do Amaral Lapa. *Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará (1763-1769)*. Petrópolis: Editora Vozes, 1978. p.179.

¹⁴⁸ Mary Del Priore (Org). *História das Mulheres no Brasil*. 9ª ed. São Paulo: Contexto, 2010.p pp.88-89.

Dividindo o cenário da cura de enfermidades com os médicos, as curandeiras do século XVIII, travam os doentes com as mesmas práticas utilizadas pelos profissionais. Segundo Lycurgo Santos Filho,

“[...] o tratamento local, abundante e variado, aconselhado tanto pelos profissionais como pelos curandeiros, constou de fomentações, fricções, defumações, escarificação, e lancetamento. Unguentos, pomadas e cataplasma, como a preparada com farinha de mandioca [...]”¹⁴⁹

Esses tratamentos surgem como elementos estabelecendo uma ponte entre esses dois universos: O profissional e o empírico, partilhando das mesmas fontes de atuação, quando o assunto era a cura das enfermidades no norte da colônia. O que de fato os diferenciavam era a crença na proposta apresentada para que tal cura fosse realizada. A proposta médica dialogava com a ciência e a proposta mágica dialogava com a fé. Fato que não impedia, muitas vezes, desses diálogos se encontrarem.

O papel da curandeira, nesse universo, pode ser compreendido com fundamental importância para suprir a ausência dos médicos ou tornando-se uma alternativa mais viável, quando em raros casos, esses profissionais se faziam presentes. Utilizavam-se, normalmente, de uma série de elementos da natureza. Plantas específicas, ervas e raízes compunham toda sorte de chás caseiros, mezinhas, beberagens, emplastos, defumadouros e outras técnicas empregadas na arte da cura.

“[...] Uma planta chamada malícia de mulher [...] sarmentosa, espinhosa e de folha miudíssima, que fechava a corola quando tocada, foi muito usada para problemas uterinos. O goembeguaçu era uma erva que muito servia ao fluxo de mulheres. O suco de sua casca alicado, ou o defumadouro de suas folhas “em a parte logo estanca”. “[...]O lírio amarelo, com sua raiz pisada, bebida ou aplicada à cor natural do mel e um pouco de lã, purga a aquosidade da madre[...] Chifre de Veado era recomendado para a “madre que saía fora do lugar” e, para o mesmo problema, sugeria-se avenca cozida em emplasto ou a urina do doente tomada por via oral”¹⁵⁰

¹⁴⁹ Lycurgo dos Santos Filho. *História Geral da Medicina Brasileira*. São Paulo: Editora São Paulo, 1977.v.1.p.201.

¹⁵⁰ *Apud.* Mary Del Priore (Org). *História das Mulheres no Brasil*. 9ª ed. São Paulo: Contexto, 2010. p.94.

A farmácia doméstica manipulada pela figura feminina, em meados do século XVIII, contava com uma rica variedade de elementos cultivados nos quintais e hortas. O Alecrim era considerado poderoso conta raios e, além disso, era utilizado para afastar feitiços. Folhas de figueira possuíam características prejudiciais ao leite materno – não se podia queimá-las em casa onde havia criança em fase de aleitamento. O funcho, o rosmaninho, o sabugueiro e o alecrim, se colhidos na manhã de São João, livravam a casa de enfermidades. O chá da arruda, colhida em noite de Natal, era usado em toda sorte de doenças.¹⁵¹

Os regulamentos sanitários vetavam aos leigos o exercício da medicina, tornando as curandeiras personagens perseguidas pelas autoridades civis e religiosas, sob a principal alegação de crime de curandeirismo. Porém, diante da realidade vivida na colônia, os poucos médicos e cirurgiões nada podiam fazer contra essa prática comum de cura.

A certidão que licenciava o profissional da saúde foi passada a Maria Fernandes Maciel, leiga, que praticava uma série de curas, obtendo sucesso, em 1798. Passada de próprio punho por uma autoridade da Junta do Protomedicato, em fins dos setecentos, essa certidão que a licenciava torna-se um bom exemplo da necessidade dessas curandeiras:

“Antônio Rodrigues da Rocha, Serurgião [cirurgião] aprovado por Sua Majestade Fidelíssima Delegado da Real Junta do Protomedicato etc., certifico que Maria Fernandes Maciel me enviou a dizer por sua petição que ela se tinha aplicado curiosamente a curar Tumores Sirrosos [cirrosos] e como não o podia fazer sem licença me pedia que a admitisse a exame para curar as ditas enfermidades, e saindo aprovada mandar-lhe passar sua certidão, o que assim o fiz em minha presença pelos examinadores Serafim Pinto de Araújo, o qual me certificou que a suplicante tinha feito várias curas e que fora nelas feliz[...]¹⁵²

Mulheres como Maria Fernandes Maciel buscavam solução para problemas concretos, sendo frequentemente procuradas, conquistando respeito e prestígio mediante a sociedade. O resultado desse conjunto de crenças transformou-se, de acordo com Mario Sá, em um “patrimônio cultural da sociedade colonial brasileira”.¹⁵³

¹⁵¹ Mary Del Priore (Org). *História das Mulheres no Brasil*. 9ª ed. São Paulo: Contexto, 2010.p.94-95

¹⁵² *Idem*. p.88.

¹⁵³ Mario Sá. *O universo mágico das curas: o papel das práticas mágicas e feitiçarias no universo do Mato Grosso setecentista*. Disponível em www.scielo.br. Acesso em janeiro 2013.

O panorama mágico-religioso trabalha com questões que envolvem diretamente a fé e o misticismo. Desse modo, o corpo e o seu entendimento não devem ser afastados dessa interpretação existente no final dos setecentos. Nesse ambiente de atraso científico e crença em poderes mágicos capazes de agir diretamente sobre a saúde, argumentos e noções acerca do funcionamento e compreensão do corpo foram desenvolvidos. A cura que envolve o saber médico convive diretamente com as concepções já herdadas, ao longo dos séculos na América portuguesa.

Objeto de estudo, o corpo para a medicina de Portugal demorou mais para ser desvendado que em outros países. Enquanto na França, Inglaterra ou Holanda se experimentava o progresso intelectual, juntamente com uma verdadeira revolução no plano científico, vários fatores alimentaram o atraso na medicina portuguesa. Voltando um pouco ao século XVII, compreendemos que a Inquisição já contribuía fortemente para estagnação científica dos médicos portugueses, uma vez que não era permitido qualquer tipo de opinião discordante feita à educação rigidamente controlada pela ortodoxia católica.¹⁵⁴

“[...] os jesuítas, o Tribunal do Santo Ofício e a Coroa uniram-se contra qualquer nova iniciativa científica ou cultural, considerando-as todas uma pura heresia. Tal reação levou as universidades e aos colégios a uma dura fase de estagnação na qual os alunos eram instruídos exclusivamente com livros dos velhos mestres, como Aristóteles ou Galeno. O ensino oficial de medicina mostrava-se impermeável a todo o progresso que se verificava fora de Portugal, continuando a oferecer, para a desgraça de seus doentes, um exemplo extremo de dogmatismo.”¹⁵⁵

3.1 A Medicina Tropical

A medicina portuguesa, no século XVIII, era considerada atrasada, se comparada aos demais estudos médicos desenvolvidos na Europa. Esse fato decorre da relação direta dos pesados séculos sob o domínio da Igreja e de suas inflexíveis concepções de progresso. O estudo de Lycurgo Santos Filho em *História Geral da Medicina Brasileira* nos remete a

¹⁵⁴ Mary Del Priore (Org). *História das Mulheres no Brasil*. 9ª ed. São Paulo: Contexto, 2010. p.79.

¹⁵⁵ *Idem*. p. 80.

um panorama de como eram vislumbrados a medicina e o ofício de médico no século XVIII, quem eram esses agentes e como desenvolviam seus trabalhos.

“[...] nesse período, a profissão médica foi considerada [...] um ofício que não nobilitava o indivíduo. A cirurgia era um trabalho simplesmente manual. E mesmo no Brasil – onde se criou a fidalguia econômica, do dinheiro – físicos e cirurgiões não foram aquinhoados com foros de nobreza, com as cartas de brasões de armas, e nem mereceram as patentes militares honorárias [...]”¹⁵⁶

A maioria dos profissionais denotavam a insuficiente formação escolar haurida em Coimbra e em Salamanca, e persistiam alheios aos avanços alcançados. Raros, os dotados de cultura humanística. De modo geral, não foram os cultos que imigraram para o Brasil. E dentre os que vieram a mor parte não cuidou do aprimoramento, buscou apenas melhoria na situação econômica [...]”¹⁵⁷

Daniela Calainho também contribui para a análise desses profissionais que atuavam na colônia, na segunda metade dos setecentos:

“[...] formalmente, os profissionais leigos da saúde, no tempo e espaço em que estamos tratando, compunham-se de médicos ou físicos, formados em escolas e universidades europeias, preparados para o diagnóstico e cura de doenças; os cirurgiões ou cirurgiões-barbeiros, em muito maior número na colônia, cuja habilidade manual fazia-os capazes de abrir o corpo, realizar sangrias, extrair balas, etc; e os barbeiros, que para além de sua óbvia função, atuavam como sangradores, aplicavam ventosas e sanguessugas e arrancavam dentes. Os primeiros boticários leigos, em geral de humilde condição e de origem judaica, esforçavam-se para suprir suas casas, embora recebessem auxílios preciosos das boticas dos colégios jesuíticos, sobretudo em momentos de surtos epidêmicos. Ao longo do tempo, as boticas tornaram-se também locais de encontros sociais, afluindo comerciantes, viajantes, políticos, médicos e estudantes.”¹⁵⁸

¹⁵⁶ Lycurgo dos Santos Filho. *História Geral da Medicina Brasileira*. São Paulo: Editora São Paulo, 1977. vol.1.p.309.

¹⁵⁷ *Idem*. p. 312.

¹⁵⁸ Daniela Buono Calainho. *Jesuítas e medicina no Brasil colonial*. Artigo publicado na Revista Tempo. Jul/2005.p.64. Disponível em www.historia.uff.br/tempo. Acesso em março/2013.



Figura 11: Bernardino Antônio Gomes (1768-1823), médico da Armada Portuguesa. Quando de sua permanência no Brasil observou doenças e plantas medicinais nativas. Gravura editada pelo Instituto Pasteur de Lisboa. Fonte: Lycurgo dos Santos Filho. *Historia Geral da Medicina Brasileira*. 1977.

Calainho ressalta que a escassez de médicos leigos, formados por escolas de medicina na Europa, pelo menos até o século XVIII, fez dos jesuítas os responsáveis quase que exclusivos, pela assistência médica no primeiro século de colonização do Brasil.¹⁵⁹ Ao longo do tempo, esses missionários foram aperfeiçoando seus conhecimentos, mediante contatos com os profissionais leigos residentes na colônia e ainda pela leitura de importantes obras de medicina, encontradas em muitas das bibliotecas de seus colégios.

“As boticas dos colégios jesuítas foram inigualáveis, em qualquer parte onde estivessem. A do Colégio do Pará, segundo inventário datado de 1760, além de 20 tomos de medicina, continha recipientes diversos, estantes com mais de 400 remédios, fornalhas, alambiques, almofarizes de mármore, ferro e marfim, armários, frascos e potes de várias cores e tamanhos, balanças, pesos,

¹⁵⁹ *Idem*.p.64.

medidas, tachos de cobre, de barro, bacias, prensas, tenazes, enfim, todo um aparato técnico para a confecção dos medicamentos”.¹⁶⁰

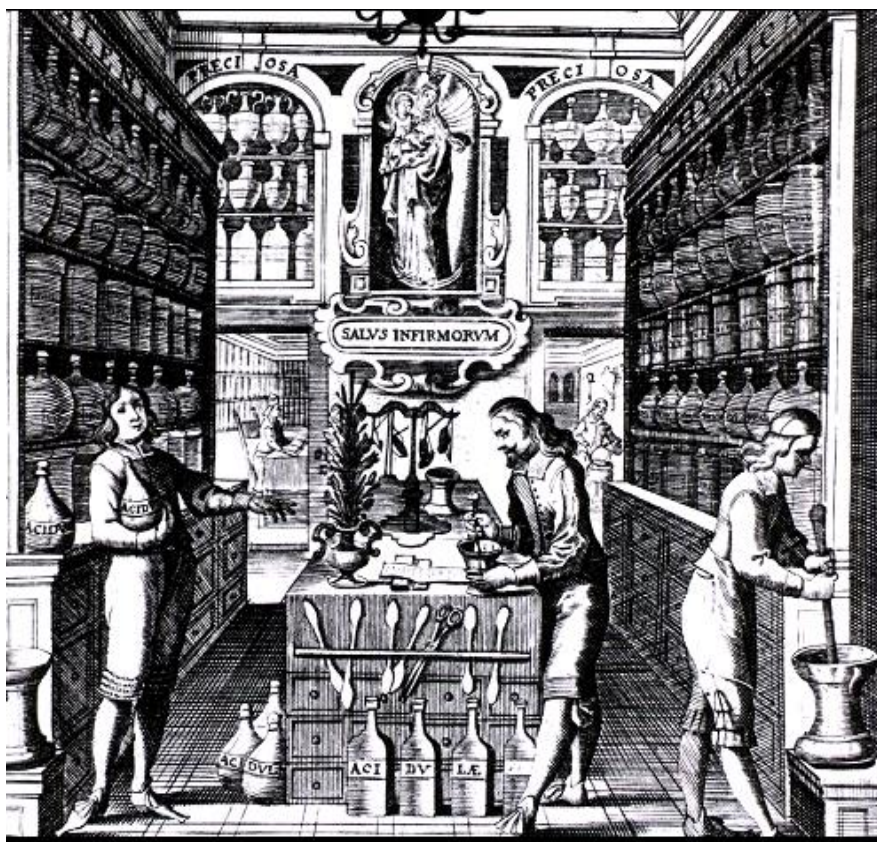


Figura 12: Imagem de uma botica do século XVIII: Conhecimento e religiosidade no mesmo espaço. Boticários trabalhando sob a proteção do santo em posição de destaque
Fonte: The National Library of Medicine.

Os medicamentos que supriam essas boticas existentes na colônia, em parte, vinham do Reino, mas a pouca frequência de chegada dos navios, as eventuais perdas por deterioração nas embarcações e nos portos, além dos altos preços cobrados na comercialização desses remédios, ao longo do tempo, contribuíram para a manipulação dos recursos naturais da colônia, com a finalidade de tratar os males mais urgentes oferecidos pela nova terra, levando para a Europa

¹⁶⁰ *Ibidem*.p.65.

“[...] o conhecimento das virtudes terapêuticas de raízes, caules, folhas, cascas, sumos, polens, minerais e óleos, a exemplo da **quina**, planta da região da Amazônia, que curava a malária e era conhecida como “mezinha dos padres da Companhia de Jesus”. Das fórmulas medicinais dos inacianos, com uso privativo em suas farmácias, citemos uma compilação, datada de 1766, e de autor até então desconhecido, intitulada Coleção de várias receitas e segredos particulares das principais boticas da nossa companhia de Portugal, da Índia, de Macau e do Brasil, compostas e experimentadas pelos melhores médicos e boticários mais célebres que têm havido nessas partes. Aumentada com alguns índices e notícias muito curiosas e necessárias para a boa direção e acerto contra as enfermidades. Este extenso receituário, de mais de duzentos títulos, organizado em ordem alfabética, trazia em cada fórmula o nome do colégio onde foi preparada, a dose dos ingredientes, a indicação e o modo de administrá-la”¹⁶¹

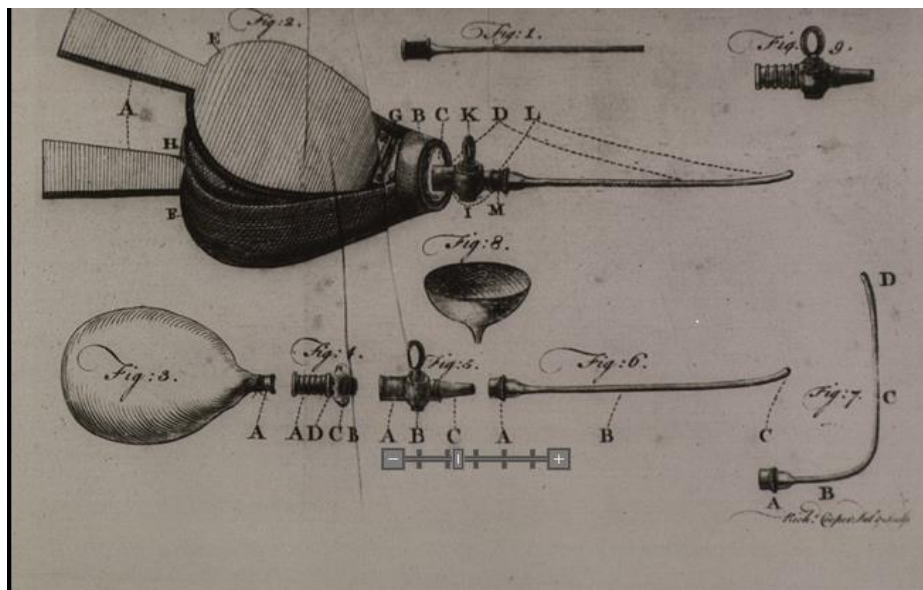


Figura 13: Modelo de instrumentos médicos utilizados no século XVIII: Conhecimento típico europeu que chegava lentamente nos trópicos. Fonte: The National Library of Medicine.

¹⁶¹ *Ibidem*, p. 66.

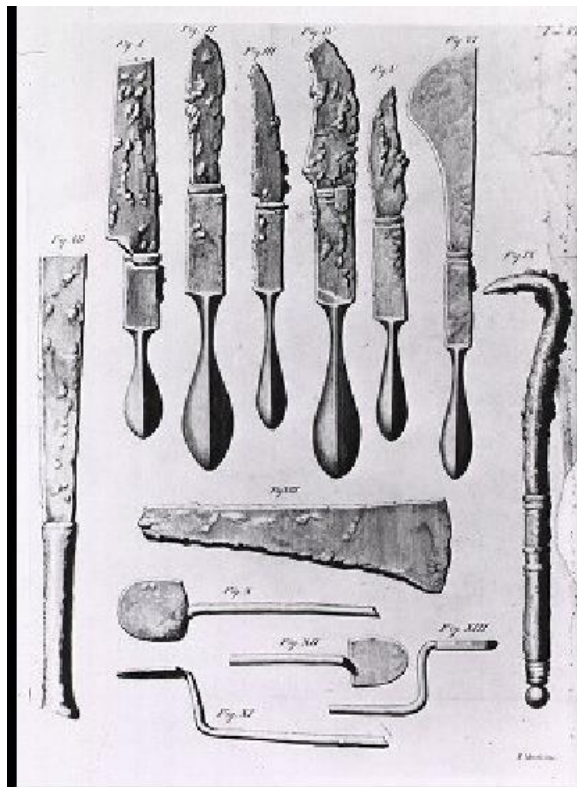


Figura 14: Aparatos médicos utilizados em procedimentos cirurgicos em meados do século XVIII. Dentre eles destaque para o serrote, facas,espátulas, pás, lancetas e algo muito semelhante a um pe-de-cabra.Fonte: The National Library of Medicine.

3.2 O corpo feminino e seus mistérios

Júnia Ferreira Furtado, em seu trabalho sobre médicos, cirurgiões e barbeiros no século XVIII, retrata as modificações que a medicina lusitana sofreu para se adaptar a formas de curar, apresentadas na colônia.¹⁶²

¹⁶² Júnia Ferreira Furtado. *Barbeiros cirurgiões e médicos nas Minas Colonial*. 2005. Artigo publicado na Revista do Arquivo Público Mineiro. Disponível em <http://www.siaapm.cultura.mg.gov.br/acervo>.

Com pouquíssimos profissionais providos de experiência acadêmica os cirurgiões, barbeiros e boticários, das terras de além-mar, desenvolviam funções médicas, como, por exemplo, as amplamente utilizadas sangrias.

Mary Del Priore, em *Ao Sul do Corpo*, afirma que a sangria era uma prática sanitária utilizada desde longa data, funcionando como instrumento de higiene interna, ou mesmo, antídoto para vários males que atingiam o corpo.¹⁶³

“[...] a medicina entendia que as enfermidades decorriam da patologia humoral: o que os autores mais tardios chamavam de discrasia ou desequilíbrio dos humores. Isso significava que, pela ação mórbida de um fator interno (disposição patológica congênita), ou da influência de um fator estranho (atmosfera, meio, gênero de vida, alimentação) e algumas vezes de ambos, as veias se enchiam e os corpos se entupiam. Quando desta obstrução, cada humor entrava em efervescência, a harmonia era atingida e perturbada, o apetite desaparecia, a febre subia e o estado geral se deteriorava. Além das quatro vias naturais de evacuação para expelir o que incomodava o sistema (nariz, boca, ânus e uretra), apenas a sangria parecia capaz de dar conta do mal-estar do enfermo.

As sangrias podiam efetuar-se localmente por meio de ventosas, escarificações, ou sanguessugas, ou eram realizadas por via arterial ou venal.”¹⁶⁴

¹⁶³ Mary Del Priore. *Ao Sul do Corpo*: Condição feminina, maternidades e mentalidades no Brasil Colônia. São Paulo: Ed: Unesp, 2009. 2ª edição, p.195.

¹⁶⁴ *Idem*. p.194.



Figura 15: Anatomia do corpo feminino: O útero como elemento de destaque na figura acima representou a fonte dos mistérios femininos para a medicina do século XVIII. Fonte: The National Library of Medicine.

As sangrias eram sistematicamente utilizadas durante o trabalho de parto, expondo gravemente as pacientes que já haviam sido submetidas ao procedimento, pelo menos três vezes, ao longo da gestação. Essas mulheres eram sangradas a fim de prevenir a febre e a perda de sangue que podiam ocorrer ao dar à luz. A desconfiança, o medo e o obscurantismo que acompanhavam os profissionais da área da saúde, em relação ao corpo, principalmente a o corpo feminino – carregado de segredos e pecados – faziam-nos diagnosticar

“moralizadamente as hemorragias como resultado da infelicidade que sobrevinha aos pecados cometidos ou a uma má inserção do corpo feminino na ordem natural das coisas. As sangrias como instrumento de cura física, acabavam por inscrever-se na cruzada moral contra a mulher que usasse para mau fim – o prazer – seu próprio corpo.”¹⁶⁵

¹⁶⁵ *Ibidem* p.197.

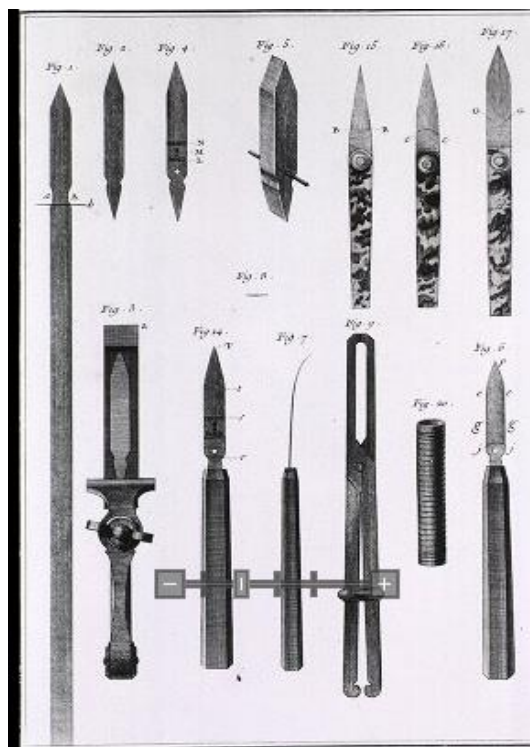


Figura 16: Lancetas utilizadas por sangradores no século XVIII. Fonte: The National Library of Medicine.

A autora mostra-nos como era frágil a separação entre as aplicações dos saberes médicos e o imaginário sócio-comportamental, que envolvia a colônia no século XVIII. O corpo envolvia segredos e traços obscuros, porém, é inevitável pensar que o corpo feminino fosse para a medicina, o mais nebuloso e obscuro dos corpos. Isso porque, o corpo feminino representava o pecado, estando repleto de “elementos não puros” e devendo ser submetido ao sofrimento para ser liberto de todo tipo impureza.

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

Todavia, esse sangue menstrual era também utilizado para tratamentos de várias moléstias. De acordo com Bernardo Pereira, que escrevia em 1726

“[...] o sangue menstrual, quando “seco”, era recomendado aos “males de pedra” e à epilepsia. Misturado à manteiga de vaca, abrandava as dores da gota ou as pústulas do rosto. O sangue do puerpério, untado ao corpo curava a sarna e, embebido, tratava apostemas, carbúnculos e erisipela.”¹⁶⁶

De acordo com Mary Del Priore¹⁶⁷, o desconhecimento anatômico, a ignorância fisiológica, juntamente com as fantasias sobre o corpo feminino fomentavam um discurso médico distorcido a respeito da mulher e de sua representação moral. Todo conhecimento científico existente sobre o corpo feminino dizia respeito única e exclusivamente à reprodução, logo, as mulheres deveriam cumprir a única função que lhes era imposta: a procriação.

Devido a esse fato, o enorme interesse no estudo da *madre*¹⁶⁸ era percebido em diversos tratados, manuais e receituários médicos. Ao mal funcionamento desse órgão era atribuída uma série de doenças derivadas de ligações entre o demônio e a mulher. Pensava-se que, ao contrariar a função reprodutiva da *madre*, a mulher atraía para si vários males como melancolia, tristeza, loucura, histeria e ninfomania.

3.3 A Medicina e os Saberes Mágicos

Voltando um pouco ao século XVII, encontramos a forte crença europeia na cura como um dom e, por conta disso, atribuía-se aos empíricos e às mulheres idosas mais sucesso na cura de doenças do que aos médicos cultos¹⁶⁹. Dessa forma, o poder para

¹⁶⁶ Apud Mary Del Priore (Org). *História das Mulheres no Brasil*. p.104

¹⁶⁷ Mary Del Priore (Org). *História das Mulheres no Brasil*. 9ª ed. São Paulo: Contexto, 2010. pp. 82-84.

¹⁶⁸ Nomenclatura dada ao útero. Acreditava-se que, tal qual um organismo vivo, a *madre* se alimentava de sangue e *pneuma* o espírito vital e invisível encarregado da fecundação [...]. *História das Mulheres no Brasil*. p. 86.

¹⁶⁹ Laura de Mello e Souza. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz: Feitiçaria e Religiosidade Popular no Brasil Colonial*. São Paulo: Cia das Letras, 2009. p.167.

amenizar os males que acometiam o corpo e a alma passava por um misto de habilidade e mérito divino. O processo de tratamento compreendia, desde a medicina erudita, passando pela observação e experiências práticas dos cirurgiões e dos barbeiros, chegando até às curas por meios sobrenaturais, que aproximava a terapêutica popular da feitiçaria. Uma vez que não existiam explicações lógicas para mortes repentinas (podendo ser caracterizadas como problemas cardíacos) e doenças infecciosas (acometidas por vírus e bactérias) as mortes, assim como as doenças, estavam atreladas, diretamente, à vontade divina e/ou a causas sobrenaturais.

Essa construção de crenças e pensamentos atravessa o século XVII e chega ao XVIII, aproximando imensamente a cura através de práticas populares desenvolvidas por cirurgiões e barbeiros das técnicas sobrenaturais exercidas por rezadeiras e curandeiras.

Assim como o trato da doença passava pelo campo do sobrenatural, os remédios também possuíam um cunho milagroso. *O Compêndio dos segredos medicinais ou remédios curvianos*, que reunia os medicamentos de João Curvo Semedo, trazia uma série de receitas com a promessa de curar diversas doenças.

Embora fosse considerado um renovador da medicina de sua época, por introduzir compostos químicos em suas formulações, Semedo, procurava salientar “o efeito “extraordinário” e “miraculoso” de tais substâncias, muitas delas, segundo afirmava, feitos sob inspiração divina”.¹⁷⁰

¹⁷⁰ Júnia Ferreira Furtado. *Barbeiros cirurgiões e médicos nas Minas Colonial*. 2005. Artigo publicado na Revista do Arquivo Público Mineiro. p.92 Disponível em <http://www.siaapm.cultura.mg.gov.br/acervo>.



Figura 17: João Curvo Semedo (1635-1719) médico da família real portuguesa e importante divulgador da flora americana para uso medicinal. Seus livros tiveram grande repercussão no mundo luso-brasileiro do século XVIII, constituindo-se em manuais populares de medicina, propiciando ainda ampla circulação das informações sobre as ervas brasileiras na matéria médica em Portugal e sua incorporação à literatura erudita.

Fonte: Lycurgo dos Santos Filho. *Historia Geral da Medicina Brasileira*. 1977.

Segundo Júnia Ferreira Furtado, João Curvo Semedo é responsável por enriquecer os conhecimentos da frágil medicina portuguesa, muito pouco evoluída, ainda, no século XVIII.

“Em 1695, Curvo Semedo publicou a *Polianteia Medicinal*, seguida da *Atalaia da vida contra as hostilidades da morte*, de 1720. [...] É interessante notar que os livros de Curvo Semedo, tornaram-se um grande referencial para a prática da medicina e para o receituário de medicamentos no além-mar. Esse movimento revela como o conhecimento prático adquirido no Brasil estruturava-se em conhecimento erudito entre os intelectuais portugueses e, a partir da circulação de livros impressos, num efeito bumerangue, passava a nortear os tratamentos ministrados pelos práticos na América portuguesa, os primeiros a utilizar e descrever as próprias ervas.”¹⁷¹

Em seus estudos sobre medicina colonial no século XVIII, Júnia Ferreira Furtado, atribui destaque para a atuação de Curvo Semedo na divulgação ampla de seus

¹⁷¹ *Idem*, p.92.

conhecimentos medicinais, juntamente com informações relevantes sobre ervas encontradas na colônia, que produziriam milagrosas curas.¹⁷²

Dentre os remédios que possuíam efeitos extraordinários, Semedo mencionava um preparo composto de cidra azeda, escorcioneira, e “trociscos de fioravanto”, com admiráveis virtudes para muitas doenças, como dores no corpo, achaques do estômago, azedumes, flatos e outras enfermidades. Semedo partilhava da inegável prática observada durante todo o período colonial: a ciência médica constantemente conectada aos conhecimentos mágico-religiosos. Os saberes dos médicos luso-brasileiros, nas primeiras décadas do século XVIII, seguiram a tendência de incorporar, na medicina erudita, teorias distintas, conciliando a teoria dos humores¹⁷³ com as práticas mágicas.¹⁷⁴

Vem de longínquas datas o encontro de saberes mágicos e saberes medicinais. Já no século XVI, médicos rompiam com a medicina tradicional e acreditavam nos poderes mágicos de cura de objetos como amuletos e talismãs, na arte de medicar pacientes com vários tipos de enfermidades.

Uma das figuras mais controversas da medicina, Paracelso, é tido por um dos médicos que baseava seus pensamentos terapêuticos sem os apartar da magia e do ocultismo. O estudioso, tido como um renovador do saber acadêmico de sua época, acreditava que a magia revelava as influências ocultas da natureza, presentes no corpo humano.

Defendia assim, paralelamente ao uso dos medicamentos minerais, a utilização de amuletos e talismãs. No seu tratado de alquimia, *Archidoxis magna*, acreditava ser possível curar a ferida de um indivíduo sem a necessidade de entrar em contato com o corpo do mesmo. Para tanto, bastava obter um fragmento do objeto que tivesse sido molhado no sangue da ferida e colocá-lo em um unguento especial, preparado à base de musgo de caveira, gordura e sangue humano, óleo de rosas, bolo armênio e óleo de sementes de linho.¹⁷⁵

¹⁷² *Idem.* p. 93.

¹⁷³ Humores: substâncias fluidas como o sangue, a bile e a linfa responsáveis pelas funções vitais do corpo

¹⁷⁴ Jean Luiz das Neves. *O corpo, a doença e a saúde: O saber médico luso-brasileiro no século XVIII*. 2006. p.147. [Tese de Doutorado apresentada a Universidade Federal de Minas Gerais].

¹⁷⁵ *Idem.* p.150.

Para se compreender a justificativa do uso de remédios, com pressupostos mágicos na medicina, é preciso considerar a distinção, válida para o século XVIII, entre magia natural e magia diabólica. A magia natural consistia em fenômenos extraordinários da natureza, produzidos a partir de causas naturais, enquanto a magia diabólica resultava da invocação de demônios, através de contatos sobrenaturais.¹⁷⁶

Embora a cultura letrada procurasse separar o que era considerado supersticioso do que possuía uma certa aceitação científica, era tênue o limite de convivência entre o mágico e o diabólico, assumindo, muitas vezes, formas semelhantes; esses dois universos, confundiam o olhar da Igreja com seus respectivos rótulos de pecado e salvação atribuídos à cura do corpo.

Para combater os malefícios e doenças atribuídas ao demônio, a exemplo da melancolia, histeria, quebranto e “calores pecaminosos”, a medicina recorria, tanto a remédios naturais, quanto a orações e esconjuros. Jean Luiz das Neves, em suas análises sobre *o corpo, a doença e a saúde* diz que a interpenetração entre o saber médico e a magia pode ser constatada na obra de Luís Gomes Ferreira¹⁷⁷.

O cirurgião-barbeiro, baseando seus conhecimentos nos estudos do médico João Curvo Semedo, citado anteriormente, incluía em seu receituário diversos antídotos contra os feitiços indicando, por exemplo, o pó e a coxa de sapo para aqueles que estavam magros e se julgavam enfeitizados

“O sapo possuía poderes mágicos e terapêuticos, conforme acreditavam os indígenas: “A carne de um sapo preto muito asqueroso [...] torrada num espeto e pulverizada, serve de preservativo contra a feitiçaria e é usada pelas parturientes, para aliviar o trabalho de parto”¹⁷⁸

Júnia Ferreira Furtado também analisa a contribuição medicinal de Gomes Ferreira na obra do autor intitulada de *Erário Medicinal*, através de receitas desenvolvidas por ele, com o intuito de curar os mais diversos males. Utilizando os mais curiosos ingredientes

¹⁷⁶ *Idem*. p.151.

¹⁷⁷ *Ibidem*. p.152.

¹⁷⁸ *Ibidem*. p.153. Jean Luiz das Neves compartilha dos estudos de Câmara Cascudo. Segundo Luís Câmara Cascudo, o sapo era um elemento essencial nas curas realizadas através de práticas mágicas. O animal servia de intermediador na transmissão do feitiço. Luís da Câmara Cascudo. *Dicionário do Folclore Brasileiro*. São Paulo: 5ª ed. Ed: Melhoramentos, 1980.p.696.

possíveis para combater as doenças tropicais, Gomes Ferreira, utilizava o chá de picão e a erva-de-santamaria para combater vermes e parasitas intestinais.¹⁷⁹

Através da análise de suas receitas, desenha-se uma lista vastíssima de elementos naturais, que figuravam como elementos imprescindíveis para a cura de seus doentes. Entre elas encontra-se:

“ervas medicinais, os cipós, as árvores e paus. Incluía, entre inúmeras outras, a suçuaia, remédio para defluxões e febres malignas; a erva-do-bicho (Polygonum acre)¹⁸⁰ para diarreia; a crista-de-galo e o grelo de juqueri para as feridas da garganta; a jacucanga para feridas; a pariparoba para desfazer o sangue pisado;[...] a embaúba; a amendoada; o cipó conhecido como poaia e o sapé ou a árvore caraíva, para o tratamento das quebraduras”¹⁸¹.

Furtado aponta como elementos de destaque neste universo, Luís Gomes Ferreira, João Cardoso de Miranda e José Antônio Mendes, figuras importantes que deram prosseguimento ao que poderia ser chamado de uma *Medicina tropical*:

“pois se preocupavam em conhecer a especificidade das doenças e dos tratamentos locais. Mas na ciência médica erudita da época, seus livros, em geral, não alcançaram grande repercussão e seus nomes ficaram quase esquecidos. Suas obras reuniam, preferencialmente, conselhos práticos pertinentes a uma medicina caseira, baseados na doutrina galênica. É importante ressaltar que, sob vários aspectos, eles foram precursores em suas épocas: Luís Gome Ferreira insurgia-se contra o uso indiscriminado das sangrias, então o principal método terapêutico; João Cardoso de Miranda não só descobriu a cura do escorbuto como já defendia o valor curativo das águas medicinais; José Antônio Mendes observou que grande parte das doenças não era causada por conjunções de astros ou pelos humores, mas sim pelas condições de vida e de alimentação”¹⁸².

Juntamente com os esforços traçados pelos cirurgiões e cirurgiões-barbeiros, curandeiras e rezadeiras obtinham destaque no mundo das curas coloniais no século XVIII. Dentro do contexto social, mulheres como as nossas denunciadas, anteriormente referidas, eram, sem dúvida, elementos de altíssima importância.

¹⁷⁹ Júnia Ferreira Furtado. *Barbeiros cirurgiões e médicos nas Minas Colonial*. 2005. Artigo publicado na Revista do Arquivo Público Mineiro. p.94. Disponível em <http://www.siaapm.cultura.mg.gov.br/acervo>.

¹⁸⁰ O nome científico da erva-de-bicho usada no tratamento de doenças foi retirado da obra de Lycurgo dos Santos Filho. *História Geral da Medicina Brasileira*. São Paulo: Editora São Paulo, 1977. vol.1.p.195.

¹⁸¹ *Idem*. p.91.

¹⁸² *Ibidem*. p.92.

Ludovina Ferreira e Índia Sabina se destacavam por desenterrar feitiços, descobrir as causas das doenças, retirar bichos dos corpos enfeitiçados. Já Domingas Ferreira e Maria Joanna apontavam as orações certas para desfazer toda sorte de malefício, desde quebranto e erisipela, até reconstruir amores frustrados.

Essas mulheres atuavam de forma mais ativa e próxima da população. Seus conhecimentos, que eram baseados na arte do saber-fazer, foram transmitidos ao longo de dezenas de anos rodeados de segredos, imprimindo um tom de respeito, admiração e temor, em quem utilizava suas técnicas de cura.

Sendo o século XVIII um período no qual a doença era atribuída a uma ação sobrenatural, a cura do corpo passava necessariamente pela cura da alma. Nesse campo compreendemos a atuação das rezadeiras e curandeiras como uma verdadeira ponte entre dois mundos: o real e o sobrenatural.

Mary Del Priore, em *História das Mulheres nos Brasil*, atribui o sucesso dessas curandeiras ao conhecimento das plantas certas utilizadas nas curas, juntamente com a escassez de médicos na colônia, em fins dos setecentos. Mezinhas e chás caseiros eram preparados com plantas que possuíam atribuições mágicas em doenças e questões femininas.

“[...] A manjerona “metida na natura provoca o mestruo e enxuga os corrimentos. [...] Atacando a enfermidade com a invocação do nome de certas plantas consideradas mágicas as curandeiras davam ao ritual de cura uma dimensão real que era diretamente percebida pela vítima [...]. Sabedoras de segredos e usando apenas fórmulas oracionais, essas médicas sem diploma tentavam transformar seus fascinados pacientes em criaturas invulneráveis aos olhares e ares venenosos.”¹⁸³

Apoiadas em orações, amuletos, rituais e na flora medicinal da colônia as curandeiras realizavam curas de “quebranto”, mesclando orações e sinal da cruz feito direto no corpo do paciente. Em finais dos setecentos, no Grão-Pará e Maranhão, curava-se quebranto por toda parte. Citando mais uma vez a índia Domingas Gomes da Ressurreição, que aprendera curar quebranto com sua senhora, curava usando as seguintes frases: “*Dois*

¹⁸³ Mary Del Priore (Org). *História das Mulheres no Brasil*. 9ª ed. São Paulo: Contexto, 2010.p.90-94.

olhos maus de deram, com três hei de curar. Jesus Cristo te lindrou, Jesus Cristo. Jesus Cristo te diz olha quem de mal te olhou.”¹⁸⁴

Domingas se enquadra perfeitamente entre os estudos de casos apresentados no capítulo anterior. Mulher que exercia amplamente seu poder de curar através de rezas, mesclando elementos católicos com ritos mágicos, passou, sem grandes entraves, pela Mesa da Inquisição. Assim como Sabina, Ludovina Ferreira e Maria Joanna de Azevedo, Domingas estava entre as mulheres, que de alguma forma, representavam uma ameaça à sintonia religiosa que o Tribunal buscava, na segunda metade do século XVIII.

Cobertas de mistérios pouquíssimo compreendidos pela medicina do século XVIII, todos os seus atos, assim como seus corpos, estavam ainda para serem descobertos. A figura feminina era a representação direta da falta de avanço nas questões médicas.

Voltamos a indagar então, porque motivo essas mulheres obtiveram penas tão leves e foram notadas atuando antes, durante e depois a instalação da Mesa Inquisitorial? A dificuldade de acesso a medicamentos, o raro contato com médicos, juntamente com a prática local de recorrer às habilidades curativas daquelas mulheres, respondem objetivamente a essa questão.

¹⁸⁴ Laura de Mello e Souza. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz: Feitiçaria e Religiosidade Popular no Brasil Colonial*. São Paulo: Cia das Letras, 2009. p.179. Laura de Mello e Souza define quebranto como doença que gera palidez, sonolência, indiferença, olhar amortecido.

Considerações Finais

Nossa pesquisa buscou descortinar a relação estabelecida entre a Terceira Visitação do Santo Ofício e as práticas mágicas desenvolvidas por mulheres na região do Grão-Pará e Maranhão de meados do século XVIII. No capítulo inicial, desenvolvemos um breve panorama social, como o objetivo de compreendermos a mecânica de vida da população, o contexto político e o ambiente em que fora instalada a Visita.

No capítulo dois, através dos estudos de casos de Maria Joanna Azevedo, Ludovina Ferreira e Índia Sabina, denunciadas à Mesa como feiticeiras e curandeiras, foi possível analisar, graças aos relatos do *Livro da Visitação*, descritos com riqueza de detalhes, os rituais de cura e benzimentos realizados na colônia portuguesa. A partir dessas descrições, vimos que essas mulheres já atuavam antes da chegada da Visitação, e mesmo nos anos da Visita, não sofreram nenhum impedimento de realizarem seus feitos.

No último capítulo desse trabalho, demonstramos a relação do universo mágico-religioso com as relações médicas. Em meados do século XVIII, frente aos raros avanços acadêmicos, escassos profissionais e uma frequente comunicação da ciência com o místico, o papel feminino destaca-se na arte de curar, através de orações, ervas, sopros e defumações. Nosso objetivo, na construção desse capítulo, foi demonstrar a atuação constante das curandeiras e a afirmação social dessas mulheres na segunda metade dos setecentos no Grão-Pará e Maranhão.

Instalada solenemente em 23 de setembro de 1763, a Terceira Visita Inquisitorial agregou, durante os seis anos que atuou, um número relativamente pequeno de confitentes e denunciantes. Nesse período, compareceram exatamente 45 pessoas à Mesa do Santo Ofício. Em um rápido cálculo, chegamos ao quantitativo de menos de oito pessoas por ano, e, conseqüentemente, menos de uma audiência por mês.

Nos primeiros anos de Visita, o número de audiências foi mais considerável, podemos atribuir esse fato, ao receio por parte da população, de uma punição severa ou o pânico de estar em pecado.

Ao longo dos anos, a frequência dos casos levados à Mesa foi decaindo significativamente.¹⁸⁵Esse descompasso nos leva a questionar: Por que o ritmo das atividades inquisitoriais diminuiu tanto ao longo da Visita?

Com o passar do tempo, diminuía também o impacto inicial gerado com a implantação da Mesa. O medo das pessoas de verem suas culpas expostas, aos longos dos anos, deu lugar ao convívio constante com o aparato inquisitorial. A presença do Visitador na região torna sua figura menos assustadora. E em seu livro José Roberto do Amaral Lapa diz que:

“não obstante, para o dilatado espaço de tempo que durou a Visitação, compreende-se que houve decréscimo do número de audiências na medida em que o tempo ia passando e a Mesa inquisitorial permitindo uma certa familiaridade por parte da população que passa então a conhecer melhor e conviver com o Visitador [...]” a presença do Santo Ofício acaba entrando para a rotina da vida paraense, o que nos comprova a recrudescência da tibieza moral e dos abusos contra a autoridade eclesiástica, cuja as admoestações não logravam mais intimidar os relapsos [...]¹⁸⁶

Com base na pesquisa realizada, dos quarenta e cinco casos ouvidos pelo Visitador, treze foram marcados pela presença feminina, como já foi exposto no segundo capítulo desse trabalho. As penas relatadas no *Livro da Visitação* eram leves e em sua maioria configuravam “*penitencias espirituais*” como as que foram atribuídas a Domingas Gomes da Ressurreição em 1763. No mesmo ano, a escrava Maria Francisca preta foi “*repreendida asperamente sob pena de ser castigada.*” Já a viúva Feliciano Lyra de Barros, também em 1763 foi “*condenada a ser admoestada pela Mesa e nunca mais cometer o pecado da sodomia.*”¹⁸⁷

Frente a toda burocracia do processo inquisitorial, composto por uma série de audiências, inúmeros testemunhos e acusações diversas, chegar ao final do processo e ser condenada a comparecer à Mesa, repreendida e admoestada a não cometer mais referente

¹⁸⁵ Segundo José Roberto do Amaral Lapa com base nas análises do *Livro da Visitação*, no ano de 1763, primeiro ano da Vista, foram ouvidas vinte e duas pessoas. No ano seguinte, onze, já em 1765 apenas três, em 1766 esse número sobe para seis, porém, em 1767 apenas uma pessoa é ouvida. Em 1768 não se tem notícia de nenhuma audiência e em 1769 apenas duas.

¹⁸⁶ José Roberto do Amaral Lapa. *Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará 1763-1769*. Petrópolis: Editora Vozes, 1978.p.63.

¹⁸⁷ Yllan de Mattos. *A última Inquisição: os meios de ação e funcionamento do Santo Ofício no Grão-Pará pombalino (1750-1774)*. Jundiá: Paco Editorial, 2012.pp.168-169.

pecado, prova que a ação do Tribunal da Inquisição não contava com as rígidas interpretações de outrora.

O rigor punitivo não mais existia, as penas de morte não eram mais aplicadas como nos séculos anteriores, raríssimos eram os casos de açoite ou degredo. Geralmente, as penas aplicadas eram penitências e abjurações. Nesse ponto, questionamo-nos mais uma vez: Quais motivos levariam a uma postura mais branda do Santo Ofício América portuguesa? O que de fato motivou a Terceira Visitação?

A questão desenvolve-se sobre o contexto da chegada inquisitorial: A segunda metade do século XVIII já não contava mais com uma caça acirrada às praticas judaizantes, muito menos uma busca sem medidas às bruxas de séculos passados. A vinda da Terceira Visitação para a região do Grão-Pará e Maranhão ocorre num tempo em que já se iniciara o declínio da Inquisição em Portugal.

As concepções de medidas punitivas se modificaram na segunda metade do século XVIII, novas mentalidades tomaram corpo. No contexto político pombalino, a Visita funcionava muito mais como um braço do Estado na manutenção das relações de poder, do que uma instituição severamente punitiva dentro dos moldes religiosos.

De acordo com Lapa, esse fato expõe a característica principal da Visita: a normatização da fé e dos costumes. O desregramento da população dificultava a manutenção da ordem.¹⁸⁸ O autor, em seus estudos sobre o impacto da última Visitação nas terras coloniais portuguesas, descreve uma dinâmica social corrompida, muito aquém dos moldes ditados pelo catolicismo.

Crimes de natureza sexual, sobretudo de brancos em relação às índias, promiscuidades, a falta de interesse pelas missas dominicais, práticas de sodomia, descompostura em relação ao corpo, juntamente com o uso descontrolado de aguardente por parte da população, principalmente dos religiosos, causava tantos transtornos que o El-Rei ordena ao governador a proibição de licenças para o fabrico de tal produto na região.

Casos de bigamia eram tão comuns na América portuguesa, que difícil era encontrar família que se diferenciasse daquele padrão, além disso, comerciantes eram constantemente

¹⁸⁸ José Roberto do Amaral Lapa. *Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará 1763-1769*. Petrópolis: Editora Vozes, 1978. p.30.

acusados de roubar nos pesos e medidas, cobrando preços abusivos pelos produtos vendidos. As devassas ocorriam com o intuito de diminuir comportamentos reprováveis.¹⁸⁹

“As devassas, motivadas quase sempre por denúncias, puniam tanto os brancos quanto os índios, pelos crimes mais diversos: colher cacau verde nas colheitas de drogas do sertão, brigas coletivas, mortes de animais, ou simples querelas [...]”¹⁹⁰

Distantes dos padrões comportamentais da metrópole, a população do Estado do Grão-Pará e Maranhão que recebeu a Visita Inquisitorial, em meados do século XVIII, possuía uma assistência religiosa extremamente precária. O universo mágico-religioso fazia parte do dia-a-dia daquelas pessoas, materializado profundamente nos hábitos e costumes locais, sendo muito comum recorrer às práticas-mágicas para a solução de questões das mais simples as mais complexas.

Misturando elementos católicos, medicinais e práticas mágicas o mecanismo de cura desenvolvido por mulheres praticantes de feitiçaria e curandeirismo, é caracterizado como essencial para a compreensão da dinâmica construída na vida cotidiana da colônia.

“Desprovidas dos recursos da medicina para combater doenças cotidianas, as mulheres recorriam a curas informais, perpetrando assim uma subversão: em vez dos médicos, eram elas, por meio de fórmulas gestuais e orais ancestrais, resgatavam a saúde. A concepção da doença como fruto de uma ação sobrenatural e a visão mágica do corpo as introduzia numa imensa constelação de saberes sobre a utilização de plantas, minerais e animais, com os quais fabricavam remédios que serviam aos cuidados terapêuticos que administravam.”¹⁹¹

Vistas como desviantes do catolicismo, as mulheres curandeiras destacaram-se no contexto social. Atuando no universo das práticas-mágicas, utilizavam dos meios mais acessíveis para combater toda sorte de malefícios. Comparada a médicos, essas mulheres viviam rodeadas por uma atmosfera de mistérios e segredos. Elas provaram a existência de um caráter menos punitivo da Visitação, mais administrativo, inclinado em conhecer as

¹⁸⁹ *Idem*.pp.30-33.

¹⁹⁰ *Ibidem*.p.31.

¹⁹¹ Mary Del Priore (Org). *História das Mulheres no Brasil*. 9ª ed. São Paulo: Contexto, 2010. pp.88-89.

“*terras e as gentes do Grão-Pará e Maranhão*”, auxiliando a manutenção do governo pombalino.¹⁹²

Em um primeiro momento, a pesquisa procurou olhar com lente de aumento para pontos pouco analisados nos estudos históricos objetivando, através das fontes analisadas, dar voz às mulheres curandeiras, que viveram e contribuíram para a construção do processo histórico.

E por fim, o resultado dos estudos das fontes inquisitoriais demonstraram até que ponto algumas dessas mulheres desenvolveram a capacidade de instrumentalizar a máquina inquisitorial, sobrevivendo ao tempo de atuação da Visita, afirmando o uso dos seus costumes e consolidado suas redes de micro poder na sociedade.

¹⁹² Yllan de Mattos. *A última Inquisição: os meios de ação e funcionamento do Santo Ofício no Grão-Pará pombalino (1750-1774)*. Jundiaí: Paco Editorial, 2012.p.194.

Índice Remissivo de Figuras

Figura 1: Palácio dos Governadores Gerais do Grão-Pará. Coleção Robert Smith, Fundação Calouste Gulbenkian. Fonte: Universidade Federal do Pará/ Fórum Landi. Disponível em: forumlandi.ufpa.br/biblioteca-digital.

Figura 02: Árvore de Castanha de Periquito. Alexandre Rodrigues Ferreira. 1992. Fonte: Biblioteca Nacional. Disponível em: bn.digital.bn.br/acervodigital

Figura 3: O Triângulo e os Pilares Mestres da Amazônia do Século XVIII. Marcos Carneiro Mendonça. *A Amazônia na Era Pombalina*. Fonte: Mattos, Yllan. *A última Inquisição*. 2009. p.21.

Figura 4: Bispados e Prelazias na América Portuguesa na segunda metade do século XVIII Francisco Bethencourt e Kirki Chaudhuri. *História da Expansão Portuguesa*. Fonte: Mattos, Yllan. *A última Inquisição*, 2009.p.48.

Figura 5: Assinatura Giraldo José de Abranches – “O mais humilde obediente e obrigado servo”. Fonte: AHU (Projeto Resgate), Pará, Cx. 55. Doc. 5014.

Figura 6: Planta Geral da Cidade do Pará – 1791. Alexandre Rodrigues Ferreira. O provável caminho do Cortejo Inquisitorial: Da igreja Nossa Senhora das Mercês até a Catedral na praça da Sé. Fonte: Mattos, Yllan: *A última Inquisição*, 2009.p.05.

Figura 7: Igreja da Sé: Antiga Igreja da Catedral local utilizado como marco de início da Terceira Visitação do Santo Ofício. Fonte: Universidade Federal do Pará/Fórum Landi. Disponível em: forumlandi.ufpa.br/biblioteca-digital.

Figura 8: Regimento do Santo Ofício da Inquisição dos Reinos de Portugal – 1640. Fonte: Torre do Tombo. Disponível em: <http://antt.dglab.gov.pt>

Figura 9: Crimes apresentados à Mesa do Santo Ofício 1763-1769. Fonte: Mattos, Yllan. *A última Inquisição*. 2009.p.163.

Figura 10: As Acusadas pela Terceira Visitação do Santo Ofício ao Grão-Pará e Maranhão no século XVIII. Fonte: Levantamento de dados baseado no *Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará.1763-1769*. Lapa,1978.

Figura 11: Bernardino Antônio Gomes (1768-1823), médico da Armada Portuguesa. Fonte: Lycurgo dos Santos Filho. *Historia Geral da Medicina Brasileira*. 1977. 5ª imagem do anexo de figuras loc. entre as págs. 194-195.

Figura 12: Imagem de uma botica do século XVIII. Fonte: The National Library of Medicine. Order N° A012809 Gieger, Malachias. Disponível em: www.nlm.nih.gov.

Figura 13:Modelo de instrumentos médicos utilizados no século XVIII. Fonte: The National Library of Medicine. Order n° A012902. Injeções. Buter, Willian, 1754. Disponível em: www.nlm.nih.gov.

Figura 14: Aparatos médicos utilizados em procedimentos cirurgicos em meados do século XVIII. Fonte: The National Library of Medicine. Order n° A012268. Instrumentos Cirúrgicos. Morri,F., 1747. Disponível em: www.nlm.nih.gov.

Figura 15: Anatomia do corpo feminino:Fonte: The National Library of Medicine. Order n° A012284. Benrengario de Carpidi, Jacopo. 1530. Disponível em: www.nlm.nih.gov.

Figura 16: Lancetas utilizadas por sangradores no século XVIII.Fonte: The National Library of Medicine. Order n° A012343. Instrumentos Cirúrgicos – Lancetas. Perret, Jean Jacques. 1730-1784. Disponível em: www.nlm.nih.gov.

Figura 17:João Curvo Semedo (1635-1719) médico da família real.Fonte: Lycurgo dos Santos Filho. *Historia Geral da Medicina Brasileira*. 1977. 6ª imagem do anexo de figuras loc. entre as págs. 194-195.

Fontes

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

Regimento do Santo Ofício, 1552. Livro I. cap.I.

Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro – IHGB

Lista de pessoas julgadas pela Inquisição, naturais ou residentes no Brasil: séculos XVII e XVIII. 3 cadernos. 480 p. lata 337 Doc. 5 n° I, II, III.

Instituto dos Arquivos Nacionais / Torre do Tombo (ANTT)

Inquisição de Lisboa – Conselho Geral do Santo Ofício

Livro 366.

Correspondência expedida para as Inquisições de Évora, Lisboa e Coimbra.

Inquisição de Lisboa – Processos

Processo 218.

Processo 225.

Processo 1552.

Habilitações do Santo Ofício

Maço 1. Diligência 16.

Maço 4. Diligência 51.

Maço 5. Diligência 78.

Regimento do Santo Ofício, 1640, Livro I, Título I, parágrafo II.

Referências Bibliográficas

ARAÚJO, Renata Malcher de. As cidades da Amazônia no século XVIII: Belém, Macapá e Mazagão. Porto: FAUP, 1998.

BETHENCOURT, Francisco. História das inquisições: Portugal, Espanha e Itália, séculos XV-XIX. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

------. O imaginário da magia: feiticeiros, adivinhos e curandeiros em Portugal no século XVI. São Paulo, Companhia das Letras, 2004.

BRAGA, Ana Cristina Lopes. ‘Cidades: temporalidades em confronto’. In: XI Seminário da História da Cidade e do Urbanismo. Espírito Santo, 2010.

CALAINHO, Daniela Buono. Agentes da Fé: familiares da inquisição portuguesa no Brasil colonial. Bauru: Edusc, 2006.

------. Metrópole das Mandingas: religiosidade negra e inquisição portuguesa no antigo regime. Ed: Gramond, 2008.

------. “Jesuítas e medicina no Brasil colonial”. Artigo publicado na Revista Tempo. Jul/2005.p.61. Disponível em www.historia.uff.br/tempo.

CAMPOS, Pedro Marcelo Pasche de. Inquisição, Magia e Sociedade: Belém, 1763-1769. 1995. [Dissertação de Mestrado apresentada a Universidade Federal Fluminense].

CARDOSO, Ciro Flamarion . Economia e sociedade em áreas coloniais periféricas: Guiana Francesa e Pará 1750- 1817. Rio de Janeiro: Ed. Graal, 1884.

CARVALHO JUNIOR, Almir Diniz. Índios Cristãos: A Conversão dos Gentios na América Portuguesa. 1653-1769. 2005. [Tese de Doutorado apresentada a Universidade Estadual de Campinas.]

CASCUDO, Luís Câmara. Dicionário do Folclore Brasileiro. São Paulo: Ed. Melhoramentos, 5ª ed., 1980.

------, Meleagro. Rio de Janeiro: Ed: Agir, 1951.

CUNHA, Mafalda Soares da; MONTEIRO, Nuno Gonçalo. ‘Governadores e capitães-mores do Império Atlântico Português nos séculos XVII e XVIII’ In: Pedro Cardin, Mafalda Soares da Cunha & Nuno Gonçalo Monteiro (orgs.). Optima Pars: elites Ibero-Americanas do Antigo Regime. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2004.

CRUZ, Carlos Henrique ; SANTOS, Lidiane. “Saber Colonial: Os índios, os feitiços e a Inquisição no Pará. Séc. XVIII”. XIV Encontro Regional da Anphur-Rio, Rio de Janeiro, 2010.

DIAS, Manoel Nunes. “Estratégia Pombalina de urbanização do Espaço Amazônico” In: Como Interpretar Pombal? Lisboa Brotéria; Porto Livraria, 1983.

FALCON, Francisco José Calazans. A época pombalina: política econômica e monarquia ilustrada São Paulo: Ed. Ática,1993.

FEITLER, Bruno. “Por que não foi criado um tribunal da Inquisição no Brasil”. In: Revista de História Biblioteca Nacional, Edição nº 73 - Outubro de 2011.

FREYRE, Gilberto. Casa Grande e Senzala. São Paulo: Ed. Global. 2003.

FURTADO, Júnia Ferreira. “Barbeiros cirurgiões e médicos nas Minas Colonial”. 2005. Revista do Arquivo Público Mineiro. Disponível em <http://www.siaapm.cultura.mg.gov.br/acervo..>

HOLANDA, Sérgio Buarque de. Caminhos e fronteiras. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

LIMA, Carlos de. História do Maranhão: a colônia. São Luís: Instituto Geia, 2006.

LIMA, Lana Lage da Gama. O Tribunal do Santo Ofício da Inquisição: O Suspeito é o Culpado. In: Revista de Sociologia e Política, Nov./1999, nº 13. Disponível em: www.scielo.br.

LIMA, Zelinda de Castro e. Rezas, benzimentos e orações: a fé do povo São Luis, Maranhão, 2008.

MARTINS, Alexandre Ribeiro. Blasfêmias e irreverências no Brasil Setecentista: In: A Terceira Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará e Maranhão em 1763-69. Paraná, 2010. Artigo disponível em: www.utp.br. revista história nº4

MATTOS, Yllan de: A última Inquisição: os meios de ação e funcionamento do Santo Ofício no Grão-Pará pombalino.1750-1774.2009.[Dissertação Mestrado apresentada a Universidade Federal Fluminense].

----- A última Inquisição: os meios de ação e funcionamento do Santo Ofício no Grão-Pará pombalino (1750-1774). Jundiaí: Paco Editorial,2012.

MOTT, Luiz. A Inquisição no Maranhão. São Luís: EdUFMA,1995.

----- “Cotidiano e Vivência Religiosa: Entre a Capela e o Calundu” In: *História da Vida Privada no Brasil: cotidiano e vida privada na América Portuguesa*. Laura de Mello e Souza. (Org.). São Paulo: Companhia das Letras. VI. 1997.

NEVES, Jean Luiz das. O corpo, a doença e a saúde: O saber médico luso-brasileiro no século XVIII. 2006. [Tese de Doutorado apresentada a Universidade Federal de Minas Gerais].

NOGUEIRA, Carlos Roberto Figueiredo. Bruxaria e História: As práticas mágicas no ocidente cristão. São Paulo: Ed:Ática. 1991.

NOVINSKY, Anita Waingort. A Inquisição. São Paulo: Brasiliense, 1982.

----- . Cristãos Novos na Bahia: a Inquisição no Brasil. São Paulo: Brasiliense, 1982.

PRADO JUNIOR, Caio. História Econômica do Brasil. São Paulo: Ed.:Brasiliense, 2006.

PRIORE, Mary Del. Ao Sul do Corpo: condição feminina, maternidades e mentalidades no Brasil Colônia. 2ª edição. São Paulo: Ed. Unesp, 2009.

----- (Org). “Magia e medicina na colônia: o corpo feminino”. In: História das Mulheres no Brasil. 9ª ed. São Paulo: Contexto, 2010.

----- . Histórias Íntimas: Sexualidade e erotismo na história do Brasil. São Paulo: Ed. Planeta, 2012.

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

SÁ, Mario. “O universo mágico das curas: o papel das práticas mágicas e feitiçarias no universo do Mato Grosso setecentista”. Disponível em www.scielo.br.

SANTOS FILHO, Lycurgo dos. História Geral da Medicina Brasileira. São Paulo: Editora São Paulo, v.1, 1977.

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, 1986.

----- . Inferno Atlântico. Demonologia e Colonização séculos XVI-XVIII. São Paulo: Cia das Letras, 1993.

VAINFAS, Ronaldo. “Moralidades Brasileiras”. In: História da Vida Privada no Brasil. Laura de Mello e Souza. (org.). São Paulo: Companhia das Letras. 1997.

----- (org.). Dicionário do Brasil colonial (1500 – 1808). Rio de Janeiro: Objetiva, 2000.